ПРАВОСЛАВНОЕ

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

III т.

О Богѣ Искупителѣ и Освятителѣ. О благодати Божіей. О церкви Христовой

Протоіерея Н. Малиновскаго.
Ректора Вологодской Духовной Семинаріи.

Сергіевъ Посадъ.
Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.

Отъ С.-Петербургскаго Духовно-Цензурнаго Комитета печатать дозволется. С.-Петербургъ Марта 4 дня, 1908 года.

Цензоръ, Архимандритъ *Александръ*.

Глава II.

О Богѣ Искупителѣ.

§ 71. Содержаніе и раздѣленіе ученія.

Предопредѣленное отъ вѣка спасеніе людей, по исполненіи полноты времени, Господь Богъ благоволилъ совершить чрезъ Сына Своего единороднаго, Господа нашего Іисуса Христа, *насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія сшедшаго съ небесъ, и воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы, и вочеловѣчшагося*. Господь І. Христосъ есть именно Тотъ обѣтованный во времена ветхозавѣтныя и бывшій чаяніемъ всѣхъ народовъ Избавитель-Мессія, къ принятію Котораго человѣчество было приготовляемо въ теченіе многихъ вѣковъ. Самъ въ себѣ, по Своей природѣ и достоинству, Онъ есть единородный и единосущный Отцу по божеству Сынъ Божій и вмѣстѣ истинный и совершенный человѣкъ, посему—*Богочеловѣкъ*. Величію Его лица, такимъ образомъ, соотвѣтствуетъ величіе и необъятность Его дѣла.

Отсюда, при изложеніи ученія о Богѣ, какъ Совершителѣ нашего искупленія, необходимо раскрыть ученіе: I) о лицѣ І. Христа, какъ истинномъ Мессіи, Спасителѣ міра и какъ Богочеловѣкѣ, или о тайнѣ боговоплощенія и II) о совершеніи Имъ нашего искупленія, т. е. о тайнѣ искупленія.

I.

О Господѣ Іисусѣ Христѣ, какъ истинномъ Мессіи и Богочеловѣкѣ.

§ 72. I. Христосъ есть обѣтованный Спаситель міра.

Господь нашъ І. Христосъ, родившійся отъ Пресвятой Дѣвы Маріи въ царствованіе римскаго кесаря Августа, при царѣ іудейскомъ Иродѣ въ г. Виѳлеемѣ, пострадавшій и умершій отъ рукъ

старѣйшинъ іудейскихъ, потомъ воскресшій и вознесшійся на небо, есть дѣйствительно обѣтованный Мессія, Избавитель міра. Откровеніе и исторія представляютъ твердыя и разнообразныя доказательства мессіанскаго достоинства І. Христа. Укажемъ главнѣйшія изъ нихъ.

1. О мессіанскомъ достоинствѣ І. Христа свидѣтельствуютъ прежде всего ветхозавѣтныя обѣтованія, пророчества и прообразы о Немъ. Всѣ они такъ точно соотвѣтствуютъ времени пришествія и различнымъ обстоятельствамъ жизни и служенія І. Христа, Его свойствамъ и дѣйствіямъ, что нельзя не узнать въ Немъ обѣтованнаго Мессіи. Для убѣжденія въ этомъ достаточно сравнить яснѣйшія изъ ветхозавѣтныхъ предъизображеній Мессіи и Его служенія съ исполненіемъ ихъ въ лицѣ І. Христа.

Пророчества.	Исполненіе.
Мессія произойдетъ отъ сѣмени Авраама (Быт. 12, 3; 18, 18; 22, 17—18), Исаака (26, 3—4) и Іакова (28, 14 — 15; Чис. 24, 17), изъ колѣна Іудина (Быт. 49, 10), изъ рода Давидова (2 Цар. 7, 12 — 16; Пс. 88, 4—5. 36—38; Іер. 23, 5—6; 33, 15), но уже потерявшаго славу и силу свою, подобно усѣченному у корня дереву (Ис. 11, 1).	О точномъ исполненіи этихъ пророчествъ свидѣтельствуютъ два родословія І. Христа (Матѳ. 1, 1—16; Лук. 3, 23 — 38) и многія другія свидѣтельства новозавѣтнаго Писанія. Марія, Матерь Господа Іисуса, хотя и происходила отъ царскаго рода Давида (Лук. 1, 27), но была бѣдною, безвѣстною Дѣвою, а Іосифъ, обручникъ Ея, тоже потомокъ Давида (Мѳ. 1, 20; Лук. 2, 4). былъ плотникомъ (Мѳ. 13, 55).
Родится Онъ отъ Дѣвы, безъ участія мужа,—чудеснымъ образомъ (Ис. 7, 14; сн. Быт. 3, 15).	І. Христосъ родился отъ Дѣвы по наитію Св. Духа (Мѳ. 1, 18. 22—22; Лук. 1, 34—35).
Родится въ Іудеѣ, въ г. Виѳлеемѣ (Мих. 5, 2).	І. Христосъ родился въ Виѳлеемѣ (Мѳ. 2, 7; Лук. 2, 4—7).
Рожденіе и явленіе Мессіи послѣдуютъ въ то время, когда колѣно Іудино потеряетъ свое политическое бытіе и жезлъ правленія будетъ отнятъ у него	І. Христосъ родился тогда, когда Іудея была уже во владычествѣ римлянъ и управляема была римскими правителями, во дни Ирода царя, идумеянина.

(Быт. 49, 10), при существованіи второго храма (Агг. 2, 7—10; Мал. 3, 1), по исполненіи седьминъ Даніиловыхъ (9, 24—27) и паденіи царства Навуходоносора (золотого) и имѣвшихъ явиться послѣ него двухъ сильныхъ царствъ (серебрянаго и мѣднаго), во дни четвертаго царства, т. е. римскаго. Тогда откроется царство Мессіи, какъ такое, которое сокрушитъ и разрушитъ всѣ царства, а само будетъ стоять вѣчно (Дан. 2, 26—47). Ветхозавѣтныя жертвы прекратятся, градъ (Іерусалимъ) будетъ разрушенъ *и во святилищи мерзость запустѣнія будетъ*, каковое запустѣніе продолжится до кончины міра (Дан. 9, 24—27).

Явленію Мессіи имѣетъ предшествовать Предтеча, ревностію подобный Иліи (Мал. 3, 1; 4, 5—6; Ис. 40, 3—5).

Мессія Свое божественное посланничество утвердитъ чудесами (Ис. 26, 19; 29, 18; 35, 3—6).

Мессія есть Богъ и вмѣстѣ человѣкъ. Въ псалмахъ онъ называется *Богомъ* (Elohim, — 44, 7—8; 109, 1) и *Сыномъ Божіимъ*, имѣющимъ вѣчное бытіе (2, 7; 109, 3; сн. Мих. 5, Второй храмъ еще существовалъ. Число седьминъ и ихъ событія выполнились со смертію І. Христа. Въ половинѣ послѣдней седьмины Христосъ былъ распятъ, и эта послѣдняя седьмина *утвердила завѣтъ многимъ* (Дан. 9, 26). Три сильныя царства (вавилонское, персидское и македонское) сошли съ лица земли, и царство І. Христа сокрушило и обняло всѣ земныя царства. Въ 70 г. по Р. Х. совершилось запустѣніе святилища (разрушеніе храма іерусалимскаго, а вмѣстѣ и града), каковое имѣетъ продолжаться до скончанія вѣка (Мѳ. 24, 15; Лук. 21, 20).

Іоаннъ, облеченный духомъ и силою Иліиною, посланъ былъ уготовать сердца людей къ пріятію І. Христа (Лук. 1, 17; Мѳ. 11, 14; Іоан. 1, 6—7).

І. Христосъ воскрешалъ мертвыхъ, возвращалъ глухимъ слухъ, даровалъ слѣпымъ прозрѣніе, страждущимъ неисцѣлимыми болѣзнями здравіе (Мѳ. 11, 5; Лук. 7, 20—22 и др.).

Въ І. Христѣ дѣйствительно открылась *велія благочестія тайна*: *Богъ явися во плоти* (1 Тим. 3, 16). *Слово плоть бысть и вселися въ ны* (Іоан. 1, 14). *Невосхищеніемъ непщева*

2), и вмѣстѣ такимъ потомкомъ Давида, который *красенъ добротою паче сыновъ человѣческихъ* (44, 3). Пророки называютъ Его *Іеговою* (Іер. 23, 5—7; 33, 14 — 16), *Господомъ* (Adonai—Мал. 3, 1—7) и др., и вмѣстѣ *Сыномъ человѣческимъ* (Дан. 7, 14). Пр. Исаія называетъ Мессію *младенцемъ* и вмѣстѣ *Богомъ крѣпкимъ* (El gibbor, *Θεὸς ἰσχυρός*— 9, 6—7), а также *Еммануиломъ* (Ис. 7, 14), что значитъ *съ нами Богъ* (Мѳ. 1, 23).

Мессія имѣетъ явиться какъ великій Пророкъ, подобный Моисею (Втор. 18, 5), какъ Просвѣтитель міра (Ис. 2, 2 — 4; 49, 6), облеченный силою свыше (Ис. 11, 2—5; 61, 1 —2; Пс. 44, 8). Онъ — Свѣтъ языкомъ и всего міра (Ис. 9, 2; 42, 6; 60, 1), Солнце правды (Мал. 4, 2), возвѣститъ людямъ новый законъ (Іер. 31, 31—35), на который будутъ уповать всѣ народы (Ис. 42, 4; 51, 4; 55, 3—4).

Дѣятельность Мессіи - Пророка откроется въ Галилеѣ, въ предѣлахъ Завулона и Нефѳалима (Ис. 9. 1—2). Многое Онъ будетъ проповѣдывать въ притчахъ (Пс. 77, 2).

быти равенъ Богу, Онъ Самъ *Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ* (Филип. 2. 5—6).

Христа Спасителя сами іудеи называли пророкомъ великимъ (Лук. 7, 16), такимъ, которому должно прійти въ міръ (Іоан 6, 14). Онъ преисполненъ былъ помазанія отъ Св. Духа (Мѳ. 3, 16—17; Лук. 4, 1), явился Свѣтомъ міру (Іоан. 1, 4—5. 9; 12, 36) — *открылъ имя Божіе человѣкомъ* (Іоан, 17, 6—14). Короче, Онъ явился Основателемъ новой религіи, называемой Его именемъ. Возвѣщенное Имъ *евангеліе царствія* будетъ проповѣдано *по всей вселенной* (Мѳ. 24, 14).

И вселися Іисусъ, свидѣтельствуетъ евангелистъ, *въ Капернаумъ въ поморіе, въ предѣлѣхъ Завулоновихъ и Нефѳалимлихъ, да сбудется реченное Исаіемъ пророкомъ* (Мѳ. 4,

Мессія-Пророкъ явится какъ единый Пастырь, съ властью Князя, имѣющій упасти отъ расхищенія и судить овецъ Своихъ (Іез. 34, 23; 37, 24; ср. Ис. 40, 11; 53, 4—6; Зах. 13, 7).

Мессія будетъ *іерей во вѣкъ, по чину Мелхиседекову* (Пс. 109, 4). За грѣхи человѣческіе Онъ принесетъ въ жертву Самого Себя (Ис. 53, 1—12) и Своею смертію установитъ новый завѣтъ (Іер. 31, 31 — 35) во второй половинѣ послѣдней седьмины (Дан. 9, 24—27) Обстоятельства Его страданій и смерти таковы: Онъ будетъ преданъ близкимъ Ему (Пс. 40, 10) за тридцать сребренниковъ (Зах. 11, 12); на Него возстанутъ многіе лжесвидѣтели (Пс. 34, 11 — 12; 40, 8—9). Онъ будетъ подвергнутъ ранамъ, заушеніямъ, заплеваніямъ (Ис. 50, 6; Пс. 21, 7), пригвожденъ ко кресту (Пс. 21, 17—18; Числ. 21, 9), напоенъ

13—14). И поучалъ Онъ много притчами, *и безъ притчи ничесоже глаголаше* къ народу, собравшемуся при морѣ слушать Его, *да сбудется реченное пророкомъ* (Мѳ. 13, 3—35).

І. Христосъ Самъ говорилъ о Себѣ; *Азъ есмь пастырь добрый... И не восхититъ ихъ* (овецъ) *никтоже отъ руки Моея* (Іоан. 10, 11. 28). Апостолы именуютъ Его *Пастыремъ* и *Пастыреначальникомъ* единымъ и вѣчнымъ, имѣющимъ явиться на грядущій всемірный судъ (1 Петр. 2, 25; 5, 4; Евр. 13, 2; сн. Дѣян. 20, 28).

І. Христосъ, *предтеча о насъ вниде въ нерукотворенная святая, по чину Мелхиседекову первосвященникъ бывъ во вѣкъ* (Евр. 6, 20; 9, 11). Своею смертію Онъ установилъ завѣтъ вѣчный (Евр. 13, 20). Обстоятельства страданій и смерти Искупителя, по свидѣтельству евангелистовъ, буквально соотвѣтствуютъ начертанному пророками образу праведнаго Страдальца Мессіи (Мѳ. 26—27 гл.; Марк. 14—15 гл.; Лук. 22—23 гл.; Іоан. 18 — 19 гл.). Крестная смерть Спасителя сопровождалась затменіемъ солнца, трясеніемъ земли и другими знаменіями (Мѳ. 27, 51; Лук. 23, 44—46).

желчію и оцтомъ (Пс. 68, 22); мимоходящіе поругаются надъ Нимъ (Пс. 21, 8—9), одежды Его раздѣлятъ по жребію (Пс. 21, 19). Во время страданій Своихъ Онъ, какъ агнецъ, будетъ смиренъ и кротокъ (Ис. 53, 7), будетъ молиться за враговъ Своихъ (Пс. 108, 1—5), а Его смерть будетъ сопровождаться великими знаменіями (Ам. 8, 9; Зах. 14, 6—7; Агг. 2, 7).

По смерти Мессія низойдетъ во адъ и плѣнитъ имущаго державу смерти (Пс. 67, 19; 87, 6. 16). Тѣло Его будетъ погребено (Пс. 21, 16; 87, 7), но не увидитъ тлѣнія (Пс. 15, 10). Онъ воскреснетъ (Пс. 70, 20; сн. 48, 16; 3, 6), и именно въ третій день (Ос. 6, 2; Ис. 63, 11), вознесется на небеса (Пс. 67, 19; Зах. 14, 4) и возсядетъ одесную Отца (Пс. 109, 1; 23, 7).

Мессія будетъ Царь (2 Цар. 7, 16; Іер. 23, 5—6; Мих. 5, 2 и др.). Ему принесутъ дары и поклонятся волхвы, цари востока (Пс. 71, 10—11; Ис. 60, 6). Во дни уничиженія Онъ будетъ имѣть торжественное, какъ царь, вшествіе въ Іерусалимъ (Зах. 9, 9), но вполнѣ откроется Его царственная власть по вознесеніи не небо, ибо Господь сказалъ Ему: *сѣди одесную Мене,*

I. Христосъ сходилъ душею Своею во адъ, плѣнилъ адъ (Петр. 3, 18—20; Еф. 4, 9—10). Тѣло Его не видѣло тлѣнія (Дѣян. 2, 24. 31), въ третій день Онъ воскресъ изъ мертвыхъ, вознесся на небо и сѣлъ одесную Бога Отца и по Своему человѣчеству (1 Кор. 15, 3—4; Марк. 16, 19, Дѣян. 1, 9—11).

I. Христосъ дѣйствительно есть Царь (Іоан. 18, 37). При рожденіи Его Ему принесли дары волхвы востока (Мѳ. 2, 1—11), при торжественномъ вшествіи въ Іерусалимъ Онъ встрѣченъ былъ выраженіями народнаго восторга: *благословенъ грядый Царь во имя Господне* (Лук. 19, 38). Но царство Его *нѣсть отъ міра сего* (Іоан. 18, 36—37). Его царство есть царство Божіе,

дондеже положу враги Твоя подножіе ногъ Твоихъ (Пс. 109, 1. 5—6; сн. 2, 8 и др.). Царство Мессіи—царство духовное, царство всеобщаго мира и правды (Пс. 44, 4—8; 71, 7; Ис. 9, 6; 11, 5—8). Утвердившись первоначально на Сіонѣ, въ Іерусалимѣ (Ис. 2, 3; Мих. 4, 2; Іер. 3, 17), оно обнимаетъ всѣ народы (Пс. 2, 8; Ис. 65, 1; 55, 5; Зах. 9, 10); всѣ враги царства будутъ побѣждены (Пс. 109) и Мессія будетъ царствовать вѣчно (Пс. 44, 7, 18; Дан. 2, 44; 7, 13—14) Членамъ Его царства будутъ прощены грѣхи и будутъ всѣ научены Богомъ (Іер. 31, 31—34). Дары Духа Св. обильно, какъ *потокъ водъ многихъ* (Ис. 11, 9; 12, 3; 55, 1; 58, 11; Зах. 14, 8; Іез. 47, 1 — 12), изліются на всяку плоть (Іоил. 2, 28—29). царство небесное, есть *правда, миръ и радость о Дусѣ Святѣ* (Рим. 14, 17). Оно обнимаетъ небо и землю (Еф. 1, 10; 1 Петр. 3, 2). Онъ Самъ говорилъ: *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мѳ. 28, 19). *Подобаетъ бо Ему царствовати, дондеже положитъ вся враги подъ ногама Своима* (1 Кор. 15, 12; сн. Евр. 2, 7—8). Теперь еще не всѣ враги покорены Ему (Евр. 2, 8), но когда истребится послѣдній врагъ—смерть (1 Кор. 15, 26), тогда и *Самъ Сынъ покорится Покорившему* все Ему, *да будетъ Богъ во всемъ* (1 Кор. 15, 28), т. е. тогда наступитъ вѣчное соцарствованіе Его Богу Отцу и Св. Духу и славному царству Св. Троицы и вмѣстѣ царству Его не будетъ конца (Лук. 1, 33; 23, 3).

Эти и многія другія пророчества, точно предъизображавшія лицо Мессіи, Его свойства и дѣйствія, и во всей полнотѣ оправдавшіяся въ историческомъ явленіи Господа (а слѣдовательно, оправдаются и пророчества, относящіяся къ будущимъ судьбамъ царства Мессіи), неопровержимо доказываютъ, что І. Христосъ есть истинный Мессія. Посему-то и Самъ Онъ и апостолы Его такъ часто ссылались на пророческія предсказанія, говорили, напр.: *сіе же все бысть, да сбудется реченное отъ Господа пророкомъ* (Мѳ. 1, 22). *Тогда сбыстся реченное Іереміемъ пророкомъ* (2, 17). *Подобаетъ скончатися всѣмъ написаннымъ въ законѣ Моисеовѣ, и пророцѣхъ, и псалмѣхъ о Мнѣ* (Лук. 24, 44 и мн. др.).

Съ такою же точностію исполнились на І. Христѣ всѣ ветхозавѣтные прообразы. Онъ Самъ былъ истинною жертвою за грѣхи человѣческіе, прообразованною жертвами ветхаго завѣта, *Агнцемъ, вземлющимъ грѣхи міра* (Іоан. 1, 29). Смерть Его и воскресеніе были истиннымъ праздникомъ *пасхи*, ибо привели родъ человѣческій изъ власти темныя въ царство Божіе (Кол. 1, 13), а Самъ Онъ есть истинный пасхальный Агнецъ, давшій плоть и кровь Свою во освященіе и въ снѣдь вѣрнымъ, есть истинный *Хлѣбъ животный, сшедый съ небесе* (Іоан. 6, 51) и *Источникъ воды*, текущей въ животъ вѣчный (Іоан. 4, 14). Въ третій день Онъ возсталъ отъ гроба, какъ Іона отъ кита (Мѳ. 12, 40), есть истинный Пророкъ и Ходатай новаго завѣта, какъ Моисей—ветхаго (Евр. 8, 6), есть Царь (Лук. 1, 33. 22, 29), Первосвященникъ по чину Мельхиседекову, вшедшій не съ кровію тельчею или козлею, но съ Своею собственною, и не въ рукотворенная святая, но въ самое небо (Евр. 9, 12). Церковь Его есть истинная скинія Божія на землѣ, и вообще во всѣхъ спасительныхъ учрежденіяхъ Его нельзя не узнать тѣхъ самыхъ дѣйствительныхъ предметовъ, только тѣнію которыхъ былъ ветхозавѣтный обрядовый законъ.

Понятно отсюда, какъ должно смотрѣть на ожиданія явленія обѣтованнаго Мессіи современными іудеями. Предавъ въ свое время позорной смерти явившагося Мессію, они доселѣ продолжаютъ отвергать мессіанское достоинство І. Христа, утверждая, что истинный Мессія еще не явился, а имѣетъ явиться въ будущемъ [1]).

[1]) Вѣра въ будущее пришествіе Мессіи составляетъ существенный членъ вѣры для современныхъ евреевъ. Ежедневно, при чтеніи своего символа вѣры, еврей говоритъ: „вѣрую и исповѣдую, что Мессія явится, и хотя замедлилъ, но уповаемъ день и ночь, что Онъ придетъ“ (11 чл.). О скорѣйшемъ пришествіи Мессіи и Его предтечи Иліи, о возсозданіи Іерусалима и сооруженіи храма въ немъ евреи постоянно молятъ Бога, въ ежедневно читаемыхъ молитвахъ. См. у *Алексѣева А.* Очерки домашней и общественной жизни евреевъ; ихъ вѣрованія, богослуженіе и пр. Спб. 1896 г. 3 изд. Авторъ—природный еврей, ревностный талмудистъ, обращенный изъ еврейства въ православіе. См. также „Еврейскій молитвословъ“, изданный Гродненскимъ раввиномъ *О. Я. Гуревичемъ*. Варшава, 1869 г. и ст. *Малышевскаго И.* Вѣруютъ ли нынѣшніе евреи въ пришествіе Мессіи (Тр. Кіев. Ак. 1866 г. 5 кн.)?

Имѣющій явиться Мессія, по понятіямъ евреевъ, возстановитъ престолъ Давида, соберетъ разсѣянныхъ чадъ Израиля въ Іерусалимѣ и доставитъ имъ всѣ внутреннія и внѣшнія блага. „Подъ днями Мессіи“, учитъ Май-

Такія ожиданія іудеевъ лишены всякаго основанія. Изъ всѣхъ, кто называлъ себя Мессіею, *только* на І. Христѣ исполнились всѣ мессіанскія пророчества и прообразы. Между тѣмъ Мессія *въ томъ видѣ, какъ Онъ былъ предсказанъ, уже не можетъ явиться* и въ будущемъ. Мессія долженъ былъ придти къ Израилю еще въ то время, когда въ немъ существовало раздѣленіе на колѣна, такъ что каждый могъ указать свое происхожденіе и даже прослѣдить свою родословную до самаго Авраама. И мы видимъ на самомъ дѣлѣ, что отъ Мессіи *требовалось доказательство* Его происхожденія. Далѣе, Онъ могъ придти только тогда, когда еще было цѣло первоначальное *политико-религіозное* устройство еврейскаго народа, пока народъ приносилъ еще свои *законныя жертвы*, когда еще существовало ветхозавѣтное *священство*, ведущее свой родъ отъ Аарона, и колѣно Левіино было отдѣлено отъ другихъ колѣнъ; когда еще всѣхъ соединялъ *храмъ*, въ которомъ собирался для молитвы весь народъ и который составлялъ основное условіе богослуженія [1]). Но теперь ничего этого

монидъ (Tract. de synedriciś, p. 262), разумѣются времена имѣющей возстановиться монархіи Израилевой, когда израильтяне возвратятся въ святую землю". Государство это, по словамъ Маймонида, будетъ наибольшимъ изъ всѣхъ; столица его будетъ въ Сіонѣ, имя его прославится и памятью о немъ будетъ полнота народовъ. Оно будетъ гораздо славнѣе царства Соломонова. У него со всѣми народами будетъ миръ, ибо всѣ будутъ служить израильтянамъ ради ихъ великой справедливости и чудесъ, ими совершаемыхъ. Всякаго, кто будетъ противиться израильтянамъ, благословенный Богъ сокрушитъ и предастъ власти ихъ. „Во дни Мессіи, онъ же говоритъ, будетъ достигнуто великое совершенство, по причинѣ котораго мы (т. е израильтяне) заслужимъ жизнь будущаго вѣка"... Послѣ дней Мессіи непосредственно и наступитъ „будущій вѣкъ" съ воскресеніемъ мертвыхъ, преимущественно изъ сыновъ Израиля. Изъ другихъ народовъ лишь для немногихъ святыхъ будетъ удѣлъ въ жизни этого вѣка и благахъ по воскресеніи, а остальные будутъ искоренены, погибнутъ. Сн. *Троицкаго И. Г.* проф. Талмудическое ученіе о посмертномъ состояніи и конечной участи людей. Спб. 1904 г. 261—262 стр., а также §§ 30 и 31. См. еще: *Смирнова А.* прот.-проф. Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ. Каз. 1899 г. II ч. 3 гл. *Воронцова К.* Языческій миѳъ о золотомъ вѣкѣ и мессіанскія чаянія іудеевъ (Вѣра и Раз. 1905 г. 12 кн.). *Поснова М.* Мессія и мессіанское царство по изображеніямъ апокрифовъ (Тр. Кіев. Ак 1906 г. I т.).

[1]) Самъ Талмудъ (сл. Schoettgen de Messia V, p. 489 sqq.) сознается въ томъ, что прошло время пришествія Мессіи. „Одинъ изъ раввиновъ сказалъ: всѣ сроки кончились". А Маймонидъ говоритъ (Iggereth hatteman f 125, 4): „мудрецы,—да прославится память ихъ,—запретили намъ вы-

нѣтъ уже у іудеевъ, и возстановленіе всего этого стало невозможно со времени разсѣянія іудеевъ [1]). Они изжили свои задачи и исполнили свое историческое назначеніе, и если до сихъ поръ мечтаютъ о господствѣ надъ вселенной, то могутъ пока получать его лишь посредствомъ золота и увлеченія другихъ къ служенію золотому тельцу...

2. О мессіанскомъ достоинствѣ І. Христа свидѣтельствуетъ стеченіе чрезвычайныхъ обстоятельствъ ко времени Его явленія въ мірѣ. Время предъ пришествіемъ Спасителя было такимъ временемъ, когда внутреннее и внѣшнее состояніе тогдашняго міра ясно указывало на приближеніе благопріятной поры обновленія человѣчества чрезъ обѣтованнаго Спасителя и когда не только іудеи, но и язычники съ особеннымъ нетерпѣніемъ ожидали Его пришествія [2]). Чрезвычайныя событія, окружавшія рожденіе І. Христа, уже ясно указывали, что изъ всѣхъ, рожденныхъ въ то время, именно Онъ есть истинный Избавитель міра. Таковы: явленіе ан-

---

числять сроки будущаго дня Мессіи, потому что народъ раздражается тѣмъ, что время уже прошло, а между тѣмъ Онъ не явился. Поэтому мудрецы говорятъ: да будутъ прокляты души тѣхъ, кто будетъ вычислять времена, потому что они раздражаютъ народъ" (сн. *Геттингера,* „Апол. христ." I ч. 2 отд. 223 стр.). Замедленіе пришествія Мессіи евреи объясняютъ тѣмъ, что „грѣхи Израиля велики и они-то препятствуютъ Его пришествію". Существуетъ преданіе, что Мессія какъ-то разъ сталъ уже сходить съ горы Синая, но, взглянувъ на міръ и на беззаконныя дѣла Израиля, ушелъ назадъ. См. у *Алексѣева:* „Вѣроученіе и толки евреевъ о Мессіи". въ указан. кн. 45 стр. Сн. *Смирнова.* Мессіан. чаянія и пр., 274—277 и 352—356 стр. См. еще *Рыбинскаго В. П.* Историческій очеркъ лжемессіанскихъ движеній въ іудействѣ (Тр. Кіев. Ак. 1901 г. 9 кн.).

[1]) Иначе думаютъ, конечно, сами іудеи. Въ послѣднее время возникло въ іудействѣ, на почвѣ ихъ молитвенныхъ мечтаній и подъ вліяніемъ вражды и нерасположенія къ евреямъ во многихъ странахъ Европы. Америки и Африки, даже особое движеніе, извѣстное подъ именемъ *„сіонизма"* (т. е. стремленія къ Сіону), поставившее задачею достигнуть возвращенія іудеямъ Палестины и Іерусалима и созданія здѣсь отдѣльнаго и самостоятельнаго іудейскаго государства на началахъ еврейской религіи исторіи и современной культуры. Но это неосуществимая мечта. О семъ можно читать въ статьѣ проф. *И. Г. Троицкаго:* „О сіонизмѣ въ современномъ іудействѣ" (Хр. Чт. 1903 г. 5 и 8 кн.) и у *Протопопова В.* Въ поискахъ земли обѣтованной. Метаморфозы сіонизма (Пр. Соб. 1908 г. 1 и 2 кн.). См. еще: *Олесницкаго А. А.* Документы новаго національнаго іудейскаго религіознаго движенія въ южной Россіи (Тр. Кіев. Ак. 1885 г. 1 кн.).

[2]) См. о семъ въ „Правосл. Догмат. Богословіи", II т. §§ 69—70.

гела священнику Захаріи съ вѣстію о рожденіи отъ него, уже старца, сына, который будетъ предтечею Мессіи; послѣдовавшее затѣмъ самое зачатіе и рожденіе Іоанна, сопровождавшееся чудесами (Лук. 1, 5—25; 5, 4—80); благовѣщеніе архангела Пресвятой Дѣвѣ о рожденіи ею Мессіи и безмужное зачатіе ею отъ Духа Свята (Лук. 1, 26—38); взыграніе младенца Іоанна во чревѣ Елизаветы при свиданіи ея съ Матерію Господа (40—45 ст.); неоднократное явленіе ангела Іосифу обручнику съ извѣстными наставленіями и повелѣніями относительно Богомладенца и Его Матери (Мѳ. 1, 20—21; 2, 13—21); явленіе ангеловъ виѳлеемскимъ пастырямъ, необыкновенный свѣтъ, осіявшій ихъ, и пѣніе въ ночь рождества І. Христа воинствъ небесныхъ (Лук. 2, 8—14); чудесная звѣзда, приведшая волхвовъ на поклоненіе Христу-Царю (Мѳ. 2, 1—12); обстоятельства срѣтенія І. Христа въ храмѣ іерусалимскомъ по прошествіи сорока дней отъ Его рожденія (Лук. 2, 25—38) и пр. Всѣ эти знаменія и чудеса, совершившіяся уже при самомъ вступленіи І. Христа въ міръ, ясно указывали всѣмъ *чаявшимъ избавленія* (Лук. 2, 38) на Его божественное посланничество и мессіанское достоинство.

3. Въ продолженіе общественнаго служенія І. Христа спасенію рода человѣческаго Богъ Отецъ неоднократно свидѣтельствовалъ объ Іисусѣ Христѣ, какъ Мессіи. Такъ, при крещеніи и преображеніи Іисуса былъ гласъ съ неба: *сей есть Сынъ Мой возлюбленный* (Мѳ. 3, 17; 17, 5; сн. 2 Петр. 1, 16—18). Въ другое время, когда І. Христосъ былъ въ Іерусалимѣ и окружало Его множество народа, Онъ просилъ Бога Отца, *да прославитъ* имя Свое; *пріиде же гласъ въ небесе: и прославихъ и паки прославлю.* Послѣ сего Спаситель сказалъ: *не Мене ради гласъ сей бысть, но народа ради* (Іоан. 12, 28—31). По связи съ обстоятельствами, при которыхъ свидѣтельствовалъ Богъ Отецъ о Своемъ Сынѣ, ясно, что всѣ эти свидѣтельства имѣли цѣлію убѣдить въ томъ, что Іисусъ есть обѣтованный Спаситель міра. А во время Его крестныхъ страданій, по волѣ Всевышняго, и самыя небо и земля громогласно проповѣдали о божественномъ величіи Іисуса и Его служеніи для спасенія рода человѣческаго, такъ что сотникъ и тѣ, которые съ нимъ стерегли Іисуса, исповѣдали: *воистину Божій Сынъ бѣ сей* (Матѳ. 27, 24).

4. Самъ І. Христосъ свидѣтельствовалъ о Себѣ, что Онъ есть истинный Мессія, посланный Богомъ для искупленія человѣчества. Евангельская исторія представляетъ не мало случаевъ, когда Онъ прямо усвоялъ Себѣ наименованіе обѣтованнаго Мессіи—Христа. Такъ, еще въ началѣ Своего общественнаго служенія Онъ принялъ исповѣданіе Наѳанаила: *Равви, Ты еси Сынъ Божій, Ты еси Царь Израилевъ* (Іоан. 1, 49—51)! На слова самарянки: *вѣмъ, яко Мессія пріидетъ*, сказалъ ей: *Азъ есмь, глаголяй съ тобою* (4, 25—26). По прибытіи въ Назаретъ, войдя въ день субботній въ синагогу и прочитавъ пророчество Исаіи о Мессіи: *Духъ Господень на Мнѣ, Егоже ради помаза Мя благовѣстити нищимъ*... Онъ сказалъ: *днесь сбысться (πεπλήρωται) писаніе сіе*... т. е. предсказанный Мессія явился, и это Онъ Самъ. *И вси свидѣтельствоваху Ему* (Лук. 4, 16—22; 61, 1—2). Подобнымъ же образомъ Онъ засвидѣтельствовалъ о Себѣ, какъ Мессіи, предъ учениками Іоанновыми въ присутствіи многочисленнаго народа. Ученики Іоанновы отъ имени своего учителя спросили Іисуса: *Ты ли еси Грядый (ὁ Ἐρχόμενος*—сн. Іоан. 1, 15. 27. 30), *или иного чаемъ?* На этотъ вопросъ Онъ далъ отвѣтъ словами пр. Исаіи о чудныхъ дѣлахъ Мессіи (Ис. 61, 1; 35, 4), очевидцами которыхъ были посланные, а въ Іоаннѣ указалъ предвозвѣщеннаго предтечу Мессіи: *сей бо есть, о немже есть писано: се Азъ посылаю ангела Моего предъ лицемъ Твоимъ* (Мѳ. 11, 10), а также: *аще хощете пріяти, той есть Илія, хотяй пріити* (Мѳ. 11, 2—14; Лук. 7, 18—23). Свидѣтельствовалъ І. Христосъ о Себѣ, какъ Мессіи, и предъ учениками Своими: *вы же не нарицайтеся учители*, говорилъ Онъ имъ, *единъ бо есть вашъ учитель, Христосъ* (Мѳ. 23, 8—10). *Мнози бо пріидутъ во имя Мое, глаголюще: азъ есмь Христосъ, и мнози прельстятъ* (Мѳ. 24, 5; сн. 23 ст.). А когда при Кесаріи Филипповой ап. Петръ торжественно отъ лица всѣхъ апостоловъ исповѣдалъ Его *Христомъ Божіимъ (τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ*—у Лук. 9, 20; у Мѳ. 16, 17—*Ты еси Христосъ, ὁ Χριστός, Сынъ Бога Живаго*), Онъ не только принялъ это исповѣданіе, но и указалъ, что оно есть плодъ благодатнаго просвѣщенія Петра Отцемъ небеснымъ (Мѳ. 16, 17). Открыто І. Христосъ усвоялъ

Себѣ мессіанское достоинство и предъ врагами Своими. Однажды (въ праздникъ обновленія), когда іудеи обступили Его, требуя: *аще ты еси Христосъ, рцы намъ не обинуяся*, Онъ сказалъ: *рѣхъ вамъ*, т. е. что Онъ Мессія, какъ и говорилъ имъ всегда, *и не вѣруете; дѣла, яже Азъ творю о имени Отца Моего, та свидѣтельствуютъ о Мнѣ* (Іоан. 10, 24—25). На дѣла Свои, въ особенности на чудеса, Онъ нерѣдко указывалъ имъ и въ другихъ случаяхъ, какъ на доказательство Своего мессіанскаго посланничества: *дѣла, яже Азъ творю, свидѣтельствуютъ о Мнѣ, яко Отецъ Мя посла* (Іоан. 5, 26; 10, 37—38; 15, 24 и др.). Для убѣжденія въ той же истинѣ Онъ призывалъ ихъ и къ изслѣдованію Писанія: *испытайте писаній, яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный,—и та суть свидѣтельствующая о Мнѣ* (Іоан. 5, 39; сн. 45—47 ст.). А въ Своемъ отвѣтѣ фарисеямъ о лицѣ Мессіи, какъ Сынѣ Давидовомъ (Мѳ. 22, 41—46), І. Христосъ всенародно обличалъ ихъ въ томъ, что только вслѣдствіе духовнаго ослѣпленія своего они не хотятъ ни признавать Его на основаніи пророчествъ Мессіею, ни понимать правильно самыя пророчества. При входѣ въ Іерусалимъ и всѣмъ народомъ Онъ былъ привѣтствуемъ, какъ обѣтованный Мессія и Царь Израилевъ (Мѳ. 21, 9; Мар. 11, 10; Лук. 19, 38; Іоан. 12, 13), и оправдывалъ крики дѣтей въ обращеніи къ Нему, какъ Царю, даже на основаніи ветхозавѣтныхъ пророчествъ (Мѳ. 21. 16). Свидѣтельство о Себѣ, какъ Мессіи, Онъ торжественно повторилъ на судѣ предъ синедріономъ. На вопросъ первосвященника: *да речеши намъ, аще Ты еси Христосъ, Сынъ Божій*, Онъ отвѣтилъ: *ты рекъ еси (Азъ есмь*—Марк. 14, 62), и добавилъ: *отселѣ узрите Сына человѣческаго, сѣдяща одесную силы и грядуща на облацѣхъ небесныхъ* (Мѳ. 26, 63—64), указывая тѣмъ, что ветхозавѣтныя пророчества о прославленіи Мессіи (Пс. 109, 1; Дан. 4, 13—14) относятся къ Нему.

Въ виду прямого усвоенія І. Христомъ Себѣ мессіанскаго достоинства, и враги Его предъ Пилатомъ между прочимъ обвиняли Его въ томъ, что Онъ *глаголюща Себе Христа Царя быти* (Лук. 23, 2). И Самъ Христосъ на вопросъ Пилата: *Царь ли еси Ты?* — отвѣчалъ: *ты глаголеши, яко Царь есмь Азъ*

(т. е. исповѣдалъ Себя Мессіею), объяснивъ при этомъ, что *царство* Его, какъ Царя истины, *не отъ міра сего* (Іоан. 18, 33—37).

Но преимущественно І. Христосъ утверждалъ и разъяснялъ истину мессіанскаго Своего достоинства въ ученіи о Себѣ, какъ *Сынѣ человѣческомъ* (*ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*—употребляется въ евангеліяхъ постоянно съ членомъ), каковое наименованіе Себя было употребительнѣйшимъ въ Его устахъ. Такъ Онъ училъ о Сынѣ человѣческомъ: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій, сый на небеси* (Іоан. 3, 13). *Отселѣ узрите небо отверсто и ангелы Божіи восходящія и нисходящія надъ Сына человѣческаго* (1, 51). Сынъ человѣческій имѣетъ *власть прощать грѣхи* (Мѳ. 9, 6; ср. Марк. 2, 10; Лук. 5, 24). Сынъ человѣческій есть *господинъ и субботы* (Мѳ. 12, 8; Лук. 6, 5), т. е. имѣетъ полноту божественной власти. Вслѣдствіе принятія зрака раба для спасенія людей, *Сынъ человѣческій не имать гдѣ главы предклонити* (Мѳ. 8, 20; сн. Лук. 9, 58). Въ добровольномъ уничиженіи Его причина того, что *иже речетъ слово на Сына человѣческаго, отпустится ему*, тогда какъ хула на Духа *не отпустится человѣкомъ ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (Мѳ. 12. 31—32). Крестныя страданія и смерть Сына человѣческаго имѣли совершиться во исполненіе пророческихъ о Немъ предсказаній: *се восходимъ въ Іерусалимъ*, говорилъ Онъ, *и скончаются* (исполнятся) *вся написанная пророки о Сынѣ человѣческомъ* (Лук. 18, 31); *Сынъ человѣческій идетъ по реченному* (Лук. 22, 22), *но горе человѣку тому, имже предается* (Лук. 22, 22). *Сынъ человѣческій преданъ будетъ архіереемъ и книжникомъ, и осудятъ Его на смерть, и предадятъ Его языкомъ на поруганіе, и біеніе, и пропятіе* (Мѳ. 20, 18—19). И *якоже бѣ Іона во чревѣ китовѣ три дни и три нощи, тако будетъ и Сынъ человѣческій въ сердцы земли три дни и три нощи* (Мѳ. 12, 40). Послѣ же этого послѣдуетъ прославленіе Его, почему еще задолго до крестныхъ страданій Онъ говорилъ іудеямъ: *егда вознесете Сына человѣческаго, тогда уразумѣете, яко Азъ есмь* (Іоан. 9, 28), а при наступленіи страданій взывалъ: *пріиде часъ, да просла-*

вится Сынъ человѣческій (12, 23); *нынѣ прославися Сынъ человѣческій, и Богъ прославися о Немъ* (13, 31). Сынъ человѣческій въ третій день воскреснетъ (Мѳ. 17, 23). *Узрите Сына человѣческаго восходяща, идѣже бѣ прежде* (Іоан. 6, 62), и *одесную сѣдяща силы* (Марк. 14, 62; сн. Лук. 12, 19). Богъ Отецъ *область даде Ему и судъ творити, яко Сынъ человѣчь есть* (Іоан. 5, 27). И будетъ время, когда *явится знаменіе Сына человѣческаго на небеси, и тогда восплачутся вся колѣна земная и узрятъ Сына человѣческаго, грядуща на облацѣхъ небесныхъ съ силою и славою многою* (Мѳ. 24, 30). *Яко молнія исходитъ отъ востокъ и является до запада, тако будетъ и пришествіе Сына человѣческаго* (Мѳ. 24, 27). *Тогда сядетъ Сынъ человѣческій на престолѣ славы Своея* (Мѳ. 19, 28), *пошлетъ Сынъ человѣческій ангелы Своя, и соберутъ отъ царствія Его вся соблазны и творящихъ беззаконія и ввергнутъ въ пещь огненную* (Мѳ. 13, 41—42). *Иже бо аще постыдится Мене и Моихъ словесъ въ родѣ семъ прелюбодѣйнѣмъ и грѣшнѣмъ, и Сынъ человѣческій постыдится его, егда пріидетъ во славѣ Отца Своего со ангелы Своими* (Марк. 8, 38). Раскрывая такими чертами ученіе о Себѣ, какъ Сынѣ человѣческомъ, І. Христосъ, очевидно, относилъ къ Себѣ мессіанскія пророчества и тѣмъ самымъ свидѣтельствовалъ, что Онъ есть богопосланный Мессія [1]).

Утверждая Свое мессіанское достоинство, І. Христосъ съ самаго начала Своего мессіанскаго служенія училъ, что Онъ Мессія не въ томъ смыслѣ, какъ понимали мессіанское служеніе іудеи, думавшіе, что Мессія явится во внѣшнемъ величіи и славѣ Царя Освободителя. Вопреки ложнымъ понятіямъ іудеевъ о Мессіи, Онъ училъ, что *Сынъ человѣческій не пріиде, да послужатъ Ему, но послужити и дати душу Свою избавленіе за многихъ* (Мѳ. 20, 28; сн. Марк. 10, 45: Лук. 19, 10), уврачевать больныхъ (Мѳ. 19, 12), успокоить всѣхъ труж-

[1]) Въ приведенныхъ изреченіяхъ Спасителя о Сынѣ человѣческомъ можно видѣть подтвержденіе мнѣнія, что и самое наименованіе „Сынъ человѣческій“ въ Его устахъ было равнозначущимъ съ наименованіемъ „Мессія—Христосъ“, т. е. имѣло мессіанскій смыслъ. Подробнѣе о семъ см. ниже, 20—24 стр

дающихся и обремененныхъ (Мѳ. 11, 28), что Онъ долженъ пострадать и умереть для искупленія людей. *Якоже Моисей вознесе змію въ пустыни*, говорилъ Онъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ, *тако подобаетъ вознестися Сыну человѣческому, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный. Тако бо возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть* (ἔδωκε, т. е. предалъ на смерть, опредѣлилъ къ смерти—сн. Іоан. 6, 51; Гал. 1, 4; Рим. 8. 32), *да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчний. Не посла бо Богъ Сына Своего въ міръ, да судитъ мірови, но да спасется Имъ міръ* (Іоан. 3, 14 — 17). О Своихъ страданіяхъ и смерти Онъ говорилъ и ученикамъ Своимъ и народу, иногда въ образныхъ выраженіяхъ,—прикровенно (напр. Мѳ. 9, 14—15; 12, 39 — 40; 17, 22; Іоан. 2, 19. 22; 7, 33—34; 8, 21. 28; 16, 16—21), иногда въ прямыхъ и опредѣленныхъ, особенно послѣ того, какъ ап. Петръ отъ лица учениковъ исповѣдывалъ Его Сыномъ Бога живаго (Мѳ. 16, 21; 17, 22—23; 20, 17—19). Во всѣхъ указаніяхъ на Свою смерть І. Христосъ давалъ ясно разумѣть, что Его смерть есть добровольно приносимая, по заповѣди Отца, искупительная жертва для примиренія людей съ Богомъ и спасенія ихъ чрезъ вѣру въ Него (Іоан. 10, 14—18; 6, 51 и др.).

Богопосланнымъ Мессіею и Искупителемъ міра І. Христосъ сознавалъ Себя и такъ училъ о Себѣ съ самаго начала Своего служенія, помимо всякихъ народныхъ представленій о Немъ, какъ Мессіи, и вообще стороннихъ вліяній и обстоятельствъ. Прикровенно о Своемъ мессіанскомъ достоинствѣ Онъ свидѣтельствовалъ еще въ годы отрочества, въ 12-л. возрастѣ, когда сказалъ искавшимъ Его и нашедшимъ Его бесѣдующимъ съ іудейскими учителями въ храмѣ: *что яко искасте Мене* (зачѣмъ было вамъ искать Меня)? *Не вѣсте ли, яко въ тѣхъ, яже Отца Моего, достоитъ быти Ми* (Лук. 2, 49) [1]). Посему ложными должны

[1]) Ближайшій смыслъ этого отвѣта тотъ, что Іосифъ и Марія нигдѣ не должны были искать Его, какъ только въ храмѣ, который принадлежитъ Отцу Его. Здѣсь образы и подобія будущаго спасенія, имѣвшаго исполниться на Немъ, особенно—жертвенный агнецъ. Но прикровенно въ Его словахъ заключается и нѣчто большее: указывается на все великое дѣло Его служенія, которое Ему предстоитъ совершить,—на Его мессіан-

быть признаны утвержденія новѣйшаго раціонализма, будто І. Христосъ къ сознанію Своего мессіанскаго достоинства пришелъ въ позднѣйшее время Своей жизни по вліянію разныхъ внѣшнихъ причинъ, когда Его учительская дѣятельность имѣла уже успѣхъ. Равно ложно утвержденіе, будто и самое мессіанское служеніе Онъ понималъ въ смыслѣ только наученія людей новой, совершеннѣйшей религіи и нравственности, но не училъ о Себѣ, какъ Искупителѣ грѣшныхъ людей,—что будто бы апостолы и вообще ближайшіе Его послѣдователи перенесли на Него ветхозавѣтныя представленія о Мессіи, какъ невинномъ страдальцѣ, жертвующемъ Своею жизнію за грѣхи рода человѣческаго.

5. Многіе и изъ современниковъ І. Христа признавали Его истиннымъ обѣтованнымъ Мессіею и Искупителемъ міра. Іоаннъ Предтеча, котораго всѣ, даже сами фарисеи, почитали пророкомъ, многократно указывалъ на І. Христа, что Онъ именно есть *Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра* (Іоан. 1, 29). Елисавета признала Пресвятую Дѣву Матерію Господа (Лук. 1, 43); Захарія назвалъ Его Господомъ, *Востокомъ свыше, пришедшимъ просвѣтити во тмѣ и сѣни смертнѣй сѣдящія* (Лук. 1, 76—79); Симеонъ наименовалъ Его *Свѣтомъ во откровеніе языковъ* и *Славою Израиля* (Лук. 2, 32); и много другихъ истинныхъ израильтянъ признали Его истиннымъ Мессіей. Апостолы исповѣдывали Его Христомъ Господомъ и Сыномъ Божіимъ (Мѳ. 16, 16), пришедшимъ въ міръ грѣшныя спасти (1 Тим. 1, 15), единымъ ходатаемъ Бога и человѣка (2, 5), кромѣ котораго *нѣсть ни о единомъ же иномъ спасенія* (Дѣян. 4, 11—12). Заключительныя слова евангелія ап. Іоанна: *сія же писана быша, да вѣруете, яко Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и, да вѣрующе, животъ имате во имя Его* (20, 31), приложимы не къ этому только евангелію, но и ко всѣмъ апостольскимъ писаніямъ. Всѣ апостолы одинаково утверждали и научали въ своихъ посланіяхъ, равно и въ устной проповѣди, вѣровать, что Іисусъ есть обѣтованный Мессія, Христосъ.

Наконецъ, 6) живымъ и вѣчнымъ свидѣтельствомъ мессіан-

ское назначеніе *творить волю Отца* небеснаго, *творить дѣла Пославшаго* Его (Іоан. 9, 4; 14, 31), равно и на Его особенное личное отношеніе къ Богу Отцу (Отца *Моего*), а вмѣстѣ съ тѣмъ и на то, что Онъ Самъ лицо божественное.

скаго достоинства І. Христа служитъ церковь, *юже* Онъ *стяжа кровію Своею* (Дѣян. 20, 28). Въ ней, т. е. въ лицѣ смѣняющихся ея членовъ, отъ основанія ея существовала и до скончанія вѣка имѣетъ существовать живая вѣра въ Него, какъ Искупителя и Мессію, а также новая христіанская жизнь по Немъ и въ Немъ.

Наименованіе І. Христа „Сыномъ человѣческимъ“.—Господь І. Христосъ усвоялъ Себѣ, предпочтительно предъ другими наименованіями, наименованіе „*Сынъ человѣческій*“.

Въ евангельскихъ рѣчахъ Господа это выраженіе употребляется 77 разъ, а вообще въ евангеліяхъ — до 84 разъ, и 4 раза въ другихъ новозавѣтныхъ книгахъ, и почти во всѣхъ случаяхъ (кромѣ Іоан. 12, 34 и Евр. 2, 6) имѣетъ прямое отношеніе къ Іисусу Христу. Самъ І. Христосъ примѣняетъ его исключительно къ Самому Себѣ, и ни къ кому другому, и употреблялъ его до принесенія Своей искупительной жертвы. Но это наименованіе совершенно не примѣняется къ Нему апостолами. По своему происхожденію въ греческомъ новозавѣтномъ языкѣ оно является т. н. гебраизмомъ, т. е. заимствованнымъ изъ еврейскаго языка оборотомъ рѣчи. Въ этомъ послѣднемъ выраженіе „сынъ человѣческій“ (ben adam, или въ арам. bar enosch) составляетъ поэтическій оборотъ рѣчи, особенно употребительный въ поэтическихъ произведеніяхъ ветхозавѣтной письменности (въ кн. Іова, псалмахъ, у пророковъ, особенно у Іезекіиля и др.), и въ значеніи просто „человѣкъ“ (напр. Іов. 25, 5—6; Пс. 8, 5; Притч. 8, 4; Еккл. 3, 18—19, у Іезекіиля до 90 разъ). Исключеніе составляетъ Дан. 7, 13—14, гдѣ выраженіе „Сынъ человѣческій“ несомнѣнно имѣетъ особый мессіанскій смыслъ. Но какое значеніе имѣло это наименованіе въ устахъ І. Христа? Высказано нѣсколько мнѣній по этому вопросу [1]).

По мнѣнію однихъ, это наименованіе является въ устахъ І. Христа простою замѣною личнаго мѣстоименія перваго лица (вслѣдствіе восточнаго обычая говорить о себѣ въ 3-мъ лицѣ, напр. I Цар. 3, 10), простымъ указаніемъ на

[1]) Разборъ этихъ мнѣній можно читать у проф. *Соллертинскаго. С. А.* Пастырство Христа Спасителя. Спб. 1896 г. гл. „О Сынѣ человѣческомъ“.—*Громогласова И. М.* Наименованіе І. Христа Сыномъ человѣческимъ (Чт. въ Общ. люб. дух. просв 1884 г. февр. и мартъ).—*Смирнова А.* прот. Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ и пр 289—314 стр. По тому же вопросу см. замѣтку еп. *Антонія* подъ заглавіемъ: „Сынъ человѣческій“ въ Бог. Вѣстн. 1903 г. ноябрь.

Себя, какъ на лицо говорящее, безъ всякаго намѣренія выразить какую-нибудь черту въ пониманіи Своей личности. Но въ наименованіи заключается всегда нѣчто большее, чѣмъ въ мѣстоименіи. Этимъ же мнѣніемъ указывается лишь, что это наименованіе употреблялось и понималось въ отношеніи къ лицу І. Христа, но не дается объясненія значенія этого наименованія.

По мнѣнію другихъ (раціоналистовъ), Іисусъ Христосъ усвоялъ Себѣ это наименованіе въ буквальномъ его смыслѣ, обозначая имъ Себя, какъ простого обыкновеннаго человѣка, qui nihil humani a se alienum putat, и не соединялъ съ нимъ никакого высшаго смысла (въ доказательство особенно указываютъ, по-раціоналистически истолковывая, на Іоан. 5, 27; Мѳ. 7, 20; 9, 1—8; 11, 19; 17, 12; Марк. 11, 27—28 и под.), по крайней мѣрѣ первоначально (до исповѣданія Петрова,—Мѳ 16, 13—21). Несомнѣнно, что это наименованіе *содержитъ указаніе и на человѣческую природу* І. *Христа со* свойственными ей потребностями, но ошибочно утвержденіе, будто въ немъ болѣе этого ничего не заключается. Мнѣніе это совершенно не обращаетъ вниманія на рядъ изреченій, въ которыхъ говорится о прославленіи и царствѣ Сына человѣческаго (Мѳ. 13, 41; 16, 27; 19, 28; 24, 27—30; 25, 31; 26, 64; Марк. 13, 26; 14, 62; Лук. 12, 8; 21, 36; 26, 69 и др.).

Иные думаютъ что „Сынъ человѣческій“ тоже значитъ человѣкъ, только въ высшемъ, идеальномъ смыслѣ слова, — человѣкъ, воплотившій въ себѣ идею человѣчности (черты образа Божія) во всей ея высотѣ, и все то, что приписывается Сыну человѣческому и что возвышаетъ Его надъ другими людьми, объясняется какъ плодъ Его человѣческой праведности, а не какъ принадлежность Его мессіанскаго достоинства. Мнѣніе это—мнѣніе древнее (по Оригену, Сынъ человѣческій значитъ ἄνθρωπος κατ᾽ ἐξοχήν), особенно часто повторяемое и въ настоящее время. Однако и это пониманіе, хотя оно и возвышается надъ мнѣніемъ чистаго раціонализма и ближе къ истинѣ, непримѣнимо ко многимъ евангельскимъ изреченіямъ (напр. Іоан. 3, 13; Мѳ. 26, 64 и под.).

Недостатки этихъ мнѣній приводятъ къ признанію за наиболѣе правильное пониманіе этого наименованія въ мессіанскомъ смыслѣ, въ какомъ оно употреблено въ словахъ пророка Даніила: *видѣлъ я въ ночныхъ видѣніяхъ: вотъ съ облаками небесными шелъ какъ бы Сынъ человѣческій* (ke-bar enosch), *дошелъ до Ветхаго днями и приведенъ былъ къ Нему; и Ему дана власть, слава и царство, чтобы*

всѣ народы, племена и языки служили Ему; владычество Его—владычество вѣчное, которое не прейдетъ, и царство Его не разрушится. (Дан. 7, 13—14). Подъ явившимся въ образѣ Сына человѣческаго несомнѣнно здѣсь разумѣется существо выше-человѣческаго достоинства, самъ Мессія. Къ Мессіи, по свидѣтельству Талмуда (Schoetgen Horae hebr. II), относили это пророчество еврейскіе книжники, и, слѣдовательно, таковымъ было и древнѣйшее іудейское пониманіе видѣнія Даніила. Предъ временемъ явленія Мессіи пророчественное видѣніе Даніила, безъ сомнѣнія, было общеизвѣстнымъ среди іудеевъ. Отсюда, — выраженіе „Сынъ человѣческій“ могло получить значеніе мессіанскаго наименованія. Въ апокрифической кн. Эноха, написанной приблизительно за полтора столѣтія до Р. Х., Мессіи дѣйствительно и усвояется часто наименованіе „Сынъ человѣческій“ (здѣсь-же, впрочемъ, усвояется Мессіи и другое наименованіе—„Избранный“, находящееся и у Лук. 23, 35) [1]). Есть основанія предполагать, что книга псевдо-Эноха была широко распространенною среди іудеевъ около времени рождества Христова, а слѣдовательно, и въ народномъ словоупотребленіи наименованіе „Сынъ человѣческій“ могло получить мессіанское значеніе. Можно въ самыхъ евангеліяхъ находить подтвержденіе, что іудейскій народъ во времена Спасителя принималъ выраженіе „Христосъ“ и „Сынъ человѣческій“, какъ однозначущія (Іоан. 12, 31—34). И ученіе Самого І. Христа, особенно о явленіи Сына человѣческаго во славѣ Своей или во славѣ Отца Своего, о шествіи Его на облакахъ небесныхъ, одесную силы, о Его судѣ надъ міромъ, стоитъ въ несомнѣнной связи съ видѣніемъ пр. Даніила. Особенно очевидна эта связь въ отвѣтѣ І. Христа на вопросъ первосвященника: *Ты ли Христосъ, Сынъ Божій?* (Мѳ. 26, 64: ср. Марк. 14, 62; Лук. 22, 69; подобная же связь видна въ изреченіяхъ Мѳ. 24, 30; 16, 27—28; Іоан. 3, 13 и др.). Отсюда можно заключить, что если въ кн. пр. Даніила наименованіе Сынъ человѣческій имѣетъ мессіанскій смыслъ, то таковое же значеніе оно имѣетъ и въ устахъ І. Христа. Но мессіанскій смыслъ этого наименованія не исключалъ и его буквальнаго значенія, ибо, по пророчеству Даніила, „Сынъ человѣческій“ есть Мессія, являющійся какъ человѣкъ. І. Христосъ въ та-

[1]) Русскій переводъ текста кн. Эноха съ примѣчаніями и изслѣдованіе объ оной прот. *А. Смирнова* напечатаны въ Прав. Собес. за 1888 г. и въ отдѣльномъ изданіи. Книга Эноха. Казань. 1888 г.

комъ значеніи и употреблялъ его: называя Себя этимъ именемъ, Онъ нераздѣльно обозначаетъ имъ Себя и какъ Мессію, и какъ человѣка, однако не въ томъ смыслѣ, что „Сынъ человѣческій“ есть простой человѣкъ, усвоившій Себѣ по разнымъ причинамъ званіе Мессіи (какъ утверждаетъ западный раціонализмъ;—такому пониманію особенно противорѣчитъ Іоан. 3, 13), а въ томъ, что Онъ, *во образѣ Божіи сый, не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу, но Себе уничижилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтеся якоже человѣкъ, смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя. Тѣмже и Богъ Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякаго имени* (Филип. 2. 6—9). Такое пониманіе подтверждается и во всѣхъ тѣхъ евангельскихъ изреченіяхъ, въ которыхъ употребляется наименованіе „Сынъ человѣческій“ въ приложеніи къ І. Христу. Бесѣды І. Христа съ Наѳанаиломъ (Іоан. 1, 45—51) и съ Никодимомъ (3, 10—21) показываютъ, что почти при самой первой встрѣчѣ съ Своими учениками Онъ примѣнялъ къ Себѣ это наименованіе въ мессіанскомъ значеніи. Такимъ образомъ, можно признать наиболѣе правильнымъ мнѣніе, что въ устахъ І. Христа наименованіе „Сынъ человѣческій“ указывало въ Немъ Мессію-Богочеловѣка, соединявшаго Свою высшую, божественно-мессіанскую природу съ природою человѣческою, чтобы, явившись „Сыномъ человѣческимъ“, принять на Себя всѣ человѣческія скорби и страданія и спасти всѣхъ вѣрующихъ въ Него.

Понятно отсюда, что именно это наименованіе и должно было сдѣлаться самымъ употребительнымъ Его самообозначеніемъ, предпочтительнымъ предъ всѣми другими мессіанскими наименованіями того времени („Христосъ“, „Сынъ Давидовъ“, „Царь Израилевъ“, съ какovыми соединялись у современниковъ І. Христа далекія отъ истины представленія о Мессіи); такое предпочтеніе вытекало изъ глубины богочеловѣческаго сознанія І. Христа, и главною причиною этого было внутреннее и глубокое соотвѣтствіе этого обозначенія обозначаемому.

Апостолы не прилагали этого наименованія къ І. Христу. Собственнымъ именемъ Его сдѣлалось со временъ апостоловъ „*Христосъ*“, какъ наиболѣе приличное по отношенію къ Нему въ устахъ Его учениковъ и послѣдователей и утвержденное имъ Самимъ (Мѳ. 16, 16 и др.). Взятое само по себѣ выраженіе „Сынъ человѣческій“, въ обычномъ словоупотребленіи обозначающее просто „человѣкъ, съ утратою его услов-

наго мессіанскаго смысла, не исключало возможности перетолкованій, что и видимъ въ раціонализмѣ.

§ 73. Господь І. Христосъ есть Богочеловѣкъ. Особенная важность и непостижимость догмата о воплощеніи Сына Божія.

Обѣтованный Искупитель міра, Господь нашъ І. Христосъ по Своей природѣ есть единородный Сынъ Божій, воспріявшій естество человѣческое въ единство Своей божественной ипостаси для совершенія спасенія рода человѣческаго,—иначе есть, истинный Богъ и истинный человѣкъ, или *Богочеловѣкъ* (*Θεάνθρωπος*—наименованіе Спасителя міра, вошедшее въ употребленіе съ IV в., также *Θεάνδρος*); въ Немъ *Слово плоть бысть* (*ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο*,—Іоан. 1, 14), *Богъ явися во плоти* (*Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*—I Тим. 3, 16), совершилось, какъ учитъ церковь, *воплощеніе* (*σάρκωσις, ἐνσάρκωσις,* incarnatio) и *вочеловѣченіе* (*ἐνανθρώπησις, ἐνσωμάτωσις*) истиннаго Бога.

Воплощеніе Сына Божія въ лицѣ І. Христа для искупленія и спасенія человѣка составляетъ основу, начало и сущность христіанства, — камень, лежащій во главѣ угла (Мѳ. 21, 42—44), центръ всей исторіи домостроительства спасенія человѣчества. На этомъ догматѣ зиждется, около него, какъ средоточія, вращается, изъ него и съ нимъ раскрывается все христіанское вѣроученіе. Этотъ догматъ собственно показываетъ намъ въ ясномъ свѣтѣ, насколько способенъ воспринять умственный взоръ человѣка, тайну бытія Божія—троичность лицъ въ единствѣ существа (Іоан. 1, 18; 14, 7—11). Онъ возводилъ насъ къ высочайшему и отраднѣйшему понятію о Богѣ, какъ Любви безконечной, безграничной (I Іоан. 4, 16), какого понятія не имѣлъ не только древне-языческій міръ, но и іудейскій. Отъ этого догмата получаетъ свое полное освѣщеніе происхожденіе грѣха въ родѣ человѣческомъ и зла въ мірѣ, всѣхъ бѣдствій и скорбей жизни; въ немъ коренится наша вѣра въ искупленіе отъ грѣха крестною смертію Спасителя и благодатныя дѣйствія Св. Духа, усыновляющія насъ Богу и содѣлывающія причастниками божескаго естества, храмами Духа Святаго и наслѣдниками царства Божія (Гал. 4,3—7). Въ тѣснѣйшей связи съ этимъ догматомъ стоитъ ученіе о будущихъ судьбахъ міра и человѣка, когда придутъ въ исполненіе предназначен-

ныя сотворенному бытію цѣли. На этомъ же догматѣ, какъ на скалѣ, незыблемо зиждется вся религіозно-нравственная жизнь христіанина. Воплощеніемъ Сына Божія дается особенно осязательное удостовѣреніе, что Богъ близокъ къ человѣку и что потребность человѣка въ общеніи съ Богомъ, Верховнымъ Благомъ, Источникомъ истины и блаженства,—не праздное стремленіе. „Въ таинствѣ воплощенія Богъ снизошелъ до человѣка для того, чтобы человѣка возвести до Бога“, говорили нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви. По отношенію къ нравственной жизни,—І. Христосъ является живымъ примѣромъ нравственности и показателемъ совершенствъ человѣка, тѣмъ Божественнымъ первообразомъ, по которому создана душа человѣка. На созерцаніи же безконечной благости въ лицѣ Искупителя основывается главное начало нравственной жизни возсоединеннаго съ Богомъ человѣчества—это вмѣстѣ съ любовію къ Богу любовь къ ближнимъ до самопожертвованія (Іоан. 15, 13), безъ различія ихъ званій, состоянія, даже народностей. Словомъ сказать, на вѣрѣ въ боговоплощеніе зиждется все духовное вѣдѣніе (или міросозерцаніе) христіанина и вся духовная жизнь его, всѣ его чаянія и упованія, самое его спасеніе. *Нѣсть иного имене подъ небесемъ, даннаго въ человѣцѣхъ, о немъ же подобаетъ спастися намъ,* кромѣ имени Богочеловѣка (Дѣян. 4, 12). *Азъ есмь путь, истина и животъ. Никто же пріидетъ ко Отцу, токмо Мною* (Іоан. 14, 6). І. Христосъ-Богочеловѣкъ и христіанство не отдѣлимы. Отношеніе Его къ обществу вѣрующихъ въ Него, слѣдовательно, совсѣмъ не таково, какъ отношеніе послѣдователей другихъ религій къ ихъ (религій) основателямъ; эти религіи могли бы оставаться религіями и существовать, если бы основатели ихъ были даже вовсе забыты.

Вмѣстѣ съ этимъ догматъ о богочеловѣчествѣ І. Христа есть догматъ таинственнѣйшій. *Велія благочестія тайна: Богъ явися во плоти* (1 Тим. 3, 14),—великая и глубокая столько, что превосходитъ разумѣніе не только человѣческое, но и серафимскихъ умовъ (I Петр. 1, 12). Какъ возможно ипостасное и на вѣчныя времена соединеніе Творца съ тварію, Существа безпредѣльнаго съ чувственнымъ, равно — какъ воплотился одинъ Сынъ Божій (а не вся Св. Троица), соединивъ въ лицѣ Своемъ

всецѣло естество божеское съ человѣческимъ, когда первое есть единое и нераздѣльное у всѣхъ лицъ Св. Троицы, и, наконецъ, какъ могло совершиться соединеніе въ единой ѵпостаси Богочеловѣка двухъ естествъ, когда два естества предполагаютъ и два лица,—все это составляетъ тайну единственно безконечной любви Божіей къ намъ, усвояемую исключительно вѣрою.

Однако вѣра христіанская должна быть не слѣпою и безотчетною, а разумною и сознательною. Естественно отсюда, что въ вѣрующихъ, желавшихъ стать въ сознательное и разумное отношеніе къ истинамъ откровенія, съ первыхъ же вѣковъ христіанства должно было возникнуть, вслѣдствіе особенной важности догмата, усиленное стремленіе насколько возможно разъяснить и понять его по законамъ своей мыслящей природы; отъ раскрытія этого догмата зависѣло раскрытіе всѣхъ другихъ догматовъ христіанства. Къ этому побуждало представителей церкви и появленіе множества заблужденій относительно тайны боговоплощенія со стороны лицъ, въ своихъ объясненіяхъ ея отдававшихъ предпочтеніе соображеніямъ своего разума предъ положительнымъ ученіемъ откровенія, или желавшихъ усвоить эту тайну безъ отреченія отъ ошибочныхъ, но вѣками созрѣвшихъ дохристіанскихъ понятій и убѣжденій. Посему, прежде положительнаго раскрытія ученія откровенія о тайнѣ воплощенія Сына Божія, изложимъ въ краткихъ чертахъ исторію этого догмата.

§ 74. Исторія догмата о лицѣ І. Христа.

Многовѣковая исторія раскрытія догмата о лицѣ І. Христа служитъ наглядньшъ оправданіемъ пророчества св. Симеона Богопріимца: *се, лежитъ Сей на паденіе и на возстаніе многимъ во Израили, и въ знаменіе прекекаемо* (Лук. 2, 34). Лицо Богочеловѣка служило во всѣ времена и продолжаетъ служить, подобно военному знамени во время битвы, предметомъ преканій, борьбы между вѣрою и невѣріемъ, истинными и ложными воззрѣніями. Церковь съ самаго начала должна была бороться съ лжеученіями относительно этого догмата.

Въ первые три вѣка христіанства подвергалось искаженію и отрицанію ученіе *о божествѣ* и *человѣчествѣ* І. Христа, а съ

конца IV в. стали возникать лжеученія и объ *образѣ соединенія естествъ* въ Немъ. Въ борьбѣ съ этими лжеученіями, догматъ о лицѣ І. Христа былъ раскрытъ церковію въ составленныхъ ею на вселенскихъ соборахъ вѣроопредѣленіяхъ со всею возможною для этого таинственнаго догмата раздѣльностью и отчетливостью [1]). Возникавшія послѣ вселенскихъ соборовъ и до настоящаго времени лжеученія о лицѣ І. Христа являются повтореніемъ, хотя и въ новыхъ формахъ, но по существу древнихъ заблужденій, осужденныхъ церковію, и потому не требовали со стороны церкви новыхъ вѣроопредѣленій.

І. Ученіе о воплощеніи Сына Божія для нашего спасенія съ первыхъ же дней своего распространенія въ мірѣ встрѣтило противниковъ. Для іудеевъ оно казалось *соблазномъ* и величайшимъ богохульствомъ; Мессія-Богочеловѣкъ, страждущій за грѣхи міра, при ожиданіи іудеями Мессіи въ образѣ славнаго царя и односторонних іудейскихъ представленіяхъ о единствѣ Іеговы, былъ совершенно непонятенъ большинству іудеевъ. Язычникамъ проповѣдь о Богѣ распятомъ казалась *безуміемъ* (1 Кор. 1, 23), поруганіемъ надъ „безсмертными богами“. Тѣ и другіе одинаково враждебно встрѣтили проповѣдь о Богочеловѣкѣ. Первоначально эта вражда выразилась чисто внѣшне,—въ гоненіяхъ на христіанъ и рѣшительномъ отрицаніи божественнаго достоинства І. Христа, отрицаніемъ даже всякаго Его достоинства [2]).

---

[1]) *Литература.—Онегирева В А.* проф. Ученіе о лицѣ І. Христа въ I—III в. христіанства. Каз. 1871 г.—*Гусева Д. Ѳ.* проф. Ересь антитринитаріевъ III в. Каз. 1872 г.—*Лебедева А. П.* проф. Вселенскіе соборы IV—VIII в.в. Москва 1896—1897 г.г.—*Іоанна* еп. Исторія вселенскихъ соборовъ. Новочерк. 1893 г.—*Лебедева А. С.* Лжеученіе Аполлинарія и его значеніе въ исторіи христ. догматики (Христ. Чт. 1878 г. II т.). *Брилліантова А. И.* Происхожденіе монофизитства (Хр. Чт. 1906 г. іюнь). *Ам. Тьери.* Несторій и Евтихій, ереси архи V в. Пер. съ франц. подъ ред. Д. Поспѣхова (Тр. Кіев. Ак. 1879—1881 и 1883 г.г.).

[2]) Такъ, іудеи, неувѣровавшіе во Христа, даже измыслили недостойныя и нелѣпыя басни, чтобы выразить свою безсильную злобу къ лицу Богочеловѣка, и установили проклинать Его и вѣрующихъ въ Него торжественно въ синагогахъ (см. у *Іуст. фил.* Разгов. съ Триф. 16, 17, 47. 96. 108. 137 и др.) Даже нѣкоторые и изъ признавшихъ Его Мессіею считали Его простымъ человѣкомъ, сыномъ Іосифа и Маріи. По взгляду язычниковъ, І. Христосъ—простой человѣкъ, носившій смертное тѣло (Цельсъ), мудрецъ, но ниже Аполлонія (у неопиѳагорейца Филострата, ум. ок. 250 г.), благочестивый и мудрый человѣкъ (у неоплатониковъ).—См. у *Онегирева.* Уч. о лицѣ І. Христа. 27—40 стр.

Но мало-по-малу, не прекращаясь во внѣ, она перешла во внутреннюю борьбу,—и выразилась въ формѣ первыхъ искаженій христіанства, именно: въ лжеученіи *еретиковъ іудействующихъ* и въ *гностицизмѣ*, выродившемся главнымъ образомъ изъ язычества.

Еретики іудействующіе не отвергали совершенно божественнаго начала въ І. Христѣ, но соединеніе божественнаго начала съ человѣчествомъ въ Его лицѣ считали чѣмъ-то внѣшнимъ, временнымъ, или же однимъ изъ многихъ, не единственнымъ въ своемъ родѣ. І. Христосъ, учили они,—простой человѣкъ (ψιλὸς ἄνθρωπος), родившійся обыкновеннымъ образомъ отъ Іосифа и Маріи (ученіе Коринѳа и элкезаистовъ; только назореи или евіонеи будто бы не отвергали чудеснаго рожденія І. Христа). На Него, вслѣдствіе Его праведности, исполненія Имъ ветхозавѣтнаго закона, лишь въ большемъ изобиліи, чѣмъ на другихъ людей, начиная съ Адама, излилась особая безличная божественная сила, или, что то же,—полнота даровъ Св. Духа, чрезъ соединеніе съ которою Онъ сдѣлался Мессіею и Сыномъ Божіимъ. Отсюда, пострадалъ и умеръ за людей не Богочеловѣкъ, а простой *смертный*, и Его смерть никакого особеннаго, искупительнаго значенія не имѣетъ. Законъ Моисеевъ съ Его пришествіемъ не потерялъ своей обязательности; этотъ законъ лишь только дополненъ Имъ. Исполненіе этого закона — путь къ освобожденію отъ грѣха и примиренію человѣка съ Богомъ [1]).

Гностики, сообразно съ своими дуалистическими воззрѣніями, не допускали возможности боговоплощенія, ибо матерія—зло. Отсюда,—І. Христосъ не можетъ быть совершеннымъ, воплотившимся Богомъ, во всемъ равнымъ Отцу. Высшее божественное начало, въ Немъ обитавшее, по общему ихъ мнѣнію, это эонъ,—эманація, или истеченіе (προβολή, emissio) Высочайшаго существа,—и хотя одинъ изъ ближайшихъ къ Богу и совершеннѣйшихъ эоновъ, который знаетъ невѣдомаго Отца, но существо производное, ограниченное, подчиненное Отцу. Эонъ, по мнѣнію однихъ изъ гностиковъ (александрійскихъ), соединился съ дѣйстви-

---

[1]) О еретикахъ іудействующихъ см. еще въ „Богосл. энцикл.“, изд. ж. „Странникъ“, V т. 197—199; VII т. 557—560 стр.

тельнымъ человѣкомъ—I. Христомъ, чтобы сообщить людямъ необходимое *вѣдѣніе* (γνῶσις) о томъ, какъ освободиться отъ зла, и тѣмъ положилъ начало всеобщему возстановленію (великому ἀποκατάστασις). Чрезъ Іисуса онъ творилъ чудеса, но оставилъ Его во время страданій. Другіе же изъ гностиковъ (сирійскіе) не признавали I. Христа и истиннымъ человѣкомъ. Воплощеніе даже и только эона, особенно высшаго, невозможно, ибо матерія есть нѣчто противоположное и враждебное Божеству. Не было и надобности для эона-искупителя быть дѣйствительнымъ человѣкомъ, подвергаться страданіямъ, потому что зло, для исправленія и уничтоженія котораго онъ являлся, уничтожалось сообщеніемъ вѣдѣнія (т. е. вѣдѣнія вѣрныхъ средствъ къ освобожденію духа отъ узъ матеріи-зла) [1]). Эонъ-искупитель являлся только въ подобіи плоти, казался человѣкомъ (былъ человѣкомъ *ἰδεᾷ μόνῃ, ἐν τῷ δοκεῖν*, какъ выражается Епифаній), потому что иначе не могъ открыть себя людямъ, а на самомъ дѣлѣ онъ не раждался, не страдалъ и не умиралъ (ученіе Сатурнина),—тѣло его было небеснымъ, духовнымъ и только казалось матеріальнымъ (ученіе Вардесана), человѣческія формы его тѣла, страданія, смерть — подобія дѣйствительности (ученіе Маркіона),—хотя онъ ѣлъ, пилъ и являлся со свойствами человѣка, но призрачно, потребностей человѣческаго тѣла онъ не имѣлъ (ученіе Валентиніана). Посему ученіе о лицѣ Христа Спасителя этихъ послѣднихъ гностиковъ (сирійскихъ) издревле получило названіе *докетизма* (*δοκέω*—кажусь). Гностическій Іисусъ, подъ обманчивымъ призракомъ скрывшій божественность и при страданіяхъ оставившій временную оболочку и восшедшій на небо [2]), очевидно, не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ I. Христомъ, о которомъ говорятъ евангелія, и съ родомъ человѣческимъ.

Іудействующіе, какъ и гностицизмъ, въ своихъ воззрѣніяхъ на

---

[1]) Гностики маркосіане прямо говорили, что „вѣдѣніемъ искупляется внутренній человѣкъ“. См. *Епифанія*, Ер. XXXIV, 21. Сн. *Ирин.* Прот. ерес. I, 21.

[2]) *Василидъ* даже утверждалъ, что Іисусъ преобразилъ въ Свой видъ Симона киринейскаго,—во время несенія послѣднимъ креста, а Себя въ видъ Симоновъ, и распятъ былъ Симонъ, а Самъ Онъ вознесся въ пренебесныя страны. *Епифан.* Прот. ерес. XXIV, 3. О гностицизмѣ вообще см. въ „Богосл. энцикл.“ IV т. 418—434 стр.

лицо Іисуса Христа-Искупителя исходили изъ ложныхъ началъ и сами въ себѣ заключали начала саморазложенія. Ими отвергалось искупленіе въ христіанскомъ смыслѣ, составлявшее предметъ пламенныхъ желаній всего человѣчества. Искупителемъ человѣчества или посредникомъ въ дѣлѣ примиренія Бога съ человѣкомъ могъ быть Богъ и человѣкъ вмѣстѣ,—въ одномъ лицѣ. И церковь, вопреки этимъ лжеученіямъ, въ своихъ символахъ, въ славословіяхъ Св. Троицы, священнодѣйствіяхъ и богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ и установленіяхъ (праздники) исповѣдывала Искупителя всемогущимъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ, родившимся отъ Дѣвы, а христіанскіе мученики эту вѣру запечатлѣвали кровію. Ихъ воодушевляло именно убѣжденіе, что они страдаютъ за Бога, Который Самъ пострадалъ за нихъ,—т. е. за Богочеловѣка. То же проповѣдывали въ своихъ писаніяхъ древнѣйшіе христіанскіе писатели, начиная съ мужей апостольскихъ, а апологеты христіанскіе выступили и съ особыми сочиненіями противъ этихъ лжеученій и вообще іудейско-языческихъ воззрѣній на лицо І. Христа (особенно Іустинъ муч., Иринеи—въ кн. „Противъ ересей“ и его ученикъ Ипполитъ, Тертулліанъ, Климентъ алекс. въ „Строматахъ“, Оригенъ—„Противъ Цельса“, и другіе). Они положили начало богословскому раскрытію ученія объ І. Христѣ, какъ воплотившемся ипостасномъ Словѣ Божіемъ.

Въ III в. на мѣсто павшихъ іудейско-гностическихъ лжеученій появилось новое враждебное истинѣ движеніе,—*монархіанство*, обнаружившееся въ двухъ формахъ: *евіонейской* и *патрипассіанской*. Монархіане евіонейскаго направленія (Ѳеодотъ кожевникъ, Ѳеодотъ младшій, Артемонъ, особенно Павелъ самосатскій) совершенно отрицали боговоплощеніе въ І. Христѣ, ибо невозможно, думали они, для Бога, безконечно возвышеннаго надъ всѣмъ сотвореннымъ, никакое дѣйствительное и непосредственное общеніе съ чувственнымъ міромъ. Дѣло искупленія, учили они, совершилъ простой человѣкъ, Іисусъ изъ Назарета, но только подъ вліяніемъ и при помощи Божества; однихъ человѣческихъ средствъ для этого было недостаточно. Онъ родился необыкновеннымъ образомъ отъ Дѣвы Маріи и Духа Святаго. Въ Него вселилась и руководила всей Его жизнію и дѣятельностью особая божественная сила—Духъ, Софія и Логосъ. Эта сила, не соединяясь существенно, а

обитая въ Немъ, какъ „другой въ другомъ“ сообщала Ему постепенно высшее вѣдѣніе о всемъ томъ, что необходимо знать людямъ для ихъ спасенія, каковое Онъ сообщалъ людямъ; этою же силою Онъ творилъ чудеса, подъ ея вліяніемъ достигъ самой высшей, возможной для человѣка, святости, и сдѣлался Сыномъ Божіимъ, въ несобственномъ, впрочемъ, смыслѣ. Этимъ и ограничилось участіе Божіе въ дѣлѣ искупленія и спасенія людей. Когда Христосъ достигъ высшей степени нравственнаго совершенства, такъ что могъ уже закончить Свое дѣло личнымъ самопожертвованіемъ, обитавшая въ Немъ божественная сила оставила Его. Пострадалъ и умеръ простой человѣкъ; Божество не принимало въ этомъ непосредственнаго и личнаго участія. Поэтому страданія и смерть І. Христа не имѣютъ существеннаго значенія въ дѣлѣ спасенія и искупленія людей; это простое самопожертвованіе великаго человѣка ради Его великихъ идей и ради проповѣдуемаго Имъ святаго ученія [1]).

Возобновленное монархіанами лжеученіе іудействующихъ еретиковъ возмутило чувство христіанъ, вѣровавшихъ въ страданія Бога во плоти. Это было ближайшимъ поводомъ къ развитію монархіанства съ патрипассіанскимъ характеромъ. Представители этого направленія (Праксей, Ноэтъ, также Бериллъ и отчасти Савеллій) учили о личномъ воплощеніи Божества въ І. Христѣ, но отрицая троичность лицъ Божества и ипостасное бытіе Бога Сына, говорили, что во Христѣ Спасителѣ воплотился Самъ Богъ всемогущій, что *Христосъ-Спаситель* по Своей божественной природѣ *есть Самъ Богъ Отецъ*. До Своего вочеловѣченія отъ начала Онъ являлся въ образѣ (модусѣ) нерожденнаго Отца, но когда настало время спасти и искупить родъ человѣческій, Онъ низошелъ въ утробу Дѣвы Маріи, родился отъ Нея и, такимъ

---

[1]) Въ IV в. подобныя же воззрѣнія на лицо І. Христа были высказаны *Маркеллом*ъ, еп. анкирскимъ, и его ученикомъ *Фотином*ъ. Маркеллъ видѣлъ въ лицѣ Спасителя не Богочеловѣка, а только человѣка, въ которомъ божественное Слово проявило Свою дѣятельную энергію (*ἐνέργεια δραστική*), какъ принципъ жизни и дѣятельности человѣческой природы І. Христа, и будетъ проявлять, пока не достигнута цѣль спасенія. Отсюда Фотинъ сдѣлалъ прямой выводъ, что Искупитель міра—простой человѣкъ, получившій Свое начало отъ Дѣвы Маріи и только за добродѣтель воспринятый Богомъ Отцемъ въ Сына и почтенный божественнымъ достоинствомъ,—т. е повторилъ ученіе Павла самосатскаго.

образомъ, явился рожденнымъ Сыномъ Самого Себя, невидимо оставаясь единымъ Богомъ Отцемъ. Во время земной жизни Своей всѣмъ видѣвшимъ Его Онъ объявилъ Себя Сыномъ, но отъ могущихъ вмѣстить не скрылъ и того, что Онъ—Отецъ. Онъ совершилъ и все то, что сдѣлалъ, по ученію церкви, Христосъ Спаситель. Отсюда, страданія Іисуса Христа были страданіями воплотившагося Бога Отца,—не въ томъ смыслѣ, что Отецъ или божество Отца страдало въ собственномъ смыслѣ, а въ смыслѣ состраданія божества Отца страданіямъ человѣческой природы въ лицѣ І. Христа. Post tempus Pater natus, Pater passus est—вотъ основное положеніе этихъ лжеучителей. Утверждая боговоплощеніе въ лицѣ І. Христа, патрипассіане признавали его и единственнымъ въ своемъ родѣ, исключительнымъ явленіемъ Божества въ мірѣ (мало похожимъ, напр., на ветхозавѣтныя богоявленія), однако только временнымъ и преходящимъ, но не признавали это воплощеніе непрерывнымъ, нераздѣльнымъ и вѣчнымъ, какъ учила въ ихъ время и учитъ церковь о воплощеніи Сына Божія. Праксей прямо училъ, что Богъ Отецъ, изшедшій изъ Самого Себя, послѣ принесенія Имъ искупительной жертвы снова возвратился въ Самого Себя [1]). Сущность искупленія патрипассіане полагали въ

---

[1]) *Тертул.* Прот. Праксея. XXIII. Должно, впрочемъ, замѣтить, что вопроса о томъ, чѣмъ разрѣшилось соединеніе божества Отца съ человѣчествомъ въ лицѣ І. Христа, патрипассіане мало касались, но во всякомъ случаѣ считали оное не вѣчнымъ, а преходящимъ, а о дальнѣйшемъ ходѣ спасенія, объ усвоеніи людямъ плодовъ искупленія, и вовсе не говорили. Такъ учили о лицѣ Искупителя *Праксей* и *Ноэтъ*. Таково же было первоначальное ученіе о лицѣ І. Христа *Савеллія*, но потомъ онъ уклонился въ сторону евіонизма. Въ лицѣ І. Христа онъ признавалъ одно изъ трехъ явленій въ мірѣ и человѣчествѣ божественнаго Логоса. Божество въ Немъ не соединялось упостасно съ человѣчествомъ, а находилось лишь во внѣшней, механической связи съ человѣческою плотію. Человѣческая природа І. Христа состояла изъ одной плоти, безъ души. Ученіе о лицѣ І. Христа въ системѣ Савеллія, впрочемъ, является второстепеннымъ и не раскрыто ясно, почему онъ былъ и обличаемъ преимущественно за свое еретическое ученіе о Св. Троицѣ (см. Прав Догмат. Богосл. I ч. § 33). Къ монархіанамъ патрипассіанскаго направленія причисляютъ еще знаменитаго въ свое время *Беррилла*, еп. г. Бостры; ученіе его, впрочемъ, малоизвѣстно, почему иные относятъ его къ монархіанамъ евіонейскаго направленія. Но Оригенъ своимъ обличеніемъ его неправомыслія и своими доказательствами „возвратилъ его къ прежнему здравому образу мыслей“ (*Евсев.* Церк. ист. VI, 33).

страданіяхъ и смерти Христа Спасителя, а не въ одномъ только ученіи, какъ думали гностики и евіонейскіе монархіане.

Монархіанское движеніе было чрезвычайно сильно, волновало церковь во все продолженіе III в. и отозвалось даже въ IV в. Оно вызвало на борьбу съ собою не только отдѣльныя личности и занимало лучшихъ и просвѣщеннѣйшихъ представителей церкви [1]), но заставило прибѣгнуть къ болѣе сильнымъ мѣрамъ, именно—къ открытому и прямому заявленію всеобщаго голоса церкви на соборахъ, которыхъ до той поры не составлялось противъ еретиковъ [2]).

Ученіе монархіанъ о лицѣ I. Христа требовало со стороны защитниковъ правой вѣры раскрытія главнымъ образомъ слѣдующихъ сторонъ догмата о лицѣ I. Христа: 1) *божества* Сына Божія и Его равенства съ Богомъ Отцемъ (противъ монархіанъ-евіонеевъ); 2) истинности и дѣйствительности *воплощенія Сына Божія* въ лицѣ I. Христа, Его страданій и смерти (противъ нихъ же и патрипассіанъ) и 3) *ипостаснаго различія* трехъ лицъ Божественной Троицы (противъ патрипассіанъ). Божество I. Христа и дѣйствительность боговоплощенія, страданій и смерти I. Христа съ достаточною полнотою были раскрыты писателями II в. противъ іудейско-гностическихъ заблужденій, отрицавшихъ божество I. Христа и дѣйствительность боговоплощенія. Посему писателями III в. представлено было въ защиту этой стороны догмата о лицѣ I. Христа почти то же самое, что было высказано ихъ предшественниками. Но за то со всею подробностію было раскрыто (противъ патрипассіанъ—Тертулліаномъ, Ипполитомъ, Діонисіемъ алекс. и Діонисіемъ римскимъ), въ связи съ догматомъ о личномъ, упо-

Ростовское на Дону епархиальное библіотека И.Е. №

[1]) Такъ, Павла самосатскаго, главу ересіарха евіонейскихъ монархіанъ, обличали устно и письменно всѣ знаменитые въ то время пастыри церкви: Діонисій алекс., Фирмиліанъ каппад., Григорій чудотворецъ и др. Кромѣ того, православное ученіе противопоставлено ему въ особомъ „Посланіи шести православныхъ епископовъ къ Павлу самосатскому“ (въ рус. пер это посл. см. въ Хр Чт. 1840 г. I, 237 стр.). Патрипассіанъ обличали: ученикъ Иринея Ипполитъ—въ соч. „Противъ ер. Ноэта“, Тертулліанъ—„Противъ Праксея“. Но особенно способствовалъ паденію монархіанскихъ воззрѣній на лицо I. Христа и вообще монархіанства знаменитый Оригенъ

[2]) Таковы соборы: бостpскій (244 г.) противъ Берилла, три антіохійскихъ противъ Павла самосатскаго (264—269), два азійскихъ противъ Ноэта, александрійскій (261 г.) и римскій (262 г.) противъ Савеллія.

стасномъ различіи всѣхъ трехъ божественныхъ лицъ Св. Троицы, ученіе о томъ, что въ лицѣ І. Христа воплотился единородный Сынъ Божій, единосущный Отцу, но отличный отъ Отца.

Съ появленіемъ *аріанства* и въ связи съ аріанскими движеніями возникли новыя лжеученія о лицѣ І. Христа. Аріане не раскрывали ученія о лицѣ Богочеловѣка такъ подробно, какъ раскрывали ученіе о Св. Троицѣ, но, по связи этихъ догматовъ, необходимо выражали свои воззрѣнія и на лицо Богочеловѣка. Такъ какъ Сынъ Божій не есть истинный и совершенный Богъ, а высшее твореніе, то и въ І. Христѣ, учили аріане, воплотился не Богъ въ собственномъ смыслѣ, а лишь *Богъ сотворенный*. Воплощеніе совершеннаго Бога, безъ униженія божества, невозможно, почему воплощеніе—доказательство небожественности Воплотившагося, равно какъ и тварь никогда не можетъ возвыситься до неприступнаго существа Божія. Посему, если въ лицѣ І. Христа дѣйствительно совершилось соединеніе божественнаго съ человѣческимъ, то ни въ какомъ случаѣ нельзя понимать это божественное въ собственномъ смыслѣ, а только въ относительномъ. Съ человѣкомъ, твореніемъ Божіимъ, соединился сотворенный Богъ—Сынъ Божій, который въ этомъ соединеніи нисколько не измѣнился и ничего не потерялъ, потому что вступилъ въ соединеніе съ родственнымъ. Въ св. Писаніи доказательство этого аріане видѣли въ изреченіяхъ, въ которыхъ уничижительно говорится о Сынѣ Божіемъ и которыя они относили къ лицу Сына Божія. Превратное ученіе выразило аріанство и *о человѣчествѣ І. Христа*. Признаніе всѣхъ человѣческихъ духовныхъ движеній въ І. Христѣ относящимися къ Сыну Божію вело къ мысли, что человѣческому духу въ І. Христѣ не остается никакой дѣятельности, а въ бездѣятельномъ состояніи духъ—ничто; два тварныхъ и ограниченныхъ духовныхъ начала въ одномъ человѣкѣ и немыслимы. Отсюда аріане (особенно Евномій съ послѣдователями) сдѣлали выводъ, что Сынъ Божій, при Своемъ воплощеніи, изъ человѣческой природы принялъ одно только *тѣло*, безъ разумной души, и что Самъ же Онъ, заступивъ мѣсто души, Своимъ существомъ страдалъ и дѣйствовалъ въ этомъ тѣлѣ [1]). Выраженіе

[1]) *Григорій нисскій* говоритъ объ аріанахъ: „они дѣлаютъ какое-то основаніе нечестія изъ ученія о домостроительствѣ, утверждая, что не цѣлый

евангелиста: *Слово плоть бысть* аріане понимали въ строго буквальномъ смыслѣ. Сотворенною плотію Слово пользовалось, какъ орудіемъ, чрезъ которое могло открывать Себя людямъ, чтобы научить ихъ истинному познанію о Богѣ, возвѣстить имъ прощеніе грѣховъ и навсегда дать образецъ совершенства христіанской добродѣтели.

Въ отвѣтъ на такое заблужденіе аріанъ относительно лица Искупителя міра защитники православнаго ученія (Аѳанасій В., Григорій Б., Григорій нисскій, Василій В. и др.) раскрывали положеніе о всецѣломъ божествѣ и всецѣломъ человѣчествѣ Христа Спасителя, разъясняя, что для искупленія человѣчества недостаточно было ни одного божества самого по себѣ, ни одного простого человѣчества, или какого-нибудь высшаго творенія (каковъ аріанскій Сынъ Божій);—что единородный, единосущный Отцу Сынъ Божій содѣлался человѣкомъ и въ одномъ лицѣ Своемъ представлялъ совершеннаго Бога и совершеннаго человѣка, и чрезъ то явился истиннымъ ходатаемъ и посредникомъ между Богомъ и людьми.

II. Утвержденіе, что I. Христосъ есть истинный Богъ и совершенный человѣкъ, вызывало вопросъ объ отношеніи между божествомъ и человѣчествомъ въ лицѣ Богочеловѣка. Защитники православія въ борьбѣ съ аріанствомъ, занятые раскрытіемъ преимущественно догмата о единосущіи лицъ Св. Троицы, еще не входили въ подробное раскрытіе этого вопроса. Между тѣмъ, при всеобщемъ вниманіи людей того времени къ догматамъ и стремленіи проникнуть въ самую сущность христіанскихъ истинъ, ограничиться однимъ утвержденіемъ дѣйствительности и необходимости боговоплощенія было нельзя. Обстоятельства времени вынуждали къ разъясненію и точному разрѣшенію вопроса, какъ соединились обѣ природы въ лицѣ I. Христа и какъ, при соединеніи двухъ

человѣкъ спасенъ Господомъ, но половина человѣка,—разумѣю тѣло. А цѣль таковаго злоухищренія надъ догматомъ у еретиковъ—показать, что унизительныя реченія, которыя Господь заимствуетъ отъ человѣчества, произошли, повидимому, отъ самого Божества, и чрезъ это придать большую силу хулѣ, подтверждаемой собственнымъ признаніемъ Господа. Для сего-то Евномій говоритъ, что „въ послѣдніе дни содѣлавшійся человѣкомъ не изъ души и тѣла воспріялъ на Себя человѣка". Прот. Евномія, II кн. 13 (V ч. твореній Григорія нис. въ рус. пер. 350—351 стр.). Сн. *Епифан* Ер. LXIX, 19.

самостоятельныхъ естествъ, сохраняется единство лица Богочеловѣка. Рѣшеніе и раскрытіе этого труднаго и таинственнаго вопроса взялъ на себя въ IV в. *Аполлинарій младшій*, еп. лаодикійскій. Лжеученіе его послужило началомъ великихъ движеній въ раскрытіи ученія *объ образѣ соединенія естествъ въ І. Христѣ*, продолжавшихся въ теченіе двухъ съ половиною столѣтій, переходною ступенію отъ споровъ о Св. Троицѣ къ христологическимъ [1]).

Аполлинарій, ревностный защитникъ вѣры и церкви въ борьбѣ съ аріанствомъ, рѣшительно утверждалъ боговоплощеніе и его необходимость для искупленія человѣчества. „Если бы", говоритъ онъ, „Христосъ былъ только человѣкъ, то Онъ не спасъ бы міръ, и если бы Онъ былъ только Богъ, то Онъ не спасъ бы его путемъ страданій; Христосъ же совершилъ и то и другое; слѣдовательно, Онъ Богъ и человѣкъ". И еще: „если бы Онъ былъ только человѣкъ, или только Богъ, то Онъ не могъ бы быть посредникомъ между Богомъ и людьми" [2]). Посему неразумно отрицаніе боговоплощенія. Раскрывая далѣе эту мысль, Аполлинарій коснулся образа соединенія естествъ во Христѣ и разрѣшилъ этотъ вопросъ сообразно съ своими воззрѣніями на природу человѣческую вообще и грѣхъ, какъ ея необходимую принадлежность. Слѣдуя воззрѣніямъ Платона и ближайшимъ образомъ неоплатоника Плотина, онъ признавалъ человѣка состоящимъ изъ духа, души и тѣла (*νοῦς, ψυχὴ* и *σῶμα*). Душа и тѣло составляютъ низшую, животную, чувственную и страстную сторону человѣческой природы, противоборствующую закону ума и всему, что отъ Бога (то же, что внутренняя жизненная сила, общая у человѣка съ животными). Но грѣхъ происходитъ не отсюда. Плоть лишена свободы, несамодвижна. Начало высшее и владычественное въ человѣкѣ, управляющее плотію, разумное и свободное, отличающее

---

[1]) Свое ученіе по этому вопросу Аполлинарій изложилъ въ сочиненіи: „Доказательство Божественнаго бытія во плоти по подобію человѣка" (напис. въ 376 г.). Это сочиненіе извѣстно только по произведенію *Григорія нисскаго*: Опроверженіе мнѣній Аполлинарія (Антирретикъ). Въ рус. пер. VII ч. твор. Григорія нисскаго, 59—201 стр. по изд. 1868 г. Моск. дух. ак.

[2]) У блаж. *Θеодорита* въ Dialog III. Взяты блаж. Θеодоритомъ изъ сочиненія Аполлинарія—*Κατὰ κεφαλαίον*.

человѣка отъ животныхъ, есть духъ. Въ духѣ находится истинный источникъ всеобщей грѣховности, а тѣло—только соучастникъ, посредникъ, орудіе грѣха. Но духъ или умъ человѣческій никогда не можетъ содѣлать управляемую имъ плоть участницею чистой добродѣтели. Какъ духъ (умъ) ограниченный и измѣнчивый, онъ не можетъ противиться страстямъ плоти, почему человѣкъ, вслѣдствіе ограниченности духа (ума), никогда не можетъ быть безъ грѣха, и самый грѣхъ есть какъ бы необходимая принадлежность его природы. Отсюда Аполлинарій сдѣлалъ такія заключенія по отношенію къ лицу Искупителя міра: Сынъ Божій, истинный Богъ, вступая въ единеніе съ естествомъ человѣческимъ, заступилъ Собою мѣсто ума или духа человѣческаго, какъ ума самодвижнаго, но ограниченнаго, измѣнчиваго и удобопреклоннаго ко злу; ибо если бы Сынъ Божій соединился съ полнымъ и совершеннымъ человѣкомъ, то при такомъ единеніи должна была-бы происходить упорная борьба между Его божествомъ и самодвижнымъ, но ограниченнымъ и измѣнчивымъ умомъ человѣческимъ; каждый управлялъ бы одной и тою же плотію соотвѣтственно своей ограниченной или неограниченной природѣ, и „гдѣ Богъ, тамъ не будетъ человѣка, а гдѣ человѣкъ, тамъ не будетъ Бога“ [1]). Только при этомъ условіи, казалось Аполлинарію, и открывается вся тайна боговоплощенія, единство лица Богочеловѣка при двойствѣ естествъ. Сынъ Божій, предвѣчный и соестественный Отцу, во времени принимая душу и тѣло человѣка и замѣняя собою грѣховный умъ человѣческій, образуетъ одно цѣлое, безгрѣшное и совершенное трехчастное существо; будучи Богомъ, является совершеннымъ человѣкомъ, во всемъ подобнымъ намъ, кромѣ, грѣха,—Богочеловѣкомъ.

Раскрывая такое ученіе, Аполлинарій, повидимому, стремился защитить и разъяснить вѣру въ боговоплощеніе. На самомъ же дѣлѣ его ученіе извращало истинное понятіе о вочеловѣченіи Бога и противорѣчило всей вѣрѣ церкви во Христа, какъ Бога совершеннаго и человѣка совершеннаго. Богъ Слово соединяется, по его ученію, не съ человѣкомъ, а съ одушевленною плотію, т. е. не съ тѣмъ, въ чемъ выражается отличіе и преимущество человѣка предъ животными, а съ тѣмъ, что есть въ человѣкѣ общаго всему жи-

[1]) *Григор. нис.* Прот. Аполлинарія, 50 гл.

вотному царству. І. Христосъ не имѣлъ истиннаго человѣческаго бытія, былъ только подобенъ человѣку, казался человѣкомъ (почему Аполлинарій старательно избѣгалъ термина „вочеловѣченіе“). Его человѣчество состояло лишь въ наружномъ покровѣ Божества, было одеждою, облекавшей Бога Слово, а не цѣлой природой, воспринятой Имъ въ единство лица (докетизмъ особаго рода). Не будучи истиннымъ человѣкомъ, Христосъ у Аполлинарія не могъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и истиннымъ Богомъ, Самимъ Сыномъ Божіимъ. Божество, замѣняя собою человѣческій умъ, какъ только силу или способность души, съ точки зрѣнія Аполлинарія, должно представлять Собою не цѣлую божественную ипостась, а только проявленіе Божества. Богъ Слово въ воплощеніи является у него чѣмъ-то среднимъ, поставленнымъ между божествомъ и человѣчествомъ, ни Богомъ, ни человѣкомъ въ собственномъ смыслѣ, но какъ бы слитымъ изъ божества и человѣчества въ новое устроеніе. Но если Христосъ не есть ни Богъ всецѣлый, ни человѣкъ совершенный, то Его земная жизнь, Его безгрѣшность, страданія и смерть теряютъ свое истинное, спасительное для человѣка значеніе, и самая вѣра въ Него, какъ Искупителя, лишается смысла и оказывается тщетной. Но въ такомъ случаѣ Богу незачѣмъ было и воплощаться. Смерть Искупителя на крестѣ, съ точки зрѣнія Аполлинарія, не можетъ быть признана истинно-человѣческою смертію: это—не разлученіе души отъ тѣла, а отступленіе отъ плоти Божества. Отсюда слѣдовало, что не было сошествія І. Христа во адъ человѣческою душою, не было воскресенія Его изъ мертвыхъ въ смыслѣ возсоединенія души съ тѣломъ, а посему Онъ не совершалъ и побѣды надъ смертію для всего человѣчества.

Не смотря на такой явно противоцерковный характеръ, лжеученіе Аполлинарія въ очень скорое время пріобрѣло много послѣдователей. Вмѣстѣ съ симъ произошли разнаго рода наслоенія и искаженія въ самомъ содержаніи ученія Аполлинарія. Такъ, одни изъ его послѣдователей ввели въ его систему ученіе „о небесной плоти Христа“, т. е. утверждали, что Спаситель имѣлъ плоть небеснаго происхожденія, а не отъ Св. Дѣвы; другіе стали учить „о единосущіи плоти Христовой Божеству“, а чрезъ то признавали и Самого Сына Божія, воплотившагося въ І. Христѣ, страстнымъ по Божеству; а иные проповѣдывали, что Богъ Слово только

обиталъ въ плоти святаго человѣка Іисуса. И подобныя мысли, хотя онѣ чужды и прямо отвергаемы были Аполлинаріемъ, однако были распространяемы подъ его именемъ [1]).

Понятно, что воззрѣнія на боговоплощеніе Аполлинарія и его единомысленниковъ должны были встрѣтить сильное и рѣшительное опроверженіе со стороны защитниковъ православія. Уже на соборѣ александрійскомъ (въ 362 г.) отвергнуто было ученіе, что Слово приняло неразумное тѣло (*σῶμα ἀνόητον*), хотя еще не имѣлась въ виду личность Аполлинарія. Но какъ только его лжеученіе сдѣлалось общеизвѣстнымъ, оно почти одновременно было осуждено сначала въ трехъ главнѣйшихъ центрахъ церковной жизни тогдашняго времени, на помѣстныхъ соборахъ въ Римѣ (при папѣ Дамасѣ,—ок. 378 г. и снова въ 382 г.), Александріи и Антіохіи (ок. 379), а потомъ,—что особенно важно,—предано анаѳемѣ и на второмъ вселенскомъ соборѣ (381 г. въ 1 кан. соб.). Опровергали лжеученіе аполлинаристовъ и многіе изъ отцовъ церкви IV в., особенно Аѳанасій В., Григорій Б., Григорій нисскій [2]).

Послѣ соборныхъ осужденій общество аполлинаристовъ распалось и даже совсѣмъ исчезло, отчасти присоединившись къ церкви, а отчасти слившись позднѣе съ евтихіанствомъ. Но возбужденный аполлинаризмомъ и аріанскими объясненіями уничижительныхъ реченій объ І. Христѣ вопросъ о соединеніи двухъ природъ въ І. Христѣ необходимо требовалъ точнаго разрѣшенія. Возникли споры, пока православно-догматическое ученіе о лицѣ І. Христа не было окончательно утверждено на шестомъ вселенскомъ соборѣ, послѣ низверженія ересей несторіанской, монофизитской и моноѳелитской.

Несторіанство, дабы доказать полное и совершенное человѣчество

---

[1]) Причины усвоенія самому Аполлинарію такихъ мнѣній и вообще наслоеній къ его ученію отчасти заключаются въ неопредѣленности и двусмысленности многихъ выраженій самого Аполлинарія. Встрѣчаются у него, напр., выраженія о Сынѣ Божіемъ, какъ плотяномъ Богѣ (*ἔνσαρκος Θεός, Θεὸς σαρκικός*), о небесномъ человѣчествѣ и единомъ естествѣ (*μία φύσις*) Богочеловѣка-Христа, о страданіяхъ и смерти самого Сына Божія, истиннаго Бога, что „Слово стало плотію по единенію“ и т. п. См. *Лебедева.* Лжеученіе Аполлинарія Христ. Чт. 1878 г. II т. 580 стр. и слѣд.

[2]) См. у *Аѳанасія В.* Двѣ книги противъ Аполлинарія и Посл. къ Епиктету (III ч. твор. его въ рус. пер.), у *Григорія Б.* Къ Кледонію, два посланія (IV ч. твореній его въ рус. пер.), у *Григорія нис.*—Антирретикъ и къ Ѳеофилу, прот. Аполлинарія (VII ч. въ рус. пер.), *Епифанія*, Ер. LXXVII.

I. Христа, вопреки аполлинаризму, съ двойственностью естествъ утверждало и *двойственность лицъ* въ I. Христѣ. Виновникомъ этого лжеученія былъ Несторій, архіеп. константинопольскій. Сущность его ученія такова: божество и человѣчество въ I. Христѣ не только суть два отличныя, но и совершенно отдѣльно и самостоятельно существующія естества. „*Χωρίζω* (расторгаю) *τὰς φυσεις*“,—говорилъ Несторій. Между ними нѣтъ соединенія ипостаснаго (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*) въ одномъ лицѣ (т. е. въ одномъ самосознаніи Богочеловѣка), а есть только единство нравственное (*κατὰ χάριν, κατ' εὐδοκίαν, ἕνωσις σχετική*), или, точнѣе, просто нѣкотораго рода незначительное нравственное соприкосновеніе (*σανάφεια*, отъ *συνάπτω*—соприкасаюсь; употребленіе слова *ἕνωσις* Несторій избѣгалъ). I. Христосъ посему не есть Богочеловѣкъ, т. е. единое лицо при двойствѣ естествъ, а Богъ и человѣкъ, т. е. въ Немъ съ двойствомъ естествъ и два лица. Къ Нему приложимѣе наименованіе *Богоносецъ*, а не Богочеловѣкъ, ибо въ Немъ Сынъ Божій лишь обиталъ, какъ во храмѣ [1]). Яснѣе эти мысли раскрыты Несторіемъ при разсмотрѣніи обстоятельствъ земной жизни Богочеловѣка. Рожденіе Христа отъ Дѣвы, училъ онъ, не было рожденіемъ плоти Бога Слова, а рожденіемъ только

---

[1]) Свое ученіе Несторій выразилъ частію въ посланіяхъ, а особенно въ т. н. антіанаѳематизмахъ, которые онъ издалъ противъ Кирилловыхъ анаѳематизмовъ. Антіанаѳематизмъ третій гласитъ: „кто признаетъ Христа, Который по существу Своему есть Еммануилъ, единымъ не вслѣдствіе *союза лицъ*, и не исповѣдуетъ Его (состоящимъ) *изъ двухъ лицъ*, Бога Слова и воспринятаго Имъ человѣка, сочетанныхъ во едино въ Сынѣ, при чемъ соединеніе ихъ у насъ сохраняется безъ смѣшенія (естествъ),—анаѳема“. См. Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. Каз. 1861 г. I т. 462 стр. Здѣсь же приведены и посланія Несторія къ разнымъ іерархамъ его времени.

Въ главныхъ чертахъ несторіанское воззрѣніе было, впрочемъ, развиваемо и ранѣе антіох. пресвитеромъ *Діодоромъ* (ум. ок. 394 г.), особенно же его ученикомъ *Θеодоромъ*, еп. мопсуетскимъ. Θеодоръ, исходя изъ мысли, что дѣйствительность обоихъ естествъ немыслима безъ личной ихъ самостоятельности, не допускалъ возможности *личнаго соединенія* (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*) естествъ въ I. Христѣ, но только *соединеніе по благодати* (*ἕνωσις κατὰ χάριν*), *по благоволенію* (*κατ' εὐδοκίαν*), чрезъ которое Слово дѣлало человѣка предметомъ Своей милости, возвышало до участія въ Божествѣ (*μετέχων Θεότητος*). Человѣчество I. Христа есть лишь орудіе и храмъ Божества. Воззрѣнія Θеодора однако не возбудили никакихъ движеній въ церкви своего времени. Онъ жилъ и умеръ въ мирѣ съ церковію (428 г.). См. о его воззрѣніяхъ на лице Искупителя въ изслѣдованіи *Гурьева П.* Θеодоръ, еп. мопсуетскій. Москва. 1890 г. 290—329 стр.

человѣка, который вошелъ въ общеніе съ Сыномъ Божіимъ. Но это общеніе началось со времени зачатія Іисуса. Въ самой утробѣ Дѣвы Маріи былъ „и младенецъ и Владыка младенца“ (антіанаѳем. 1), съ тѣмъ различіемъ, что чревоношеніе, простираясь на человѣка Христа, не простиралось на Сына Божія, потому что естество божеское и человѣческое не соединялись. Поэтому Несторій отрицалъ названіе Богородица (*Θεοτόκος*), которымъ церковь именуетъ Приснодѣву. Отъ Нея родился не Самъ Богъ, а одежда, которая должна была облекать Сына Божія,—храмъ, въ которомъ Онъ имѣлъ обитать. Несторій давалъ Богоматери наименованіе *Христородицы* (*Χριστοτόκος*), поскольку она родила человѣка-Христа. И по рожденіи І. Христа Божество не принимало непосредственнаго участія во всемъ томъ, въ чемъ выразилось уничижительное состояніе Его. Христосъ возрасталъ, постепенно преуспѣвая въ премудрости, но премудрость Сына Божія не сообщалась человѣку, съ которымъ Онъ вошелъ въ общеніе, ибо естества въ Богочеловѣкѣ раздѣлены. Подобнымъ образомъ все, въ чемъ проявляло себя Его божество (напр., въ чудесныхъ знаменіяхъ и другихъ божественныхъ дѣйствіяхъ), не заключало въ себѣ ничего, принадлежащаго Его человѣчеству. Съ этой точки зрѣнія Несторій объяснялъ и изреченія Писанія, въ которыхъ говорится о Немъ то уничижительно, то въ смыслѣ неизреченнаго превосходства. Сообразно съ ученіемъ о раздѣльности естествъ, Несторій утверждалъ, что изъ данныхъ изреченій одни нужно относить ко Христу только какъ человѣку, исключая при этомъ Его божество, другіе—только какъ Богу, исключая Его человѣчество. Подобнымъ же образомъ,—пострадалъ, распятъ былъ и вкусилъ смерть, принесши Себя въ жертву за насъ, І. Христосъ какъ человѣкъ. Божество выше страданій и, вслѣдствіе раздѣленія божества отъ человѣчества, когда страдало человѣчество, божество не испытывало и не могло испытывать страданій, было непричастно страданіямъ человѣка Іисуса.

Такъ разрѣшило несторіанство вопросъ о соединеніи естествъ въ І. Христѣ. Вмѣсто ученія о воплощеніи (*ἐνσάρκωσις*), здѣсь явилось ученіе объ *обитаніи* (*ἐνοίκησις*) Сына Божія въ человѣкѣ Христѣ, т. е. одного лица въ другомъ. Объединеніе божества и человѣчества въ Немъ только тѣмъ и отличается отъ объ-

единенія Божія съ людьми чрезъ наитіе Св. Духа (напр., въ лицѣ пророковъ или апостоловъ), что послѣднее бываетъ временнымъ, а во Христѣ божество сдѣлалось навсегда неразлучнымъ съ человѣчествомъ (со времени Его воскресенія). Вѣра въ искупительное значеніе страданій и смерти І. Христа такимъ ученіемъ разрушилась въ самой основѣ. Если уничижался и страдалъ только человѣкъ, хотя и высшей праведности, но какъ человѣкъ, безъ всякаго участія Божества во всемъ этомъ, то Его уничиженіе и страданія не могутъ служить удовлетвореніемъ правдѣ Божіей. Самое снишествіе Сына Божія на землю казалось излишнимъ. Мало того, Несторій съ своей точки зрѣнія приходилъ къ странной мысли, что Христосъ страдалъ за Самого Себя. Если во Христѣ человѣкъ былъ внѣ соединенія съ Богомъ, то Онъ имѣлъ нужду въ искупленіи, подобно всякому другому человѣку (антіанае. 4). Очевидно, Несторій не признавалъ безгрѣшности І. Христа.

На защиту православія противъ несторіанства выступилъ *Кириллъ александрійскій*. По его вліянію, лжеученіе Несторія было осуждено на помѣстныхъ соборахъ въ Римѣ при папѣ Целестинѣ и въ Александріи подъ предсѣдательствомъ самого Кирилла (въ 430 г.). Вмѣстѣ съ этимъ онъ издалъ противъ заблужденій несторіанства посланіе „*Τοῦ Σωτῆρος*“, съ приложеніемъ двѣнадцати анаѳематизмовъ противъ Несторія, въ которыхъ доказывалъ истинное и дѣйствительное соединеніе естествъ (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, μία ὑπόστασις*). Вотъ важнѣйшіе изъ этихъ анаѳематизмовъ:

„1. Кто не исповѣдуетъ Еммануила истиннымъ Богомъ и посему Св. Дѣву—Богородицею, такъ какъ Она по плоти родила Слово, сущее отъ Бога Отца, ставшее плотію,—да будетъ анаѳема.

„2. Кто не исповѣдуетъ, что Слово, сущее отъ Бога Отца, соединилось съ плотію упостасно и есть вмѣстѣ съ плотію одинъ Христосъ, т. е., одинъ и тотъ же есть Богъ и вмѣстѣ человѣкъ,—да будетъ анаѳема.

„3. Кто во единомъ Христѣ, послѣ соединенія (естествъ), раздѣляетъ упостаси, соединяя ихъ союзомъ (*συνάφεια*) только достоинства, важности и власти, а не, лучше, союзомъ естественнаго соединенія (*καθ' ἕνωσιν φυσικὴν*),—тотъ да будетъ анаѳема.

„5. Кто дерзнетъ называть Христа человѣкомъ богоноснымъ, а не, лучше, Богомъ истиннымъ, какъ Сына единаго (со Отцемъ) по естеству... да будетъ анаѳема“ [1]).

Ученіе св. Кирилла о лицѣ І. Христа всецѣло было принято и одобрено на третьемъ вселенскомъ соборѣ (въ 431 г. въ г. Ефесѣ), лжеученіе же Несторіево было осуждено, какъ еретическое, а самъ онъ лишенъ епископскаго сана и отлученъ отъ общенія церковнаго. Правда, съ осужденіемъ Несторія и опредѣленіями ефесскаго собора нѣкоторое время не хотѣли согласиться „восточные“ епископы, но недоразумѣнія скоро разъяснились: они признали осужденіе Несторія и его ученія, и миръ церковный возстановился [2]). Однако этотъ миръ былъ непродолжителенъ.

Вскорѣ послѣ осужденія несторіанства явилась новая ересь, противоположная несторіанству,—*монофизитство*. Для ниспроверженія несторіанства многимъ (*изъ школы александрійской*) казалось недостаточнымъ противопоставленіе несторіанству ученія

---

[1]) Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. I т. 452—453 стр. по изд. 1861 г. Полнѣе св. Кирилломъ раскрыты положенія, выраженныя въ анаѳематизмахъ въ отвѣтѣ его на нѣкоторыя возраженія противъ анаѳематизмовъ со стороны блаж. Ѳеодорита и въ разъясненіяхъ анаѳематизмовъ, данныхъ имъ отцамъ ефесскаго собора (См. Дѣян. вселенскихъ соборовъ). Должно впрочемъ замѣтить, что блаж. Ѳеодоритъ выступилъ съ возраженіями не вслѣдствіе рѣшительной противоположности его воззрѣній съ ученіемъ св. Кирилла, а болѣе по недоразумѣнію. Что воззрѣнія блаж. Ѳеодорита были православными, а не были несторіанскими, это было признано на халкидонскомъ соборѣ. См. о семъ у проф. *Глубоковскаго Н. Н.* Блаж. Ѳеодоритъ. Москва. 1890 г. I т. 3 гл.

[2]) „Восточные“ епископы антіохійскаго округа, во главѣ съ Іоанномъ, еп. антіохійскимъ, отказались даже участвовать въ засѣданіяхъ ефесскаго собора и составили свой соборъ (на немъ было до 43 епископовъ), т. н. „отступническій“. „Двѣнадцать главъ“ св. Кирилла они отвергли. Осужденіе Несторія казалось имъ неправильнымъ. Но потомъ они представили свое исповѣданіе вѣры, по существу православное, каковое было принято св. Кирилломъ и единомысленными съ нимъ (см. это исповѣданіе въ посланіи Іоанна къ Кириллу. Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. II т. 357 стр.).—„Да возвеселятся небеса и радуется земля. Разрушено средостѣніе, печаль прекратилась, всякіе раздоры уничтожены“—писалъ св. Кириллъ еп. Іоанну въ отвѣтъ на это посланіе (тамъ же, 372 стр.).

Изъ частныхъ церквей не подчинилась опредѣленіямъ ефесскаго собора церковь персидская. *Ива*, еп. эдесскій и особенно *Ѳома Варсума* (435—489), еп. низибійскій, ревностно защищали ученіе Несторія. На соборѣ селевкійско-ктезифонскомъ (въ 499 г.), при еп. Бабеѣ, персидская церковь открыто исповѣдала несторіанизмъ и формально было заявлено отдѣленіе персидской церкви отъ церкви греко-римской. Эти несторіане, подъ име-

объ одномъ лицѣ Богочеловѣка при двухъ естествахъ. Думали, что если во Христѣ должно признавать два естества, то должно признать въ Немъ и два лица. А такъ какъ несторіанское раздѣленіе единаго Богочеловѣка на два лица церковь отвергла, какъ ложное ученіе, и признала православнымъ вѣрованіе въ единство лица Богочеловѣка, то отсюда пришли къ заключенію, что во Христѣ, по соединеніи въ Немъ божества и человѣчества, слѣдуетъ признавать и одно естество. При этомъ, вслѣдствіе взгляда на лицо Богочеловѣка (въ противоположность аріанству) преимущественно какъ на лицо божественное, развилось ученіе о полномъ *сліяніи* (*σύγχυσις*) въ І. Христѣ божественной и человѣческой природы съ *поглощеніемъ* послѣдней первою, или иначе—ученіе объ одной божественной природѣ въ І. Христѣ (*μόνη φύσις*, отсюда—монофизитство). Начало монофизитскимъ спорамъ положилъ *Евтихій*, престарѣлый архимандритъ константинопольскій, и *Діоскоръ*, еп. александрійскій. Евтихій ученіе свое выражалъ такъ: „исповѣдую, что Господь нашъ состоитъ изъ двухъ естествъ прежде соединенія (*ἕνωσις*), а послѣ соединенія исповѣдую одно естество (*μετὰ ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ*)“; или: „послѣ воплощенія Бога Слова я покланяюсь одному естеству,—естеству Бога воплотившагося (*μίαν φύσιν προσκυνεῖν Θεοῦ σαρκωθέντος*) и вочеловѣчившагося“. Человѣческое естество по ипостасномъ соединеніи было совершенно поглощено божескимъ, вслѣдствіе чего утратило все, что свойственно человѣческой природѣ, кромѣ лишь видимаго образа, и потому во Христѣ явилось и жило собственно Слово, подъ видомъ плоти; божество Слова страдало, было погребено и воскресло. Самое тѣло Христа не было единосущнымъ нашему, хотя сама Матерь Дѣва единосуща намъ [1]). Въ Александріи на защиту тѣхъ же воззрѣній высту-

---

немъ *вомистовъ* и *халдейскихъ христіанъ*, продолжаютъ существовать до сихъ поръ въ глубинѣ Азіи. Объ нихъ см. въ ст.: *Болотова В. В.* Изъ исторіи церкви сиро-персидской (Хр. Чт. 1899, I; 1900, I; 1901, I). *Л. А.* Католикосъ востока и его народъ. Оч. изъ жизни сирохалдеевъ—несторіанъ въ Персіи и турціи (тамъ же, 1898 г. II т.). *Бабаханова І.* свящ. Сирохалдейцы, ихъ исторія и жизнь (тамъ же, 1899 г. I. т.). *Черниговскаго П.* Христіане сирійскіе или св. Ѳомы въ Индіи (Тр. Кіев. Ак. 1861 г. 12 кн.) *Спасскаго А. А.* Сиро-халдейскіе несторіане и присоединеніе ихъ къ православной церкви (Бог. Вѣстн. 1898 г. II т.).

1) Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. Каз. 1883 г. III т. 285—287 стр.

пилъ Діоскоръ. Подъ его предсѣдательствомъ состоялся въ Ефесѣ соборъ (въ 449 г.—т. н. *λυστρικὴ σύνοδος*), открыто ставшій на сторону монофизитства.

Ученіе монофизитское, какъ и несторіанское, разрушало въ самомъ основаніи догматъ объ искупленіи. Искупленіе могло совершиться только при несліянномъ и непреложномъ соединеніи двухъ естествъ въ І. Христѣ, ибо пострадать за насъ Спаситель могъ только Своимъ человѣчествомъ, а сообщить безконечную цѣну Его страданіямъ могло только Его божество. При соединеніи съ божествомъ человѣчество и не могло потерять своей ограниченности и получить свойства божественныя, какъ невозможно и превращеніе божескаго естества въ человѣческое. Посему монофизитское ученіе встрѣтило сильное и рѣшительное опроверженіе со стороны православныхъ пастырей церкви. Блаж. Θеодоритъ, въ опроверженіе Діоскора и Евтихія, написалъ свой знаменитый полемическій трудъ подъ названіемъ „*Ἐρανιστής*“, въ которомъ со всею полнотою и основательностью показывалъ, что ученіе монофизитовъ есть ересь 1). Лжеученіе было осуждено на помѣстныхъ соборахъ въ Константинополѣ при патр. Флавіанѣ (въ 448 г.) и въ Римѣ при папѣ Львѣ Великомъ, боровшихся съ монофизитствомъ и посредствомъ посланій. Евтихій былъ отлученъ отъ церкви. Для окончательнаго же ниспроверженія монофизитства былъ собранъ въ 451 г. четвертый вселенскій соборъ въ Халкидонѣ. На немъ отвергнутъ предшествовавшій соборъ,—ефесскій 449 г. Діоскоръ за ересь и свои насилія осужденъ, и затѣмъ составлено вѣроопредѣленіе, разъясняющее, насколько возможно, догматъ о лицѣ Богочеловѣка.

Вѣроопредѣленіе собора таково:

„Итакъ, послѣдуя св. отцамъ, всѣ согласно научаемъ исповѣдывать одного и того же Сына, Господа нашего І. Христа, совершеннаго въ божествѣ, совершеннаго въ человѣчествѣ, истинно Бога, истинно человѣка, того же изъ разумной души и тѣла, единосущнаго Отцу по божеству и того же единосущнаго намъ по человѣчеству, во всемъ подобнаго намъ, кромѣ грѣха (*χωρὶς ἁμαρτίας*), рожденнаго прежде вѣковъ отъ Отца по божеству, а

1) Въ рус. переводѣ это произведеніе блаж. Θеодорита, подъ заглавіемъ „Разговоръ между Еранистомъ и православнымъ“, напечатано въ Христ. Чт. 1846 г. I т. 23. 335 стр.

въ послѣдніе дни ради насъ и ради нашего спасенія—отъ Маріи *Богородицы* (*τῆς Θεοτόκου*) по человѣчеству, одного и того же Христа, Сына, Господа единороднаго *въ двухъ естествахъ, неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемаго* (*ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον*), *такъ что соединеніемъ нисколько не нарушается различіе двухъ естествъ, тѣмъ болѣе сохраняется свойство каждаго естества и соединяется въ одно лицо* (*εἰς ἓν πρόσωπον*), *въ одну ипостась* (*μίαν ὑπόστασιν*)—не въ два лица разсѣкаемаго или раздѣляемаго, но одного и того же Сына, Единороднаго, Бога Слова, Господа І. Христа, какъ въ древности пророки (учили) о Немъ и какъ Самъ І. Христосъ научилъ насъ и какъ предалъ намъ символъ отцовъ".

Вѣроопредѣленіемъ этимъ отвергнуто было какъ евтихіанское *сліяніе* (*σύγχυσις*) въ Богочеловѣкѣ божества и человѣчества въ одно естество, такъ и несторіанское *раздѣленіе* (*σχίσις*) ихъ на два лица, равно обнято ученіе о лицѣ І. Христа со всѣхъ главныхъ и существенныхъ его сторонъ. Какъ выражающее православное воззрѣніе на лицо Богочеловѣка, это опредѣленіе было принято всею церковію и составляетъ обязательный членъ вѣры для всего христіанскаго міра[1]).

---

[1]) Послѣдователи Евтихія, монофизиты, продолжаютъ существовать и до сихъ поръ. Въ Александріи они тотчасъ же послѣ собора избрали своего патріарха и мало-по-малу образовали т. н. *коптскую церковь* (отъ коптскаго языка, употреляемаго при богослуженіи). *Армянская церковь* на соборѣ въ Товинѣ (536) также отреклась отъ халкидонскаго собора. Въ Сиріи и Месопотаміи монофизиты получили названіе *яковитовъ*, по имени Якова Барадаи (541—578), который далъ ихъ обществу особое устройство. Въ зависимости отъ коптскаго патріарха находится церковь *абиссинская* Впрочемъ, монофизиты не буквально слѣдуютъ Евтихію; они признаютъ въ Богочеловѣкѣ одно естество, но сложное изъ двухъ

Объ армянской церкви и ея вѣрованіяхъ см. въ изслѣдованіи проф. *Троицкаго И. Е.* Изложеніе вѣры церкви армянской Спб. 1875 г., въ „Богосл. энцикл." изд. ж. Странникъ, I т. О церкви армянской, въ Христ. Чт. ст. *Силантьяна*, архіеп, армян О согласіи и мнимомъ не согласіи церкви армянской и церкви греческой (1869 г. I т.). и N. О мѣрахъ къ достиженію единенія армянской и прав.-каѳолической церквей (1868 г. II т.).

О коптской и абиссинской церкви: *Болотова В. В* Нѣсколько страницъ изъ церковной исторіи Эѳіопіи (Хр. Чт. 1888 г. I—II т.). *Розова А. В.* Христ. Нубія (Тр. Кіев. Ак. 1887—1890 г. и въ отд. изд.; отзывъ проф. Троицкаго въ Хр. Чт. 1893 г. I т.). *Тураева Б.* Абиссинія. Ст. въ Богосл энцикл. I т. *Долганева Е* овременная Абиссинія (Бог. Вѣстн 1895 и 1896 г.)

Монофизитскія движенія однако не закончились съ осужденіемъ ереси. Приверженцы монофизитства не переставали существовать и въ VI и VII вѣкахъ. Въ этомъ послѣднемъ вѣкѣ монофизитство явилось въ новомъ видѣ своего развитія: изъ него выродилась ересь, извѣстная подъ именемъ *монофелитства*. Монофелиты утверждали, что во Христѣ одна воля и одно дѣйствіе божеское; человѣческой же воли и человѣческой дѣятельности они не признавали въ Богочеловѣкѣ. Такой переходъ монофизитства въ монофелитство былъ весьма естественъ. Монофизитское ученіе объ одной природѣ во Христѣ,—божественной, и непризнаніе въ Немъ природы человѣческой, само собою вело къ ученію объ одной волѣ во Христѣ, тоже божественной, и къ непризнанію въ Немъ воли человѣческой. Одно естество необходимо имѣло и одну волю. Но нѣкоторые и изъ среды православныхъ, имѣя въ виду единство ипостаси Богочеловѣка, приходили къ монофелитскимъ же заключеніямъ. Единство лица (т. е. единство личнаго самосознанія во Христѣ) требовало, по ихъ мнѣнію, допущенія и единства воли во Христѣ [1]). Но принятіе православными такого ученія было противорѣчіемъ признанному церковію ученію о двухъ естествахъ въ I. Христѣ: если во Христѣ двѣ природы полныя, всецѣлыя, со всѣми своими свойствами, то онѣ не могли быть безъ принадлежностей—воли божественной и человѣческой; иначе онѣ были бы неполны, несовершенны, лишены своихъ необходимыхъ свойствъ. И потому, какъ только монофелиты выступили открыто съ своимъ лжеученіемъ, защитники православія (Софроній, патр. іерусалимскій, Максимъ исповѣдникъ, папа Мартинъ) возстали противъ ученія о единоволіи, какъ ученіи монофизитскомъ [2]). Монофелитское ученіе, какъ

---

[1]) Ревностнѣйшій защитникъ монофелитства на VI всел. соборѣ—*Макарій*, патр. антіохійскій, говорилъ: „Господь нашъ I. Христосъ и по вопло щеніи пребываетъ въ двухъ совершенныхъ естествахъ неслитно и нераздѣльно въ одномъ лицѣ и одной ипостаси. Особенности того и другого лица стеклись въ одно лицо, въ одну ипостась. Потому-то... въ Господѣ нашемъ *одно ипостасное* (личное) *хотѣніе и одно богомужное* (богочеловѣческое) *дѣйствіе*. Исповѣдуемъ, что вочеловѣчившій Богъ Слово совершилъ и божественное не какъ Богъ, и человѣческое не какъ человѣкъ. но совершилъ нѣкоторое новое богомужное дѣйствіе". См. Дѣян. VI всел, собора въ рус. переводѣ VI т. 177 стр. по изд. 1871 г.

[2]) О трудахъ особенно ревностнаго защитника православія въ борьбѣ съ монофелитствомъ, Максима исповѣдника, одного изъ глубокомысленныхъ богослововъ своего времени, см. въ изслѣдованіи *Орлова И.* Труды

еретическое, осуждено было на помѣстномъ римскомъ соборѣ (648 г.), а затѣмъ на VI вселенскомъ (680 г.). Отцы собора, примѣняя халкидонское вѣроопредѣленіе о двухъ естествахъ въ I. Христѣ и образѣ ихъ соединенія къ возбужденному еретиками вопросу, опредѣлили, что должно исповѣдывать во Христѣ „двѣ естественныя воли и дѣйствія (*δύο φυσικαὶ θελήσεις καὶ ἐνεργίαι*), согласно сочетавшіяся между собою для спасенія рода человѣческаго". Онѣ существуютъ одна въ другой и одна возлѣ другой, не уничтожая другъ друга и однакоже не противорѣча и не разноглася между собою, такъ какъ „человѣческая Его воля уступаетъ, не противорѣчитъ или противоборствуетъ, а подчиняется Его божественной и всемогущей волѣ"—существуютъ „нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, неслитно". Защитники моноѳелитства (между ними конст. патріархи: Сергій, Пирръ, Павелъ и Петръ, александрійскій Киръ, папа Гонорій, умершіе до собора, и антіохійскій Макарій) были осуждены, и моноѳелитство пало почти повсемѣстно [1]).

Этимъ и закончилось такъ долго продолжавшееся въ церкви раскрытіе и опредѣленіе догмата о лицѣ I. Христа. Сводъ святоотеческихъ разъясненій этого догмата, на основаніи вѣроопредѣленій вселенской церкви, представилъ св. *I. Дамаскинъ* въ своемъ „Точномъ изложеніи православной вѣры" (III и IV кн.). Согласное съ этими вѣроопредѣленіями и разъясненіями ученіе о лицѣ I. Христа исповѣдуетъ и преподаетъ церковь (восточная и западная) въ своихъ символическихъ книгахъ.

III. Появленіе лжеученій о лицѣ I. Христа однако не прекратилось и послѣ раскрытія церковію этого догмата. Но они являются по существу своему лишь воспроизведеніемъ древнихъ лжеученій.

Такъ, въ западной церкви (въ Испаніи) въ концѣ VIII в. возникло лжеученіе, извѣстное подъ именемъ *адопціанизма* (adoptianismus). Происхожденіе его объясняютъ такъ. Въ испанской литургіи принятіе Сыномъ Божіимъ человѣческой природы

Максима исповѣдника въ раскрытіи ученія о двухъ воляхъ во Христѣ. Спб. 1887 г. О Софроніи существуетъ въ рус. литературѣ сочиненіе *Галина* подъ заглавіемъ: „Св. Софроній, патр. іерусалимскій". Кіевъ 1853 г.

[1]) Осталась лишь незначительная часть моноѳелитовъ въ Сиріи. Здѣсь въ концѣ VII в. монофелиты сосредоточились около монастыря св. Марона (Маго) и образовали самостоятельное еретическое общество, извѣстное подъ именемъ *маронитовъ*, которое существуетъ и до сихъ поръ. См. ст. *Андреевскаго*. О маронитахъ въ Пр. Об. 1864 г. кн. 4.

названо было „усыновленіемъ“ (adoptio). Отсюда стали различать истиннаго и усыновленнаго Сына Божія и пришли къ мысли (Феликсъ, архіеп. толедскій, еп. Элипандъ), что Христосъ по человѣчеству есть только *усыновленный* (adoptivus), тогда какъ по божеству—истинный Сынъ Божій. Въ лжеученіи заключался скрытый несторіанизмъ, ибо имъ предполагается, что человѣчество во Христѣ имѣетъ самостоятельную личность (т. е. предполагается раздѣленіе двухъ естествъ на два лица). Изъ Испаніи лжеученіе распространилось почти по всей западной церкви, но было недолговѣчнымъ. Оно единодушно было осуждено на многихъ помѣстныхъ соборахъ (въ Галліи, Германіи и Италіи) и подробно разъяснена его неосновательность писателями западной церкви (особенно Алкуиномъ и Павлиномъ аквилейскимъ). Самъ Феликсъ, главный виновникъ лжеученія, послѣ вразумленія на ахенскомъ соборѣ (799 г.), отказался отъ адопціанизма.

Особенно умножились лжеученія о лицѣ Богочеловѣка съ появленіемъ протестантства и новѣйшей философіи. Само протестантство (лютеранство) допустило въ своемъ ученіи о лицѣ Богочеловѣка ложную (монофизитскую) мысль о вездѣсущіи тѣла Христова (для обоснованія своего ученія объ евхаристіи). Въ мистическихъ сектахъ, выродившихся изъ протестантства, возникли ложныя ученія о плоти Христовой (напр., у квакеровъ и анабаптистовъ), напоминающія мнѣнія древнихъ еретиковъ о небесномъ или духовномъ тѣлѣ Христовомъ. *Социніанство* же,—переходная ступень отъ протестантства къ чистому раціонализму,—вовсе отвергло тайну воплощенія Сына Божія, по невозможности будто-бы боговоплощенія, и развило ученіе о лицѣ Богочеловѣка, напоминающее собою ереси съ іудейскимъ характеромъ и направленіемъ. По ученію социніанъ, І. Христосъ—простой человѣкъ, а не Богочеловѣкъ и не Богъ въ собственномъ смыслѣ. Сыномъ Божіимъ и Богомъ Онъ можетъ быть называемъ въ переносномъ смыслѣ,—по благодати,—какъ называются въ Писаніи сынами Божіими и богами другіе люди; по сравненію съ послѣдними Онъ только, по преимуществу возлюбленный Сынъ Божій. Возвышаютъ и отличаютъ Его отъ прочихъ людей лишь нѣкоторыя, Ему одному принадлежащія свойства и преимущества. Такъ, родился Онъ не такъ, какъ рождаются прочіе люди,—именно: Богъ сотворилъ матерію,

замѣнившую мужеское сѣмя, вложилъ ее въ утробу Дѣвы и такимъ образомъ родился во всемъ подобный намъ человѣкъ Іисусъ. Ему свойственны святость и безгрѣшность, какихъ никто ни прежде, ни послѣ Него не имѣлъ. Наконецъ, за то, что Онъ *смирилъ Себе* (Фил. 2, 8). Богъ одарилъ Его исходящимъ изъ самой сущности Своей могуществомъ, простирающимся на все сотворенное. Частію оно присуще было Ему еще во время земной жизни, но въ полной мѣрѣ сообщено по воскресеніи Его изъ мертвыхъ и вознесеніи на небо. Чрезъ это Богъ сдѣлалъ Его причастникомъ Своей сущности, и І. Христосъ вслѣдствіе этого есть какъ-бы намѣстникъ Бога, сосредоточивающій въ рукахъ все управленіе вселенной,—есть какъ бы истинный Богъ (verus Deus), и Ему должно воздавать поклоненіе, какъ Богу. Очевидно, ученіе соціанъ не отличается ни новизною, ни послѣдовательностію [1]).

Еще далѣе уклонился отъ истины въ ученіи о лицѣ Богочеловѣка раціонализмъ, развившійся на почвѣ новѣйшей философіи. Для раціонализма боговоплощеніе и чудо вообще невозможны. Лицо Богочеловѣка посему сдѣлалось предметомъ особенно ожесточенныхъ нападеній со стороны раціонализма. Въ положительныхъ же своихъ взглядахъ на Его лицо раціонализмъ, въ зависимости отъ лежащаго въ его основѣ философскаго міровоззрѣнія, могъ лишь повторить и дѣйствительно повторилъ воззрѣнія древнѣйшаго невѣрія въ богочеловѣчество І. Христа [2]).

---

1) Изложеніе и разборъ социніанскаго ученія см. у проф. *Будрина Е.* въ ст. „Теологія социніанъ о лицѣ І. Христа". Прав. Соб. 1890 г. I т.

2) Въ русской литературѣ обзоръ раціоналистическихъ воззрѣній на лицо Богочеловѣка и вообще на христіанство можно находить въ трудахъ отчасти историческаго, но преимущественно апологетическаго характера. Таковы: *Сильвестра* еп. Краткій очеркъ исторіи раціонализма въ его отношеніи къ вѣрѣ (Тр. Кіев. ак. 1862 г. 4—5 кн. 1863 г. 11—12 кн.). *Карпова В. Н.* Взглядъ на новѣйшій германскій раціонализмъ (Хр Чт. 1859 г. II т.). *Его же.* Философскій раціонализмъ новѣйшаго времени (тамъ же, 1860 г. I—II т.). *Муретова М. Д.* проф Протестантское богословіе до появленія Штраусовой „Жизни Іисуса" (Бог. Вѣст. 1892 г.).— *Р—ва А.* Зарожденіе отрицательной критики евангелій и христіанства на западѣ (Чт. люб. дух. пр. 1874 г I—II ч.) *Гренкова А.* Главныя направленія въ нѣмецкомъ богословіи XIX в. Каз. 1883 г. *Буткевича Т.* прот. Жизнь Господа нашего І. Христа. Спб. 1887 г. Введеніе ко 2 изд. *Его же.* Историч. очеркъ христ. апологетики (Вѣра и Раз. 1899 г.). *Григорьева К.* Разборъ мнѣній современнаго соціализма о происхожденіи христіанства. (Прав. Соб. 1903 г. февр.). *Шиоппа Ю.* Апологет. бесѣды

Такъ, для свободныхъ мыслителей конца XVII и начала XVIII в., деистовъ, І. Христосъ есть простой человѣкъ, мудрый и добродѣтельный, научившій людей религіи и показавшій въ Самомъ Себѣ образецъ истинно добродѣтельной жизни. Но Онъ не Искупитель въ церковномъ слыслѣ этого слова,—и само это искупленіе, о которомъ учитъ церковь, не нужно для человѣка. Все сверхъестественное въ жизни и дѣлахъ І. Христа и вообще въ христіанствѣ деисты, а за ними французскіе энциклопедисты и матеріалисты, подвергали осмѣянію и отрицанію и даже повторяли (особенно Болингброкъ и Вольтеръ) тѣ же клеветы и хулы на Христа, какими исполнены Талмудъ (Toldoth Iesu) и сочиненія Цельса. Представители же т. н. вульгарнаго раціонализма (или евгемеризма), возникшаго въ Германіи (въ концѣ XVIII в.) на почвѣ деизма (наиболѣе извѣстные изъ нихъ: Павлюссъ, Эйхгорнъ, Землеръ, Реймарусъ), придумали нѣсколько мудреныхъ способовъ (аккомодаціи, психологическій, символическій) къ устраненію чудеснаго изъ области христіанства, хотя и не отвергали историческаго достоинства евангелій [1]).

Деистическій раціонализмъ, вслѣдствіе своей явной несостоятельности, держался не долго; на мѣсто его сталъ раціонализмъ иного рода, развившійся на почвѣ идеалистическаго пантеизма (Фихте, Шеллинга, Гегеля). Идеалистическая философія, доведенная до самаго крайняго пантеизма въ системѣ Гегеля, поставила на мѣсто Бога, живаго, личнаго высочайшаго Существа, „абсолютную идею“ (безжизненное, отвлеченное, безобъективное понятіе или просто мысль), которая будто бы вѣчно и необходимо переходитъ въ бытіе чрезъ самоотрицаніе (въ бытіи еще нѣтъ мысли), проявляется и развивается во всемъ мірѣ съ цѣлію достигнуть сознанія и самосознанія. Въ человѣкѣ она достигаетъ этого сознанія и самознанія, которое постепенно развивается въ исторической жизни человѣчества. Въ религіи и философіи абсолютная

о лицѣ І Христа. Спб. 1873 г. *Шаффа Ф.* Іисусъ Христосъ—чудо исторіи. Спб 1874. *Алексинскаго Θ* Очеркъ соврем. состоянія протест. богословія (Вѣра и Раз. 1902 г. 15, 18, 19 и 24 кн.). S. N. Нѣмецкій протестантизмъ къ началу XX-го столѣтія (Вѣра и Раз. 1908 г. I т. 1 ч.). Литература по тому же вопросу болѣе частнаго характера указана ниже.

[1]) *Муретова М. Д.* Ейхгорнъ и его толкованіе новозавѣтныхъ чудесъ. Приб. къ твор. отц. ц. 1885 г XXXV т.

идея чрезъ посредство конечнаго духа, сознавшаго свое родство и тождество съ абсолютною идеею, достигаетъ абсолютнаго самосознанія, и вмѣстѣ съ тѣмъ происходитъ возвращеніе идеи самой въ себя. Однако религія вообще и христіанская въ частности, по сравненію съ философіей, есть только низшая форма проявленія абсолютной идеи, стремящейся къ самосознанію, или, что тоже, откровенія этой идеи въ сознаніи человѣчества,—низшая потому, что въ религіи чистая мысль заслонена образами, внѣшностью, чудесами и пр.; религія относится къ философіи, какъ болѣе или менѣе темное представленіе къ чистой и ясной мысли. Чистаго знанія истины, къ которому стремится идея, она достигаетъ лишь въ философіи.

Понятно, что послѣдователи такого философскаго міровоззрѣнія не могли признать Основателя христіанства Богомъ воплотившимся. Въ своихъ представленіяхъ о лицѣ І. Христа они пришли къ особаго рода докетизму, который отличается отъ гностическаго только по формѣ, а не по существу. Его личность превратилась въ олицетвореніе, отступила въ область призрачнаго. Такъ, для Гегеля преимущество І. Христа предъ другими людьми состоитъ въ томъ, что въ Немъ первомъ абсолютная идея достигла полнаго и яснаго самосознанія, человѣчество сознало свое тождество съ Божествомъ, почему и религія Его имени—высшая и совершеннѣйшая изъ всѣхъ религій. Но дѣйствительно-ли существовалъ Христосъ, какъ историческая личность, таковъ ли Онъ, какимъ изображается въ евангеліяхъ, или, быть можетъ, І. Христосъ не личность опредѣленная (индивидуумъ), а идея, или иначе—все человѣчество, олицетворенное въ единой личности,—это безразличный и второстепенный вопросъ въ философіи Гегеля. Одно несомнѣнно для него, что Христосъ не Богъ вочеловѣчившійся [1]). Но ученики и послѣдователи Гегеля, составлявшіе т. н. *лѣвую сторону* гегельянцевъ, примѣнили философскія начала Гегеля къ историческому христіанству и начертали образъ Іисуса съ точки зрѣнія идеализма, или новѣйшаго докетизма [2]). Первый опытъ

1) О ученіи Гегеля (1770—1831 г.) и его воззрѣніяхъ на христіанство, кромѣ курсовъ исторіи философіи, см. въ „Богосл. энцикл.“ ст. проф. *Глаголева С. С.* Гегель. IV т. 141—154 стр.

2) *Правая гегельянская школа*, или школа спекулятивнаго раціонализма, въ лицѣ, главнымъ образомъ, *Дауба* (1765—1836 г.), *Маргейнеке* (1780—

этого рода представилъ *Дав. Фр. Штраусъ* въ своей „Жизни Іисуса“ (Das Leben Iesu, изд. 1835—1836 г.). Вся евангельская исторія, по его утвержденію, есть *миѳъ*. Евангелія—не историческіе памятники, а сборники позднѣйшихъ миѳовъ и легендъ объ І. Христѣ, образовавшихся мало-по-малу въ первыхъ христіанскихъ общинахъ подъ вліяніемъ вѣры въ Него, какъ истиннаго, обѣтованнаго Мессію, и перенесенія на Него ветхозавѣтныхъ мессіанскихъ пророчествъ и прообразовъ. Недостовѣрны въ нихъ не одни чудеса,—чудеса и невозможны,—но и все прочее содержаніе, не исключая и ученія. Евангельскій І. Христосъ—не дѣйствительный, историческій Христосъ, а идеальный, въ которомъ выразилось сознаніе человѣчествомъ своего тождества съ Божествомъ, или точнѣе,—мірового духа на одной изъ ступеней его развитія, какъ въ древнихъ миѳахъ выражались воззрѣнія на природу и ея явленія. Въ высокомъ образѣ Іисуса человѣчество само для себя начертало свой высшій идеалъ, а вымышленная исторія Христа есть идеальный путь самого человѣчества. Что же касается *историческаго* Христа, то о Немъ немного можно сказать достовѣрнаго,—именно, что это былъ обыкновенный іудей, раввинъ, раздѣлявшій вѣрованія и предразсудки своего времени и чему-то учившій, объявившій Себя Мессіею, навлекшій на Себя ненависть властей и за то распятый на крестѣ, но ни въ какомъ случаѣ не былъ тѣмъ, чѣмъ представляетъ Его церковь, т. е. воплотившимся Сыномъ Божіимъ [1]). Послѣдователи миѳической теоріи Шрауса (наиболѣе выдающіеся изъ нихъ—Вейссе и Бр. Бауеръ), продолжая развивать его положенія, запутались въ противорѣчіяхъ и взаимномъ отрицаніи до частностей и подробностей относительно того, что считать въ евангельскихъ изображеніяхъ

1846 г), *Гѣмеля* и др., ограничивалась философскимъ истолкованіемъ христіанства, согласно съ началами гегелевой философіи, не касаясь исторической достовѣрности христіанства, а потомъ и вовсе потеряла гегельянскій характеръ,—слилась со школою *старо-тюбингенскою* или церковною.

[1]) Въ позднѣйшихъ изданіяхъ своей „Жизни Іисуса“ Штраусъ, подъ вліяніемъ критики, сдѣлалъ нѣкоторую уступку въ пользу историческаго Христа,—призналъ Его величайшимъ религіознымъ геніемъ, превосходящимъ всѣхъ другихъ основателей религій, котораго превзойти невозможно ни для кого никогда, потому что Онъ первый вполнѣ ясно и отчетливо созналъ единство божескаго и человѣческаго и выразилъ это.

Іисуса подлиннымъ и что миѳомъ, и дошли до утвержденія, что въ ѳвангеліяхъ нѣтъ ничего вѣрнаго и точнаго, кромѣ развѣ лишь того, что жилъ во времена Тиверія въ Іудеѣ Іисусъ и за что-то распятъ. Очевидны крайности и односторонности этого направленія, равно и нелѣпость его выводовъ для здраваго мышленія [1]). Невозможно, чтобы такое всемірно-историческое явленіе, какъ христіанство и церковь Христова съ ея двухтысячелѣтнею исторіею, могли имѣть въ основѣ нѣчто миѳическое. Если І. Христосъ есть идеальное лицо, не существовавшее въ исторіи такимъ, какимъ Его изображаютъ самовидцы и служители Слова, однако совершившее въ ней громадный переворотъ, тогда нужно будетъ признать, что „привидѣнія и тѣни должны обладать могущественой силой и приносить больше добра, чѣмъ все дѣйствительное“ (Роу). Тѣмъ не менѣе выводы миѳической школы Штрауса по отношенію къ христіанству и лицу І. Христа были усвоены и т. н. *новотюбингенскою школою*, тѣсно примыкающей къ лѣвой гегельянской и замѣнившей собою миѳическую школу Штрауса, со смертію своего основателя (1874 г.) почти окончившую свое существованіе. Эта новая школа оказываетъ вліяніе на протестантское богословіе и до настоящаго времени. Основателемъ и главою ея явился *Ферд. Хр. Бауръ* (1792—1860 г.), учитель Штрауса [2]).

[1]) Разборъ воззрѣній Штрауса и его школы можно находить, кромѣ указанныхъ выше сочиненій, еще въ слѣдующихъ: *Предтеченскаго А. И.* Штраусъ и характеристика его критики ва евангелистовъ (Хр. Чт. 1863 г. II т.)—Старая и новая вѣра. Испов. Штрауса (тамъ же, 1873 г. I. 1874 г. I; т.)—*Милославскаго П. А.* По поводу народнаго изданія „Leben Iesu“ Штрауса въ Германіи и Франціи (Пр. Соб. 1876 г. I т.)—*Рождественскаго В. Г.* проф. Чтенія объ исторической достовѣрности и божественномъ характерѣ еванг. исторіи (Хр Чт. 1884 г.)—*Петропавловскаго І. Д.* прот. Въ защиту христ. вѣры. Вып. 2, Москва, 1898 г. XIV ст. *Ульгорна Д.* Новѣйшія сочиненія о жизни І. Христа (Хр. Чт 1867 г. I т.).

[2]) Кромѣ Ф. Х. Баура видными представителями этой школы были: Целлеръ, Швейцеръ, Швеглеръ, Кёстлинъ, Иммеръ, Бидерманъ, Гильгефельдъ, Тоблеръ и др. Новою явилась эта школа со стороны лишь метода и пріемовъ изслѣдованія, но не по существу своихъ руководящихъ идей. И эта школа примѣняетъ лишь идеи Гегеля къ богословію. О Ф. Х Баурѣ и ново-тюбингенской школѣ см. у *Горскаго А. В* О первоначальномъ христіанствѣ. Противъ Баура (Чт. люб. дух. просв. 1877 г. I т.). *Лебедева А. П.* проф. Исторія тюбингенской богословской школы (Приб. къ твор. отц. ц. въ рус. пер. 1880 г. XXVI т.). *Виноградова Ѳ.* Новая тюбингенская школа (Тр Кіев. Ак. 1863 г. 6. 7 и 9 кн.). *Шаффа Ф.* Бауръ и тюбингенская школа (тамъ же, 1861 г. III т.). Тюбингенская школа (Пр. Об. 1864 г. II кн.; 1865 г. II кн; 1866 г. 10 кн.). Бауръ Ф. Х.—ст. въ

Отрицая дѣйствительность боговоплощенія и признавая христіанство плодомъ естественнаго развитія человѣчества, послѣдователи этой школы стараются выяснить самый процессъ образованія ученія о боговоплощеніи и лицѣ Богочеловѣка. Самъ І. Христосъ, утверждаютъ они, никогда не объявлялъ Себя Богомъ, Сыномъ Божіимъ, по естеству единосущнымъ Отцу и равнымъ Ему; о Своемъ единствѣ съ Отцемъ Онъ говорилъ лишь въ смыслѣ нравственнаго единства. Ученіе о божествѣ І. Христа и вообще все ученіе о Немъ, содержимое церковію, будто-бы постепенно развилось изъ борьбы и примиренія двухъ противоположныхъ направленій, представителями которыхъ по утвержденію Баура, были ап. Петръ и Павелъ (отсюда и наименованіе имъ мнимыхъ партій: „петринизмъ“ и „павлинизмъ“). Первоначальное христіанство, представляемое Петромъ, было іудейскимъ христіанствомъ; ап. Петръ и первые послѣдователи І. Христа будто-бы лишь вѣровали, что Іисусъ есть Мессія, что на немъ исполнились ветхозавѣтныя пророчества, что для спасенія необходимо исполненіе закона Моисеева и даже обрѣзаніе,—но не считали христіанство всемірною религіею. Лишь съ началомъ дѣятельности ап. Павла христіанство становится религіей, имѣвшей обнять все человѣчество. Появившаяся отсюда борьба двухъ началъ въ христіанствѣ: частнаго (іудейскаго) и вселенскаго (христіанскаго)—продолжалась долгое время послѣ смерти главныхъ представителей этихъ началъ—Петра и Павла. Этой борьбѣ партій обязаны своимъ происхожденіемъ и всѣ новозавѣтныя писанія, и въ частности—евангелія, въ которыхъ будто бы неизвѣстные писатели II в. изобразили лицо, ученіе и дѣло І. Христа соотвѣтственно своимъ личнымъ воззрѣніямъ, почему эти писанія не могутъ быть признаны источникомъ истины. Объединеніе этихъ партій и процессъ развитія первоначальнаго христіанства завершился лишь къ концу II в. Однако окончательно утвердилось въ церкви ученіе о боже-

---

„Богосл. Энцикл.“, изд. ж. „Странникъ“. II т. 277—283 стр. *Безе.* Достовѣрность нашихъ евангелій. Перев. съ нѣм. Москва. 1899 г. *Роу.* Очевидныя истины христіанства въ ихъ отношеніи къ современной мысли. Пер. съ англ. Свящ. М. Ѳивейскаго Москва 1892 г. *Сергія* арх. Несомнѣнная истинность евангельской и апостольской исторіи (Чт. люб. дух. пр. 1867 г. III т.). *Богдашевскаго Д. И.* О евангеліяхъ и еванг. исторіи,—противъ современнаго раціонализма (Тр. Кіев. Ак. 1902 г. 2 кн.).

ствѣ І. Христа только на никейскомъ соборѣ, а до того времени оно было въ процессѣ своего образованія, и большинство христіанъ не исповѣдывало и не знало такого догмата. Ереси имѣли не отрицательное, а положительное вліяніе на образованіе этого ученія. Что же касается историческаго Христа, то эта школа почти не входитъ и въ разсужденія о Немъ,—признаетъ Его простымъ раввиномъ, не имѣвшимъ существеннаго вліянія и значенія на образованіе христіанства. Христіанство есть плодъ естественнаго развитія и сочетанія идей и обстоятельствъ. Оно не имѣетъ опредѣленнаго основателя,—таковъ послѣдній выводъ „историческаго" объясненія христіанства школою Баура".

Крайній идеализмъ послѣдователей Гегелевой философіи разрѣшился матеріализмомъ въ лицѣ Фейербаха (1804—1872 г.) и его послѣдователей. Божественное лицо Спасителя являлось грознымъ препятствіемъ на пути разрушительнаго матеріалистическаго направленія. Докетическія воззрѣнія на лицо І. Христа послѣдователей Гегеля являлись очевидно несостоятельными. Нужно было дать новое, состоятельное съ матеріалистической точки зрѣнія объясненіе лица и дѣла Христа. Въ отвѣтъ на это требованіе времени явился извѣстный французскій филологъ и оріенталистъ *Эрн. Ренанъ* съ своею „Жизнію Іисуса" (Vie de Iesus, изд. 1863 г.). Для Ренана І. Христосъ не полу-миѳическое, полу-историческое лицо, но опредѣленная, единственная во всемъ мірѣ личность, не теряющаяся въ миѳологическихъ очертаніяхъ, предъ которою нельзя не склоняться съ благоговѣніемъ. Но Онъ не Богочеловѣкъ, а просто „религіозный геній", подобный другимъ религіознымъ реформаторамъ (Шакья-Муни, Магометъ, Зороастръ и др.), хотя и выше ихъ всѣхъ стоящій. Подъ вліяніемъ успѣховъ Своей проповѣди Онъ вообразилъ Себя Мессіею и Сыномъ Божіимъ, увѣрилъ въ этомъ и Своихъ „суевѣрныхъ слушателей". Никакихъ чудесъ Онъ не совершалъ, хотя и вынужденъ былъ разными способами (даже посредствомъ „невиннаго" обмана, какъ напр., въ чудѣ воскрешенія Лазаря) поддерживать вѣру въ Себя, какъ чудотворца. Онъ возвѣстилъ людямъ новую религію, безъ священства, безъ догматовъ, безъ обрядности. Сущность ея состоитъ въ одномъ положеніи: Богъ есть Отецъ всѣхъ людей, а люди—братья между собою. Но Его стремленія къ основанію духовнаго

царства встрѣтили противодѣйствіе въ іудейскихъ властяхъ, и Онъ былъ распятъ. Ренанъ изобразилъ І. Христа, какъ историкъ-романистъ, приспособительно къ настроенію умовъ и господствующему тону новѣйшей общественной жизни, но не какъ ученый историкъ и богословъ. Къ историческимъ событіямъ и даннымъ исторіи онъ относится совершенно произвольно. Тѣмъ не менѣе его примѣръ нашелъ подражателей (Шенкель, Роте и др.). Въ томъ же духѣ и направленіи жизнеописанія Іисуса не перестаютъ появляться до настоящаго времени 1).

Въ новѣйшей исторіи западнаго религіозно-умственнаго движенія появилось и утвердилось еще одно новое богословское направленіе, называемое по имени своего основателя, Альбр. Ричля (1822—1889 г.),—*ричліанствомъ*. Оно имѣетъ въ настоящее

1) „Жизнь Іисуса“ Ренана быстро распространилась во Франціи и другихъ странахъ Европы въ переводахъ на иностранные языки; скоро по выходѣ ея въ свѣтъ появился переводъ ея и на русскій языкъ для русскихъ читателей; въ Россію широко распространяются переводы и переложенія ея (популярныя, съ сокращеніями) и въ настоящее время. Въ русской апологетической литературѣ сдѣланъ всесторонній разборъ ея и дано опроверженіе въ трудахъ: *Муретова М. Д* проф. Эрн. Ренанъ и его „Жизнь Іисуса“ Серг. пос. 1892 г. *Его же.* Эрн. Ренанъ (Странникъ, 1907—1908 г. приложеніе). *Гетте Вл.* абб. Опроверженіе на выдуманную жизнь Іисуса сочиненія Ренана. Перев. К. Тимковскаго. Спб. 1864—1866 г. Той же книги о. Гетте со 2-го франц. ея изданія переводъ подъ заглавіемъ: „Э. Ренанъ предъ судомъ науки, или опроверженіе соч Э. Ренана „Жизнь Іисуса“. Москва, изд. 1869 и 1899 г. *Михаила* еп. О евангеліяхъ и евангел. исторіи, по поводу кн. Ренана „Жизнь Іисуса“ (Приб. къ твор. отц. ц. въ рус пер. 1864 г. XXIII т.) *Его же.* Введеніе въ ново-завѣт. книги свящ. Писанія. Москва 1883 г. *Осинина И. Т.* Критика „Жизни Іисуса“ Ренана“ (Хр. Чт. 1863 г. III; 1864. I.). „Антихристъ“ Ренана (тамъ же, 1873 г. II; 1874 г. I). О евангеліяхъ и евангельской исторіи, по поводу книги Ренана (Прав. Об. 1863 г. 10; 1864 г. 1—3 кн.; 1866 г. 10 кн). *Волкова А. К.* Философія Ренана. (Пр. Соб. 1877 г. 4 кн.). *К И—на.* Ренанъ предъ судомъ науки. (Вѣра и Раз. 1898 г. 17 и 20 кн.) Критическая литература во Франціи противъ Ренановой Vie de Iesus (Пр. Об. 1864 г. III т.). *Орда Х.* Апологетическая и полемическая литература на западѣ противъ соч. Э. Ренана „Vie de Iesus“ (Тр. Кіев. Ак. 1864 г. 9 кн). *Ивановскаго Н.* І. Христосъ есть истинный Богъ. Противъ Ренана (Стран. 1865 г. авг.) *Бутлевича Т.* прот. Э. Ренанъ и его сочиненіе „Жизнь Іисуса“. Сужденіе Ренана объ источникахъ жизнеописанія Господа нашего І. Христа. Москва 1904 г. (то же въ ж. „Вѣра и Церк.“ 1904 г.). *Его же.* Взглядъ Ренана на чудеса и пророчества въ еванг. исторіи. Харьковъ. 1904 г. *Богдюбова Н.* Эрн. Ренанъ и его „Жизнь Іисуса“. Опытъ психологической критики (Вѣра и Раз. 1907 г. 18—24 кн.). *Варлаама* архим. Ренанъ и его „Жизнь Іисуса“. Полтава, 1907 г. *Августина* архим. Богословствованіе Шенкеля (Тр. Кіев. Ак. 1869 г. 9 кн.).

время представителей и защитниковъ во всемъ протестантскомъ мірѣ [1]). Особенною извѣстностью изъ нихъ пользуется проф. Ад. Гарнакъ. Это новое направленіе стремится, въ духѣ виновниковъ реформаціи—Лютера и Меланхтона, также философіи Канта и Шлейермахера, выдѣлить религіозную область изъ области философской. низвести область религіозную къ сферѣ практической, а познаніе предметовъ вѣры, согласно съ началами Кантовой гносеологіи (по которой мы не можемъ знать вещи самой въ себѣ, а знаемъ только ея явленія), обосновать на данныхъ внѣшняго и внутренняго опыта, т. е. на фактахъ исторіи библейской (жизнь І. Христа и апостоловъ) и церковной—съ одной стороны, а съ другой—на личномъ внутреннемъ христіанскомъ опытѣ религіозно-нравственной жизни. Въ воззрѣніяхъ на лицо І. Христа и вообще на христіанство и это направленіе проникнуто общимъ раціонализму отрицательнымъ характеромъ. Правда, оно признаетъ І. Христа необыкновеннымъ и единственнымъ въ исторіи человѣкомъ, чрезъ котораго совершилось полное откровеніе Божества въ мірѣ, и даже орудіемъ осуществленія послѣдней цѣли міра—созданія на землѣ царства Божія; все, что люди знали и знаютъ о Богѣ внѣ и до Христа, даже въ ветхомъ завѣтѣ,—все это лишь смутныя гаданія, пустые образы фантазіи и разсудка, ибо Богъ обитаетъ во свѣтѣ неприступномъ. Во Христѣ находитъ свое завершеніе, цѣль и смыслъ все существующее, весь міровой историческій процессъ. Тѣмъ не менѣе Онъ не Богъ воплотившійся, а только исключительный въ исторіи человѣкъ, обычнымъ образомъ происшедшій. Частнѣе, духъ и характеръ воззрѣній представителей ричліанства на лицо І. Христа можно видѣть въ слѣдующихъ положеніяхъ проф. Гарнака о личности Основателя христіанства: „былъ человѣкъ по имени Іисусъ. Не получивши ни школьнаго образованія раввиновъ, не бывъ подъ вліяніемъ ни саддукейскаго направленія, ни греческаго образованія, сей человѣкъ въ Своей

1) О ричліанствѣ съ критическимъ разборомъ ричліанскихъ воззрѣній на основные догматы христіанства въ русской литературѣ имѣется обширное изслѣдованіе проф. *Керенскаго В. А.* Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Каз. 1903 г. (тоже въ Прав. Соб. 1901—1903). См. также ст. *Ильинскаго В. П.* Новое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи. (Пр. Об. 1889 г. III т.). *Павловича А. А.* Движенія богословской мысли въ современной Германіи. (Хр. Чт. 1897 г. I т.).

проповѣди о Богѣ обнаружилъ необычайную даже для пророка силу, глубину и чистоту духа. Въ познаніи Бога дошедши таинственнымъ, непостижимымъ для насъ путемъ до сознанія Своихъ особенныхъ, лично одному Ему принадлежащихъ сыновнихъ отношеній къ Богу, Онъ сталъ признавать и называть Себя „Сыномъ Божіимъ“. Отъ сознанія Своего особеннаго сыновства Богу Іисусъ пришелъ таинственнымъ и для насъ опять непонятнымъ образомъ къ сознанію Своего исключительнаго посланничества для исполненія заповѣданнаго Ему отъ Отца дѣла, къ сознанію Себя Мессіей. Но и сознавая Себя Сыномъ Божіимъ и Мессіей, Іисусъ не требовалъ Себѣ никакого поклоненія. Онъ требовалъ только исполненія Своихъ заповѣдей. Его благовѣстіе говоритъ только объ Отцѣ, а не о Сынѣ“ [1]). Вѣра въ Него, какъ воплотившагося Бога, по утвержденію ричліанистовъ, есть позднѣйшее явленіе въ христіанской церкви. На самомъ дѣлѣ боговоплощеніе невозможно; ученіе о боговоплощеніи будто-бы заключаетъ столько неразрѣшимыхъ противорѣчій, что неудобопріемлемо разумною вѣрою. До Своего явленія въ мірѣ І. Христосъ, по мнѣнію Ричля, существовалъ съ Богомъ и въ Богѣ лишь идеально, въ Его умѣ. Посему о Немъ можно говорить лишь то, чѣмъ Онъ явился въ исторіи, но не о Его до-мірномъ бытіи въ нѣдрахъ Отчихъ, не о Его *предсуществованіи* (präexistenz), вѣчности, а слѣдовательно—и божественности. Отрицаніе боговоплощенія неизбѣжно привело послѣдователей ричліанства къ отрицанію или извращенію и другихъ догматовъ христіанства.

Таковы взгляды на лицо І. Христа новѣйшихъ раціоналистовъ. Очевидно, они примыкаютъ или къ евіонизму, или къ

---

1) *Кулюкина С. А.* Сущность христіанства проф. Ад. Гарнака. Спб. 1902 г. 18—19 стр. См. также у проф. *Керенскаго* въ названномъ трудѣ, гл. VII,—и въ статьяхъ: *Григорьева К* Сущность христіанства. Разборъ лекцій Гарнака (Вѣра и Раз. 1903 г. 1, 3 и 6 кн.),—*Лепорскаго П. И.* Христіанство и современное міровоззрѣніе (Хр. Чт. 1903 г. I т.) *Сахарова Н.* Очерки религіозной жизни въ Германіи. Гарнакъ и Деличъ. (Богъ Вѣстн. 1903 г. 7—9 кн.). *Лебедева А. П.* проф. Новый обращикъ превратнаго пониманія исторіи древней церкви въ нѣмецкой богословской литературѣ (Пр. Об. 1889 г. I т. и сокращенно въ собр. сочиненій проф. Лебедева, I т.) *Его же* ст. въ „Богосл. Вѣстн.“ 1901 г. III т. (10, 11 и 12 кн.) по поводу кн. Гарнака „О сущности христіанства“. *Глубоковскаго Н. Н.* проф. ст въ „Богосл Энцикл.“. IV т. 109—124 стр., подъ заглавіемъ: „Гарнакъ Ад“

гностицизму, хотя и не въ чистомъ видѣ, а въ смѣшеніи. Штраусовскій миѳическій образъ Іисуса близокъ къ евіонитскому, равно и Іисусъ Ренана или Ричля имѣетъ черты миѳическія. Что же касается всеобщей въ христіанскомъ мірѣ вѣры въ богочеловѣчество Искупителя міра, то она, по утвержденію раціоналистовъ, не основывается на подлинномъ ученіи Христа Спасителя; церковь, *или вселенское общество вѣрующихъ въ Него будто бы* создала, т. е. измыслила Христа-Богочеловѣка, иначе сказать—обоготворила простого, хотя, можетъ быть, и исключительнаго въ исторіи человѣка. Ошибочно, слѣдовательно, вѣрующіе въ Него признаютъ Его Богомъ воплотившимся и Основателемъ церкви Его имени.

Къ такимъ языческимъ заключеніямъ пришелъ новѣйшій раціонализмъ въ ученіи о лицѣ Богочеловѣка. Осужденіе, произнесенное церковію *на древнія лжеученія, простирается и на новѣйшихъ* защитниковъ оныхъ.

Церковь, вопреки заблужденіямъ древняго и новаго времени, всегда учила и учитъ, что І. Христосъ есть 1) истинный Богъ и 2) истинный человѣкъ, и что 3) въ Немъ два естества, божеское и человѣческое, непреложно соединенныя, составляютъ единое лицо, или единую упостась.

§ 75. *Господь* І. *Христосъ есть истинный Богъ по* естеству, какъ Сынъ Божій.

Господа І. Христа должно признавать и исповѣдывать Богомъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, единороднымъ Сыномъ Божіимъ, единосущнымъ Богу Отцу, а не усыновленнымъ, подобно сынамъ Божіимъ по благодати. Ученіе о божествѣ Искупителя міра—истина богооткровенная, ясно выраженная въ Писаніи ветхаго и новаго завѣта, почему и церковь христіанская съ первыхъ дней своего существованія исповѣдывала І. Христа истиннымъ Сыномъ Божіимъ [1]).

---

[1]) *Литература.—Алексія* архим. О лицѣ Господа и Спасителя нашего І Христа (Приб. къ Твор. св. отцевъ, 1847 г. V ч.. 1848 г. IV ч. Ср. *Макарія* митр. „Догм. Бог.“ 1851 г. III т. §§ 133—141).—*Златоверховникова М.* свящ. Уч Господа І. Христа о Себѣ, какъ Мессіи и Сынѣ Божіемъ Аполог. оч. Черниговъ, 1876 г.—*Ѳаворова Н.* прот. Публичныя чтенія о вѣрѣ

I. Довольно ясно предуказано божественное величіе и достоинство Искупителя еще въ ветхозавѣтныхъ изображеніяхъ Мессіи. Такъ, предвозвѣщаемый пр. Давидомъ Царь Сіонскій говоритъ о Себѣ: *Господь* (Іегова) *рече ко Мнѣ: Сынъ Мой еси Ты, Азъ днесь родихъ Тя* (Пс. 2, 9; сн. Дѣян. 4, 24—27; 13, 32—34; Евр. 1, 5; 5, 5). Давидъ усвояетъ Ему прямо наименованіе Бога истиннаго (Elohim), Котораго Богъ помазалъ *паче причастникъ Своихъ*, и описываетъ Его величіе, власть и силу въ такой степени, въ какой они свойственны единому Богу (Пс. 44; сн. Евр. 1, 7—9). Онъ же исповѣдуетъ Царя и Первосвященника Мессію Господомъ, сѣдящимъ одесную Іеговы: *рече Господь* (lehovah) *Господеви* (Adonai) *Моему: сѣди одесную Мене* (Пс. 109, 1), каковыя слова І. Христосъ относилъ къ Себѣ (Мѳ. 22, 41—46). Пр. Исаія называетъ Его *Еммануиломъ* (7, 14), *Богомъ крѣпкимъ* (евр. El gibbor, *Θεὸς ἰσχυρός*), *Отцомъ вѣчности* (9, 6), и, приготовляя людей къ срѣтенію Его, говоритъ: *уготовайте путь Господень, правы сотворите стези Бога нашего* (40, 3). Пр. Іеремія, предсказывая о Царѣ, имѣющемъ возсѣсть на престолѣ Давида, возвѣщаетъ, что имя Его—*Господь* (lehovah) *праведенъ нашъ* (23, 6; 33, 15—16). Малахія свидѣтельствуетъ, что чаемый Израилемъ и грядущій спасти людей есть самъ *Господь* (Adonai—3, 1).

Въ яснѣйшемъ же свѣтѣ божество Мессіи І. Христа изображается въ новомъ завѣтѣ, и прежде всего *въ ученіи Самого І. Христа*. Неосновательно утвержденіе раціонализма, будто Самъ І. Христосъ не училъ о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ по естеству, равномъ Богу Отцу, не требовалъ Себѣ и божескаго почитанія, а если и называлъ Себя иногда Сыномъ Божіимъ, то только въ смыслѣ нравственнаго единства съ Отцомъ, а не по

въ І. Христа, какъ истиннаго Сына Божія, воплотившагося для спасенія (Тр. Кіев ак. 1865 г. № 1—5).—*Іоанна* еп. О лицѣ І. Христа (Богосл. акад. чт.)—*Масловскаго П.* О лицѣ І. Христа (Душеп. Чт. 1874 г. III, т.).—Христосъ—Господь (Пр. Об. 1880 г. 12 кн; 1881 г. 3 кн.) —*Ковальницкаго А.* прот І Христосъ—Богъ. Варш. 1901 г. *Дидона.* Доказательства божественности І. Христа. Пер. съ франц. С. Никитскаго. Москва 1899 г —*Аквилонова Е.* прот. О божествѣ І. Христа (Хр. Чт. 1901 г. II т. и въ отд. изд.). *Его же* О Спасителѣ и о спасеніи. Спб. 1906 г.—Ученіе о божествѣ Сына Божія безотносительно къ таинству воплощенія раскрыто при изложеніи догмата о Св. Троицѣ. См. „Прав. Догм. Бог.“ I ч. § 39.

существу. Правда, наименованіе „сынъ Божій“ въ переносномъ смыслѣ часто употребляется въ Библіи. Сынами Божіими называются здѣсь всѣ вѣрующіе въ истиннаго Бога, родные, такъ сказать, Божеству по духу, по жизни,—люди, находящіеся въ нравственной связи съ Божествомъ (напр. Іоан. 1, 12; 1 Іоан. 3, 9; Рим. 8, 14; сн. Ис. 4, 24; 63, 16; Пс. 2, 7; Іер. 31, 9. 20 и др.). Не чужда даже и языческому міру мысль о божественномъ сыновствѣ людей (Дѣян. 17, 28). Нерѣдко и Самъ Спаситель называлъ людей *сынами Отца небеснаго* (Мѳ. 5, 16. 45. 48; Лук. 6, 35). Когда Онъ говорилъ и о Своемъ собственномъ лицѣ, то обыкновенно называлъ Себя не Богомъ, а только *Сыномъ* Отца или *Сыномъ Божіимъ* (напр., Іоан. 9, 35; 10, 36; 11, 4; 3, 16). Но въ устахъ І. Христа и въ приложеніи къ Себѣ это наименованіе имѣло особенный смыслъ, не нравственный, а метафизическій, указывающій на особенное Его отношеніе къ Отцу, на единство по существу и равенство съ Отцомъ. Оно равносильно названію Себя истиннымъ Богомъ, такъ какъ смыслъ его былъ извѣстенъ современникамъ І. Христа изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Мессіи (Іоан. 1, 49; Мѳ. 16, 16; 27; 40; 8, 29; Іоан. 11, 27). Подтвержденіе этого можно видѣть уже въ томъ, что Онъ нерѣдко называлъ Себя не просто Сыномъ Божіимъ, а *Сыномъ Божіимъ единороднымъ* (*μονογενής*—Іоан. 3, 16. 18; сн. 1, 14. 18; 4, 9; Гал. 4, 4). Если же Онъ есть Сынъ Божій *единородный* (т. е. только одинъ и единственнымъ образомъ родившійся у Отца), то, слѣдовательно, Онъ и есть Сынъ Божій въ особенномъ смыслѣ,—въ смыслѣ рожденія изъ существа Бога Отца и равенства съ Нимъ по Своему достоинству. Онъ и Самъ всегда отличалъ Себя и другихъ въ ихъ сыновнихъ отношеніяхъ къ Богу. Онъ никогда не говоритъ о Богѣ „нашъ Отецъ“, а *Мой Отецъ* и *вашъ Отецъ* [1]), чѣмъ указываетъ на различіе въ богосыновствѣ между Нимъ и людьми, напр.: *восхожу къ Отцу Моему и Отцу вашему* (Іоан. 20, 17); *да будете сынове Отца вашего, Иже есть на небесѣхъ* (Мѳ. 5, 45); *вѣсть бо Отецъ вашъ небесный, яко требуете сихъ всѣхъ* (Мѳ. 6, 32; сн. Мѳ. 7, 11. 21; 10,

[1]) Только одинъ разъ І. Христосъ употребилъ названіе *нашъ Отецъ*,— и то отъ имени людей,—въ молитвѣ, данной для людей (Мѳ. 6, 9).

29; Лук. 6, 36; 12, 32 и мн. др.); *вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ* (Мѳ. 11, 27); *исповѣмъ Его и Азъ предъ Отцемъ Моимъ, Иже на небесѣхъ* (Мѳ. 10, 32; сн. 15, 13; 16, 27; 18, 10. 19. 35; Лук. 23, 34 и др.).

Но І. Христосъ и прямо училъ, что Онъ есть Сынъ Божій въ особенномъ, исключительномъ смыслѣ. Такъ, Онъ говорилъ, что Сынъ имѣетъ такую же самосущую жизнь, какъ и Отецъ: *якоже Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ* (Іоан. 5, 26). Онъ равенъ Богу Отцу: *Азъ и Отецъ едино есма* (Іоан. 10, 30) и *видѣвый* Его *видѣ Отца* (Іоан. 14, 9). Онъ владѣетъ поэтому такимъ же, какъ и Отецъ, могуществомъ и властію: *якоже Отецъ воскрешаетъ мертвыя и живитъ, тако и Сынъ, ихже хощетъ, живитъ* (Іоан. 5, 21). Овецъ Его никто не можетъ восхитить отъ руки Его (10, 28). Онъ дѣлаетъ то, что дѣлаетъ и чему научилъ Его Отецъ: *яже бо Онъ* (Отецъ) *творитъ, сія и Сынъ такожде творитъ. Отецъ бо любитъ Сына, и вся показуетъ Ему, яже Самъ творитъ* (5, 19—20). *Дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мѳ. 28, 18; сн. 11, 27). Знаніе Сына есть знаніе вышеангельское, знаніе божественное: Онъ знаетъ не только сокровеннѣйшія движенія сердца человѣческаго (Іоан. 2, 24—25; 16, 16—19; Мѳ. 9, 2—5), но Онъ одинъ знаетъ небеснаго Отца и можетъ открывать имя Его людямъ: *никтоже знаетъ* (ἐπιγινώσκει) *Сына, токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и емуже аще волитъ Сынъ открыти* (Мѳ. 11, 27; Лук. 10, 22; сн. Іоан. 17. 6). Такія слова невозможны въ устахъ І. Христа, какъ простого человѣка, „сына Божія“ въ общемъ значеніи; простой человѣкъ не можетъ сказать о себѣ, что онъ знаетъ Бога болѣе, чѣмъ кто-либо другой, такъ какъ въ такомъ случаѣ онъ, какъ человѣкъ, не̄ могъ провѣрить опытно всего этого. И потому приведенныя слова были бы выраженіемъ Его самомнѣнія и свидѣтельствовали бы о Его во всякомъ случаѣ невысокомъ нравственномъ уровнѣ, что недопустимо по отношенію къ лицу І. Христа. Указывая на Его божественное всевѣдѣніе, эти слова вмѣстѣ указываютъ и на внутреннее общеніе жизни и любви между Отцомъ и Сыномъ Его единороднымъ, возможное только при

одинаковости ихъ природы (сн. у Іоан. 10, 15: *якоже знаетъ Мя Отецъ, и Азъ знаю Отца,* и 7, 29: *Азъ вѣмъ Его* (Отца), *яко отъ Него есмь, и Той Мя посла*). На языкѣ Писанія „познаніе" (ἐπιγινώσκω), о которомъ говорится въ словахъ Спасителя, обозначаетъ внутреннее близкое соотношеніе одной личности съ другою и поэтому нерѣдко служитъ для обозначенія общенія между мужчиной и женщиной (Быт. 4, 1. 25; Мѳ. 1, 25; Лук. 1, 34 и др.). Но І. Христосъ и яснѣе открывалъ, что Онъ вѣчно пребывалъ и пребываетъ на небеси въ единствѣ бытія съ Отцемъ и въ Отцѣ: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій, сый на небеси* (Іоан. 3, 13). *Вы отъ нижнихъ* (отъ земли) *есте*, говоритъ Онъ іудеямъ, *Азъ отъ вышнихъ есмь; вы отъ міра сего есте, Азъ нѣсмь отъ міра сего* (Іоан. 8, 23; сн. 3, 17); *Азъ бо отъ Бога изыдохъ и пріидохъ* (8, 42; сн. 6, 38. 51; 16, 27; 17, 8). Бытіе Его съ Отцемъ и въ Отцѣ—бытіе вѣчное, и не въ смыслѣ предсуществованія въ мысли или въ предвѣдѣніи Отца (какъ утверждаетъ напр. Ричль съ послѣдователями), но бытія личнаго, ипостаснаго: *аминь, аминь глаголю вамъ, прежде даже Авраамъ не бысть* (γενέσθαι,—явился, а не былъ), *Азъ есмь* (Ἐγὼ εἰμι—Іоан. 8, 58; сн. 1, 1—3). Въ молитвѣ къ Отцу Онъ взывалъ: *и нынѣ прослави Мя, Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имѣхъ* (εἶχον) *у Тебе* (παρά Σοι) *прежде міръ не бысть* (17, 5); *якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ* (17, 21). Посему по совершеніи искупленія Онъ опять взойдетъ туда, *идѣже бѣ прежде* (6 62).

Были случаи, когда І. Христосъ особенно рѣшительно и ясно свидѣтельствовалъ о Своемъ божествѣ. Такъ было, напр., близъ Кесаріи Филипповой, когда ап. Петръ отъ лица всѣхъ апостоловъ исповѣдалъ Его *Христомъ, Сыномъ Бога живаго* (ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ Ζῶντος). Принявъ это исповѣданіе, открытое Петру Отцомъ, *Иже на небесѣхъ* (Мѳ. 16, 16—17), І. Христосъ тѣмъ засвидѣтельствовалъ, что Онъ есть истинный Сынъ Божій, равный Отцу. Доказывая Свое право исцѣлять въ субботу (въ бесѣдѣ по поводу исцѣленія разслабленнаго—Іоан. 5 гл.), Онъ говорилъ іудеямъ: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю.*

Этими словами Онъ усвоялъ Себѣ и божественное сыновство и равенство по власти съ Отцемъ. Іудеи искали убить Его не за нарушеніе только субботы, но за то, что *Отца Своего* (ἴδιον) *глаголаше Бога, равенся творя Богу*. По ихъ пониманію, слѣдовательно, когда І. Христосъ называлъ Себя Сыномъ Божіимъ, то дѣлалъ Себя равнымъ Богу (*Πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν Θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ*), и, значитъ, называлъ Себя Сыномъ Божіимъ въ особенномъ и исключительномъ смыслѣ. И І. Христосъ въ дальнѣйшей бесѣдѣ подтвердилъ правильность такого ихъ пониманія. Въ другой разъ предъ ними же Онъ говорилъ: *Азъ и Отецъ едино есма. Яко во Мнѣ Отецъ, и Азъ въ Немъ* (10, 30. 38). И опять іудеями слова были поняты такъ: *человѣкъ сый, твориши Себе Бога* (32 ст.).

Наконецъ, рѣшительное свидѣтельство о Себѣ І. Христосъ далъ *предъ Своею кончиною. Іудеи, не имѣя другихъ обвиненій* противъ Него, хотѣли признать Его достойнымъ смерти именно за Его ученіе о Своемъ божественномъ сыновствѣ. На послѣднемъ судѣ, по выслушаніи лжесвидѣтелей на Іисуса, первосвященникъ спросилъ Его: *заклинаю Тебя Богомъ живымъ, да речеши намъ, аще Ты еси Христосъ, Сынъ Божій* (Мѳ. 26, 63). Христосъ отвѣтилъ: *ты рекъ еси* (64 ст.), т. е. твои уста исповѣдали, что Я Сынъ Божій (*Азъ есмь*—по Марк. 14, 62). Первосвященникъ разодралъ одежды свои и воскликнулъ: Онъ богохульствуетъ,—и затѣмъ всѣ сказали: Онъ повиненъ смерти (Мѳ. 26, 65—66). Передъ Пилатомъ іудеи Его обвиняли: *по закону нашему долженъ есть умрети, яко Себе Сына Божія сотвори* (Іоан. 19, 7). Ясно, что здѣсь названіе „Сынъ Божій“ имѣетъ особый смыслъ: Онъ обвиняемъ былъ въ томъ именно, что Онъ сдѣлалъ Себя равнымъ Богу, выдавъ Себя за Сына Божія.

И такъ училъ о Себѣ І. Христосъ не въ концѣ только Своего общественнаго служенія, будто бы значительно поздно придя къ убѣжденію въ Своемъ божественномъ Сыновствѣ. Уже 12-лѣтнимъ отрокомъ Онъ говорилъ о Богѣ, какъ Своемъ Отцѣ, въ храмѣ іерусалимскомъ: *не вѣсте ли, яко въ тѣхъ, яже Отца Моего, достоитъ Ми быти* (Лук. 2, 49). Въ бесѣдѣ съ Никодимомъ, въ первую пасху Своего общественнаго служенія, Онъ

усвоилъ Себѣ достоинство единороднаго Сына Божія: *тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16).

Утверждая Свое равенство съ Богомъ Отцемъ, І. Христосъ училъ, что Ему принадлежитъ одинаковое поклоненіе съ Нимъ. *Вѣруйте въ Бога, и въ Мя вѣруйте* (Іоан. 14, 1), а вѣра составляетъ одинъ изъ видовъ богопочтенія: *се есть дѣло Божіе, да вѣруете въ Того, Егоже посла Онъ* (Отецъ—Іоан. 6, 29). Когда І. Христосъ требовалъ вѣры, то требовалъ не просто довѣрія къ словамъ Его, а именно признанія или исповѣданія Его единороднымъ Сыномъ Божіимъ и истиннымъ Богомъ, *да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ* (Іоан. 3, 16—18; 28—29; 1 Іоан. 3, 23; 4, 15). *Всякъ, иже исповѣсть Мя предъ человѣки, исповѣмъ Его и Азъ предъ Отцемъ Моимъ, Иже на небесѣхъ* (Мѳ. 10, 32; сн. 5, 11; 10, 37. 39; 19, 29 и пр.). Онъ же училъ: Отецъ *судъ весь даде Сынови, да вси чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца; а иже не чтитъ Сына, не чтитъ Отца, пославшаго Его* (Іоан. 5, 23). Въ прощальной бесѣдѣ съ учениками Онъ говорилъ имъ: *иже аще что просите отъ Отца во имя Мое, то сотворю, да прославится Отецъ въ Сынѣ... Доселѣ не просисте ничтоже во имя Мое: просите, и пріимете, да радость ваша исполнена будетъ* (Іоан. 14, 13; 16, 24). Посему ложно утвержденіе раціонализма, будто І. Христосъ не училъ, что Ему должно воздавать поклоненіе, подобающее истинному Богу. Конечно, какъ явившійся не для того, чтобы Ему послужили, но *послужити и дати душу Свою* за міръ, Онъ не могъ требовать Себѣ поклоненія до Своего воскресенія и вознесенія, пока не былъ прославленъ и по Своему человѣчеству (Филип. 2, 10). Но по воскресеніи Онъ принялъ поклоненіе. Мироносицы поклонились Ему, какъ Богу (Мѳ. 28, 9; сн. 14, 33),—и І. Христосъ не говорилъ имъ, какъ ап. Павелъ и Варнава, что поклоненіе принадлежитъ единому Богу (Дѣян. 14, 15). При вознесеніи Спасителя ученики Его также *поклонишася Ему* (Лук. 24, 52).

Согласно съ ясными свидѣтельствами Самого І. Христа о Своемъ божественномъ достоинствѣ, *апостолы* исповѣдывали и назы-

вали Его не только истиннымъ Сыномъ Божіимъ (Іоан. 20, 31), Сыномъ Бога живаго (Мѳ. 16, 16), Сыномъ Божіимъ собственнымъ (ἴδιον—Рим. 8, 32), но и прямо Богомъ. Понятно, что въ этомъ случаѣ апостолы не привносили что-либо лишнее въ подлинное ученіе Христово, а лишь только раскрывали ученіе Самого І. Христа, наставляемые Духомъ Святымъ. Духъ Св. ниспосланъ имъ не для новыхъ откровеній, а чтобы *воспомянуть* имъ все, что они слышали изъ устъ Спасителя (Іоан. 15, 26; 16, 13—14) [1]).

Такъ, ап. Іоаннъ учитъ о воплотившемся Словѣ, что *Богъ бѣ Слово* (*Θεὸς ἦν ὁ Λόγος*, гдѣ *Θεὸς*—безъ члена—сказуемое), что *Слово плоть бысть* и есть *единородный Сынъ Божій* (Іоан. 1, 14), что Онъ *въ лонѣ Бога Отца* (*ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς*—1, 18), т. е. въ самомъ тѣсномъ внутреннемъ общеніи съ Отцемъ, какъ единосущный Ему, какъ одной природы съ Нимъ. Въ Своемъ посланіи ап. Іоаннъ говоритъ объ І. Христѣ: *вѣмы, яко Сынъ Божій пріиде, и далъ есть намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ во истиннѣмъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ. Сей* (*οὗτος* т. е. І. Христосъ) *есть истинный Богъ и животъ вѣчный* (1 Іоан. 5, 20). Кто не вѣруетъ въ воплотившагося Сына Божія, тотъ антихристовъ (4, 2—3).

Ап. Павелъ, говоря о явленіи на землѣ І. Христа, учитъ: *велія благочестія тайна: Богъ явися во плоти* (1 Тим. 3, 16). Одно изъ преимуществъ іудеевъ, по словамъ апостола языковъ, то, что отъ нихъ *Христосъ по плоти, сый надъ всѣми Богъ, благословенъ во вѣки* (Рим. 9, 5). О нихъ же апостолъ говоритъ: *аще быша разумѣли, не быша Господа*

---

[1]) Разборъ раціоналистическаго воззрѣнія (Ф. Баура, Гарнака и др.), будто евангеліе Христа и евангеліе апостоловъ о Христѣ различны не только по формѣ, но и по существу, можно находить въ ст. *Лебедева А.* С. проф. Общія и частныя черты формальнаго различія между ученіемъ І. Христа въ Его собственныхъ устахъ и между ученіемъ Его же въ устахъ апостоловъ, при тождествѣ Христова и апостольскаго догматическаго ученія въ содержаніи (Хр. Чт. 1875 г. I т.) *Петропавловскаго І. Д.* прот. Евангеліе Христа и евангеліе апостоловъ о Христѣ (Душ. Чт. 1903 г. май—авг. и въ отд. изд.). *А. Ч.* Евангеліе Христа отличается ли отъ евангелія апостоловъ (Вѣра и Церк. 1907 г. 5 кн.)?

славы распяли (1 Кор. 2, 8). Въ І. Христѣ *живетъ* (κατοικεῖ — постоянно обитаетъ) *всяко исполненіе Божества* (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος—вся полнота божественнаго естества, а не просто божественность, или божественное начало) *тѣлеснѣ* (σωματικῶς—и въ самомъ тѣлѣ), т. е. подобно тому, какъ душа обитаетъ въ нашемъ тѣлѣ, такъ Божество обитаетъ въ І. Христѣ, существенно соединяясь не только съ духовною, но и съ тѣлесною Его природою (Кол. 2, 9). Тотъ же апостолъ говоритъ объ І. Христѣ: *иже во образѣ Божіи сый, не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу, но Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ* (2, 5—7), Онъ же называетъ Его *великимъ Богомъ и Спасителемъ нашимъ* (Тит. 2, 13), *образомъ Бога невидимаго* (Кол. 1, 15), *сіяніемъ славы Его* (Евр. 1, 3).

Именуя и исповѣдуя І. Христа Богомъ во плоти, апостолы усвояютъ Ему всѣ свойства божескія, напр. всевѣдѣніе (Іоан. 2, 24—25; 19, 19; 1 Кор. 4, 5; 2 Петр. 3, 8—16; Кол. 2, 3 и др.), всемогущество (Евр. 1, 3; Филипп. 3, 21), вѣчность (Іоан. 1, 1; Апок. 1, 8; Кол. 15, 1; Евр. 1, 10—12), равно и такія божескія дѣйствія, какъ твореніе и промышленіе о мірѣ: *всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася* (Кол. 1, 16—17; сн. Іоан. 1, 3) и *всяческая въ Немъ состоятся* (Кол. 1, 17, сн. Евр. 1, 3).

Наконецъ, апостолы учатъ, что І. Христу должно воздавать божеское поклоненіе. Обязанность богопочтенія къ Нему въ ихъ писаніяхъ изображается какъ общеизвѣстная и общепринятая съ первыми наставленіями въ вѣрѣ, не требующая особыхъ повелѣній и увѣщаній. А гдѣ прямо говорится въ ихъ посланіяхъ о поклоненіи І. Христу, тамъ приводится: а) опредѣленіе Бога о поклоненіи ангеловъ Господу Іисусу. Такъ, въ посланіи къ евреямъ читаемъ: *егда же паки вводитъ Первороднаго во вселенную, глаголетъ: и да поклонятся Ему вси ангели Божіи* (1, 6); б) или указывается божеское прославленіе Іисуса не только по божескому достоинству единороднаго отъ Отца, но и потому, что Онъ *смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя*, почему *и Богъ Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене, да о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ и земныхъ и*

преисподнихъ, и всякъ языкъ исповѣсть, яко Господь Іисусъ Христосъ во славу Бога Отца (Фил. 2, 8—11; сн. Евр. 2, 9). И сами апостолы призывали имя Господа Іисуса, какъ истиннаго Бога (Дѣян. 1, 21; 7, 59—60; 22, 16; Рим. 10, 13; 1 Кор. 1, 2; 2 Кор. 12, 8 и др.), и молитвенныя благожеланія вѣрующимъ благодати и мира выражали нерѣдко отъ лица Господа Іисуса и вмѣстѣ отъ лица Бога Отца и отъ лица Духа Святаго (2 Кор. 13, 13; 1 Петр. 1, 2; сн. 1 Кор. 1, 3; Гал. 1, 3; Еф. 1, 2 и др.); именемъ Христовымъ удостовѣряли истину своихъ словъ (Рим. 9, 1—2) [1]).

II. Церковь, хранительница и истолковательница откровеннаго ученія, исповѣдывала во всѣ времена и исповѣдуетъ Господа и Спасителя І. Христа Сыномъ Божіимъ единороднымъ, и истиннымъ Богомъ. Вѣра церкви во Христа-Бога сокращенно изложена, сохраняется и предлагается всѣмъ ея членамъ въ символѣ никео-цареградскомъ; второй членъ этого символа является точнымъ и яснымъ повтореніемъ всего библейскаго ученія о божествѣ І. Христа, огражденнаго и защищеннаго противъ искаженій лжеучителей, покушавшихся перемѣнить *истину Божію во лжу* (Рим. 1, 25). Такова же была вѣра церкви въ божество І. Христа и до никейскаго собора, хотя выражалась не всегда въ одинаковыхъ словахъ. Увѣренія раціонализма, будто ученіе о божествѣ І. Христа окончательно утвердилось въ церкви только на никейскомъ соборѣ, а до того времени находилось въ процессѣ образованія, и большинство христіанъ не знало и не исповѣдывало ея, совершенно ложно. Такое утвержденіе является извращеніемъ исторіи ученія о лицѣ Богочеловѣка въ первые три вѣка христіанства. Вѣра Церкви этого времени въ божество Искупителя выражается въ краткихъ исповѣданіяхъ вѣры при крещеніи (символахъ помѣстныхъ церквей) [2]), краткихъ славословіяхъ, бывшихъ въ боль-

---

[1]) Что касается уничижительныхъ реченій Писанія о І. Христѣ, въ которыхъ видѣли въ древности аріане, а нынѣ видятъ раціоналисты, одно изъ основаній для отрицанія божества І. Христа, то объясненіе ихъ дано въ „Догм. Бог." I ч. § 40.

[2]) Такъ, напр. въ символѣ *іерусалимской церкви*, самой древней и первой по времени, говорится: „вѣрую... и во единаго Господа І. Христа Сына Божія, единороднаго, отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣковъ, Бога истиннаго, чрезъ Котораго все произошло, воплотившагося и воче-

шомъ употребленіи въ древней церкви, въ священнодѣйствіяхъ (особенно крещенія и евхаристіи), въ празднествахъ и священныхъ временахъ, обличеніи и отлученіи отъ церкви на соборахъ еретиковъ, отвергавшихъ божество Искупителя,—вообще во всей жизни древней церкви. Исповѣданіе этой вѣры начертано на скрижаляхъ исторіи кровію безчисленныхъ мучениковъ за имя Христово. Мучениковъ воодушевляла мысль, что они страждутъ за Бога, Который Самъ пострадалъ за нихъ, страждутъ подобно Богу, за нихъ пострадавшему и обѣщавшему Своимъ подражателямъ „побѣдные вѣнцы". Даже враги христіанства, іудеи и язычники,—и тѣ знали, что христіане почитаютъ Христа, „какъ Бога", воспѣваютъ Ему пѣсни, „какъ Богу", признаютъ Его „вторымъ Богомъ", т. е. исповѣдуютъ Его воплотившимся Богомъ. Такъ вѣровать въ І. Христа научали въ своихъ писаніяхъ и всѣ древнѣйшіе христіанскіе писатели, начиная съ мужей апостольскихъ. Приведемъ ихъ свидѣтельства въ подтвержденіе этого.

Мужи апостольскіе вездѣ, гдѣ только упоминаютъ о Спасителѣ, благоговѣютъ предъ Нимъ, какъ истиннымъ Богомъ, и вѣру въ Него, какъ воплотившагося Бога и Сына Божія, исповѣдуютъ сами и внушаютъ и другимъ.

Такъ, ап. *Варнава*, называя І. Христа Сыномъ Божіимъ, Господомъ и Богомъ, говоритъ о Его божествѣ: „Господь восхотѣлъ пострадать за нашу душу, хотя Онъ есть *Господь вселенной*, Которому прежде устроенія вѣка Отецъ говорилъ: „сотворимъ человѣка по образу и по подобію Нашему". „Іисусъ—не сынъ человѣческій, но Сынъ Божій, Который явился во плоти!" [1]).

Игнатій Богоносецъ поучалъ: „единъ есть только Врачъ, тѣлесный и духовный, рожденный и нерожденный, *во плоти явившійся Богъ* (ὁ Θεός), въ смерти истинная Жизнь, отъ Маріи и отъ Бога, сперва причастный страданію, потомъ безстрастный, Господь нашъ І. Христосъ"... „*Богъ* (ὁ Θεὸς) нашъ І. Христосъ, по устроенію Божію, зачатъ былъ Маріею изъ сѣмени Давидова, но отъ Духа Святаго". [2]) Онъ есть „*Сынъ Божій*",

---

ловѣчившагося". Въ такихъ же чертахъ изображается вѣра церкви въ І. Христа и въ другихъ древнѣйшихъ символахъ.

[1]) *Варнавы* ап. посланіе, V и XII гл; см. VI и VII гл.

[2]) Къ ефес. VII и XVIII гл

Сынъ Божій, „единый“ (μόνος), „Который былъ *прежде вѣкъ у Отца*, и наконецъ явился видимо“ [1]). „Дайте мнѣ быть подражателемъ страданій *Бога моего*“—писалъ онъ римскимъ христіанамъ [2]).

Св. *Поликарпъ Смирнскій*, среди пылающаго костра, въ благодарной молитвѣ къ Богу, исповѣдуя единосущную Троицу, говорилъ: „за сіе и за все хвалю Тебя, благословляю Тебя, купно съ вѣчнымъ и пренебеснымъ І. Христомъ, возлюбленнымъ Твоимъ Сыномъ, съ Которымъ Тебѣ и Святому Духу слава и нынѣ и во всѣ грядущіе вѣки“ [3]).

Учители церкви второго и третьяго вѣковъ своими писаніями еще ясѣе показываютъ, что вся церковь этого времени признавала І. Христа Богомъ воплотившимся.

Іустинъ мученикъ говорилъ іудею Трифону объ І. Христѣ: „Онъ—Единородный у Отца всего, собственно отъ Него рожденный, какъ Слово и Сила, а потомъ сдѣлался человѣкомъ отъ Дѣвы, какъ мы знаемъ изъ записей Его апостоловъ“,—„Господь и по естеству Богъ, Сынъ Божій“, „Богъ, сущій прежде вѣкъ, потомъ благоволившій родиться и сдѣлаться человѣкомъ“ [4]). Опровергая обвиненія язычниками христіанъ въ безбожіи, онъ писалъ: „нашъ учитель въ этомъ (т. е. богопочтеніи) есть І. Христосъ, Который для этого родился и былъ распятъ при Понтіи Пилатѣ, бывшемъ правителемъ Іудеи, во времена Тиверія Кесаря; и мы знаемъ, что Онъ—*Сынъ самого истиннаго Бога*, и поставляемъ Его на *второмъ мѣстѣ* (т. е. въ порядкѣ лицъ Св.

---

[1]) Посл. къ римл., привѣтствіе. Къ магнез. VI гл.

[2]) Къ римл. VI гл.; сн. VII гл.

[3]) Окружное посл. о мученичествѣ Поликарпа смирнской церкви (у Hefele cap. XIV pag. 290). О себѣ въ томъ же посланіи писали смирнскіе христіане: „мы покланяемся Ему (І. Христу), *какъ истинному Сыну Божію*, а мучениковъ, какъ учениковъ и подражателей *Господнихъ*, достойно любимъ за непобѣдимую приверженность къ своему Царю и Учителю“ (cap. XVII, pag. 294. Hefele. Сн. Евсев. Церк. ист. IV, 15).

Во 2-мъ посл. къ коринѳянамъ, извѣстномъ подъ именемъ посланія св. *Климента римскаго*, хотя принадлежность его ему и сомнительна (Евсев. Церк. ист. III, 38), но которое явилось не позднѣе половины II вѣка, говорится: „братія, объ І. Христѣ вы должны помышлять, какъ о *Богѣ* (περὶ Θεοῦ) и Судіи живыхъ и мертвыхъ,—и не надобно намъ низко думать о нашемъ спасеніи“ (I гл.).

[4]) *Іуст.* Разг. съ Триф. 105, 128 и 48 гл.

Троицы), а *Духа пророческаго на третьемъ*"... „Насъ обвиняютъ въ безумiи за то, что мы послѣ неизмѣннаго и вѣчнаго Бога и Отца всего даемъ распятому человѣку, а не знаютъ заключающейся въ этомъ тайны" [1]).

Ириней лiонскiй въ приводимомъ имъ „Изложенiи вѣры" свидѣтельствуетъ, что вселенская церковь вѣруетъ „и во единаго Христа Iисуса, Сына Божiя, воплотившагося для нашего спасенiя" [2]). Полнѣе раскрываетъ это св. отецъ въ кн. „Противъ ересей" (3 и 4 кн.). „Я показалъ изъ писанiй, говоритъ онъ, что никто изъ сыновъ Адама вполнѣ и безусловно не называется Богомъ и не именуется Господомъ. А что Онъ (т. е. „Христосъ, Сынъ Бога живаго") собственно, исключительно предъ всѣми жившими тогда человѣками, есть Богъ и Господь и Царь вѣчный, Единородный и Слово воплотившееся, провозвѣщенное и всѣми пророками, апостолами и Самимъ Духомъ, это могутъ видѣть всѣ, которые постигли хотя малую часть истины. Этого не свидѣтельствовали бы о Немъ писанiя, еслибы Онъ былъ только человѣкъ, какъ всѣ. Но что Онъ имѣлъ исключительно предъ всѣми преславное рожденiе отъ Отца Вышняго и что также преславное испыталъ рожденiе отъ Дѣвы: то и другое свидѣтельствуютъ о Немъ божественныя писанiя" [3]).

Св. *Ипполитъ*, ученикъ Иринея лiонскаго, писалъ въ обличенiе Ноэта: „будемъ вѣровать, возлюбленные братiя, согласно преданiю апостоловъ, что Богъ Слово сошелъ съ неба во св. Дѣву Марiю, чтобы, принявши отъ Нея плоть и человѣческую душу,—душу разумную,—и сдѣлавшись всѣмъ, что только образуетъ человѣка, кромѣ грѣха, спасти падшаго (Адама) и даровать безсмертiе вѣрующимъ во имя Его... Мы имѣемъ свидѣтельство слова истины, что существуетъ единый Отецъ, Которому присуще Слово, чрезъ Которое все сотворено и Которое въ послѣднiя времена было послано Отцемъ для спасенiя людей. Чрезъ законъ и пророковъ было возглашено, что Онъ придетъ въ міръ... При-

---

[1]) Апологiя I, 13; см. 5. 6. 23 гл. и др.

[2]) *Ирин.* Прот. ерес. I кн. 1.

[3]) Тамъ же, III кн. XIX, 2; см. еще напр. въ III кн. 16 гл.; IV кн. 6, 20, 28 гл. и др.

шедши въ міръ, Онъ явился Богомъ во плоти и въ то же время сдѣлался совершеннымъ человѣкомъ“ [1]).

Св. *Діонисій александрійскій* въ обличительномъ посланіи къ Павлу самосатскому такъ защищалъ божество І. Христа: „ты умышленно, другъ, притворяешься не знающимъ, что одинъ и тотъ же Господь славы,—какъ сказано о Немъ,—проповѣданъ и единороднымъ Сыномъ Божіимъ, — какъ свидѣтельствуютъ о Немъ боговдохновенныя писанія,—и такъ называемымъ Христомъ Іисусомъ, Который именно и спасаетъ Своимъ страданіемъ вѣрующихъ въ Него,—притомъ спасаетъ божески (*θεϊκῶς*), а не человѣчески (*ἀνθρωπίνως*). *Той бо*, сказано, *спасетъ люди Своя отъ грѣхъ ихъ*. А спасать отъ грѣховъ можетъ одинъ только Богъ“ [2]).

Св. *Меѳодій*, епископъ и мученикъ III в., въ словѣ о Симеонѣ и Аннѣ говоритъ: „Пресвятая Дѣва Матерь... родила первороднаго и единороднаго Сына Отца, Который на небесахъ возсіялъ единородно безъ матери изъ Отчаго естества“. Праведнаго Симеона св. отецъ изображаетъ встрѣчающимъ принесеннаго въ храмъ младенца Іисуса такими словами: „Тебя я желаю, Владыко Боже отцевъ и Господи милости... Тебя я ищу, Создателя всѣхъ; на Тебя взираю, объемлющаго все словомъ Своимъ; Тебя срѣтаю, владычествующаго надъ жизнію и смертію... Тебя желаю, Творца и Искупителя міра; Ты—Богъ нашъ, и Тебѣ мы покланяемся“ [3]).

Тертулліанъ прямо писалъ: „Слово именуется ясно человѣко-Богомъ или Бого-человѣкомъ, т. е. Сыномъ человѣческимъ и Сыномъ Божіимъ, потому что Онъ есть вмѣстѣ и Богъ и человѣкъ“... Въ Немъ „видимъ двойственное естество, соединенное безъ смѣшенія въ одномъ лицѣ,—видимъ Самого Бога и человѣка Іисуса (Deum et hominem Iesum)“ [4]).

---

[1]) Прот. Ноэта, 17 гл. См. творенія св. Ипполита, еп. римскаго, въ рус. пер. Изд. Казан. дух. акад. Вып. II, 1899 г. 114 стр.

[2]) Творенія св. Діонисія В., еп. александрійскаго, въ рус перев. Изд. Каз. дух. ак. 1900 г. 113 стр. Сн. фрагм. съ толк. на Геесим. молитву Спасителя. Тамъ же 104—105 стр.

[3]) Сл. о Симеонѣ и Аннѣ, 3 и 6 гл. Творенія св. Меѳодія въ рус. перев. проф. Е. Ловягина. Спб. 1877 г,, 120 и 124 стр.

[4]) *Тертул.* Прот. Праксея, XXVII гл.

Оригенъ исповѣдуетъ, что „Само Слово Отчее и Сама Премудрость Божія, Которою сотворено все видимое и невидимое,... вошла въ утробу матери, родилась младенцемъ“,... что Тотъ, о величіи Котораго апостолъ говоритъ, что Онъ есть *образъ Бога невидимаго, первороженъ всея твари* и пр. (Кол. 1, 15—17), „унижая Себя изъ состоянія Своего величія, содѣлался человѣкомъ и жилъ между людьми“ [1]).

Наконецъ, во второй половинѣ III в. отцы двухъ *антіохійскихъ соборовъ* (266 и 272 г.), осудившихъ Павла самосатскаго, вопреки его лжеученію, исповѣдали, что І. Христосъ не изъ человѣка сдѣлался Богомъ, но, будучи Богомъ, принялъ зракъ раба, будучи Словомъ, сталъ плотію [2]).

Приведенныхъ свидѣтельствъ Преданія достаточно для убѣжденія въ томъ, что церковь неизмѣнно съ самаго начала вѣровала въ воплощеніе Сына Божія въ лицѣ І. Христа, что, слѣдовательно, ученіе о божествѣ І. Христа утвердилось въ христіанскомъ мірѣ не вслѣдствіе постепеннаго обожествленія простого человѣка, а составляетъ истину откровенія. Утвержденія раціонализма о предполагаемыхъ ступеняхъ въ развитіи этого ученія, окончательно утвердившагося въ церкви будто бы лишь ко времени никейскаго собора, покоятся на ложномъ основаніи, на мысли, будто христіанское ученіе о Богочеловѣкѣ есть дѣло чистое человѣческое не только по формѣ, но и въ самомъ существѣ и содержаніи своемъ, и потому можетъ подлежать въ своемъ явленіи и развитіи естественнымъ историческимъ законамъ [3]). Мало этого, въ пониманіи и изъясненіи самыхъ историческихъ фактовъ, относящихся къ ученію о лицѣ І. Христа послѣ періода апостольскаго, какъ и въ изъясненіи св. Писанія, раціоналистическими христологіями допускается полный произволъ: признаніе за лже-

---

[1]) *Ориген.* О началахъ II кн. 6 гл. I. О воплощеніи Христа. 127 — 128 стр. въ рус. пер. Сн, IV кн. § 31.

[2]) *Евсев.* Церк. ист. VII, 27, 28 и 30. Самое посланіе отцевъ I-го антіох. собора противъ Павла самосатскаго въ рус. пер. см. въ Хр. Чт. 1840 г. IV т.

[3]) Весьма многіе изъ протестантскихъ ученыхъ и заявляютъ прямо, что все ученіе о божествѣ І. Христа и вообще о Св. Троицѣ заимствовано у Филона, Платона и неоплатониковъ,—напр., Ганъ Гринеръ, Штаркъ и мн. др. См. у *Снегирева.* Ученіе о лицѣ І. Христа въ I—III в. 18 стр

ученіями еретиковъ одинаковаго значенія съ ученіемъ отцевъ и учителей церкви, отождествленіе церковнаго ученія съ ученіемъ частныхъ лицъ, усвоеніе церковнымъ писателямъ такихъ мыслей и понятій, какихъ они не имѣли, а дѣйствительно ошибочныхъ мнѣній частныхъ лицъ—всей церкви, лишеніе значенія самой церкви, которая одна имѣетъ полномочіе отъ І. Христа окончательно рѣшать вопросы вѣры. Только при такомъ, лишенномъ научнаго безпристрастія, отношеніи къ даннымъ исторіи и возможны раціоналистическія утвержденія, будто церковь создала Христа-Бога ко времени никейскаго собора.

ІІІ. Ученіе откровенія и церкви о томъ, что І. Христосъ есть воплотившійся единородный Сынъ Божій, издавна вызывало вопросъ: *почему* для совершенія дѣла нашего спасенія *воплотился именно Сынъ Божій*, а не Отецъ и не Духъ Святый? Откровеніе не даетъ вполнѣ яснаго и прямого отвѣта на этотъ вопросъ, но нѣкоторыя руководственныя данныя къ уразумѣнію этой тайны Божества въ немъ находятся. На основаніи этихъ послѣднихъ можно думать, что причина воплощенія именно Сына Божія скрывается въ томъ положеніи, какое занимаетъ Онъ въ жизни тріипостаснаго Божества, разсматриваемой въ ея отношеніи къ тварному бытію. Хотя въ исторіи откровенія все совершается съ участіемъ всѣхъ лицъ Св. Троицы, но „все совершается Богомъ и Отцемъ чрезъ Сына въ Духѣ“ (по выраженію св. Кирилла алекс. и другихъ св. отцевъ), т. е. есть извѣстный порядокъ откровенія лицъ Св. Троицы и неодинаково участіе каждаго изъ нихъ въ явленіи Бога міру. Сыну Божію принадлежитъ дѣятельность посредствующая въ исторіи откровенія: чрезъ Сына, какъ причину зиждительную, мысль и воля Отца о бытіи міра, причины первоначальной, осуществились во внѣшнемъ бытіи міра, а нашло твореніе свое завершеніе во Св. Духѣ, причинѣ совершительной. Въ качествѣ такого посредствующаго дѣятеля въ исторіи откровенія Сынъ Божій изображается въ Писаніи, какъ *Слово* Отца, чрезъ Которое *все начало быть* (Іоан. 1, 3; ср. 10), или какъ *Премудрость*, Которую имѣлъ Богъ *началомъ путей Своихъ, прежде созданій Своихъ*, и Которая *была при Немъ Художницею*, когда Онъ полагалъ основанія земли

(Притч. 8, 22 и сл.; ср. 3, 9; Притч. 9, 1. 2. 9). Являясь посредникомъ въ твореніи, Сынъ остается посредникомъ всякаго откровенія и въ дальнѣйшей исторіи міра. Чрезъ Него изливается въ міръ жизнь, исходящая отъ Отца; Онъ является источникомъ божественнаго свѣта для человѣчества, источникомъ истиннаго познанія Бога и общенія съ Нимъ (Іоан. 1, 4). Онъ не прекратилъ Своего дѣйствія въ немъ и послѣ того, какъ это послѣднее чрезъ грѣхъ отпало отъ общенія съ Богомъ. Вслѣдствіе грѣхопаденія, дѣятельность Его въ мірѣ измѣняетъ только свой характеръ, становясь, согласно предвѣчному опредѣленію, дѣятельностію спасающей. Начальнымъ проявленіемъ послѣдней и была вся исторія ветхозавѣтнаго откровенія. Обѣтованія и прообразы ветхаго завѣта, законъ и пророки—все это были дѣйствія спасенія, предустроявшагося Сыномъ Божіимъ. Отъ Него же исходили лучи свѣта, свѣтившіе и во тьмѣ язычества (Іоан. 1, 5). Всѣ тѣ сѣмена истины и правды, которыя находились здѣсь, насаждены были никѣмъ инымъ, какъ тѣмъ же Словомъ (чрезъ Духа пророческаго). Проходя такимъ образомъ чрезъ всю исторію міра, эта дѣятельность Сына Божія, какъ Спасителя, должна была завершиться по исполненіи полноты времени такимъ дѣйствіемъ, въ которомъ идея спасенія находила бы полное свое осуществленіе, т. е. дѣломъ, чрезъ которое человѣчество возводилось бы въ первоначальное свое состояніе полнаго богообщенія. Такимъ завершительнымъ дѣломъ и было воплощеніе Сына Божія для совершенія Имъ дѣла искупленія.

У древнихъ учителей церкви наиболѣе подробное объясненіе въ этомъ смыслѣ причинъ воплощенія именно Сына Божія дается у св. *Аѳанасія В.* въ словѣ „О воплощеніи Бога Слова и о пришествіи Его къ намъ во плоти“ [1]). Св. отецъ указываетъ слѣдующія причины воплощенія Бога Слова:

а) Богъ чрезъ (*διὰ*) Сына въ началѣ сотворилъ міръ и въ частности человѣка (10 гл.). Человѣкъ сотворенъ по образу Бога Слова. Но этотъ образъ помрачился въ естествѣ падшаго чело-

1) Творенія св. Аѳанасія В. въ рус. переводѣ Моск. дух. акад Изд. 1902 г. I ч. 191 стр. и слѣд.

вѣка. Надлежало совершиться „обновленію созданнаго по образу". „А это могло ли совершиться, еслибы не пришелъ Самъ Образъ Божій?—Не могло... Посему-то Божіе Слово пришло самолично, чтобы Ему, какъ Отчему Образу, можно было возсоздать по образу сотвореннаго человѣка" (13 и 14 гл.).

б) Сынъ Божій есть источникъ жизни для человѣка, въ тѣлесный составъ котораго и въ началѣ вдунуто Имъ дыханіе жизни разумной и безсмертной (5 гл.). Посему, когда человѣкъ прервалъ свое причастіе присносущной жизни, подвергся смерти и тлѣнію, то „тлѣнное опять привести въ нетлѣнное" (7 гл.), „смертное воскресить безсмертнымъ не иному кому было свойственно, какъ истинной жизни — Господу нашему І. Христу" (20 гл.).

в) Сынъ Божій есть міроправитель вселенной, промышленіемъ и благоустроеніемъ Котораго созидается она въ обитель откровенія славы Божіей, а въ мірѣ разумныхъ существъ Онъ есть источникъ и органъ боговѣдѣнія. Посему Ему надлежало и возстановить порядокъ по вселенной, разстроенной и оскверненной нечестіемъ идолопоклонства и забвеніемъ истиннаго Бога. „Въ комъ была опять потребность (для разрушенія „идолобѣсія и безбожія"), какъ не въ Богѣ-Словѣ, Который видитъ и душу и умъ, все въ тваряхъ приводитъ въ движеніе и чрезъ тварей даетъ познавать Отца? Тому, Кто собственнымъ Своимъ промышленіемъ и благоустроеніемъ вселенной учитъ объ Отцѣ, надлежало и возобновить это ученіе. Какъ же бы совершилось это? Скажутъ, можетъ быть: это можно было совершить тѣмъ же способомъ, т. е. снова показать дѣлами творенія, что нужно знать о Богѣ. Но это было уже мало надежно и вовсе ненадежно... Посему-то, желая оказать людямъ вѣрную помощь, Слово Божіе приходитъ, какъ человѣкъ"... (14 гл.).

Воплощеніе Бога Слова находится въ соотвѣтствіи и съ ипостаснымъ свойствомъ Его, какъ Сына: „Отецъ есть Отецъ, а не Сынъ", говорилъ *І. Дамаскинъ;* „Сынъ есть Сынъ, а не Отецъ; Духъ Святый есть Духъ, а не Отецъ, также не Сынъ. Ибо свойство—неподвижно... Поэтому Сынъ Божій дѣлается Сыномъ человѣка для того, чтобы свойство осталось неподвижнымъ. Ибо, будучи Сыномъ Божіимъ, Онъ сдѣлался Сыномъ человѣка, во-

плотившись отъ Св. Дѣвы и не лишившись сыновняго свойства“ [1]).

§ 76. I. Христосъ есть истинный человѣкъ.

Будучи Богомъ истиннымъ, I. Христосъ есть вмѣстѣ совершенный человѣкъ, единосущный и во всемъ намъ подобный, кромѣ грѣха. Онъ воспринялъ не мнимое или только кажущееся тѣло, но дѣйствительное, вмѣстѣ съ разумной душею, со всѣми ея силами и свойствами. Символъ вѣры научаетъ исповѣдывать I. Христа Богомъ *воплотившимся* (*σαρκωθέντα*) и *вочеловѣчившимся* (*ἐνανθρωπήσαντα*), т. е. воспринявшимъ цѣлостную человѣческую природу со всею полнотою ея составныхъ частей и силъ. Если бы Онъ принялъ не наше собственное и родное намъ человѣчество. то и дѣло спасенія, совершенное Имъ, не имѣло бы къ намъ отношенія.

I. Мессія Христосъ, по ветхозавѣтнымъ пророчествамъ, долженъ былъ явиться истиннымъ и совершеннымъ человѣкомъ,—Сыномъ человѣческимъ (Пс. 44, 3; 79, 16; Дан. 7, 13; Іез. 1, 26 и друг.), Сѣменемъ жены (Быт. 3, 15), потомкомъ Авраама, Исаака и Іакова, сыномъ Іессея и Давида, имѣвшимъ родиться въ опредѣленномъ мѣстѣ, въ извѣстное время, жить при извѣстныхъ обстоятельствахъ, пострадать, умереть и воскреснуть. Такимъ, т. е. не Богомъ только, но и человѣкомъ, изображается I. Христосъ и въ евангеліяхъ и во всемъ Писаніи новаго завѣта, Такъ, рожденіе Его послѣдовало по прошествіи обычнаго времени чревоношенія (Лук. 2, 6). Родившись отъ Дѣвы Маріи, Онъ сталъ потомкомъ Авраама и Давида (Мѳ. 1, 1—16; Лук. 3, 23—37; Рим. 9, 5), и, какъ *плодъ чрева* Ея (Лук. 1, 42), родственнымъ по плоти роднымъ Своей Матери (Мѳ. 12, 47). По исполненіи восьми дней отъ рожденія Онъ былъ обрѣзанъ (Лук. 2, 21), а по прошествіи дней очищенія матерняго принесенъ въ храмъ для посвященія Господу (Лук. 2, 22). О жизни Его до 12-лѣтняго возраста евангелистъ замѣчаетъ: *отроча же*

---

[1]) *Дамаск.* Точное излож. прав. вѣры VI, 4. Сн. *Григорія Б.* Сл. 39 (по изд. его твор. въ рус. пер. 1889 г. 216—217 стр.).

растяше и крѣпляшеся духомъ, исполняяся премудрости (Лук. 2, 40), а о жизни во всѣ послѣдующіе годы, до проповѣди Іоанна Крестителя, говоритъ: *Іисусъ преспѣваше премудростію и возрастомъ и благодатію (χάριτι) у Бога и человѣкъ* (Лук. 2, 52), находился въ повиновеніи Іосифу и Маріи (2, 52; сн. Марк. 6, 1—4; Лук. 4, 16—29; Мѳ. 13, 54—58). Послѣ крещенія и искушенія въ пустынѣ, когда Онъ проходилъ по городамъ и селеніямъ, *благовѣствуя и исцѣляя вся* (Дѣян. 10, 38), всѣми и всюду былъ признаваемъ за истиннаго человѣка, такъ какъ всѣ видѣли въ Немъ подобнаго прочимъ Сына человѣческаго,—и никогда не встрѣчалъ надобности удостовѣрять кого-либо въ истинѣ Своего человѣчества. Напротивъ, современники Его сомнѣвались и отрицали Его божество,—принимали Его за необычайнаго посланника Божія, за величайшаго изъ пророковъ, но за человѣка (Мѳ. 16, 13—14; Лук. 9, 7—9). Самыя страданія, смерть, воскресеніе и вознесеніе І. Христа составляютъ непререкаемое свидѣтельство о пребывающемъ въ божескомъ лицѣ Его всецѣло естествѣ человѣческомъ. Ибо, какъ смерть означаетъ разлученіе души человѣческой отъ тѣла человѣческаго, такъ и воскресеніе означаетъ возсоединеніе души съ оставленнымъ прежде своимъ тѣломъ. Равно и вознесеніе на небо есть вознесеніе прославленнаго человѣчества Іисуса. И Самъ Онъ часто называлъ Себя человѣкомъ,—напр., іудеямъ говорилъ: *нынѣ же ищете Мене убити, Человѣка (Ἄνθρωπον), иже истину вамъ глаголахъ* (Іоан. 8, 40), особенно часто—*Сыномъ человѣческимъ*. Апостолы также называли Его потомкомъ Давида по плоти (Рим. 1, 3; 9, 5), вторымъ Адамомъ (1 Кор. 15, 45—49; Рим. 5, 12—19; Еф. 2, 1—15; 4, 4—10), мужемъ (*ἄνδρα*—Дѣян. 17, 31; сн. Іоан. 1, 30) и вообще человѣкомъ (Рим. 5, 15; 1 Кор. 15, 47; 1 Тим. 2, 5), а людей—Его братьями (Евр. 2, 11—14; сн. Мѳ. 12, 50). По словамъ ап. Павла, *егда пріиде кончина лѣта, посла Богъ Сына Своего единороднаго, рождаемаго отъ жены* (Гал. 4, 4).

Въ частности, откровеніе усвояетъ Ему человѣческое *тѣло*,—не ангельское, не призрачное, не подобное только человѣческому, а во всемъ всецѣло человѣческое. Ев. Іоаннъ свидѣтельствуетъ о Сынѣ Божіемъ: *Слово плоть (σάρξ) бысть, и вселися въ*

ны (1, 14) [1]). Онъ же пишетъ: *всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Іисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть; и сей есть антихристовъ* (1 Іоан. 4, 3; сн. 2 Іоан. 7 ст.). По мысли ап. Павла: *понеже убо дѣти пріобщишася плоти и крови, и Той пріискренно пріобщися тѣхже (σαρκὸς καὶ αἵματος). Не отъ ангелъ бо когда пріемлетъ, но отъ сѣмене Авраамова пріемлетъ* (Евр. 2, 16, сн. 2 Кор. 4, 11; Рим. 1, 3; 9, 5). І. Христосъ, по воскресеніи, являясь ученикамъ, свидѣтельствовалъ, что и тогда, уже въ прославленномъ видѣ, тѣло Его было не призрачное, но вещественное, осязаемое: *осяжите Мя и видите: яко духъ плоти и кости (σάρκα καὶ ὀστέα) не имать, якоже Мене видите имуща* (Лук. 24, 39; сн. Іоан. 20, 27). Тѣло І. Христа представляется въ св. Писаніи имѣющимъ обычныя свои составныя части: главу (Мѳ. 27, 29—30), руки и ноги (Іоан. 12, 3), персты (8, 6), голени (19, 33), равно и свои естественныя свойства. Такъ, оно было подвержено утомленію (Іоан. 4, 6), требовало успокоенія и сна (Марк. 4, 38; Лук. 8, 23), имѣло нужду въ пищѣ и питіи (Мѳ. 4, 2; Лук. 4, 2 и др.), было способнымъ къ болѣзненнымъ ощущеніямъ и страданію (Лук. 22, 41—44; Іоан. 19, 34—35 и др.), по смерти предано погребенію (Мар. 15, 46; Мѳ. 27, 50—61 и др.). Такимъ образомъ Писаніе выше всякаго сомнѣнія поставляетъ дѣйствительность *воплощенія (ἐνσάρκωσις)* Сына Божія и показываетъ, что воплo-

---

[1]) Слово *плоть—σάρξ*, означая собственно внѣшнюю сторону человѣческой природы—тѣло (*σῶμα*), не здѣсь только, но и въ другихъ мѣстахъ Писанія нерѣдко употребляется для обозначенія всего человѣка, состоящаго изъ души и тѣла,—въ значеніи „человѣкъ"—*ἄνθρωπος* (напр. Быт. 6, 3; Пс. 102, 14. 16; Мѳ. 24, 22: Дѣян. 2, 17; Рим. 3, 20; 1 Кор. 1, 29; Гал. 2, 16; 1 Тим. 3, 16) подобно тому, какъ въ такомъ же значеніи употребляется иногда слово „душа"—*ψυχή*, (напр., Быт. 46, 26; Лук. 2, 35; 9, 56; Іоан. 10, 24; Дѣян. 2, 43; 7, 14; 27, 22. 37: Апок. 20, 4 и др.). Ев. Іоаннъ, какъ догадываются, употребилъ слово *σαρξ* для того, чтобы яснѣе противопоставить истину воплощенія мнѣнію лжеучителей, отрицавшихъ въ І. Христѣ вещественное, подобное нашему тѣло. Посему неосновательно древніе еретики (аріане и Аполинарій съ послѣдователями) приводили эти слова въ доказательство того, что І. Христосъ имѣлъ только человѣческое тѣло, но не имѣлъ разумной души. Еще болѣе странно мнѣніе тюбингенцевъ, которые видятъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ докетическую идею.

щеніе Сына Божія нельзя понимать такъ же, какъ понимаются бывшія въ ветхомъ завѣтѣ богоявленія (теофаніи), или явленія ангеловъ въ человѣческомъ образѣ, ибо видимая форма этихъ явленій была призрачною.

Древніе еретики (докеты), утверждавшіе, будто во Христѣ былъ только призракъ тѣла человѣческаго, или тѣло не земное, а какое-то тончайшее, духовное, противопоставляли приведеннымъ свидѣтельствамъ Писанія нѣкоторыя изреченія изъ посланій ап. Павла, по которымъ, будто бы, слѣдуетъ всѣ прочія изреченія о тѣлѣ І. Христа изъяснять въ смыслѣ несобственномъ. Указывали именно на слова: *Богъ Сына Своего посла въ подобіи плоти грѣха (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), и о грѣсѣ осуди грѣхъ во плоти* (Рим. 8, 3). Если Сынъ явился въ подобіи плоти, разсуждали лжеучители, то, значитъ, Онъ явился въ призракѣ тѣла. „Но если сказано“, говоритъ св. *І. Златоустъ*, „что Богъ послалъ Сына *въ подобіи плоти*, то не заключай изъ сего, что плоть Христова была иная: такъ какъ (апостолъ) сказалъ—*грѣха*, то и прибавлено слово—*подобіе*. Христосъ имѣлъ не грѣшную плоть, а подобную нашей грѣшной, но безгрѣшную и по природѣ одинаковую съ нами“ [1]). Въ доказательство же того, что тѣло Іисуса было тончайшимъ, небеснымъ, приводили слѣдующія слова: *первый человѣкъ отъ земли—перстенъ; вторый человѣкъ—Господь съ небесе. Яковъ перстный, такови и перстніи; и яковъ небесный, тацы же и небеснііи* (1 Кор. 15, 47—48). Но въ словахъ апостола не та мысль, будто Христосъ свыше и съ небесъ принесъ тѣло: Онъ есть *Господь съ небесе*, потому что, какъ Сынъ Божій, снисшелъ съ неба на землю,—*человѣкъ небесный* потому, что Его человѣчество прославлено въ воскресеніи и обожено; прославленіе Его человѣчества, какъ родоначальника нашего въ жизни духовной, является началомъ и основаніемъ воскресенія и прославленія нашихъ тѣлъ. Слѣдовательно, самое наименованіе Его человѣкомъ небеснымъ предполагаетъ воспріятіе Имъ истинно человѣческаго

---

[1]) *Злат.* На посл. къ Римл Бес. XIII, 5. Ср. *Кирилла александ.* О воплощеніи Господа, XI гл. (Хр. Чт. 1847 г. Ш). *Тертулліана.* О плоти Христовой, XI. гл. Блаж. *Августина.* Прот. двухъ посл. пелаг. Ш кн. 6 гл.

тѣла, ибо иначе Онъ не былъ бы *первороженнымъ изъ мертвыхъ* (1 Кор. 15, 20. 23), не могъ бы именоваться и человѣкомъ небеснымъ [1]).

Усвояется І. Христу и истинно человѣческая *душа* (*ψοχή* и *πνεῦμα*). Такъ, предъ наступленіемъ крестныхъ страданій Господь говорилъ Своимъ ученикамъ: *прискорбна есть душа Моя* (*ἡ ψυχή Μοῦ*) *до смерти* (Мѳ. 26, 38), а въ минуту смерти воззвалъ къ Отцу Своему: *Отче, въ руцѣ Твои предаю духъ Мой* (*τὸ πνεῦμα Μοῦ*—Лук. 23, 46). Евангелисты мгновеніе разлученія Его духа (*τὸ πνεῦμα*) съ тѣломъ поставляютъ мгновеніемъ Его смерти (Мѳ. 27, 50; Іоан. 19, 30). Душа І. Христа представляется съ принадлежащими человѣческой душѣ силами и свойственными имъ проявленіями. Такъ, замѣчаніе евангелиста, что *Іисусъ преспѣваше премудростію* (Лук. 2, 52), даетъ понятіе о томъ, что во Христѣ человѣческій *умъ* и въ ближайшемъ единеніи съ божествомъ не былъ изъятъ отъ свойственныхъ намъ условій и ограниченій, и не иначе, какъ постепенно исполнялся премудростію и вѣдѣніемъ. Подобнымъ образомъ усвояется І. Христу человѣческая *воля*. Самъ Онъ въ молитвѣ къ Отцу изъявилъ желаніе человѣческой воли: *Отче Мой, еще возможно есть, да мимоидетъ отъ Мене чаша сія; обаче не якоже Азъ хощу, но якоже Ты* (Мѳ. 26, 39; Лук. 22, 42; сн. Евр. 5, 7). Говорится объ І. Христѣ, что Онъ возмущался духомъ (Іоан. 11, 33; 12, 27; 13, 21, скорбѣлъ и тужилъ при мысли о страданіяхъ и смерти (Мѳ. 26, 37—38; Лук. 22, 42—45), печаловался о народѣ, который, слушая Его нѣсколько дней, не вкушалъ пищи (Марк. 8, 2), радовался, когда видѣлъ явленіе славы Божіей въ человѣкахъ (Лук. 10. 21; Іоан. 11, 15), имѣлъ ревность о славѣ Божіей, сопровождавшуюся справедливымъ гнѣвомъ (Іоан. 2, 14—17; Мѳ. 21, 12—13 и др.), сожалѣлъ объ Іудѣ, чадѣ погибели (Іоан. 13 21), изъявлялъ особенную любовь къ дѣтямъ и негодованіе на возбранявшихъ имъ приближаться къ Нему (Марк. 10. 13—16).

---

[1]) Такъ были объясняемы слова апостола и древними отцами, рѣшительно отвергавшими мысль о небесномъ происхожденіи и существѣ тѣла Іисусова См. напр. *Аѳанасія* ал. Сл. прот. аріанъ II, 70. (II т. въ рус. пер.) *Кирилла* ал. „Dialog". IX. *Злат.* На 1 Кор Бес. XLII. *Ѳеофил.* Болг. въ Толк. на 1 Кор. XV гл.

Можно находить въ Писаніи указанія на то, что духовная и тѣлесная природы въ человѣческомъ естествѣ І. Христа имѣли такую же связь или взаимодѣйствіе, какъ и въ нашемъ составѣ. Такъ, напр., душевная скорбь І. Христа о жителяхъ Іерусалима (Лук. 19, 41), о Лазарѣ, четвородневномъ во гробѣ (Іоан. 11, 35), открывалась въ слезахъ Его и плачѣ. Ревность о славѣ Божіей, возгоравшаяся въ душѣ Его, сопровождалась внѣшними дѣйствіями, соотвѣтствующими внутреннему расположенію (Іоан. 2, 14—17; подобн. Лук. 4, 2; Іоан. 19, 28—29).

II. Церковь неизмѣнно отвергала и отвергаетъ ученія, которыми І. Христосъ признается не единосущнымъ намъ по человѣчеству,—по тѣлу или по душѣ. Древніе же отцы церкви въ своихъ разъясненіяхъ этого догмата показывали, что и самою цѣлію воплощенія Сына Божія требовалось принятіе Имъ полнаго и совершеннаго человѣчества. Свое служеніе, какъ *Ходатая* или *Посредника* (*Μεσίτης*—1 Тим. 2, 5) между Богомъ и людьми, учили они, Онъ могъ совершить не иначе, какъ содѣлавшись истиннымъ человѣкомъ. „Посредникъ“, говоритъ *Златоустъ*, „долженъ быть въ сродствѣ съ тѣмъ и другимъ, чтобы быть ему посредникомъ. Если онъ будетъ имѣть только сродство съ однимъ, а съ другими нѣтъ, то не можетъ быть посредникомъ“. Посему І. Христу „какъ надлежало имѣть естество человѣческое, ибо пришелъ къ людямъ; такъ надлежало имѣть и естество божеское, ибо отъ Бога пришелъ. Будучи только человѣкомъ, Онъ не былъ бы посредникомъ; ибо посредникъ долженъ быть въ ближайшемъ отношеніи къ Богу. Будучи только Богомъ, также Онъ не былъ бы посредникомъ; ибо не могли бы приблизиться къ Нему тѣ, за которыхъ Онъ посредствуетъ“ [1]). Исходя изъ этого понятія о Христѣ, какъ Посредникѣ, который въ Своемъ лицѣ долженъ былъ возстановить и уврачевать всю человѣческую природу, древніе учители утверждали, что и Самъ Онъ долженъ былъ воспринять ее во всей полнотѣ. „Что не воспринято, то не уврачевано; но что соединилось съ Богомъ, то и спасается“, — говорилъ *Григорій В.* въ обличеніе лжеученія Аполлинарія, „Если Адамъ палъ одною половиною, то и воспріята и спасена одна половина;

[1]) *Злат.* На 1 Тим. Бес. VII, 2. Сн. *Ирин.* Прот. ерес. III, 18. *Θеодор.* блаж. Разгов. между Еран. и правосл. II (Хр. Чт. 1846 г. I т. 352—353 стр).

а если палъ всецѣлый, то со всецѣлымъ Родшимся соединился и всецѣло спасется"... „Ему (Искупителю) нужны были какъ плоть ради осужденной плоти и душа ради души, такъ и умъ ради ума, который въ Адамѣ не только палъ, но, какъ говорятъ врачи о болѣзняхъ, первый былъ пораженъ" [1]). По той же причинѣ, замѣчаетъ св. *Ириней*, „Онъ прошелъ и чрезъ всякій возрастъ, всѣмъ возвращая общеніе съ Богомъ" [2]). Согласно съ этимъ, св. *І. Дамаскинъ* учитъ: „утверждаемъ, что со всѣмъ человѣческимъ естествомъ соединилась вся сущность Божества. Ибо изъ того, что Богъ Слово насадилъ на нашемъ естествѣ, изначала сотворивъ насъ, Онъ не пренебрегъ ничѣмъ, но воспріялъ все тѣло, душу, одаренную умомъ и разумомъ, также и ихъ свойства. Ибо живое существо, лишенное одного изъ этого, не есть человѣкъ. Онъ весь воспріялъ всего меня и весь соединился со всѣмъ для того, чтобы всему даровать спасеніе. Ибо то, что не было принято, не могло быть исцѣлено" [3]).

Отсюда можно видѣть, почему для христіанина исповѣданіе полнаго и совершеннаго человѣчества І. Христа такъ же необходимо, какъ и исповѣданіе Его божества. Если его человѣчество призрачно, „то,—какъ говоритъ І. Дамаскинъ,—и таинство домостроительства было ложью и обманомъ"; если Сынъ Божій „повидимому только, а не поистинѣ сдѣлался человѣкомъ, то и мы спасены призрачно, а не поистинѣ". [4]).

Будучи совершеннымъ и одного съ нами естества человѣкомъ, І. Христосъ однако отличается по своему человѣчеству отъ всѣхъ людей нѣкоторыми существенными преимуществами: 1) Онъ родился не такъ, какъ рождаются всѣ люди, а сверхъестественнымъ образомъ; 2) Онъ есть человѣкъ безгрѣшный.

§ 77. Сверхъестественное рожденіе І. Христа.

Происхожденіе Искупитель міра не могло совершиться порядкомъ естественнаго рожденія. Путемъ обычнаго рожденія человѣка

1) *Григор. В.* Къ Кледонію, 1 посл. (IV ч. 200 и 203 стр. въ рус. пер. по изд. 1844 г.). Тоже утверждалъ *Григорій нисскій*, обличая Евномія. См. Прот. Евномія, II кн. 13. (V ч. 350—354 стр. въ рус. перев.).

2) *Ирин.* Прот. ерес. III кн. XVIII, 7.

3) *Дамаск.* Точн. излож. прав. вѣры, III. 6.

4) Тамъ же, III, 28. Сн. *Ирин.* Прот. ересей, IV кн. XXXIII, 5; V кн. I и II гл.

отъ человѣка необходимо происходятъ люди, зараженные грѣхомъ. Но природѣ Искупителя грѣхъ долженъ быть чуждъ съ самаго начала. Искупитель, рожденный отъ грѣховной похоти, есть понятіе само по себѣ противорѣчивое. Зараженная грѣхомъ человѣческая природа не могла быть и воспринята въ ипостасное единеніе Богомъ-Словомъ. Поэтому рожденіе Его должно было имѣть характеръ чудесный,—быть такимъ, чрезъ которое порывалась бы связь съ грѣхомъ, передаваемымъ по закону естественнаго рожденія. Такъ и было въ дѣйствительности. Какъ первый Адамъ, естественный родоначальникъ всего человѣческаго рода, былъ непосредственно сотворенъ Богомъ, — произошелъ не такъ, какъ происходятъ всѣ люди, такъ и второй Адамъ—І. Христосъ, новая, духовная глава всего человѣчества, есть новое непосредственное твореніе Духа Божія въ человѣческомъ родѣ; Онъ родился *„отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы“*.

І. Предуказанія на необыкновенное происхожденіе Мессіи находятся въ ветхомъ завѣтѣ. Еще прародителямъ было сказано: *Сѣмя жены* (а не мужа) сокрушитъ главу змія (Быт. 3, 15). Ир. Исаія предвозвѣщалъ о рожденіи Христа—Мессіи: *се, Дѣва* (ha-Alma, *ἡ Παρθένος*) *во чревѣ зачнетъ, и родитъ Сына, и нарекутъ имя Ему Еммануилъ* (7, 14). Въ евангельскихъ описаніяхъ (у ев. Луки и Матѳея) рожденія І. Христа прямо изображается, что рожденіе Его совершилось силою и наитіемъ Св. Духа на Пресвятую Дѣву.

Архангелъ Гавріилъ, благовѣствуя о рожденіи Іисуса *Дѣвѣ*, обрученной мужу (Лук. 1, 26—38), говоритъ Ей: *обрѣла бо еси благодать у Бога. И се зачнеши во чревѣ, и родиши Сына, и наречеши имя Ему Іисусъ* (30—31 ст.). Марія *смутилась* отъ словъ его, ибо любила и хранила дѣвство, и *рече ко ангелу: како будетъ сіе, идѣже мужа не знаю* (*ἄνδρα οὐ γινώσκω*)? *Οὐ γινώσκω—не знаю* выражаетъ состояніе не только въ настоящемъ, но и въ прошедшемъ и будущемъ. Не знаю *ἄνδρα* (а не *τὸν ἄνδρα* или *τὸν ἄνδρα μοῦ*), т. е. не только мужа Іосифа, а вообще всякаго мужа не знаю (*γινώσκω*—въ значеніи Быт. 19, 8; Суд. 11, 3; Числ. 31, 17—*не позна мужа*), не знаю теперь, не узнаю его и никогда (очевидно, какъ и свидѣтельствуетъ Преданіе, по обѣту дѣвства).

Въ отвѣтъ на это ангелъ открылъ Ей величайшую тайну: *Духъ Святый найдетъ на Тя, и сила Вышняго осѣнитъ Тя; тѣмже и раждаемое Свято наречется Сынъ Божій* (35 ст.). Образъ ангельской рѣчи имѣетъ близкое сходство съ описаніемъ дѣйствія Духа Божія при началѣ творенія, когда носился Онъ животворно надъ первоначальнымъ веществомъ міра (Быт. 1, 2). Этимъ дѣйствіемъ, по словамъ архангела, замѣнится участіе мужа при рожденіи Сына Вышняго—Іисуса; слѣдовательно, Онъ есть такой Сынъ, который родится отъ жены безъ мужа, наитіемъ Духа Святаго, силою Вышняго, почему и будетъ Сынъ Вышняго (по человѣчеству Своему). Тайна воплощенія Сына Божія—тайна непостижимая и для ангельскихъ умовъ. Дабы укрѣпить вѣру Маріи въ эту тайну, ангелъ указалъ на примѣръ Елизаветы, неплодной и престарѣлой, но уже зачавшей сына и вообще на чудодѣйственное всемогущество Божіе: *не изнеможетъ у Бога всякъ глаголъ* (ῥῆμα), т. е. воля Божія, гдѣ ей угодно, побѣждаетъ законы или уставы естества. Этимъ онъ снова подтвердилъ, что Іисусъ будетъ Сынъ Вышняго. Послѣ этого Дѣва изрекла: *се раба Господня: буди Мнѣ по глаголу твоему* (38 ст.).

Таже тайна утверждается въ благовѣстіи Іосифу о рожденіи отъ Маріи Господа Іисуса (Мѳ. 1, 18—28). Евангелистъ повѣствуетъ: *обрученнѣй бо бывши Матери Его Маріи Іосифови, прежде даже не снитися има* (πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς—прежде, чѣмъ они стали жить вмѣстѣ, т. е. въ одномъ домѣ), *обрѣтеся* (εὑρέθη—въ страд. формѣ=ἐφάνη, т. е. всѣмъ стало замѣтно и, конечно, прежде всего Іосифу, состояніе обрученной ему) *имущи во чревѣ отъ Духа Свята* (18 ст.) [1]). „Буря помышленій сумнительныхъ“, по выраженію церковной пѣсни, возстала въ душѣ праведнаго старца Іосифа, не знавшаго тайны, когда онъ замѣтилъ положительные признаки чревоношенія

[1]) Мнѣніе, что ангелъ являлся обрученной Дѣвѣ еще въ то время, когда Она жила *въ своемъ домѣ*, держится большая часть отцевъ и учителей церковныхъ: Іустинъ, Оригенъ, Иларій, Іеронимъ, Кириллъ Іерус., Епифаній и Василій В. И послѣ посѣщенія Елизаветы Она возвратилась *въ домъ свой* (τὸν οἶκον Αὐτῆς—Лук 1, 56). Впрочемъ, это мнѣніе было не всеобщимъ. І. Златоустъ, напр., думаетъ, что Марія жила въ домѣ своего жениха. На Мѳ. Бес. IV, 3.

обрученной ему Дѣвы. И когда онъ, *не хотя Ея обличити* (παραδειγματίσαι, т. е. предать ее посредствомъ формальнаго обжалованія открытому позору), *восхотѣ тай пустити ю, ангелъ Господень во снѣ явися ему*, и сказалъ: *не убойся пріяти Маріамъ, жены твоея: рождшеебося въ Ней* (τὸ ἐν Αὐτῇ γεννηθέν, т. е. то, что получало въ Ней зачатіе,—плодъ, находящійся въ Ней) *отъ Духа есть Свята. Родитъ же Сына, и наречеши имя Ему Іисусъ: Той бо спасетъ люди своя отъ грѣхъ ихъ.* Въ объясненіе такого необыкновеннаго рожденія евангелистъ замѣчаетъ: *сіе же все бысть, да сбудется реченное отъ Господа пророкомъ, глаголющимъ: се, Дѣва во чревѣ пріиметъ...* Іосифъ, послушный повелѣнію ангела, *пріятъ жену свою. И не знаяше Ея, дондеже роди Сына своего первенца, и нарече имя Ему Іисусъ.*

Что Іосифъ не имѣлъ участія въ рожденіи Іисуса, это евангелисты показываютъ и въ своихъ родословіяхъ І. Христа (Мѳ. 1, 1—17; Лук. 3, 23—38). Такъ, ев. Матѳей о рожденіи І. Христа выражается иначе, чѣмъ о рожденіи Его предковъ по человѣчеству. О послѣднихъ онъ говоритъ: *Авраамъ роди* (ἐγέννησε) *Исаака, Исаакъ же роди Іакова, Іаковъ же роди Іуду* и т. д., о рожденіи же І. Христа не говоритъ: Іаковъ же роди Іосифа, Іосифъ же, мужъ Маріи, роди Іисуса, глаголемаго Христа, какъ слѣдовало бы ожидать по предыдущему, а говоритъ: *Іаковъ же роди Іосифа, мужа Маріи, изъ Нея же родися* (ἐγεννήθη) *Іисусъ, глаголемый Христосъ* (Мѳ. 1, 16.). Этою перемѣною въ концѣ родословія обычнаго, употребляемаго имъ способа перечисленія предковъ Іисуса, евангелистъ ясно показываетъ, что лишь одна Марія стоитъ въ непосредственномъ отношеніи ко Христу, какъ Матерь Его, и что Іосифъ, мужъ Ея, не имѣлъ участія въ Его рожденіи. Замѣчательна подобнаго же рода особенность и въ родословіи, проводимомъ въ ев. Луки: *и былъ* (Іисусъ), *яко мнимъ* (ὡς ἐνομίζετο,—какъ думали, полагали), *сынъ Іосифовъ*, а окончено родословіе Іисуса словами: *Адамовъ, Божій* (τοῦ Θεοῦ) [1]. Не безъ основанія думаютъ,

---

[1]) По словамъ блаж. *Ѳеофилакта* словомъ „*Божій*“ выражается невѣріе въ безсѣменное рожденіе І. Христа. „Рожденіе Господа, говоритъ онъ,

что у ев. Луки и родословіе приводится не Іосифа, а Маріи [1]). И такое безмужное рожденіе І. Христа не нарушаетъ родства его съ Авраамомъ и Давидомъ и со всѣми нами, ибо Пресвятая Матерь Его была дѣйствительно дщерь Авраама и Давида (Лук. 1, 27) и единоестественная намъ: а Онъ отъ Ней, отъ Ея крови заимствовалъ Свое человѣчество.

II. Церковь Христова ученіе о рожденіи І. Христа отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы преподавала съ самаго начала. Это ученіе ясно выражено въ символахъ древнѣйшихъ церквей (именно, римской, антіохійской и кипрской), торжественно исповѣдано на вселенскихъ соборахъ, и, наконецъ, внесено, какъ существенный членъ вѣры, въ самый никео-цареградскій символъ. Учители древней церкви, исповѣдуя чудесность рожденія Искупителя міра, благоговѣли предъ глубокою таинственностію Его рожденія. „Не спрашивай“, говоритъ, напр., св. *І. Златоустъ*, „какимъ образомъ Духъ образовалъ младенца въ Дѣвѣ? Если при естественномъ дѣйствіи невозможно объяснить способа зачатія, то какъ можно объяснить его, когда чудодѣйствовалъ Духъ?... Безумны тѣ, которые съ любопытствомъ изслѣдываютъ и тщательно стараются постигнуть рожденіе неизреченное. Ни Гавріилъ, ни Матѳей не могли ничего сказать, кромѣ того, что родившееся есть отъ Духа: но какъ и какимъ образомъ родилось отъ Духа, этого никто изъ нихъ не объяснилъ, потому что было невозможно. Не думай также, что ты все узналъ, когда слышишь, что Христосъ родился отъ Духа. Узнавъ и объ этомъ, мы еще многаго не знаемъ, напримѣръ: какъ Невмѣстимый вмѣщается въ утробѣ? Какъ Всесодержащій носится въ чревѣ жены? Какъ Дѣва рождаетъ и остается дѣвою?“ [2]).

III. Сверхъестественность рожденія І. Христа служила и слу-

встрѣчало недовѣріе. Посему евангелистъ, желая показать, что и въ другое время человѣкъ произошелъ безъ сѣмени, отъ низшихъ восходитъ до Адама и Бога. Онъ говоритъ какъ бы такъ: если ты невѣруешь, какъ второй Адамъ родился безъ сѣмени, то прошу—обратись умомъ къ первому Адаму, и найдешь, что онъ сотворенъ Богомъ безъ сѣмени, и послѣ сего не будь невѣренъ“ (Толк. на ев. Луки).

[1]) *Богословскаго М. И.* проф. Дѣтство Господа нашего І. Христа. Каз. 1893 г. 43 стр. и слѣд.

[2]) *Злат.* На Матѳ. Бес. IV, 3.

житъ камнемъ преткновенія для разнаго рода раціоналистовъ и пантеистовъ какъ древняго, такъ и новаго времени. Дѣйствительность этого событія они отвергаютъ. Общимъ основаніемъ къ такому отрицанію является для нихъ чудесность описаннаго евангелистами образа рожденія І. Христа и непостижимость его для разума. Основаніе, конечно, не достаточное. Для ума человѣческаго составляетъ тайну и зарожденіе каждой человѣческой жизни. Законы природы вообще, и въ частности законы относительно распространенія человѣческаго рода чрезъ рожденіе, установлены живымъ и личнымъ Богомъ, и Онъ имѣетъ власть измѣнять ихъ согласно цѣлямъ Своего благодатнаго царства. Думать иначе значило бы признавать естественный порядокъ выше Бога и отрицать Его всемогущество. Не желая видѣть въ І. Христѣ ничего болѣе, какъ только сына Іосифова, новѣйшіе раціоналисты (напр. Штраусъ со своими послѣдователями) объявляютъ евангельскія сказанія о рожденіи І. Христа отъ Дѣвы *миѳомъ*, сложеннымъ въ древнемъ христіанскомъ обществѣ [1]), подобно тому, какъ въ древне-классическомъ языческомъ мірѣ, чтобы возвеличить героевъ, создавали безнравственные миѳы объ ихъ божественномъ происхожденіи отъ непорочныхъ дѣвъ [2]). Основаніемъ для созданія такого миѳа на іудейской почвѣ будто бы послужили, съ одной стороны, мессіанскія пророчества ветхаго завѣта (особенно Ис. 7, 14), а съ другой—желаніе возвеличить нравственныя достоинства Мессіи, объяснить Его безгрѣшность. Но такія утвержденія про-

---

[1]) Штраусъ однако не отрицаетъ подлинности самыхъ сказаній евангелистовъ о чудесномъ рожденіи І Христа, считая ихъ только недостовѣрными. Но другіе изъ раціоналистовъ, какъ Бауръ съ послѣдователями, отвергаютъ и самую ихъ подлинность, т. е. происхожденіе отъ апостоловъ этихъ сказаній, вопреки древнѣйшимъ свидѣтельствамъ, утверждающимъ несомнѣнную ихъ подлинность. Таковы свидѣтельства писателей глубокой древности: св. *Игнатія* въ посл. Ефес.-17 гл., *Іустина* въ Разг. съ Триф. 100 гл. и I апол 33 и 66 гл., *Иринея* въ кн. Прот ерес. I кн. XV, 3. Даже Цельсу были извѣстны эти сказанія евангелистовъ. См. у *Оригена*, Прот. Цельса, I, 37.

[2]) Таковы миѳы о происхожденіи напр. Александра Македонскаго, Энея, Пиѳагора, Платона, и др., особенно миѳъ о Юнонѣ или Герѣ, которая родила Гефеста внѣ брака, не имѣя мужа (*χωρὶς ἐυνῆς*), Въ греко-римскихъ миѳическихъ сказаніяхъ о происхожденіи людей отъ боговъ чаще другихъ упоминается Зевсъ, Аполлонъ, Юнона. У народовъ востока были подобные же миѳы о происхожденіи основателей религій, напр. Конфуція, Будды, Зороастра.

извольны. Высоконравственныя понятія іудейской религіи о Богѣ дѣлаютъ невозможнымъ на іудейской почвѣ появленіе такихъ безнравственныхъ миѳовъ, какъ у грековъ и римлянъ. Нельзя допустить появленіе среди іудеевъ такого миѳа о происхожденіи Мессіи и съ точки зрѣнія іудейскихъ понятій о бракѣ, совершенно отличныхъ отъ языческихъ. Основа языческихъ миѳовъ о рожденіи великихъ героевъ и боговъ отъ непорочныхъ дѣвъ лежитъ во взглядахъ язычниковъ на матерію и бракъ, какъ на зло. И такъ какъ въ человѣческой жизни они нигдѣ и ни въ чемъ не видѣли ничего хорошаго, то все высокое и выдающееся, по ихъ взгляду, не могло явиться обыкновеннымъ путемъ. Отсюда герои и боги ихъ рождаются отъ непорочныхъ дѣвъ. Не такъ смотрѣли іудеи на природу и особенно на бракъ. У нихъ воспитана была откровеніемъ чрезвычайно возвышенная идея о святости брака; бракъ они считали выше безбрачія или дѣвства; безбрачіе для женщинъ признавалось несчастіемъ; даже надъ женщинами, которыя давали обѣтъ дѣвства, іудеи находили нужнымъ совершать формальный обрядъ обрученія, какъ это было сдѣлано надъ Дѣвой Маріей [1]). При такихъ понятіяхъ іудеевъ о бракѣ и дѣвствѣ не могъ на іудейской почвѣ вырости миѳъ о рожденіи Мессіи безъ посредства мужа.—Не могло послужить основаніемъ для образованія такого миѳа и пророчество Исаіи о рожденіи Мессіи отъ Дѣвы. Оно находится въ явномъ противорѣчіи съ исторически сложившимся представленіемъ евреевъ о Мессіи. Современные Христу іудеи, какъ и нынѣшніе потомки ихъ, признаютъ Мессію обыкновеннымъ, естественнымъ потомкомъ Давида. „Мы всѣ ожидаемъ“ говоритъ іудей Трифонъ, „что Христосъ будетъ человѣкъ отъ человѣковъ и что, когда придетъ, будетъ помазанъ Иліею. Посему, если откроется, что Тотъ, о которомъ вы говорите, есть Христосъ, то должно вполнѣ признать Его человѣкомъ, рожденнымъ отъ человѣковъ“ [2]). Умѣстно здѣсь припомнить сказаніе преданія о Симеонѣ Богопріимцѣ, усомнившемся, при чтеніи

---

[1]) *Стеллецкаго Н.* свящ. Бракъ у древнихъ евреевъ (Тр. Кіев. Ак. 1890 г. 12 кн.; 1891 г. 1—5 кн.).

[2]) *Іустина.* Разгов. съ Трифономъ, 49 гл. Нѣтъ ученія о сверхъ-естественномъ рожденіи Мессіи отъ Дѣвы и въ талмудической письменности; чуждо такое вѣрованіе и современному іудейству. См. у о. *Смирнова.* Мессіан. ожиданія и вѣрованія іудеевъ. 339 стр. и слѣд.

Ис. VII, 14 по греческой библіи, въ возможности рожденія Мессіи отъ Дѣвы и бывшемъ ему откровеніи. Несомнѣнно, іудеямъ чужда была вѣра въ чудесное рожденіе Мессіи. Этимъ только можно объяснить, почему еретики іудействующіе, признававшіе Іисуса Мессіею, отвергали Его сверхъестественное рожденіе. Равно для евреевъ не было необходимости слагать миѳъ для возвеличенія Мессіи съ нравственной стороны. Хотя въ ветхомъ завѣтѣ было ученіе о божественности Мессіи, но іудеи не ожидали въ лицѣ Его Сына Божія; для нихъ Мессія—простой человѣкъ, болѣе политическій, чѣмъ религіозный дѣятель, а потому въ ихъ воззрѣніяхъ на лице Мессіи вопросъ о Его нравственныхъ качествахъ, напр. о Его безгрѣшности, отступалъ на задній планъ. Не видно ни откуда, чтобы они считали Мессію безгрѣшнымъ. Наконецъ, нельзя приравнивать евангельское повѣствованіе къ языческимъ миѳамъ и потому, что миѳы у всѣхъ народовъ создавались въ первобытную, доисторическую эпоху, а евреи жили въ свѣтлое, историческое время и были народомъ зрѣлымъ.

Раціоналисты думаютъ находить и въ самомъ Писаніи доказательства естественнаго происхожденія І. Христа. Указываютъ, что въ евангеліяхъ І. Христосъ вездѣ представляется сыномъ Іосифа и Маріи: такимъ знали Его соотечественники и весь еврейскій народъ (Іоан. 6, 42; 7, 27; Мѳ. 12, 47); братья Его не вѣровали въ Него (Іоан. 7, 5), что будто бы было невозможно, если бы они признавали Его рожденіе чудеснымъ. Сама Дѣва называетъ Іосифа отцемъ Его (Лук. 2, 48). Ни Самъ Іисусъ Христосъ, ни Матерь Его, ни ученики ни разу не дѣлали попытокъ доказать Его божественность указаніемъ на сверхъестественное рожденіе и опровергнуть общее мнѣніе. Даже апостолы Маркъ, Іоаннъ и Павелъ, подробно излагающіе ученіе о Немъ, какъ о Сынѣ Божіемъ, не говорятъ о Его сверхъестественномъ рожденіи. Сама Дѣва Марія умолчала предъ Іосифомъ о чудесномъ Его зачатіи. Но всѣ эти возраженія противъ сверхъестественности рожденія І. Христа нельзя признать основательными.

Невѣрующіе современники І. Христа могли называть и называли Его сыномъ Іосифа, потому, что юридически Онъ дѣйствительно былъ „сыномъ“ Іосифа, какъ и самъ Іосифъ юридически могъ быть названъ „мужемъ“ Маріи (Мѳ. 1, 16. 19). Іосифъ былъ

обрученъ Маріи, а обрученіе, по законамъ іудейскимъ (Втор. 22, 23—24), считалось равносильнымъ браку. Іисусъ и жилъ въ домѣ Іосифа, и пользовался его отеческими попеченіями. При неизвѣстности тайны Его рожденія, посему они иначе и не могли называть Его, какъ сыномъ Іосифа. Равно и сама Марія, когда говорила „отецъ Твой (Іосифъ) и я“, то такъ говорила потому, что *это* былъ единственно возможный способъ, какъ она могла говорить съ своимъ Сыномъ объ Іосифѣ въ присутствіи другихъ и въ годы отрочества І. Христа,—пока Самъ Онъ не проявилъ сознанія о томъ, что Онъ есть истинный Сынъ Божій. Разглашать объ этомъ событіи не было возможности и необходимости ни Матери Іисуса, ни Ему Самому, ни Его ученикамъ, ибо іудеи еще не созрѣли для пониманія этого чуда, а невѣріе могло сдѣлать предметомъ злорѣчія самую тайну рожденія. Поэтому І. Христосъ, а также и Его ученики, въ доказательство божественности Христа ссылались на болѣе очевидное,—на Его чудеса. Въ этой же прикровенности событія и причина умолчанія о тайнѣ зачатія со стороны Маріи предъ Іосифомъ. „Дѣва молчала“, говоритъ *Златоустъ*, „ибо думала, что не увѣритъ жениха, сказавши о необыкновенномъ дѣлѣ, а напротивъ, огорчитъ его, подавъ мысль, что прикрываетъ сдѣланое преступленіе. Ежели сама Она, слыша о даруемой Ей толикой благодати, судитъ по-человѣчески, и говоритъ: *како будетъ сіе, идѣже мужа не знаю* (Лук. 1, 37), то гораздо болѣе усумнился бы Іосифъ, услышавъ о семъ отъ подозрѣваемой жены. Посему Дѣва вовсе не говоритъ Іосифу“ [1]). По той же причинѣ могли не знать о тайнѣ рожденія Іисуса и Его братья (не дѣти Дѣвы Маріи). Вообще же должно помнить, что обыкновенные способы человѣческаго пониманія не приложимы къ такимъ необыкновеннымъ событіямъ, какъ чудо рожденія Спасителя, описанное евангелистами. Ни Писаніе, ни Преданіе не сообщаютъ намъ столько данныхъ, чтобы поднять завѣсу, которая скрываетъ отъ насъ эту тайну.

Раціонализмъ указываетъ далѣе въ доказательство естественности рожденія І. Христа на умолчаніе о чудесности Его рожденія евангелистовъ Марка и Іоанна. Но не входило въ ихъ задачу

---

[1]) *Злат.* На Мѳ. Бес. IV, 4.

повѣствовать объ этой тайнѣ въ виду плана ихъ евангелій: евангеліе Марка начинается разсказомъ о дѣятельности І. Крестителя и крещеніи отъ него І. Христа, а евангеліе Іоанна изображаетъ дѣятельность І. Христа въ Іудеѣ въ цѣляхъ восполненія (а не повторенія) сказаній синоптическихъ евангелій. Возвышенное же ученіе ев. Іоанна о Богѣ Словѣ, при сопоставленіи его съ приводимымъ въ томъ же евангеліи изреченіемъ Спасителя: *рожденное отъ плоти плоть есть* (Іоан. 3, 6), не позволяетъ думать, чтобы ев. Іоаннъ представлялъ рожденіе І. Христа совершившимся обыкновеннымъ путемъ. Но что евангелисты не раздѣляли мнѣнія современниковъ объ Іисусѣ, будто Онъ—сынъ Іосифа и Маріи, видно изъ замѣчанія ев. Луки: *Іисусъ былъ, какъ думали, сынъ Іосифовъ* (Лук. 3, 23). Оговорка была бы излишней, если бы евангелисты думали такъ же, какъ ихъ современники.

Не встрѣчается прямыхъ указаній на чудесность рожденія І. Христа и у ап. Павла. Но онъ особенно подробно раскрываетъ ученіе объ І. Христѣ, какъ воплотившемся Сынѣ Божіемъ (Рим. 1, 3), Господѣ и Богѣ (Рим. 9, 5; 1 Кор. 15, 47 и др.), съ одной стороны, а съ другой,—утверждаетъ наслѣдственное грѣховное поврежденіе природы во всемъ человѣчествѣ (Рим. 5, 12). Не указываетъ ли это, что когда онъ говорилъ: *посла Богъ Сына Своего, единороднаго, раждаемаго отъ жены* (но не отъ мужа—Гал. 4, 4), то представлялъ образъ рожденія І. Христа отличнымъ отъ рожденія обыкновенныхъ людей? Преданіе же церковное свидѣтельствуетъ, что подъ его руководствомъ написано евангеліе отъ Луки, а въ этомъ евангеліи ясно утверждается рожденіе І. Христа отъ Духа Свята и Матери Дѣвы.

§ 78. Безгрѣшность Іисуса Христа.

Господь І. Христосъ есть человѣкъ безгрѣшный. Онъ свободенъ отъ наслѣдственнаго и общаго всѣмъ потомкамъ Адама грѣховнаго поврежденія по душѣ и по тѣлу, хотя и принялъ отъ Дѣвы Маріи всю природу нашу со всѣми ея немощами. Не совершилъ Онъ и никакого грѣха личнаго. Поэтому хотя Онъ во всемъ подобенъ намъ, но *кромѣ грѣха* [1]).

[1]) *Литература—Свѣтлакова А.* свящ. Нравственный образъ І. Хри-

I. I. Христосъ заимствовалъ Свое человѣчество хотя отъ дщери человѣческой, по естественному происхожденію отъ родителей причастной первородному грѣху, но родился отъ Нея по наитію Св. Духа, а посему и родился чистымъ и непорочнымъ. *Духъ Святый найдетъ на Тя и сила Вышняго осѣнитъ Тя,* говорилъ архангелъ Дѣвѣ. Наитіе Духа Св. предочистило и освятило нѣдра Пресвятой Дѣвы для воспріятія Бога Слова; безъ этого благодатнаго дѣйствія не мыслимо не только безгрѣшное вочеловѣченіе Его, но и то, чтобы Дѣва удостоилась воспринять Сына Божія [1]). Чудеснымъ же дѣйствіемъ Духа Божія совершилось безсѣменное зачатіе,—а если зачатіе, то, безъ сомнѣнія, и питаніе, и развитіе, и безболѣзненное рожденіе Спасителя, т. е. заимствуемые отъ плоти грѣха, или отъ жены, рожденной подъ закономъ грѣха,—и кровь, и дыханіе силою Св. Духа очищались, освящались и въ такомъ видѣ усвоялись Богомладенцу [2]). Вслѣдствіе такого предочищающаго и освящающаго вещество для плоти и крови Сына Божія дѣйствія Духа Божія и плодъ чрева освященной Матери былъ чистѣйшимъ и совершеннѣйшимъ: *тѣмже*

ста Н. Новг. 1880 г. *Петропавловскаго І. Д.* прот. І. Христосъ-Богочеловѣкъ. (Безгрѣшность І. Христа). См. I-й вып. ст. „Въ защиту вѣры“ Москва 1898 г. *Шаффа Ф.* І. Христосъ—чудо исторіи. Спб. 1874 г. 4—5 гл. *Янышева І. Л.* протопр. Прав.-христіанское ученіе о нравственности. Спб. 1906 г. §§ 49—51, *Бронзова А. А.* І Христосъ-совершеннѣйшій образецъ нравственности (Богосл. энцикл VI т. 648—665 стр.) *Свѣтлова П. Я.* прот. Опытъ апологет. излож. прав. христ вѣроученія. II ч. 419—451 стр. *Рождественскаго Н. П.* Христ. апологетика. II т.

1) Сынъ Божій, говорится въ богослужебной пѣсни, „во утробу вселися дѣвичу, *предочищенную Духомъ*“ (служ. 25 марта, стих. на лит. 4; сн. въ кан. на Благовѣщеніе VII ирм. 3 троп. и VIII ирм. 5 троп.). По словамъ св. *Григорія Б.* „чревоносила Дѣва, въ которой *душа и тѣло предочищены Духомъ*“. (Сл. 38;—III ч 245 стр. въ рус. пер. по изд. 1844 г.).

2) „По согласіи св Дѣвы“, говоритъ *І. Дамаскинъ*, „на Нее, по слову Господню, которое сказалъ ангелъ, сошелъ Св. Духъ, *очистилъ* Ее, и даровалъ *способность какъ принять въ себя божество Слова такъ и родить.* И тогда упостасная Мудрость и Сила Всевышняго Бога, Сынъ Божій, единосущный со Отцемъ, осѣнилъ Ее, какъ бы божественное сѣмя, и изъ непорочныхъ и чистѣйшихъ Ея кровей образовалъ Себѣ плоть одушевленную душею, одаренною, какъ разумомъ, такъ умомъ..., не по образу рожденія чрезъ сѣмя, но творческимъ образомъ чрезъ Св. Духа; и образованіе произошло не чрезъ постепенное приращеніе, но въ одно мгновеніе совершилось, Самое Слово Божіе стало упостасію плоти“ (Точн. визл.. пр в. III, 2).

и раждаемое Свято (*τὸ γεννώμενον Ἅγιον* —раждаемое Святое) *наречется Сынъ Божій* (Лук. 1, 35), т. е. Тотъ, Кто раждается свято, безъ порока, по наитію Св. Духа, назовется Сыномъ Божіимъ. Наименованіе І. Христа Сыномъ Божіимъ (подобно какъ и *Сыномъ Вышняго* въ 32 ст.) относится къ человѣчеству І. Христа, рожденному отъ Дѣвы. Онъ есть Сынъ Божій по человѣчеству Своему въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ въ томъ же евангеліи (3, 38) называется Адамъ Божіимъ, т. е. потому, что получилъ Свое бытіе не отъ похоти плотскія и не отъ похоти мужескія, но отъ Бога (Іоан. 1, 13; 3, 6), подобно тому, какъ и Адамъ непосредственно сотворенъ Богомъ. Понятно, что вслѣдствіе такого Его происхожденія въ существѣ Его нѣтъ и не можетъ быть ничего нечистаго, грѣшнаго. Такимъ образомъ непричастность І. Христа первородному грѣху, хотя Онъ родился отъ *плоти грѣха*, какъ называли отцы церкви плоть Маріи, происходитъ отъ Духа Свята. Такъ сверхъ-естественнымъ рожденіемъ І. Христа такъ же предполагается непричастность Его наслѣдственной грѣховной порчѣ, какъ и безгрѣшность требуетъ сверхъестественнаго Его происхожденія.

Дѣйствіе Духа Божія, созидавшее тѣло І. Христа въ нѣдрахъ Пресвятыя Дѣвы отъ плоти и крови Ея, не измѣнило сущности Его человѣческой природы. Поэтому человѣческая природа воплотившагося Сына Божія, по безгрѣшности имѣя сходство съ природой первозданнаго до его паденія, явилась подобною и нашей грѣховной природѣ, но только безгрѣшною,—подобною въ томъ отношеніи, что обладала свойственными нашей природѣ въ настоящемъ ея состояніи немощами (2 Кор. 13, 4), носила въ себѣ возможность страданія и смерти. Апостолъ учитъ, что *Богъ Сына Своего посла въ подобіи плоти грѣха* (Рим. 8, 3). Это значитъ, что Онъ опредѣлилъ Своему Сыну воспринять на Себя человѣческую природу, по существу подобную (*ἐν ὁμοιώματι*) той, какую имѣютъ люди, порабощенные грѣху, только не такую же грѣхолюбивую или склонную ко грѣху (*σαρκὸς ἁμαρτίας*, а не *ἁμαρτήματος*), съ какою раждаются, живутъ и умираютъ всѣ люди, но чистую отъ грѣха и растлѣнія. И это понятно. Если воплощеніе Сына Божія имѣло цѣлью возсозданіе падшей человѣческой природы, то Возсоздатель и долженъ былъ принять эту

природу [1]). Только при этомъ условіи возможно во всей полнотѣ и то посредничество Христа, осуществить которое было цѣлью Его явленія; только уподобившись по всему и искусившись Самъ во всемъ, кромѣ грѣха, Онъ могъ стать милостивымъ и вѣрнымъ первосвященникомъ предъ Богомъ, могущимъ сострадать намъ въ немощахъ нашихъ и помогать въ искушеніяхъ (Евр. 2, 17—18; 4, 15). Нужно, однако, имѣть въ виду, что эта подверженность страданіямъ и смерти не была во Христѣ, какъ у насъ, необходимостью природы. Онъ имѣлъ власть отдать жизнь Свою и власть опять принять ее (Іоан. 10, 18). Слѣдовательно, если Онъ потерпѣлъ смерть, равно какъ и прочія страданія, то по собственному свободному на то рѣшенію [2]). Вслѣдствіе того, что въ тѣлѣ Христовомъ не было внутренняго источника смерти и тлѣнія, т. е. грѣха, и самая смерть Его, какъ и Адама до грѣхопаденія, не могла быть естественной, но могла произойти только насильственно, отъ дѣйствія внѣшней силы. Но и по отдѣленіи духа отъ тѣла чрезъ смерть тѣло Его, какъ безгрѣшное, не могло испытать *тлѣнія*, т. е. разложенія плоти на ея составныя части и полнаго разрушенія. „Имя тлѣнія имѣетъ два значенія“, говоритъ *І. Дамаскинъ*. „Во первыхъ, оно означаетъ человѣческія страсти или немощи (*πάθη*), какъ то: голодъ, жажду, утомленіе, прободеніе гвоздьми, смерть или отдѣленіе души отъ тѣла и подобное. Въ семъ смыслѣ мы называемъ тѣло Господа тлѣннымъ, такъ

---

[1]) „Исповѣдуемъ, говоритъ *І. Дамаскинъ*, что Христосъ воспринялъ всѣ естественныя и безпорочныя страсти (*πάθη*) человѣка. Ибо Онъ воспринялъ всего человѣка и все, что принадлежитъ человѣку, кромѣ грѣха... Естественныя же и безпорочныя страсти суть не находящіяся въ нашей власти, которыя вошли въ человѣческую жизнь вслѣдствіе осужденія, происшедшаго изъ за преступленія, какъ напр. голодъ, жажда, утомленіе, трудъ, слеза, тлѣніе, уклоненіе отъ смерти, болѣзнь, предсмертная мука, отъ которой происходитъ потъ, капли крови... Онъ воспринялъ все для того, чтобы все освятить“. См. Точн. излож. прав. вѣры, III 20; сн. 28 гл.

[2]) „Естественныя наши страсти или немощи были во Христѣ естественно, и вмѣстѣ сверхъестественно“, говоритъ *І. Дамаскинъ*. „Естественно, возбуждались въ Немъ немощи, когда Онъ попускалъ плоти терпѣть, что ей свойственно; сверхъестественно же потому, что въ Господѣ то, что было естественно, не предшествовало Его волѣ; въ Немъ ничего не видно принужденнаго, но все добровольно. Онъ добровольно алкалъ, добровольно жаждалъ, добровольно боялся, добровольно умеръ“. Точн. изл. пр. вѣры, III. 20.

какъ все это Онъ принялъ на Себя добровольно. Во вторыхъ, тлѣніе означаетъ совершенное разложеніе тѣла на стихіи, изъ которыхъ оно составлено, и его разрушеніе. Въ этомъ значеніи тлѣнность (*φθορὰ*) многими лучше называется: *διαφθορὰ* (т. е. гибелью, слав.—истлѣніемъ). Сего истлѣнія не испытало тѣло Господа (Пс. 15, 10; сн. Дѣян. 13, 34—37)... Говорить, что тѣло Господа, сообразно съ первымъ значеніемъ тлѣнія, было нетлѣннымъ и прежде воскресенія, нечестиво. Ибо, если бы оно было неистлѣнно, то не было бы одной и той же сущности съ нами... А что тѣло Господа нетлѣнно или *неистлѣнно*, сообразно съ вторымъ значеніемъ *тлѣнія*, мы исповѣдуемъ такъ, какъ передали намъ богоносные отцы. Мы, конечно, говоримъ, что послѣ воскресенія Спасителя изъ мертвыхъ тѣло Господа—нетлѣнно и сообразно съ первымъ значеніемъ“ [1]).

II. Съ *свободою отъ первороднаго грѣха откровеніе усвояетъ* I. Христу и полную и совершенную *личную безгрѣшность*. Безгрѣшность этого рода должно понимать не въ смыслѣ только нравственнаго превосходства I. Христа предъ всѣми, когда либо жившими людьми (необычайную нравственную высоту I. Христа признаютъ и раціоналисты, отвергающіе однако безгрѣшность Его), но и въ томъ, что I. Христосъ во всей Своей жизни, не смотря на чрезвычайныя искушенія отъ діавола въ пустынѣ, отъ немощей духовно-тѣлесной природы и міра, во злѣ лежащаго, не совершилъ грѣховнаго дѣйствія, свободенъ и отъ всякой скрытой грѣховности, или внутренняго (чувственнаго и духовнаго) грѣховнаго движенія Своей человѣческой природы. Иначе Онъ не былъ бы и не могъ бы быть нашимъ Искупителемъ.

Свидѣтельствомъ полной и совершенной личной безгрѣшности и святости I. Христа служитъ начертанный евангелистами чудесный образъ I. Христа. При неисчерпаемой полнотѣ совершенствъ, безконечно превышающихъ мѣру наивысшаго естественнаго человѣческаго

---

[1]) *Дамаск.* Точн. изл. вѣры, III, 28. Сн. блаж. *Августина.* О градѣ Бож. XIII, 23. Ту же мысль раскрывали и другіе отцы церкви, особенно Златоустъ. Въ нашей богословской литературѣ тотъ же взглядъ высказывается у проф. *Бѣляева А. Д.* Любовь Божественная. 1884 г 313 стр. *Муретова М. Д.* въ ст. Дѣйствительность смерти I. Христа (Пр. Об. 1881 г. II т. 691—692 стр.), *Свѣтлова П.* прот Оп. апол. изл. и пр. II ч. 416—419 стр.

развитія, въ Немъ нѣтъ и тѣни несовершенствъ, тѣмъ болѣе — грѣховности. Во всей Его жизни напрасно стали бы усиливаться отыскать хоть единственное пятно, или даже замѣтную тѣнь, омрачающую Его нравственный характеръ. Съ именемъ Его не мирится представленіе ни о какой нравственной нечистотѣ или порокѣ. Но въ писаніяхъ самовидцевъ и служителей Слова не мало и такихъ свидѣтельствъ, въ которыхъ прямо утверждается совершенная безгрѣшность І. Христа. »

Такъ. Самъ І. Христосъ, не опасаясь обличеній даже ожесточенныхъ враговъ Своихъ, знавшихъ, конечно, ученіе Писанія о всеобщей грѣховности (Пс. 13, 3; Іов. 14, 4 и др.), открыто спрашивалъ ихъ: *кто отъ васъ обличитъ Мя о грѣсѣ* (ἁμαρτίας—Іоан. 8, 46). Предъ Своими крестными страданіями Онъ говоритъ: *грядетъ сего міра князь, и во Мнѣ не имать ничесоже* (Іоан. 14. 30). Нигдѣ не видно, чтобы Онъ, призывая всѣхъ къ покаянію, и Самъ чувствовалъ нужду въ покаяніи, испытывалъ чувство виновности. Напротивъ, Онъ усвоялъ Себѣ право и власть отпускать грѣхи, принадлежащее одному Богу (Лук. 5, 20—24; Іоан. 5, 14; 8, 11 и др.). Заповѣдуя каждому изъ Своихъ послѣдователей молиться Отцу: *остави намъ долги* (т. е. грѣхи) *наши*, Онъ одинъ никогда, даже на крестѣ, не просилъ объ оставленіи Своихъ грѣховъ, а между тѣмъ именно въ самыхъ святыхъ людяхъ всѣхъ временъ сознаніе грѣха и проявляется особенно сильно (I Іоан. 1, 8. 10). Все это показываетъ, что І. Христосъ сознавалъ Себя безгрѣшнымъ. Отличительной общей чертой Его духовнаго настроенія было чувство или сознаніе постоянной близости къ Богу, единенія съ Богомъ (Іоан. 5, 30; 14, 10—11; 17. 20—23 и др.), чего у людей обыкновенныхъ и грѣшныхъ не бываетъ. Свидѣтельство І. Христа о Своей безгрѣшности имѣетъ особенную силу какъ потому, что внутреній міръ человѣка извѣстенъ лишь самому человѣку (1 Кор. 2, 11), такъ и потому, что невозможно допустить въ Его самосвидѣтельствѣ ни самообольщенія, ни обмана. Первое противорѣчитъ глубочайшему смиренію І. Христа, Который всегда искалъ только славы Божіей и за истину отдалъ жизнь Свою, а второе непримиримо съ высокимъ совершенствомъ жизни Его и великимъ дѣломъ служенія Его роду человѣческому.

О безгрѣшности І. Христа свидѣтельствуютъ близкіе къ Нему лица—Іоаннъ Предтеча и апостолы. Іоаннъ, самый строгій, святой и великій пророкъ своего народа, чуждый всякаго лицепріятія, предъ которымъ благоговѣлъ весь народъ (Марк. 6, 20; сн. Мѳ. 11, 11), свидѣтельствовалъ о Іисусѣ: *се, Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра* (Іоан. 1, 29), имѣя въ виду пророчество Исаіи о Немъ: *яко беззаконія не сотвори, ниже обрѣтеся лесть во устѣхъ Его; Той язвенъ бысть за грѣхи наша, и мученъ бысть за беззаконія наша* (Ис. 53, 4, 59). Себя онъ считалъ недостойнымъ не только совершить крещеніе надъ Нимъ (Мѳ. 3, 14), но и развязать ремень обуви Его (Лук. 3, 16), а онъ могъ близко знать Іисуса съ ранняго дѣтства.

Убѣжденіе въ безгрѣшности І. Христа было общимъ и у всѣхъ апостоловъ. Таковымъ они признавали Его еще во время Его земной жизни. Послѣ чуднаго лова рыбы ап. Петръ отъ лица всѣхъ ихъ говорилъ: *изыди отъ Мене, яко мужъ грѣшенъ есмь* (Лук. 5, 8). Но съ особенною ясностію они свидѣтельствовали о безгрѣшности І. Христа по вознесеніи Его на небо. Ап. Петръ именуетъ Его *непорочнымъ и пречистымъ Агнцемъ* (ἄμνος ἄμωμος καὶ ἀσπίλος—1 Петр. 1, 19), и научая подражать Его примѣру, свидѣтельствуетъ о Немъ: *Христосъ грѣха не сотвори, ни обрѣтеся лесть во устѣхъ Его*; *Иже укоряемъ* (будучи злословимъ) *противо не укоряше, стражда не прещаше* (не угрожалъ)... *Грѣхи наша Самъ вознесе на тѣлѣ Своемъ на древо* (2, 23—24), что Христосъ *единою о грѣсѣхъ нашихъ пострада, праведникъ за неправедники* (3, 18; сн. Дѣян. 3, 14).

Ап. Іоаннъ училъ о Немъ: *аще кто согрѣшитъ, ходатая имамы ко Отцу, І. Христа праведника* (1 Іоан. 2, 1; сн. 2, 19; 3, 7), что Іисусъ *явися, да грѣхи наша возьметъ, и грѣха въ Немъ нѣсть* (3, 5).

Такое же убѣжденіе въ безгрѣшности І. Христа выражаетъ ап. Павелъ. Онъ учитъ, что Его, *не вѣдавшаго грѣха, Богъ по насъ грѣхъ сотвори* (въ рус. пер.—сдѣлалъ для насъ жертвою за грѣхъ), *да мы будемъ правда Божія* (праведными предъ Богомъ) *о Немъ* (2 Кор. 5, 21), что въ лицѣ Его *имамы архіерея*, который можетъ *спострадати немощамъ нашимъ*,

ибо былъ искушенъ *по всяческимъ*, кромѣ *грѣха* (Евр. 4, 15); что Онъ архіерей *преподобенъ* (ὅσιος), *незлобивъ* (ἄκακος), *безскверенъ* (ἀμίαντος), *отлученъ отъ грѣшниковъ*, Который не имѣлъ нужды приносить жертвы за Свои грѣхи (7, 26—27).

Свидѣтельство апостоловъ о безгрѣшности І. Христа ясное и рѣшительное. Возвѣщаютъ они объ этой истинѣ безъ опасенія, что въ ихъ словахъ будутъ сомнѣваться. Это значитъ, что въ Его безгрѣшности и святости убѣдила ихъ, ежедневно обращавшихся съ Нимъ, жизнь І. Христа. Неосновательно отрицать значеніе ихъ свидѣтельствъ потому, что они будто бы не могли проникнуть въ Его сердце, что въ общеніи съ Нимъ они были только въ продолженіи Его общественнаго служенія. Внѣшняя жизнь есть выражаніе внутренней и даетъ основанія для заключеній о настроеніяхъ сердца, равно какъ и грѣховность, если бы она была присуща І. Христу до 30-лѣтняго возраста, проявилась бы въ той или иной формѣ и по достиженіи Имъ этого возраста [1]).

Наконецъ, безгрѣшно святымъ признаютъ Его и сами враги. Пилатъ вслухъ всего народа исповѣдуетъ: *никоея же обрѣтаю вины въ человѣцѣ семъ* (Лук. 23, 4); *неповиненъ есмь отъ крове праведнаго сего* (Мѳ. 27, 19). Сотникъ, стоящій при крестѣ на стражѣ и пораженный знаменіями, сопровождавшими смерть Спасителя, исповѣдуетъ: *во истину человѣкъ сей праведенъ бѣ* (Лук. 23, 47). Іуда, терзаемый пробудившеюся совѣстію, возвращаетъ первосвященникамъ сребренники со словами: *согрѣшихъ, предавъ кровь неповинную* (Мѳ. 27, 4). Даже сами іудеи, наблюдавшіе за Нимъ, чтобы обвинять Его въ чемъ либо, не ослѣпленные чувствомъ пристрастія, не находили въ Немъ недо-

---

[1]) Раціоналисты, склонные представлять І. Христа полумиѳическимъ лицемъ, допускаютъ, что изображенный новозавѣтными писателями образъ І. Христа—не дѣйствительный образъ, а вымышленный апостолами (идеализація). Но „если допустить, что евангелисты выдумали І. Христа, тогда они явятся чудеснѣе самого І. Христа“ (Руссо). „Вымышленіе“ подобнаго образа „не доступно творчеству даже геніальной личности, тѣмъ болѣе творчеству т. н. коллективнаго ума извѣстной эпохи, который называется обыкновенно сознаніемъ вѣка“. Ecce Homo, ч. 1 стр. 97 *Рождественскаго Н. П.* Христ. аполог. II ч. 384—393 стр.

статковъ, кромѣ жалкихъ обличеній въ несоблюденіи преданія старцевъ. На судѣ они прибѣгли къ лжесвидѣтельству. Невольное признаніе Его безгрѣшности выразили даже фарисеи, когда, искушая Іисуса, говорили Ему: *вѣмы, яко истинень еси, и пути Божію воистину учиши, и нерадиши ни о комъ же, не зриши бо на лице человѣкомъ* (Мѳ. 22, 16).

Такія совершеннѣйшая святость и безгрѣшность І. Христа, вовсе не свойственная людямъ въ ихъ настоящемъ падшемъ состояніи (Рим. 5, 12; 1 Іоан. 1, 8), составляетъ величайшее чудо въ нравственномъ порядкѣ міра. Отчасти постигнуть это чудо возможно лишь при вѣрѣ въ тайны чудеснаго рожденія І. Христа и упостаснаго соединенія въ Немъ человѣчества съ божествомъ. Сверхъестественнымъ рожденіемъ обусловливается свобода І. Христа отъ первороднаго грѣха, а вмѣстѣ и отъ унаслѣдованнаго грѣховнаго поврежденія природы, каковое поврежденіе дѣлаетъ невозможнымъ безъ уклоненій въ сторону заблужденій и грѣха нравственное развитіе потомковъ Адама, происходящихъ путемъ обычнаго рожденія. Свобода І. Христа отъ этого грѣха открывала для Его человѣчества возможность безгрѣшнаго постепеннаго духовнаго развитія, подобно тому, какъ такая же возможность предстояла Адаму въ его невинномъ состояніи [1]). Но Адамъ явился въ зрѣломъ состояніи его духовно-тѣлесныхъ силъ и совершенно свободнымъ отъ внѣшнихъ воздѣйствій грѣха изъ человѣческаго міра. Не такимъ явился въ міръ Христосъ и не при такихъ условіяхъ происходило Его развитіе въ мірѣ. Онъ родился безсознательнымъ младенцемъ и Его развитіе должно было совершаться въ мірѣ, въ которомъ грѣхъ дѣйствовалъ и властвовалъ уже съ непобѣдимою силою. При такихъ условіяхъ развитія, да-

---

[1]) На постепенность духовнаго развитія І. Христа и въ частности преуспѣянія въ добродѣтели въ Писаніи указывается ясно. Оно свидѣтельствуетъ, что какъ въ дѣтскомъ возрастѣ І. Христосъ находился *въ повиновеніи* у Матери Своей по плоти и мнимаго отца (Лук. 2 51), постепенно *преуспѣваше премудростію и возрастомъ и благодатію* (2, 52), такъ и въ послѣдующей Своей земной жизни только постепенно пріобрѣталъ навыкъ въ добрѣ или добродѣтели, напр. *страданіями навыкъ послушанію, хотя Онъ и Сынъ Божій* (Евр. 5, 8) и былъ *искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха*, можетъ потому *сострадать намъ въ немощахъ нашихъ* (Евр. 4, 15; сн. 2. 18). Сн. *Яныщева Л.* Прав.—христ. уч. о нравственности § 50

же независимо отъ наслѣдственно натуральной наклонности каждаго ко грѣху, невозможна совершенная безгрѣшность человѣка. *Однако I. Христосъ остался свободенъ отъ всякихъ воздѣйствій* грѣха и заблужденій изъ окружающаго Его человѣческаго міра, хотя, подобно первому Адаму въ его невинномъ состояніи, имѣлъ человѣческую свободу, какъ способность выбора между добромъ и зломъ [1]). Онъ *не зналъ грѣха*, т. е. какъ свободнаго противонравственнаго хотѣнія или дѣйствія (2 Кор. 5, 21). Въ этомъ отношеніи I. Христосъ не только какъ Богъ, но и какъ человѣкъ, превышаетъ силы нашего земного нравственнаго разумѣнія. *Его личная безгрѣшность по человѣчеству* указываетъ *на обитаніе* и дѣйствованіе внутри духа Христова соединившагося съ Его человѣчествомъ Самаго Бога, — на соединеніе въ Немъ, вслѣдствіе ипостаснаго единства божества и человѣчества, человѣческой свободы съ идеальною божественною свободою. Такъ, безгрѣшность Христа, разсматриваемая среди всеобщей грѣховности человѣческаго рода, указываетъ въ Немъ не простого человѣка, а Богочеловѣка.

III. Невѣріе въ лицѣ раціоналистовъ отвергаетъ и считаетъ невозможною безгрѣшность I. Христа. Скрытое основаніе къ та-

---

[1]) Нравственный характеръ I. Христа не имѣлъ бы никакой цѣнности и не могъ бы служить образцомъ для нашего подражанія, если-бы не былъ дѣломъ Его человѣческой свободы. Но самымъ понятіемъ свободы предполагается, что въ человѣческой природѣ I. Христа дана была и возможность грѣха,—дана именно какъ необходимое отрицательное условіе, conditio sine qua non свободы. „Подобно первому Адаму въ его невинномъ состояніи", говоритъ о. *I. Л. Янышевъ*, „и второй Адамъ не могъ не быть способнымъ одинаково какъ къ добру, такъ и ко злу, т. е. *формально* свободнымъ... Гдѣ есть искушеніе, какое имѣлъ Спаситель въ Своей земной жизни, не только отъ свойствъ Своей тѣлесной природы, но и отъ чрезвычайныхъ дѣйствій діавола, гдѣ есть одна возможность такого, *не мнимаго* фиктивнаго, *а дѣйствительно сознаваемаго искушенія*, тамъ само собою предполагается нравственная *свобода*, и при томъ *формальная* нравственная свобода, какъ способность столько же ко злу, сколько и къ добру, хотя эта формальная человѣческая свобода въ лицѣ Спасителя міра и была, вслѣдствіе ипостаснаго единства въ Немъ божества и челсвѣчества, соединена съ идеальною божественною свободою. (Прав.—христ. уч. о нравственности § 50). И это согласно съ божественнымъ Писаніемъ", говоритъ св. *Григорій нисскій*, именно, что Онъ содѣлался грѣхомъ ради насъ (2 Кор. 5, 21), т. е. соединилъ съ Собою способную (саму по себѣ) ко грѣху (ἁμαρτικὴν) душу человѣческую (Опров. мнѣній Аполлинарія. VII ч. 105 стр. въ рус. пер.).

кому отрицанію—это предположеніе о Его обыкновенномъ происхожденіи. Но открыто раціоналисты выставляютъ другія основанія въ защиту своего взгляда. Говорятъ, что Іисусъ не былъ бы человѣкомъ, если бы не походилъ на насъ въ томъ отношеніи, что составляетъ нашу особенность, т. е. грѣхъ. Разсуждающіе такъ, очевидно, не хотятъ знать, что грѣхъ, т. е. нарушеніе законовъ нравственности, есть то, чего не должно быть, что грѣхъ дѣлаетъ человѣка не такимъ, какимъ онъ долженъ быть, что І. Христосъ потому и есть истинный „Человѣкъ“ (*се Человѣкъ*), что осуществилъ Собою идею человѣка, такъ какъ человѣчество Его безгрѣшно, что въ Его безгрѣшности—основа нашей увѣренности въ возможность осуществленія человѣческаго идеала, нашей вѣры въ добро.

Обращаясь къ самымъ евангеліямъ, изъ которыхъ заимствуются свѣдѣнія о земной жизни Господа Іисуса Христа, раціоналисты и въ нихъ думаютъ находить свидѣтельства того, что Онъ не безгрѣшенъ. Такъ, они указываютъ на то, что І. Христосъ являлся къ Іоанну для принятія отъ Него крещенія покаянія, слѣдовательно, и Самъ будто бы не считалъ Себя безгрѣшнымъ, на исторію искушеній Его въ пустынѣ (Мѳ. 4, 1—11; Лук. 4, 1—13). на гѳѳсиманское моленіе о мимоитіи отъ Него чаши страданій. Даже болѣе, образъ Его дѣйствій въ нѣкоторыхъ случаяхъ, напр., суровый будто бы отвѣтъ Его Матери на бракѣ въ Канѣ Галилейской (Іоан. 2, 4), отказъ хананеянкѣ въ исцѣленіи ея дочери (Мѳ. 15, 21—28), нежеланіе видѣться съ братьями и сестрами (12, 46—50), непозволеніе похоронить отца (8, 21—22), изгнаніе торжниковъ изъ храма (Іоан. 2, 14—16; Марк. 11, 15—16), обличительныя рѣчи противъ фарисеевъ (Мѳ. 23 гл. и др.), изгнаніе бѣсовъ изъ гадаринскихъ бѣсноватыхъ и позволеніе бѣсамъ войти въ стадо свиное, сопровождавшееся ущербомъ для владѣльцевъ стада (Мѳ. 8, 28—38), проклятіе смоковницы (Мѳ. 21, 19) и т. п., будто бы и прямо указываетъ на присутствіе въ Его характерѣ не безгрѣшныхъ недостатковъ. Но при правильномъ изъясненіи евангелій нельзя усматривать въ указываемыхъ раціоналистами событіяхъ изъ земной жизни І. Христа доказательствъ того, что Онъ не безгрѣшенъ.

Такъ, что касается принятія І. Христомъ крещенія покаянія

отъ Іоанна, установленнаго Богомъ и совершаемаго Его пророкомъ, то І. Христосъ крестился не потому, что имѣлъ нужду лично въ покаяніи и личномъ очищеніи отъ грѣховъ, а потому, что принятіемъ крещенія надлежало *исполнити всяку правду* (Мѳ. 3, 15), подобно тому, какъ подвергнуться обрѣзанію, принесенію во храмъ и т. п. Онъ явился къ Іоанну съ исповѣданіемъ грѣховъ не Своихъ, а взятыхъ Имъ на Себя всѣхъ грѣховъ человѣческихъ, почему и требовалъ крещенія, какъ символа покаянія въ грѣхахъ человѣчества, для спасенія котораго Онъ воплотился,—какъ предначатія Своего страданія за грѣхи міра; это Онъ называлъ исполненіемъ правды.

Искушеніе І. Христа въ пустынѣ также не можетъ служить свидѣтельствомъ причастности Его грѣху. Во время искушеній въ пустынѣ зло не коснулось І. Христа. Искуситель былъ побѣжденъ. Самыя искушенія имѣли свой источникъ не внутри Его, не въ самой душѣ, какъ у насъ, а внѣ Его,—исходили изъ внушеній со стороны діавола. И по существу своему искушенія І. Христа совершенно отличны отъ искушеній, переживаемыхъ нами. По словамъ апостола, каждый человѣкъ *искушается, отъ своея похоти влекомъ и прельщаемъ* (Іак. 1, 14). Но въ искушеніяхъ І. Христа, нѣтъ проявленія или дѣйствія какой либо грѣховной похоти. Искушенія діавола имѣли цѣлію, какъ объясняютъ исторію искушеній, склонить І. Христа вмѣсто тяжелаго и опредѣленнаго Богомъ пути избрать иной путь для искупленія человѣчества, предложенный діаволомъ и сообразный съ мессіанскими чаяніями іудеевъ. Нравственная борьба, пережитая І. Христомъ во время искушеній, слѣдовательно, состояла не въ борьбѣ съ незаконными движеніями души, безнравственными желаніями, а происходила въ идейной области, въ борьбѣ между двумя идеалами (путями къ искупленію), а въ этомъ нельзя усматривать чего либо грѣховнаго [1]).

Неосновательно думаютъ видѣть и въ геѳсиманскихъ душевныхъ страданіяхъ Спасителя и моленіи Его о мимоитіи отъ Него чаши страданій проявленіе малодушнаго страха смерти, колебанія

---

[1]) Подробныя разъясненія по сему вопросу можно находить въ трудѣ проф. *Тарѣева М. М.* Искушенія Господа нашего І. Христа. Москва. 1900 г.

въ добрѣ, нравственной слабости, вообще причастности грѣху. Исторія церкви указываетъ намъ многихъ святыхъ мужей, и даже женъ и дѣтей, безтрепетно и съ радостію встрѣчавшихъ мученическую кончину за І. Христа. Возможно ли же, чтобы смертная скорбь Того, Который Самъ есть Побѣдитель смерти, происходила отъ страха предъ приближающимися оскорбленіями и страданіями въ Іерусалимѣ и на Голгоѳѣ? Но Онъ самыя эти оскорбленія и страданія переносилъ, не изъявляя никакого страха, съ побѣдоносною твердостію, съ высокимъ спокойствіемъ, то съ величіемъ молчанія, то съ словомъ любви и помилованія о другихъ, а не скорбя о Себѣ. Склоняясь подъ тяжестію креста, не Онъ искалъ утѣшенія, а Самъ утѣшалъ другихъ, плакавшихъ о Немъ по чувству состраданія (Лук. 23, 27). Онъ и подвергся этимъ страданіямъ, напередъ зная все, что съ Нимъ будетъ (Іоан. 23, 11), добровольно; Онъ могъ остановить тѣхъ, которые приступили къ Нему, чтобы взять Его (18, 6). Та смертная скорбь, орошенная кровавымъ потомъ Его молитвеннаго подвига, которую испытывала святая душа Спасителя въ навечеріе дня Его внѣшнихъ страданій, была не собственною скорбію, а нашею. І. Христосъ, принявши на Себя бремя грѣховъ всего рода человѣческаго, принялъ на Себя и всю тягость нашей виновности предъ Богомъ, и всѣ наказанія, опредѣленныя правдою Божіей за грѣхи, всѣ скорби и страданія тѣлесныя и душевныя, даже до болѣзней адовыхъ, всѣ смерти, даже до вѣчной. Посему, представляя Себя въ жертву за спасеніе міра, чистая и святая душа Богочеловѣка зрѣла грѣхи всего человѣчества во всемъ ужасномъ видѣ со всѣми ихъ послѣдствіями. Его умственному взору, въ виду Голгоѳы, какъ бы представлялись всѣ вѣка жизни человѣчества, прошедшіе и будущіе, съ тѣми злодѣяніями и преступленіями, которые совершены или еще будутъ совершены грѣшными потомками Адама, *отъ крове Авеля праведнаго* (Мѳ. 23, 35) до послѣдняго богохульства антихриста и его послѣдователей. Бездна грѣховъ всего человѣчества погружала Его въ бездну болѣзней и скорбей. Безпредѣльно нѣжное сердце Его ощущало всю силу мученій, неизбѣжныхъ слѣдствій грѣховъ, всю тягость виновности предъ Богомъ. „Чаша, которую подавалъ Ему Отецъ Его“, говоритъ отечественный святитель (митр. Филаретъ), „есть чаша всѣхъ без-

законій, нами содѣянныхъ, и всѣхъ казней, нами уготованныхъ, которая потопила бы весь міръ, если бы Онъ единъ не воспріялъ, удержалъ, изсушилъ ее; всѣ потоки такихъ беззаконій сливались для Іисуса въ единую чашу скорби и страданія“ [1]). И такимъ образомъ „Онъ скорбѣлъ, тужилъ, ужасался, прискорбенъ былъ душею даже до смерти не потому, чтобы истощилось Его терпѣніе, но потому, что Своими внутренними страданіями очищалъ Онъ наши внутреннія нечистоты, заглаждалъ нашу виновность, удовлетворялъ раздраженному на насъ правосудію Божію, и вмѣстѣ съ тѣмъ молился о нашемъ помилованіи, прощеніи и спасеніи,—и былъ услышанъ. Такъ изъясняетъ ап. Павелъ геѳсиманское моленіе І. Христа, когда пишетъ къ евреямъ, что Онъ *во днехъ плоти Своея моленія и молитвы къ могущему спасти Его отъ смерти съ воплемъ крѣпкимъ и со слезами принесъ, и услышанъ бывъ отъ благоговѣйства* (Евр. 5, 7). Какъ услышанъ, не избавленъ отъ смерти крестной? Услышанъ тѣмъ образомъ, что Ему предоставлено Своею крестною смертію и воскресеніемъ избавить насъ отъ владычества грѣха и смерти вѣчныя“ [2]). Что же касается въ частности Его молитвеннаго обращенія къ Отцу; *аще возможно есть, да мимоидетъ отъ Мене чаша сія* (Мѳ. 26, 39), то напрасно было бы видѣть въ этомъ доказательство того, что мысль о тѣлесныхъ страданіяхъ поколебала Того, Кто отъ вѣка принялъ на Себя служеніе примиренія человѣковъ съ Богомъ. По объясненію св. *І. Златоуста*, сими словами І. Христосъ „проситъ избавить Его и отъ смерти, показывая Свое человѣчество, и немощь природы, которая не можетъ безъ страданія лишиться настоящей жизни. Подлинно, если бы Онъ не говорилъ ничего такого, то еретикъ могъ бы сказать: если Онъ былъ человѣкомъ, то Ему надлежало и испытать свойственное человѣку. Что-же именно? То, чтобы, приближаясь къ распятію на крестѣ, страшиться и скорбѣть и не безъ скорби лишиться настоящей жизни; ибо въ природу вложена любовь къ жизни настоящей. Посему Онъ, желая показать Свое истинное облеченіе

---

[1]) *Филарета*, митр. Моск. Слова и рѣчи. Москва. 1873 г. I т. 36—37 стр.
[2]) *Его же* Слова и рѣчи. II ч. 103 стр.

плотію и удостовѣрить въ истинѣ этого домостроительства, съ великою ясностію обнаруживаетъ Свои страданія. Это одна причина; но есть и другая, не меньше этой. Какая же именно? Онъ хотѣлъ научить насъ молиться, и Самъ молился по-человѣчески, не по божеству,—Божество не причастно страданію,— Онъ молился, чтобы научить насъ просить объ избавленіи отъ бѣдствій; но если это будетъ невозможно, то съ любовію принимать угодное Богу. Потому Онъ и сказалъ: *обаче не якоже Азъ хощу, но якоже Ты*, не потому, чтобы иная воля Его, и иная Отца, но чтобы научить людей, хотя бы они бѣдствовали, хотя бы трепетали, хотя бы угрожала имъ опасность, хотя бы не хотѣлось имъ разставаться съ настоящей жизнью, не смотря это предпочитать собственной волѣ волю Божію“ [1]).

Наконецъ, раціоналисты указываютъ случаи, когда І. Христосъ будто бы обнаруживалъ такіе недостатки, какъ, напр., гнѣвъ, суровость въ обращеніи, рѣзкость въ обличеніяхъ и пр. Опроверженіе этихъ, намѣренно односторонникъ сужденій, находится въ самыхъ евангельскихъ описаніяхъ событій. Новѣйшіе обличители І. Христа въ этомъ случаѣ лишь подражаютъ современнымъ Христу іудеямъ, возводившимъ на Него разныя хулы и клеветы. Но если бы въ какомъ либо случаѣ мы не могли понять способа дѣйствій нашего Господа, то и въ такомъ случаѣ мы отъ всего сердца вѣрили бы, что Онъ Самъ очень хорошо зналъ, почему такъ, а не иначе дѣйствовалъ, и что Онъ въ этомъ случаѣ дѣлалъ только то, что угодно было Отцу Его. Во всѣхъ словахъ и поступкахъ Его можно и должно усматривать мудрость Господа и Его святыя намѣренія [2]).

IV. Церковь неизмѣнно признавала полную и совершенную безгрѣшность І. Христа, какъ существенное преимущество Его человѣчества. Эта вѣра неразрывно соединялась и предполагалась вѣрою въ Него, какъ Искупителя, ибо только безгрѣшный І. Христосъ-Богочеловѣкъ могъ быть Спасителемъ. Въ первые вѣка христіанства, какъ само собою понятная истина, безгрѣшность І. Хри-

---

[1]) *Златоуст.* Бес. на Мѳ. XXII, 30 (III т. 20 стр. по изд. 1897 г.). Сн. *Григор. нис.* Опров. мнѣнія Аполлинарія (VII ч. 128 стр. въ рус. пер.).

[2]) *Янышева І. Л.* Прав.—христ. уч. о нравственности. 304 стр.

ста просто была принимаема и исповѣдуема [1]). На IV всел. соборѣ исповѣданіе Его безгрѣшности внесено и въ самое вѣроопредѣленіе собора, а на V всел. соборѣ было осуждено мнѣніе Ѳеодора мопсуетскаго, будто I. Христосъ не былъ изъятъ отъ внутреннихъ искушеній и борьбы страстей [2]).

Примѣчаніе.—Съ полною и совершенною безгрѣшностію со стороны воли соединяется и предполагается въ I. Христѣ и *непогрѣшимость* ума. Тому, Кто есть воплощеніе ипостасной Премудрости Божіей, Слова Божія, въ Комъ человѣчество воспринято въ ипостасное соединеніе съ Божествомъ, не можетъ быть свойственно невѣдѣніе истины, заблужденіе и вообще несовершенства и недостатки обыкновеннаго человѣческаго познанія. *Азъ есмь свѣтъ міру* (Іоан. 8, 12), *Азъ есмь путь и истина и животъ* (14, 6), говорилъ Самъ I. Христосъ о Себѣ. Раціонализмъ, отвергающій безгрѣшность I. Христа со стороны воли, отвергаетъ и Его непогрѣшимость. Раціоналисты готовы признать, что I. Христосъ, какъ учитель религіи и нравственности, обладалъ недосягаемою мудростію, былъ даже непогрѣшимъ въ религіозно-нравственной области, но во всѣхъ другихъ областяхъ человѣческаго познанія Онъ, утверждаютъ они, стоялъ на одномъ уровнѣ съ Своимъ народомъ и временемъ, не свободенъ былъ и отъ предразсудковъ Своихъ соотечественниковъ: вѣрилъ, напр., въ чудеса, не зная о неизмѣнности законовъ природы и невозможности сверхъестественнаго вмѣшательства въ жизнь природы, допускалъ бытіе діавола, больныхъ нервными болѣзнями признавалъ одержимыми злыми духами, которые мучили больныхъ, и пр. Онъ и Самъ будто бы не усвоялъ Себѣ полнаго вѣдѣнія истины, а прямо говорилъ, напр., о невѣдѣніи Имъ послѣдняго дня и часа, т. е. времени кончины міра (Мѳ. 24, 36), обо всемъ узнавалъ путемъ обычнаго разслѣдованія, по сообщеніямъ, разспросамъ другихъ и т. д. Такъ какъ наше время стоитъ далеко выше того времени, когда Онъ жилъ, то, говорятъ, у Него нечему учиться въ области теоретическаго знанія, тѣмъ болѣе въ области, стоящей за предѣлами чувственнаго вос-

---

[1]) См. напр. *Іустина.* Разг. съ Триф. 110 гл. *Иринея.* Прот. ерес. IV кн., XX, 2. *Клим. ал.* Стром. VII, 12. *Ипполит.* Прот. Ноэта, 17 гл. *Аѳанас. В.* О воплощеніи, 17 гл. *Злат.* На Ефес. Бес. III, 3. *Ѳеодорит.* Еран. діал. III. На Евр. II, 8.—Блаж. *Августинъ* говоритъ: nullum habuit omnino peccatum, vel originale, vel proprium (Epist. CLIV ad Evod. n. 19).

[2]) V-го всел. соб. 12 опред. противъ еретиковъ. См. Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. Каз. 1868 г. V т. 377—378 стр.

пріятія. Онъ, какъ человѣкъ, не могъ проникнуть въ эту послѣднюю область, не могъ дать рѣшеніе вѣчныхъ загадокъ, отъ разрѣшенія которыхъ теперь отказывается и философія (агностицизмъ). Но очевидно, что въ основѣ такихъ утвержденій лежитъ отрицаніе богочеловѣчества І. Христа, признаніе Его за простого человѣка, который не былъ на небѣ, въ нѣдрахъ Отчихъ, ничего не видѣлъ и не слышалъ у Отца, не могъ, слѣдовательно, и повѣдать міру ничего изъ области, стоящей выше познаваемаго. И напротивъ, при убѣжденіи, что Онъ есть воплощеніе самой Истины, полное откровеніе Божества и въ Своей личности и жизни, равно и въ ученіи, нельзя не признавать въ Немъ съ безгрѣшностью воли и непогрѣшимости ума,—непогрѣшимости не въ одной только религіозно нравственной области, но и во всѣхъ областяхъ знанія. Странна и недопустима и сама по себѣ мысль, будто одна и та же душа, одна и та же личность въ одной области имѣетъ способность непогрѣшимаго знанія, а въ другой—способность заблуждаться, какъ будто душа можетъ быть раздѣлена на отдѣльныя части (клѣтки) и какъ будто разныя области знанія не соприкасаются между собою... Впрочемъ, самопротиворѣчивымъ со стороны раціонализма является утвержденіе о непогрѣшимости І. Христа и только въ религіозно-нравственной области. Раціонализмъ не допускаетъ совершенной безгрѣшности и святости І. Христа. Но, не признавая безгрѣшности, нельзя признавать непогрѣшимости и въ религіозно-нравственной области; какъ безгрѣшность предполагаетъ непогрѣшимость, такъ и непогрѣшимость нельзя допустить безъ безгрѣшности.

§ 79. І. Христосъ—Богочеловѣкъ есть единое лице.

І. Ученіемъ о томъ, что І. Христосъ есть истинный Богъ и совершенный человѣкъ, еще не обнимается все содержаніе догмата о лицѣ Богочеловѣка. Церковь вводитъ насъ въ возможное уразумѣніе и тайны соединенія божества и человѣчества въ І. Христѣ, когда научаетъ исповѣдывать въ Немъ, при двухъ естествахъ, *единое лице* или ѵпостась, именно ѵпостась *Сына Божія*, воспринявшаго въ единство Своей божественной ѵпостаси ѵпостась человѣческую. „Вѣруемъ", говорятъ восточные патріархи, согласно съ вѣроопредѣленіями церкви вселенской (III и IV всел. соб.), осудившей несторіанское раздѣленіе единаго Бого-

человѣка на два лица, „что *Сынъ Божій*, Господь нашъ І. Христосъ, истощилъ Себе Самого (*κένωσιν ἀποστῆναι*), то-есть, *воспріялъ на Себя въ собственной ипостаси* плоть человѣческую, зачатую въ утробѣ Дѣвы Маріи отъ Святаго Духа, и вочеловѣчился“ (Посл. вост. патр. 7 чл.). Это значитъ, что при дѣйствительномъ различіи божества и человѣчества, съ ихъ соотвѣтствующими свойствами и дѣятельностями, во Христѣ Іисусѣ есть единое лице Бога Слова (единое *Я*), единично сознающее Себя во двойствѣ естествъ и управляющее всѣми явленіями и обнаруженіями жизни Богочеловѣка. Человѣческая природа не получила самостоятельной ипостаси, отдѣльной отъ ипостаси Бога Слова, но въ ней, т. е, божественной ипостаси, получивъ ипостась, стала принятою въ ипостась Бога Слова. Вслѣдствіе этого всѣ дѣйствія и состоянія человѣческой природы въ І. Христѣ являются въ собственномъ смыслѣ принадлежащими воспринявшему ее Богу-Слову, дѣйствующему въ ней и чрезъ нее, какъ черезъ Свой собственный органъ, а посему запечатлѣны характеромъ божественнымъ.

Въ откровеніи даются твердыя основанія для такого представленія о единеніи естествъ во Христѣ Іисусѣ. Самъ Іисусъ Христосъ всегда говорилъ о Себѣ, какъ о единомъ лицѣ, вѣчномъ воплотившемся Словѣ, въ единствѣ самосознанія Котораго объединяются обнаруженія и проявленія какъ божественной, такъ и человѣческой Его природы. Въ Его выраженіяхъ о Себѣ нѣтъ ни одного изреченія, въ которомъ можно бы усмотрѣть слѣдъ двойственности Его сознанія, обособленія божественной и человѣческой жизни, божественной и человѣческой воли, съ двумя обособленными другъ отъ друга рядами дѣйствій, изъ которыхъ каждый имѣлъ бы свой собственный самостоятельный центръ. Изъ многихъ свидѣтельствъ Спасителя въ подтвержденіе и поясненіе этого приведемъ нѣкоторыя.

Изыдохъ отъ Отца, и пріидохъ въ міръ; и паки оставляю міръ, и иду ко Отцу (Іоан. 16, 28), говорилъ І. Христосъ въ прощальной бесѣдѣ съ учениками. Конечно, это Онъ говорилъ о Себѣ, не какъ о человѣкѣ. Онъ, какъ лице божественное, какъ единородный Сынъ Божій, называетъ пришествіемъ въ міръ Свое вочеловѣченіе. И по воспріятіи человѣческаго естества Онъ не

пересталъ быть единымъ и тѣмъ же лицемъ божескимъ, ибо, и живя, какъ Сынъ человѣческій, и оставляя міръ, представляетъ Себя вѣчнымъ лицемъ, вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, какъ и прежде исповѣдалъ это, говоря: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій, сый на небеси* (Іоан. 3, 13; сн. 14—17 ст.). Не прямо ли слѣдуетъ отсюда, что Божествомъ во Христѣ принято въ ипостасное соединеніе съ Собою человѣческое естество?

Приближаясь къ страданіямъ, Онъ молился Отцу: *и нынѣ прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самаго славою, юже имѣхъ у Тебе прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 5; сн. 6—8 ст.). Говорилъ это Вѣчный, а Вѣчный, безъ сомнѣнія, есть лице божеское и имѣетъ вѣчную славу. Если же Онъ молился о прославленіи, то не иначе, какъ по воспринятому Имъ человѣчеству. Но и это испрашивается тѣмъ же лицемъ вѣчнаго Сына Божія и относится къ одному и тому же лицу. Слѣдствіе прямое: съ божескимъ естествомъ нераздѣльно пребываетъ человѣческое естество въ одномъ лицѣ Христа Богочеловѣка.

То же заключеніе слѣдуетъ изъ свидѣтельства Его о Себѣ предъ іудеями: *прежде даже Авраамъ не бысть, Азъ есмь* (Іоан. 8, 58; сн. 12—59 ст.; 10, 11—18). Этими словами І. Христосъ усвояетъ Себѣ, какъ единому лицу, и вѣчное божественное бытіе и человѣческое бытіе въ мірѣ. Равнымъ образомъ, какъ объ одномъ и томъ же единомъ лицѣ говоритъ Онъ о Себѣ, что Онъ есть истина (Іоан. 14, 6), источникъ жизни (6, 35. 48. 51), что Онъ имѣетъ власть живота и смерти (11, 25), будетъ пригвожденъ ко кресту и преданъ смерти (Мѳ. 16, 21; Лук. 18, 32), но въ смерти побѣдитъ смерть (Іоан. 2, 19; 12, 32: Лук. 24, 26) и мн. др.

Ясно выражали истину соединенія естествъ въ единомъ лицѣ Сына Божія и апостолы. Апостолъ Петръ еще во время земной жизни І. Христа исповѣдалъ Его: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога Живаго* (Мѳ. 16, 16). Апостолъ не говоритъ: *въ Тебѣ* Сынъ Бога Живаго, но: *Ты* еси Сынъ Бога Живаго. Это показываетъ, что онъ богопросвѣщенными очами вѣры видѣлъ въ І. Христѣ лице божественное, лице вочеловѣчившагося Сына Божія, хотя тѣлесными очами былъ видимъ ему въ то время только Сынъ

человѣческій, бесѣдовавшій съ учениками Своими. І. Христосъ одобрилъ исповѣданіе Петрово, а слѣдовательно, утвердилъ и то, что въ лицѣ Его (І. Христа) человѣческое естество соединено съ божескимъ ѵпостасно, не составляя особой отъ него личности.

Ап. Іоаннъ учитъ: *Слово плоть бысть и вселися въ ны* (Іоан. 1, 14), т. е. Сынъ Божій чрезъ воплощеніе сталъ Сыномъ человѣческимъ (*σάρξ—плоть*, въ данномъ случаѣ обозначаетъ весь составъ человѣческой природы) и жилъ на землѣ между человѣками (*ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*—обиталъ между нами, жилъ среди насъ, какъ Сынъ человѣческій, видимо, въ теченіе многихъ лѣтъ, а не явился мгновенно), называясь Христомъ Іисусомъ. Само по себѣ понятно, что выражаясь такимъ образомъ, евангелистъ представляетъ воспріятіе вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ природы человѣческой въ единство Своей божеской ѵпостаси и во Христѣ видитъ Богочеловѣка [1]).

Ап. Павелъ, научая христіанъ смиренномудрію и указывая въ І. Христѣ высочайшій образецъ смиренія, которому христіане должны подражать, говоритъ о Немъ: *иже во образѣ Божій сый* [2]), *не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу* [3]),

---

[1]) Выраженіе—„*Слово стало плотію*“ значитъ, говоритъ І. Дамаскинъ. „что самая ѵпостась Слова безъ всякаго превращенія стала ѵпостасію плоти“. (Точн. изл. прав. в. Ш, 11). Та же мысль выражена ап. Іоанномъ и въ посланіяхъ, особенно І Іоан. 1, 1—2 и 5, 20.

[2]) *Ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων.* — *Μορφή* означаетъ здѣсь не *οὐσία* или *φύσις*, а только форму существованія (habitus, forma, status, *σχῆμα*), или образъ явленія сущности, „норму бытія“, по выраженію еп. Ѳеофана (въ толк. на Филипп. 2 гл.). Если бы подъ *μορφή Θεοῦ* разумѣть сущность или естество Божіе, то слѣдовало бы, что Сынъ Божій чрезъ принятіе *μορφήν δούλου* отрекся отъ Своей божественной природы, что недопустимо: Богъ не можетъ перестать быть Богомъ. Но, конечно, *μορφή*, какъ норма бытія божественнаго или человѣческаго, какъ видъ, въ которомъ познается сущность, хотя отличается отъ сущности, однако предполагаетъ ее: *μορφὴ Θεοῦ* предполагаетъ естество Божіе и *μορφη δούλου*—естество человѣческое Мысль приведеннаго изреченія апостола, слѣдовательно, такова: І. Христосъ „по нормѣ бытія—Богъ; бытіе Его, существо и естество есть божеское“ (еп. Ѳеофанъ).

[3]) *Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*—не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу (рус. перев. синод. изд.). „Не по чуждоприсвоенію“ (*ἁρπαγμός* значитъ и хищеніе и добыча), говоритъ еп. Ѳеофанъ, „было то, что Онъ имѣлъ Себя равнымъ Богу,—*ἴσα Θεῷ*,—ровно, на одной линіи съ

но Себе умалилъ [1]), *зракъ раба пріимъ* [2]), *въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ* [3]), *и образомъ обрѣтеся якоже человѣкъ* [4]), *смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя* (Филип. 2, 6—8) [5]). **По ясной мысли**

Богомъ: но потому, что собственное Его естество и существо было божеское".

[1]) Ἀλλ Ἑαυτὸν ἐκένωσε.—Κενοῦν значитъ опорожнять, опустошать, истощать, уничтожать. Отсюда въ рус. синод. переводѣ: *уничижилъ* (обратилъ въ ничто) *Самого Себя;* въ славянскомъ—*умалилъ и истощилъ*, откуда въ догматикахъ выраженіе: „состояніе истощанія" Спасителя. Еп. Ѳеофанъ передаетъ словами: „Самъ Себя добровольно обхитилъ—ἐκένωσε—опустошилъ, Свое съ Себя сложилъ, совлекшись видимой славы и величія, свойственныхъ Божеству, и Ему, яко Богу принадлежащихъ". Понимать это нужно, конечно, не въ строго буквальномъ смыслѣ — уничтоженія славы или лишенія свойствъ Божіихъ, а временнаго *сокрытія* (κρύψις) Божества подъ оболочкою человѣчества. Однако, когда нужно было для искупленія, І. Христосъ и въ состояніи самоуничиженія (κενώσις᾽α) обнаруживалъ Свои божественныя свойства,—напр., при преображеніи, въ чудесахъ и др.

[2]) *Μορφὴν δούλου λαβών*, т. е принялъ на Себя естество тварное, смѣнилъ въ воплощеніе норму бытія божественнаго (но не сущности), славнаго и господственнаго по отношенію ко всему сотворенному, на норму бытія тварнаго, „работнаго Богу". Существо же осталось неизмѣннымъ.

[3]) Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· Это не то значитъ, что Сынъ Божій сталъ похожимъ на людей, или что сталъ какъ бы человѣкъ, тѣмъ менѣе—сталъ человѣкомъ по существу (homo purus putus), но что Онъ имѣлъ видъ (внѣшній), свойственный людямъ, былъ въ видѣ, или наружности (*ὁμοίωμα*—изображеніе, снимокъ, также видъ, наружность, фигура; въ новомъ завѣтѣ употребляется только во второмъ значеніи, напр. Апок. 9. 7: Рим. 1, 23) человѣческой,—то же, что явился *въ подобіи плоти грѣха* (Рим 8, 3)

[4]) Καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Этими словами обозначается, что Сынъ Божій, принявъ образъ раба, подчинился и всему быту человѣческому, явился живущимъ, какъ всѣ люди, такъ что по этой видимости—σχήματι (σχῆμα, habitus, бытъ, образъ жизни, поведеніе) Онъ во всемъ былъ какъ человѣкъ.

[5]) Воплощеніе—первая степень самоуничиженія въ лицѣ Бога, благоволившаго скрыть славу Божества подъ покровомъ человѣчества. Но пребываніе въ немъ могло быть славнымъ. И этого не восхотѣлъ Господь, Онъ сверхъ сего *смирилъ Себе* (ἐταπείνωσεν Ἑαυτὸν), добровольно избравъ самый невидный родъ жизни, бывъ послушливъ Отцу небесному даже до самой смерти. Какъ Богъ, Онъ всѣмъ правилъ и жизни Своей теченіе могъ направлять Самъ; но Онъ отрекся отъ Своей власти и смиренно принималъ все случавшееся и подчинялся тому, даже не противился, когда подошла смерть, и притомъ такая уничиженная.

Объясненіе Филип. II, 6—8 см. у еп. *Ѳеофана* въ толк. на это посланіе (Москва. 1883 г.), у *Назарьевскаго И.* Посл. ап. Павла къ филиппійцамъ. Серг. пос. 1893 г. 51—78 стр. и у проф. *Тарѣева М. М.* Уничиженіе Господа нашего І. Христа. Серг. пос. 1901 г. I гл.

апостола. Тотъ же Самый, Который находится *въ образѣ Божіи*, Который не считалъ хищеніемъ *быти равенъ Богу*, уничижилъ Самого Себя, принявъ *зракъ раба*, ставъ по виду и по всему быту какъ человѣкъ,—Тотъ же Самый смирилъ Себя, бывъ послушливъ даже до смерти; слѣдовательно, Онъ и по Своемъ принятіи человѣчества и уничиженіи до смерти крестной не переставалъ быть тѣмъ же самымъ божескимъ лицомъ, которымъ былъ и до Своего самоуничиженія. А отсюда слѣдуетъ, что во Христѣ не два лица, а одно,—Сынъ Божій принялъ человѣческую природу въ единую Свою личность.

По другимъ изображеніямъ апостола, Сынъ Божій, родившійся отъ жены, былъ подъ закономъ (Гал. 4, 4); Сынъ Божій по плоти родился отъ сѣмени Давидова (Рим. 1, 3; ср. 8, 3), или отъ *нихъ же* (іудеевъ) *Христосъ по плоти, сый надъ всѣми Богъ, благословенъ во вѣки* (9, 5). Этими и подобными изображеніями (1 Тим. 3, 16; Кол. 2, 9 и др.) ясно указывается, что Сынъ Божій и по вочеловѣченіи остается тѣмъ же самымъ Сыномъ Божіимъ, и что человѣчество воспринято Имъ въ единство Своего сознанія или личнаго бытія.

Отсюда можно видѣть, какъ неосновательно утвержденіе, будто въ св. Писаніи вовсе не предложено ученія объ ипостасномъ соединеніи въ божескомъ лицѣ І. Христа двухъ естествъ. Правда, въ Писаніи не встрѣчаются употребляемыя въ церковныхъ изложеніяхъ догмата выраженія: *ипостасное соединеніе (ἕνωσις ὑποστατική*, unio personalis*), воспріятіе Сыномъ Божіимъ въ собственной ипостаси ипостаси человѣческой соединеніе въ единомъ лицѣ Богочеловѣка двухъ естествъ* и под.; Въ Писаніи употребляются другія выраженія: явленіе Бога во плоти, принятіе образа человѣческаго, происхожденіе Сына Божія отъ жены, нисшествіе Бога въ міръ, дѣйствованіе Сына Божія въ образѣ раба. Но этими выраженіями обозначаются тѣ же понятія, какія соединяются и съ словами (терминами), употребляемыми церковью въ истолкованіи открытой въ Писаніи тайны боговоплощенія.

Понятно само собою, что только при признаніи ипостаснаго соединенія естествъ въ І. Христѣ удерживаетъ истинный смыслъ и тайна воплощенія Сына Божія. Если же допустить, что во

Христѣ два лица, и слѣдовательно, соединеніе мыслить только нравственнымъ, то вмѣсто боговоплощенія въ І. Христѣ нужно будетъ видѣть богообитаніе, вселеніе Сына Божія въ человѣкѣ, какъ прежде въ Моисеѣ и пророкахъ, и даже просто явленіе Бога въ человѣческомъ видѣ (теофанію). Но тогда разрушается въ самой основѣ и вѣра въ искупленіе, ибо страданія І. Христа будутъ не страданіями Бога Своею плотію, воспринятою въ единство Своей ипостаси, а простого человѣка Христа.

II. Противъ ученія церкви о соединеніи божества и человѣчества въ единой ипостаси Сына Божія съ древнѣйшихъ временъ выставлялось въ качествѣ возраженія, что этимъ ученіемъ утверждается или предполагается *безличность* человѣчества І. Христа. Если должно признавать І. Христа полнымъ и совершеннымъ человѣкомъ, а не признавать этого нельзя, разсуждаютъ противники церковнаго ученія, то вмѣстѣ съ этимъ будто бы должно признавать, что въ человѣческой природѣ Его было и особое лице, потому что существо или природа въ дѣйствительномъ бытіи неотдѣлима отъ ипостаси или лица, что гдѣ природа, тамъ должно быть и лице. Отсюда,—въ церковномъ ученіи о лицѣ Богочеловѣка будто бы заключаются несообразности: когда оно утверждаетъ во Христѣ два естества, то этимъ утверждаетъ „двуипостасность“ Его, а когда утверждаетъ единство ипостаси, то отрицаетъ два естества. Очевидно, говорятъ, церковное ученіе нуждается въ поправкахъ, усовершенствованіи. Но во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ является невѣрнымъ начальное положеніе, будто церковнымъ ученіемъ человѣчество І. Христа представляется безличнымъ. Человѣчество является конкретнымъ и дѣйствительнымъ только въ отдѣльныхъ человѣческихъ личностяхъ. Такъ и человѣчество Іисуса Христа не существовало само по себѣ, какъ замкнутая личность *до ея* принятія Божественнымъ Словомъ, но сдѣлалось существующимъ въ лицѣ, съ лицемъ и чрезъ лицеСлова, Которое, будучи отъ вѣчности Богомъ, приняло, во времени, сотворенное человѣчество І. Христа. Поэтому, человѣчество во Христѣ—не чисто *безличное* (не ἀνυπόστατος, какъ говорили нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви), а только—*не собственно личное* (не ἰδιοϋπόστατος), потому что оно воспринято въ ипостась Слова (ἐνυπόστατος) и въ ней получило свое существова-

ніе. Въ Словѣ и чрезъ Слово, *Я* Слова есть вмѣстѣ и *Я* человѣка Іисуса, въ которомъ потому именно Богъ и человѣкъ и соединяются вмѣстѣ въ единое лице Богочеловѣка. Св. *І. Дамаскинъ* это такъ разъясняетъ. „Хотя нѣтъ естества безъ ѵпостаси", говоритъ онъ, „и нѣтъ сущности безъ лицъ, такъ какъ сущность и естество умопредставляются въ ѵпостасяхъ и лицахъ: однакоже нѣтъ въ томъ необходимости, чтобы естества, соединенныя между собою ѵпостасно, имѣли каждое свою ѵпостась. Ибо возможно, чтобы естества, соединяющіяся въ одну ѵпостась, и *не были безъѵпостасны*, и имѣли *не каждое особенную ѵпостась*, но одну и ту же ѵпостась. Одна и та же ѵпостась Слова, сдѣлавшись ѵпостасію двухъ естествъ, не допускаетъ ни одному изъ нихъ быть *безъѵпостаснымъ* (ἀνυπόστατος), равно не позволяетъ имъ быть и *разноѵпостасными* между собою; и не бываетъ ѵпостасію то одного естества, то другого, но всегда пребываетъ *ѵпостасію обоихъ естествъ нераздѣльно и неразлучно*. Ѵпостась не дѣлится и не раздробляется на части, и не удѣляетъ одной части своей тому естеству, а другой—другому, но вся пребываетъ ѵпостасію и того и другого нераздѣльно и всецѣло. Плоть Бога Слова не получила самостоятельной ѵпостаси (ἰδιουπόστατος) и не стала ѵпостасію, *разною отъ ѵпостаси* (οὐδὲ ἑτέρα ὑπόστασις) *Бога Слова*; но въ ней получивъ ѵпостась, стала, лучше сказать, принятою въ ѵпостась Бога Слова (ἐνυπόστατος μᾶλλον), нежели самостоятельною ѵпостасію. Потому она и не остается безъѵпостасною и не вводитъ въ Троицу иной ѵпостаси" [1]). Такимъ образомъ церковнымъ ученіемъ вовсе не предполагается совершенная безличность человѣчества І. Христа, а отсюда—не имѣютъ силы и утвержденія о несообразностяхъ, будто бы заключающихся въ ученіи церкви объ ѵпостасномъ соединеніи естествъ въ лицѣ Богочеловѣка. Нельзя, конечно, не признать, что церковнымъ ученіемъ не дается отвѣта *на всѣ запросы ума* касательно тайны соединенія естествъ въ І. Христѣ. И церковь, возвѣщая тайну воплощенія въ человѣческихъ понятіяхъ и выраженіяхъ, не столько вводитъ насъ во внутреннюю сущность событія воплощенія, сколько устанавливаетъ самый

[1]) *Дамаск.* Точн. излож прав. вѣры. III, 9.

образъ совершенія событія, его наличность. Она всегда учила, что никакая мысль и никакое человѣческое слово не въ состояніи совершенно понять и выразить этой тайны. *Никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ... и емуже аще волитъ Сынъ открыти* (Мѳ. 11, 27; сн. Іоан. 10, 15).

Примѣчаніе.—Въ протестантскомъ богословіи почти съ самаго начала реформаціи, не безъ вліянія, впрочемъ, нѣкоторой односторонности въ раскрытіи ученія о лицѣ Богочеловѣка средневѣковаго богословія (пониманіе воплощенія въ смыслѣ *соединенія* Сына Божія съ человѣкомъ, а не въ смыслѣ *воспріятія* Словомъ человѣческой природы), были предлагаемы опыты, продолжающіеся и доселѣ, устранить мнимый „дуализмъ“ и кажущіеся недостатки древне-церковнаго ученія о лицѣ І. Христа. Уже Лютеру его послѣдователи ставятъ въ заслугу, что онъ выступилъ съ новымъ освѣщеніемъ вопроса о способѣ соединенія естествъ во Христѣ и лицѣ І. Христа, Богочеловѣка, когда пытался найти и указать способъ къ установкѣ *единства личности* І. Христа—unio personalis *въ области природъ* или естествъ въ І. Христѣ, частнѣе,—въ ученіи о т. н. communicatio idiomatum, т. е. взаимообщеніи свойствъ божескаго и человѣческаго естествъ, соединившихся въ лицѣ І. Христа. Онъ училъ, что божественная и человѣческая природы по существу сродны другъ другу и человѣческая природа способна къ усвоенію божественной (natura humana capax divinae), а божественная—къ сліянію съ человѣческой. Communicatio idiomatum, по его воззрѣнію, и выразилось въ сообщеніи божескихъ свойствъ человѣчеству: quidquid convenit Filio Dei per naturam, hoc convenit Filio hominis per gratiam. Отсюда unio personalis въ лицѣ І. Христа состояло въ томъ, что Сынъ Божій не только воспринялъ человѣка, но и Себя всего сообщилъ человѣку, такъ что nec divina natura extra carnem, nec caro extra divinam naturam. И во дни уничиженія І. Христосъ, какъ человѣкъ, былъ всевѣдущимъ, всемогущимъ, вездѣприсущимъ: (Christus) non tantum ut Deus, verum itiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est. Уничиженіе Его во дни плоти состояло лишь въ сокрытіи божественной славы и величія. Полное и дѣйствительное единеніе во Христѣ, по смыслу такого ученія, достигается сліяніемъ полныхъ двухъ природъ съ ихъ отдѣльными лицами въ одно богочеловѣческое *Я*, въ сложную богочеловѣческую ипостась, образовавшуюся вслѣдствіе органическаго единенія двухъ полныхъ природъ.

Подобныя же воззрѣнія на лице І. Христа встрѣчаются въ символической книгѣ лютеранства, — въ „Formula concordiae [1]). Въ своемъ воззрѣніи на лице Богочеловѣка лютеранство, очевидно, стоитъ на почвѣ древняго монофизитства. Такое одностороннее пониманіе догмата особенно видимо выразилось, между прочимъ, въ ученіи лютеранства о присутствіи тѣла Христова въ таинствѣ евхаристіи; Лютеръ объяснялъ это присутствіе сообщеніемъ тѣлу Христа божескаго свойства вездѣприсутствія. Староортодоксальное лютеранское богословіе такимъ образомъ представило не усовершенствованіе церковнаго ученія о лицѣ Богочеловѣка, а въ извѣстной степени—воспроизведеніе осужденнаго церковію монофизитства, чего, впрочемъ, не отвергаютъ безпристрастные и изъ среды протестантскихъ богослововъ (напр. Дорнеръ).

Новѣйшее протестантское богословіе, для достиженія той же цѣли—устраненія мнимыхъ недостатковъ церковнаго ученія о лицѣ Богочеловѣка, обращается къ идеѣ самоуничиженія І. Христа—κενωσις'а. Это т. н. *кенотика* (отъ ἐκένωσε въ Филип. 2, 7). Сущность протестантской теоріи кенотики, въ оттѣнкахъ очень разнобразной, заключается въ томъ, что μορφὴ въ Филип. 2, 5—11 (въ этомъ мѣстѣ кенотики видятъ главнѣйшее библейское основаніе своей теоріи) она принимаетъ въ смыслѣ οὐσία, substantia, и такимъ образомъ допускаетъ, для устраненія мнимаго дуализма въ ученіи о лицѣ І. Христа, временное превращеніе воплотившагося Слова въ человѣчество. Логосъ или Слово по Своей природѣ, говорятъ, измѣнчиво и способно къ развитію, чѣмъ отличается отъ Отца. Воплощеніе состоитъ въ томъ, что Слово, сложивши съ Себя все божественное, всецѣло слилось на время съ человѣчествомъ во Христѣ, умѣстило Себя въ тѣсныхъ его предѣлахъ и вступило въ форму бытія, въ которой стало жить по законамъ человѣческаго развитія, начиная отъ безсознательнаго младенческаго состоянія, до тѣхъ поръ, пока послѣднее, достигнувъ своей цѣли, не привело Его къ прежнему состоянію абсолютно-божественнаго бытія. Но явная несообразность и недопустимость такихъ предположеній, лежащихъ въ основѣ приведеннаго пониманія самоуничиженія І. Христа, какъ мысль о самопревращеніи Слова въ человѣка (μόρφὴ въ Филип. 2, 7 не значитъ οὐσία, substantia), какъ будто Богъ можетъ перестать быть Богомъ и лишиться Своихъ божественныхъ свойствъ, напр. всевѣдѣнія, всемогущества, вездѣсущія и др.,

[1]) См у *Тарѣева* проф. Уничиженіе І Христа. 145—148 стр.

о постепенности развитія богосыновняго сознанія въ І. Христѣ, а въ связи съ симъ—о постепенности и самаго воплощенія, потеря человѣчествомъ своего самостоятельнаго значенія и т. п., показываетъ, что подобнаго рода теоріи не служатъ ни усовершенствованіемъ церковнаго ученія, ни разъясненіемъ тайны боговоплощенія [1]).

§ 80. Образъ соединенія двухъ естествъ въ единомъ лицѣ Богочеловѣка.

Божество и человѣчество и по соединеніи ихъ въ единомъ лицѣ воплотившагося Бога Слова однако не перестаютъ быть двумя различными естествами. Церковь, вопреки заблужденіямъ несторіанства и монофизитства, съ ихъ раздѣленіемъ и смѣшеніемъ естествъ, учитъ, что два естества въ І. Христѣ соединены, съ одной стороны, *неслитно* и *неизмѣнно*, съ другой—*нераздѣльно* и *неразлучно*, такъ что упостаснымъ „соединеніемъ нисколько не нарушается различіе двухъ естествъ, но тѣмъ болѣе сохраняется свойство каждаго естества“ (вѣроопред. IV всел. соб.).

1. Два естества въ І. Христѣ соединены *неслитно* (ἀσυγχύτως), или несмѣшанно. Это значитъ, что божество и человѣчество не смѣшались между собою въ единомъ лицѣ Богочеловѣка такъ, чтобы изъ нихъ образовалась какая-либо новая природа полу-Бога—полу-человѣка, а остаются цѣлосохранными,—соединенными *неизмѣнно* (ἀτρέπτως), или непреложно, т. е. ни божеское естество не измѣнилось въ человѣческое, ни человѣческое не преложилось въ божеское, но то и другое пребываютъ совершенными: божество остается въ обладаніи божественными свойствами безъ всякаго превращенія, или уменьшенія, или ослабленія, и человѣчество непреложно сохраняетъ истинно человѣческія свойства (сн. Прав. испов., отв. на вопр. 38). Божескому естеству Его принадлежатъ чудеса, всевѣдѣніе и вообще все, что выше человѣческой природы, человѣчеству—скорби, страданія и все прочее, что несвойственно существу Божію. Вслѣдствіе такого

[1]) Изложеніе и разборъ теоріи кенотики сдѣланы у проф. *Тарѣева*. Уничиженіе Господа І. Христа. III гл. См. еще *Свѣтлова П.* прот. Опытъ апологет. излож. и пр II т 479—488 стр.

соединенія естествъ, I. Христосъ и является „единосущнымъ Отцу по божеству и единосущнымъ намъ по человѣчеству".

Въ откровеніи утверждается полная и совершенная цѣлость естествъ въ I. Христѣ во всѣхъ тѣхъ свидѣтельствахъ, въ которыхъ Онъ изображается полнымъ и совершеннымъ Богомъ,—*образомъ Бога невидимаго* (Кол. 1, 15), въ Которомъ *обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно* (2, 9), въ человѣческомъ естествѣ (Филип. 2, 7),—и совершеннымъ человѣкомъ, съ принадлежащими Божеству и человѣчеству свойствами и дѣйствіями. Но если-бы естества слились или смѣшались въ одно (какъ учили монофизиты), такъ, что человѣчество было бы поглощено божествомъ, или божество превратилось въ плоть, и изъ того и другого составилось нѣкоторое новое,—третье естество, то Онъ не былъ бы ни совершеннымъ Богомъ, ни совершеннымъ человѣкомъ. Въ Писаніи соединеніе естествъ во Христѣ нигдѣ и не названо превращеніемъ или сліяніемъ, но прямо называется *принятіемъ* человѣчества Божествомъ (*μορφὴν δούλου λαβών* — Фил. 2, 7). И по здравому мышленію, какъ невозможно превращеніе неизмѣняемаго и безпредѣльнаго существа Божія въ человѣчество, или какая-либо утрата Божествомъ Своихъ свойствъ, такъ и для ограниченной человѣческой природы невозможно превращеніе въ природу божественную.

II. Два естества соединены въ I. Христѣ нераздѣльно и неразлучно. *Нераздѣльно* (*ἀδιαιρέτως*),—это значитъ, что божество и человѣчество не составляютъ двухъ обособленныхъ другъ отъ друга, подлѣ поставленныхъ только частей, или, что то же, не образуютъ двухъ лицъ, соединенныхъ только нравственно (какъ училъ Несторій), а составляютъ единое лице, лице Бога Слова, воспринявшаго въ собственную ὑпостась человѣческую природу со времени зачатія ея. Сдѣлавшись въ воплощеніи собственнымъ Сыну Божію, человѣчество со времени воплощенія Бога Слова уже не разлучалось и никогда не разлучится отъ божества Сына Божія: оно соединено съ нимъ *неразлучно* (*ἀχωρίστως*) на всю вѣчность; соединеніе ихъ есть *непрерывное*.

Соединеніе божества и человѣчества въ I. Христѣ послѣдовало не въ другое какое-либо время, но въ самую минуту зачатія человѣческое естество воспринято было въ личность Божества

(Пр. испов., вопр. 38). Еще пр. Исаія (7, 14) предсказалъ, что Дѣва зачнетъ и родитъ Сына, Которому собственно принадлежитъ имя *Еммануилъ*—Богъ съ человѣками, Богъ въ нашемъ человѣческомъ естествѣ. Сама Она именуется *Матерію Господа* (1, 43). По словамъ ап. Павла, послалъ *Богъ Сына Своего, раждаемаго отъ жены* (Гал. 4, 4). Такъ научали представлять время соединенія божества и человѣчества въ І. Христѣ и древніе учители церкви. „Не должно думать", говоритъ *св. Кириллъ александрійскій*, „что сперва родился отъ Дѣвы простой человѣкъ, а потомъ низошло на Него Слово; но говоримъ, что Слово въ самой утробѣ соединилось съ естествомъ человѣческимъ и претерпѣло плотское рожденіе, усвоивъ Себѣ оное, какъ рожденіе собственной Своей плоти" [1]). По мысли блаж. *Θеодорита*, „не прошло даже и мгновенія между принятіемъ плоти и соединеніемъ ея съ Словомъ" [2]). Св. *І. Дамаскинъ* учитъ: „Божіе Слово соединилось не съ такою плотію, которая прежде сама по себѣ уже существовала, но вселившись въ утробу св. Дѣвы, безъ ограниченія собственной ипостаси, изъ чистыхъ кровей Приснодѣвы образовало плоть, одушевленную душею словесною и разумною..., такъ что она стала вмѣстѣ и плотію,—и плотію Бога Слова" [3]).

Союзъ этотъ не расторгался не только во все время земной жизни, но и въ самой смерти І. Христа (Прав. исп. вопр. 46), почему Писаніе и говоритъ, что іудеи *Господа славы распяли* (I Кор. 2, 8), что *Господь Богъ стяжалъ церковь кровію Своею* (Дѣян. 20, 28), что мы, *врази бывше, примирихомся Богу смертію Сына Его* (Римл. 5, 10). Древніе учители единодушно отвергали мысль, будто божество оставило человѣчество Іисуса при страданіяхъ. „Божество, говоритъ блаж. *Θеодоритъ*, не отдѣлялось отъ человѣчества ни на крестѣ, ни во гробъ" [4]).

---

[1]) *Кирил.* ал. Посл. 1 къ Нест См. Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. I т. 331 стр. по изд. 1861 г.

[2]) *Θеодор.* блаж. Эран. Разг. II. въ Хр. Чт. 1846, 1, 371 и 378.

[3]) *Дамаск.* Точн. изл. прав. в. III, 2. „Если кто говоритъ", пишетъ св. *Григорій Б.*, „что въ Дѣвѣ сперва образовался человѣкъ, и потомъ уступилъ мѣсто Богу, тотъ да будетъ осужденъ. Ибо это значитъ не рожденіе Бога признавать, но избѣгать рожденія". Къ Кледонію, прот. Аполлинарія, I посл. (IV т. 197 стр. въ рус. пер. по изд 1844 г.).

[4]) *Θеодор.* Кратк. изл. бож. догм. 15 гл.

По словамъ св. *Дамаскина*, „хотя Христосъ умеръ, какъ человѣкъ, и святая душа Его разлучилась съ пречистымъ тѣломъ, однако же Божество пребыло неразлучно съ обоими, т. е. съ душею и тѣломъ. И такимъ образомъ одна ѵпостась не раздѣлилась на двѣ ѵпостаси, ибо душа и тѣло съ самаго начала равно имѣли бытіе въ ѵпостаси Слова... Хотя во время смерти и разлучились они между собою, однако же каждое изъ нихъ не перестало имѣть единую ѵпостась Слова, такъ что одна ѵпостась Слова была ѵпостасію и души и тѣла. Ибо ни душа, ни тѣло никогда не имѣли собственной ѵпостаси, кромѣ ѵпостаси Слова; ѵпостась же Слова всегда одна, а не двѣ... И хотя душа разлучилась съ тѣломъ по мѣсту, однако же была соединена (съ нимъ) ѵпостасно чрезъ Слово“ [1]).

Наконецъ, этотъ союзъ будетъ продолжаться всегда, и второе лице Св. Троицы будетъ вѣчно соединено съ плотію. По свидѣтельству откровенія, Онъ воскресъ плотію Своею, въ которой и являлся ученикамъ (20, 26—27), во плоти вознесся на небеса, какъ Сынъ человѣческій (Іоан. 6, 62; Лук. 24, 50—55), во плоти явится судить живыхъ и мертвыхъ. *Сей Іисусъ, вознесыйся отъ васъ на небо, такожде пріидетъ, имже образомъ видѣсте Его идуща на небо* (Дѣян. 1, 11), говорили ангелы ученикамъ Его при вознесеніи Спасителя. Самъ Онъ возвѣстилъ; *егда пріидетъ Сынъ человѣческій во славѣ Своей, и вси святіи ангелы съ нимъ, тогда сядетъ на престолѣ славы Своея* (Мѳ. 25, 31). Слѣдовательно, и нынѣ, сѣдя одесную Отца, Онъ пребываетъ съ человѣческимъ естествомъ. Съ этимъ же естествомъ Онъ пребудетъ и во вѣки. „Если кто говоритъ“, вразумляетъ св. *Григорій Б.* иначе думающихъ, „что теперь отложена Имъ (Спасителемъ) плоть; и божество пребываетъ обнаженнымъ отъ тѣла, а не признаетъ, что съ воспріятымъ человѣчествомъ и теперь пребываетъ Онъ и придетъ; то да не узритъ таковый славы Его пришествія! Ибо гдѣ теперь тѣло, если не съ Воспріявшимъ оное? Оно не въ солнцѣ, какъ

---

[1]) *Дамаск.* Точн. изл. прав. в. Ш, 27. То же утверждалъ *Аѳанасій В.* Прот. Аполлин. I, 18; II, 14 и 15, *Григорій нис.* въ Сл. на Пасху (VIII ч. 44 стр. въ р. пер.).

пустословятъ манихеи, положено, чтобы прославиться безславіемъ; оно не разлилось и не разложилось въ воздухѣ, какъ естество голоса, и изліяніе запаха, и полетъ неостанавливающейся молніи. Иначе, какъ объяснять то, что Онъ былъ ослзаемъ по воскресеніи (Іоан. 20, 27), и нѣкогда явится тѣмъ, которые Его прободали (Іоан. 19, 37)? Божество само по себѣ невидимо“ [1]).

§ 81. Слѣдствія ипостаснаго соединенія естествъ въ І. Христѣ по отношенію къ Нему Самому.

Частнѣйшее раскрытіе догмата о соединеніи естествъ въ единой ипостаси Бога Слова дается въ ученіи о т. н. *слѣдствіяхъ ипостаснаго соединенія естествъ во Христѣ* по отношенію къ Нему Самому. Одни изъ нихъ частнѣе объясняютъ понятіе о несліянномъ и неизмѣнномъ соединеніи естествъ, а другія—понятіе о нераздѣльномъ и неразлучномъ соединеніи. Ученіе это имѣетъ существенное значеніе для правильнаго пониманія догмата объ искупленіи.

І. Слѣдствіями неизмѣннаго пребыванія во Христѣ какъ божескаго, такъ и человѣческаго естества являются *двойство воль* и *двойство дѣйствованій* во Христѣ. Связь между этими истинами понятна. Существо разумное не можетъ быть безъ воли, а воля—безъ свойственнаго ей дѣйствованія. Слѣдовательно, какъ божество, всецѣло пребывающее во Христѣ, не можетъ быть лишено божеской воли, а божеская воля—божескаго дѣйствованія, такъ и человѣчество, воспринятое Имъ и въ Немъ всецѣло пребывающее, не можетъ быть лишено человѣческой воли, а человѣческая воля—человѣческаго дѣйствованія.

1. Откровеніе прямо свидѣтельствуетъ *о двухъ воляхъ* во Христѣ. Такъ, Спаситель предъ страданіями молился: *Отче, аще возможно, да мимоидетъ отъ Мене чаша сія; обаче не якоже Азъ хощу, но якоже Ты* (Мѳ. 26, 39),—*не Моя воля, но Твоя да будетъ* (Лук. 22, 42). Въ другой разъ Онъ исповѣдывалъ: *снидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (Іоан. 6, 38). Различая въ

[1]) *Григор. Б.* Посл. къ Кледон. І. (IV т. 199 стр. въ рус. пер.).

обоихъ этихъ случаяхъ волю Свою отъ воли Отца и подчиняя первую послѣдней, Господь Іисусъ указывалъ, безъ сомнѣнія, на Свою волю человѣческую, потому что воля Его, какъ Сына Божія, не различна отъ воли Отца, а одна и та же съ нею. Евангелисты нерѣдко упоминаютъ о проявленіяхъ воли Его, собственно человѣческой (Марк. 6, 48; 7, 24; 9, 30; Мѳ. 26, 17; 27, 34; Іоан. 1, 43; 5, 21; 7, 1; Филип. 2, 8 и др.).

Церковь утвердила догматъ о двухъ волях въ I. Христѣ на VI-мъ вселенскомъ соборѣ: *„двѣ естественныя воли* или хотѣнія въ Немъ (Христѣ) неразлучно, неизмѣнно, нераздѣльно, несліянно... проповѣдуемъ“,—говорится въ соборномъ вѣроопредѣленіи, направленномъ противъ монофелитовъ. Монофелиты свое лжеученіе основывали на томъ соображеніи, будто хотѣніе въ I. Христѣ принадлежитъ и должно быть относимо не къ естествамъ, различаемымъ и по воспріятіи Словомъ человѣчества, но къ лицу, единому въ двухъ естествахъ. А посему, говорили они, если въ I. Христѣ одно лицо, то должно признать въ Немъ и одну волю. Подобнымъ же образомъ разсуждаютъ и новѣйшіе противники церковнаго ученія о лицѣ I. Христа. Это ученіе будто бы запутывается въ противорѣчіяхъ, когда отрицаетъ монофелитизмъ и признаетъ двѣ воли во Христѣ. Если-бы во Христѣ было два лица, то тогда можно бы допустить въ Немъ и двѣ воли, но такъ какъ въ Немъ одно лицо, то должна быть и одна божеская воля. Древніе учители церкви (Софроній, патр. іерусалимскій, особенно Максимъ исповѣдникъ и Мартинъ, еп. римскій, позднѣе—I. Дамаскинъ), обличая лжеученіе монофелитовъ, разъясняли, что воля ближайшимъ образомъ принадлежитъ естеству, почему во Христѣ и двѣ *„естественныя воли“*, но *одинъ* только *желающій* и дѣйствующій въ обоихъ естествахъ, какъ носитель и обладатель обоихъ естествъ. „Такъ какъ во Христѣ два естества“, говоритъ св. *I. Дамаскинъ* (слѣдуя Максиму исповѣднику), „то утверждаемъ, что въ Немъ и *двѣ естественныя воли*, и два естественныя дѣйствованія. Но какъ два естества Его составляютъ одну ѵпостась, то говоримъ, что *одинъ и тотъ же и желаетъ, и дѣйствуетъ естественно*—по обоимъ естествамъ, изъ которыхъ, и въ которыхъ, и которыя—Христосъ Богъ нашъ... желаетъ и дѣйствуетъ нераздѣльно, но соединенно,

ибо желаетъ и дѣйствуетъ въ томъ и другомъ естествѣ (*μορφῇ*), при взаимномъ общеніи обоихъ. У кого сущность одна и та же; у тѣхъ и хотѣніе и дѣйствованіе одни и тѣ же; а у кого сущность различна, у тѣхъ различны и хотѣніе и дѣйствованіе. И наоборотъ, у кого хотѣніе и дѣйствованіе одно и то же, у тѣхъ и сущность одна и та же; а у кого различны хотѣніе и дѣйствованіе, у тѣхъ и сущность различна". И еще: „поелику Христосъ одинъ и ипостась Его одна, то *одинъ и тотъ же есть хотящій и божески и человѣчески*. Но поелику Онъ имѣетъ два естества, способныя хотѣть, потому что разумны, ибо все одаренное разумомъ способно хотѣть и свободно, то говоримъ, что Христосъ имѣетъ *два хотѣнія*, или *двѣ естественныя воли*. Ибо Онъ можетъ хотѣть по обоимъ естествамъ Своимъ, такъ какъ и воспріялъ естественную намъ силу хотѣнія" [1]. И такъ какъ „человѣческая воля соединилась съ божественною и всесильною волею (Слова) и сдѣлалась волею вочеловѣчившагося Бога", т. е. стала неотдѣлима въ ипостаси Слова отъ божественной Его воли, то послѣдняя не имѣла сама по себѣ особаго *предмета хотѣнія*, который бы не былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и предметомъ желанія со стороны воли человѣческой, равно какъ и наоборотъ; другими словами,—такъ какъ „хотящимъ по обѣимъ естественнымъ волямъ всегда былъ одинъ", то обѣ воли проявлялись, какъ *одно желаніе* (*θελητὸν*) единаго хотящаго [2]. Его человѣческое хотѣніе подчинялось Его божественному и всемогущему хотѣнію. Такое подчиненіе происходило однако не по естественной необходимости, а вполнѣ свободно: „душа Господа хотѣла *свободно*, но хотѣла свободно того, чего должна была хотѣть по изволенію воли Его божественной,—хотѣла не потому, что „однимъ мановеніемъ Слова движима была плоть", не пассивно, слѣдовательно, а потому, что не было въ ней „противорѣчія произвола" [3]. Нѣкоторую аналогію такого отношенія воль во Христѣ можетъ представлять жизнь христіанина на высшей ступени нравственнаго совершенства, когда добродѣтель является какъ бы второй при-

---

[1]) *Дамаск.* Точн. изл. в. III, 14.
[2]) Тамъ же, III, 17 и 14.
[3]) Тамъ же, III, 18 и 14.

родой, когда воля праведника непосредственно устремляется къ добру (согласуется съ волею Божіею), безъ всякаго внѣшняго понужденія.

2. Въ неразрывной связи съ ученіемъ о двухъ естественныхъ воляхъ стоитъ признаніе и *двухъ естественныхъ дѣйствованій* (ἐνέργειαι) во Христѣ (опред. VI всел. соб.) при единствѣ (аналогично съ ученіемъ о двойствѣ воль) дѣйствующаго и самаго дѣйствія. „Не говоримъ", разсуждаетъ св. *І. Дамаскинъ*, „что во Христѣ дѣйствованія раздѣльны, и естества дѣйствуютъ отдѣльно одно отъ другого, но утверждаемъ, что каждое изъ нихъ совокупно съ другимъ, съ участіемъ другого производитъ то, что ему свойственно. Ибо І. Христосъ и человѣческія дѣла совершалъ не какъ только человѣкъ, потому что былъ не просто человѣкъ; и божескія дѣла не какъ только Богъ, потому что былъ не просто Богъ, но вмѣстѣ Богъ и человѣкъ" [1]). Такое понятіе объ образѣ проявленія двухъ естественныхъ дѣйствованій въ древности иногда обозначали выраженіемъ—*богомужное дѣйствованіе* (θεανδρικὴ ἐνέργεια). „Богомужное дѣйствованіе", по объясненію *Дамаскина*, „означаетъ то, что, по вочеловѣченіи Бога, и человѣческое дѣйствованіе Его было божеское, т. е. обоженное и не непричастное божескаго Его дѣйствованія: и божеское дѣйствованіе Его было не непричастно человѣческаго Его дѣйствованія, но каждое совершалось съ участіемъ другого" [2]). Объясняющей аналогіей можетъ служить образъ дѣйствія раскаленнаго меча, въ которомъ и желѣзо сохраняетъ естественную силу разсѣкать, и огонь—жечь, однако „по соединеніи желѣза и огня ни жженіе не можетъ быть безъ разсѣченія, ни разсѣченіе—безъ обожженія". Подобно этому, „и во Христѣ дѣйствія божества и чело-

---

[1]) Тамъ же, III, 19.

[2]) Тамъ же, III, 19. Въ такомъ же смыслѣ, т. е. въ смыслѣ обозначенія однимъ сложнымъ именемъ двухъ различныхъ, соединенныхъ, но неслитныхъ дѣйствованій, выраженіе *„богомужное дѣйствованіе"* объясняли прежде Дамаскина св. *Софроній* (въ соборныхъ своихъ посланіяхъ противъ монофелитовъ) и *Максимъ исповѣдникъ* (въ полемическихъ сочиненіяхъ противъ нихъ же). Употреблено оно было въ первый разъ въ Epist. 4 ad Cajum, извѣстномъ подъ именемъ произведенія Діонисія ареопагита.

вѣчества различны, но въ богомужномъ дѣйствованіи неотдѣлимы одно отъ другого“ [1]).

II. Слѣдствіями, разъясняющими преимущественно понятіе о нераздѣльности и неразлучности соединенія естествъ въ лицѣ Богочеловѣка, являются: общеніе свойствъ, обоженіе человѣческаго естества и нераздѣльность поклоненія І. Христу по божеству и человѣчеству.

1. *Общеніе свойствъ* (*κοινωνία ἰδιωμάτων*, communicatio idiomatum) божескихъ и человѣческихъ въ лицѣ Богочеловѣка состоитъ въ томъ, что І. Христу, по причинѣ единства ипостаси, какъ Богу, усвояются имена, свойства и дѣйствія, принадлежащія Ему по человѣчеству, и наоборотъ,—какъ человѣку имена, свойства и дѣйствія, принадлежащія Ему по божеству, или, какъ объясняетъ св. *І. Дамаскинъ*, „Слово усвояетъ Себѣ человѣческія свойства, потому что все, принадлежащее святой Его плоти (т. е. человѣчеству Его), есть Его, также и плоти Онъ сообщаетъ собственныя свойства... вслѣдствіе ипостаснаго соединенія“ [2]). Ипостасное соединеніе, такимъ образомъ, дѣлаетъ обѣ природы во Христѣ близкими и соучаствующими другъ другу въ принадлежащихъ имъ свойствахъ и дѣйствіяхъ, подобно, напр., тому, какъ вслѣдствіе соединенія души и тѣла въ единой для обоихъ природъ личности духа существуетъ такая связь и общеніе между ними, что переживаемое тѣломъ отражается въ душѣ и переживаемое душею отражается въ тѣлѣ. Въ силу такого общенія свойствъ въ І. Христѣ, божество І. Христа соучаствовало Его страданіямъ и смерти, принятыхъ Имъ по человѣчеству. Здѣсь основаніе вѣры въ дѣйствительность и силу искупительныхъ страданій Богочеловѣка.

Откровеніе ясно утверждаетъ дѣйствительность такого общенія свойствъ въ І. Христѣ. Въ немъ часто приписываются Ему, какъ человѣку, имена и свойства божескія, напр. говорится: *Христосъ по плоти* отъ іудеевъ происшедшій, *сый надъ всѣми Богъ* (Рим. 9, 5; сн. Іоан. 20, 28; Мѳ. 16, 16; 2 Тим. 2, 8); *никтоже взыде на небо, токмо сшедый съ небесе*

---

[1]) Тамъ же, III, 15; сн. 19 гл.
[2]) Тамъ же, III, 3.

Сынъ человѣческій, сый на небесе (Іоан. 3, 13; сн. 5, 18; 6, 62); *вторый человѣкъ — Господь съ небесе* (1 Кор. 15, 47); *І. Христосъ вчера и днесь, тойже и во вѣки* (Евр. 13, 8; сн. Кол. 2, 2—3). И наоборотъ, нерѣдко свойственное человѣку во Христѣ приписывается Ему, какъ Богу, напр.: *Господь Богъ стяжалъ церковь кровію Своею* (Дѣян. 20, 28); іудеи *Начальника жизни убили* (3, 5), *распяли Господа славы* (1 Кор. 2, 8), мы *примирихомся Богу смертію Сына Его* (Рим. 5, 10; сн. 8, 32; Гал. 2, 20); *аще и Сынъ бяше, обаче навыче отъ сихъ, яже пострада, послушанію* (Евр. 5, 8; сн. 2, 18; 4, 16).

Общеніе свойствъ однако не такъ должно понимать, чтобы свойства одного естества дѣлились свойствами другого, божество получило свойства человѣчества, а человѣчество—свойства божества, и такимъ образомъ одно естество переходило въ другое. Естества соединены неслитно и непреложно, почему каждое сохраняетъ свои свойства: божество—безконечность, человѣчество—ограниченность. Общеніе свойствъ имѣетъ мѣсто въ томъ только случаѣ, когда природы разсматриваются какъ нераздѣльно соединенныя въ единой личности І. Христа (in concreto), а не въ отдѣльности одна отъ другой, отвлеченно отъ лица І. Христа (in abstracto). „Посему, говоря о божествѣ Его“ (отвлеченно), объясняетъ св. *І. Дамаскинъ*, „не приписываемъ Ему свойствъ человѣчества, ибо не говоримъ, что божество подвержено страданію или создано. А также плоти, или человѣчеству не приписываемъ свойствъ божества, ибо не говоримъ, что плоть или человѣчество не созданы. Что же касается до ипостаси, когда даемъ ей наименованіе, заимствованное или отъ обоихъ естествъ, или только отъ одного естества, въ обоихъ случаяхъ приписываемъ ей свойства того и другого естества“,—напр., можемъ называть І. Христа Богомъ страждущимъ, *Господомъ славы распятымъ* (Дѣян. 26, 23), равно какъ именовать Его предвѣчнымъ Младенцемъ, безначальнымъ Человѣкомъ и под. [1]). Допустить общеніе свойствъ внѣ единства ипостаси значило бы отрицать и бо-

[1]) Тамъ же, III, 4.

жество и человѣчество, подставляя вмѣсто нихъ новое, третье естество, составившееся изъ смѣшенія того и другого.

Такъ, вслѣдствіе принятія Сыномъ Божіимъ въ единство Своей упостаси человѣческаго естества и удостоенія тѣснѣйшаго общенія съ Божествомъ, уничтожается и разрѣшается то противорѣчіе конечнаго и безконечнаго, та бездна между ними, которыя искони смущали умъ и сердце человѣческое. „Внѣ Христа, разсматриваемыя in abstracto, а не in concreto, божественное и человѣческое навсегда остаются раздѣленными бездною абсолютной противоположности безконечнаго и конечнаго, безграничнаго и тварнаго. Только взирая на Христа, мы осмѣливаемся не считать чуждымъ Божеству все истинно *человѣческое*, и въ состояніи становимся чувствовать безконечную радость и утѣшеніе, даваемыя сознаніемъ такой близости къ Богу, какой не чаялъ никто въ мірѣ и какая на умъ никому не всходила до явленія нашего Посредника и Примирителя съ Богомъ“ [1]).

2. *Обоженіе человѣчества* (*θέωσις τῆς σαρκός*, deificatio). Оно состоитъ не въ томъ только, что человѣческое естество І. Христа отъ соединенія съ божествомъ, или, какъ выражались древніе учители, вслѣдствіе *проникновенія* (*περιχώρισις*) Его божескимъ естествомъ [2]), пріобщилось свойствъ божественныхъ, обогатилось всякою премудростію, благодатію, животворящею силою,—всѣмъ, что способно принять,—иначе, возвысилось въ своихъ совершенствахъ до самой высшей, возможной для человѣчества, степени, но и въ томъ, что вслѣдствіе воспріятія его Сыномъ Божіимъ въ нераздѣльное и неразлучное личное единство съ Собою,

---

[1]) *Свѣтлова*. Оп. аполог. излож. прав. в. *II т. 469—470 стр.*

[2]) О *περιχώρισις*—проникновеніе, каковое слово нѣкоторые изъ отцевъ церкви употребляли въ своихъ объясненіяхъ тайны соединенія естествъ во Христѣ, св. *І. Дамаскинъ* замѣчаетъ: „надобно знать, что хотя и говоримъ: оба естества Господа нашего *проникаютъ* (*περιχωρεῖν*) одно другое (это въ смыслѣ взаимнаго пребыванія), но разумѣемъ, что проникновеніе (въ собственномъ смыслѣ—дѣятельное) принадлежитъ божескому естеству. Ибо одно божеское естество проходитъ и проникаетъ все, какъ хощетъ, но само ничѣмъ не проникается. Оно сообщаетъ свои совершенства плоти, но само пребываетъ безстрастно и непричастно плотскимъ страданіямъ. Ибо, если солнце, сообщая намъ свои силы, не заимствуетъ ничего отъ насъ, то тѣмъ паче Творецъ солнца и Господь“. (Точ. изл. пр. в. III, 7).

вознесено въ лицѣ І. Христа на высоту Божества, сопребываетъ съ Нимъ всюду и во вѣки вѣковъ, принято въ общеніе власти и силы вѣчной и „стало едино съ Богомъ (ὁμόθεος) и Богомъ“ [1]). Обоженіе есть, слѣдовательно, не иное что, какъ другая лишь, обратная сторона воплощенія. Что Богъ сталъ человѣкомъ, это выражается словомъ „воплощеніе“. Но „если Богъ сталъ человѣкомъ“, то и „человѣкъ“, въ свою очередь, „сталъ едино съ Богомъ и Богомъ“—по ипостасному соединенію; послѣднее обозначается словомъ „обоженіе“. Воплощеніе и обоженіе представляютъ, такимъ образомъ, двѣ стороны одного и того же промыслительнаго дѣйствія Божія, совпадающія другъ съ другомъ и неотдѣлимыя одна отъ другой [2]). По отношенію къ человѣчеству, принадлежащему І. Христу, это прославленіе и обоженіе должно быть понимаемо въ *индивидуальномъ* смыслѣ (т. е. in concreto), но въ *родовомъ* смыслѣ (in abstracto) въ І. Христѣ обожено не одно только Его человѣчество, но и наше, ибо І. Христосъ есть истинный и совершенный человѣкъ, единосущный намъ. Само собою при этомъ понятно, что и сдѣлавшись обоженнымъ, человѣчество І. Христа однако не лишилось своей ограниченности и не получило какія-либо божественныя совершенства, не сдѣлалось, напр., всемогущимъ, безконечно премудрымъ, вездѣсущимъ, неизмѣняемымъ и пр., ибо съ сообщеніемъ ихъ измѣнилась бы сущность естества человѣческаго. „Какъ исповѣдуемъ вочеловѣченіе безъ измѣненія и превращенія“, говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, „такъ равно утверждаемъ, что и плоть обожена такимъ же образомъ... Плоть Господня *обогатилась божественными силами* по причинѣ тѣснѣйшаго или ипостаснаго соеди-

---

[1]) „Одно изъ естествъ, говоритъ св. *Григорій Б.* (Сл. 42), обожило, другое обожено, и, осмѣлюсь сказать, *стало едино съ Богомъ*; и помазавшее сдѣлалось человѣкомъ и помазанное—*Богомъ*. И это не по измѣненію естества, но по *соединенію* промыслительному о спасеніи, т. е. *ипостасному*, по которому плоть неразлучно соединилась съ Богомъ Словомъ, и по *проникновенію* естествъ, чему подобное видимъ и въ раскаленіи желѣза огнемъ“. (*Дамаск.* Точн. изл. пр. в. III, 17).

[2]) „*Слово*“ говоритъ *Дамаскинъ*, стало плотію, зачато отъ Дѣвы, и изшелъ изъ Нея Богъ съ воспринятымъ естествомъ человѣческимъ, которое *при самомъ приведеніи его въ бытіе обожено было Словомъ*, такъ что три сіи: воспріятіе, зачатіе и обоженіе человѣчества Словомъ совершилось въ одно время“ (Точн. изл. в. III, 12).

нения съ Словомъ, *не потерявъ ничего изъ естественныхъ своихъ свойствъ*, ибо плоть не собственною силою творила божественныя дѣла, но силою соединеннаго съ нею Слова; потому что Слово черезъ плоть обнаруживало Свои собственныя дѣйствія. Такъ раскаленное желѣзо жжетъ не потому, чтобы оно получило отъ природы силу жечь, но потому что оно получаетъ такое свойство отъ соединенія съ огнемъ" [1]).

3. І. Христу принадлежитъ *единое нераздѣльное поклоненіе* (προσκύνησις, adoratio) по божеству и человѣчеству, какъ единому лицу, Богу во плоти. „Одинъ есть Христосъ", говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, „совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, Ему покланяемся, равно какъ Отцу и Духу, единымъ поклоненіемъ съ пречистою плотію Его. Не отвергаемъ поклоненія плоти, ибо ей воздается поклоненіе въ единой ѵпостаси Слова, Которое сдѣлалось ѵпостасію для плоти; но не служимъ твари,— ибо покланяемся плоти не какъ простой плоти, но какъ плоти, соединенной съ Божествомъ, потому что два естества соединились въ одно лицо и одну ѵпостась Бога Слова. Я боюсь касаться горящаго угля, потому что съ деревомъ соединенъ огонь. Покланяюсь обоимъ естествамъ Христовымъ вкупѣ, потому что съ плотію соединено Божество" [2]). Посему апостолъ говоритъ, что *о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ и земныхъ и преисподнихъ* (Филип. 2, 10), и что *Ему должны покланяться вси ангели Божіи* (Евр. 1, 6). Ап. Іоаннъ созерцалъ въ таинственномъ видѣніи, что Агнцу, нѣкогда закланному и нынѣ сѣдящему на престолѣ божественномъ, тысяща тысящъ ангеловъ и всякое созданіе воздаютъ боголѣпное поклоненіе и воспѣваютъ пѣснь: *благословеніе и честь и слава и держава во вѣки вѣковъ* (Апок. 5, 11—13).

Латинскій культъ сердца Іисусова.—Римская церковь къ общецерковному ученію о поклоненіи І. Христу однимъ и

[1]) Точн. изл. в. III, 17. Въ этомъ смыслѣ усвояется *животворящая сила* и тѣлу Христову. „Плоть человѣческая по своему естеству не есть животворящая, но Господня плоть, ѵпостасно соединенная съ Самимъ Богомъ Словомъ, хотя, по естеству своему и не изъята была смертности, однако, по причинѣ ѵпостаснаго соединенія съ Словомъ, сдѣлалась животворящею" (тамъ же, III, 21).

[2]) Точн. изл. в., III, 8; сн. *Аванас.* ал. Посл. къ Адельфію, 3 (III т. въ рус. пер.).

единственнымъ поклоненіемъ, какъ Слову воплотившемуся, присоединила частное ученіе, которое кореннымъ образомъ извращаетъ догматъ единства лица І. Христа,—ученіе о поклоненіи Его человѣчеству и даже части Его тѣла, именно сердцу. Служеніе сердцу Іисусову, или т. н. *„культъ сердца Іисусова“* появился въ римской церкви сравнительно въ недавнее время. Начало его относится къ концу XVII в.. Тогда, будто бы, Господь І. Христосъ, избравъ Своимъ орудіемъ благочестивую монахиню Маргариту-Марію Алякокъ (ум. 1690 г.), являлся ей въ видѣніяхъ, говорилъ съ ней о Своей чрезвычайной любви къ людямъ, показывалъ ей Свое сердце, и, обучивъ ее почитанію сердца, приказалъ ей ввести это служеніе сначала въ своемъ монастырѣ (во Франціи), а потомъ распространить его и далѣе между всѣми вѣрующими [1]). Служеніе сердцу приняли подъ покровительство члены „товарищества Іисусова“, и новый культъ сталъ быстро распространяться: іезуиты достигли того, что откровенія и видѣнія М. Алякокъ признаны были достовѣрными верховною властію римской церкви, сама М. Алякокъ возведена на степень *блаженной* (папою Піемъ IX въ 1864 г.), и, наконецъ, самый культъ былъ утвержденъ и благословленъ римскими первосвященниками; папа Пій IX учредилъ (въ 1856 г. 23 августа) праздникъ сердца Іисусова въ октавѣ Божьяго тѣла для всей р.-католической церкви, а папа Левъ XIII, признавъ въ этомъ культѣ опору и защиту христіанскаго общества, установилъ особый церемоніалъ св. сердца Іисусова (бреве отъ 28 іюня, 1889 г.). Чтителямъ этого сердца дарованы широкія „духовныя привиллегіи“ (полныя индульгенціи).

По объясненію изобрѣтателей и защитниковъ новаго латинскаго культа, сердцу Спасителя должно быть воздаваемо такое же *служеніе* (latria), какое подобаетъ воздавать Самому Богочеловѣку. І. Христосъ, разсуждаютъ они, явилъ въ совершеніи дѣла искупленія величайшую любовь къ людямъ.

---

[1]) Видѣнія эти такъ невѣроятны и фантастичны, что когда появились первыя печатныя описанія ихъ, то для устраненія произведеннаго ими соблазна издателямъ пришлось уничтожать печатныя экземпляры описаній. Осуждены были они и папою Климентомъ въ 1772 г. См. у *Лебедева А. А.* прот. О латинскомъ культѣ сердца-Іисусова. Спб. 1903 г. 44—64 стр. *Гетте Вл.* Еретичество папства. Перев. съ франц. К. Истомина. Харьковъ. 1895 г. 70 стр. и слѣд. По тому же вопросу см. еще въ „Богосл. энцикл.“, изд. ж. „Странникъ“, ст. *Тычинина П.* Іисусъ и культъ сердца Іисусова и его общества (VI т.), и въ „Энциклопед. словарѣ“, изд. Брокгауза и Эфрона, подъ словомъ „Сердце Іисусово“.

Его пламенная любовь, со всѣми другими совершенствами Его сердца (въ переносномъ смыслѣ), требуетъ съ нашей стороны изученія, почитанія и благодарности. А чтобы изучать, почитать и благодарить, для этого нужно эту любовь или это невидимое сердце воплотить въ чувственномъ образѣ, въ какомъ-нибудь символѣ. Такой символъ есть тѣлесный органъ Христа, Его *тѣлесное сердце*,—почему и слѣдуетъ этому послѣднему воздавать служеніе, какое подобаетъ Самому Богочеловѣку. „Служеніе святѣйшему сердцу Іисусову", говоритъ одинъ ученый поборникъ этого служенія (профессоръ іезуитъ Юнгманъ), „существенно направлено *къ двоякому объекту*: первый и главный предметъ онаго образуетъ *сердце Іисуса въ тропическомъ смыслѣ слова* (т. е. сердце въ смыслѣ символа пламенной любви Христовой), а другой и второстепенный предметъ есть натуральный символъ перваго, *тѣлесное сердце* Спасителя... Мы должны почитать и тѣлесное сердце Искупителя и въ строгомъ смыслѣ слова *поклоняться* ему, такъ какъ оно принадлежитъ лицу Сына Божія". Но хотя почитаніе тѣлеснаго сердца Іисуса есть „второстепенный", однако „существенный элементъ культа" [1]). Таковъ смыслъ ученія о почитаніи сердца Іисусова и всей западной церкви. „Въ соотвѣтствіе съ нашею двойною природою", писалъ въ своемъ пастырскомъ посланіи одинъ р.-католическій епископъ, „чествованіе сердца Іисусова, какъ и всѣ остальныя, обладаетъ двойнымъ предметомъ: однимъ—*матеріальнымъ и чувственнымъ*, и другимъ—духовнымъ. *Это прежде всего почитаніе матеріальнаго сердца Іисуса*, по причинѣ его единенія съ Божествомъ. Всецѣло *все человѣческое* нашего божественнаго Спасителя есть предметъ нашего почитанія... *Какъ же поэтому сердце Іисуса не можетъ быть предметомъ особеннаго культа?*.. Не есть-ли оно *самая благородная и святѣйтая часть человѣчества* Слова, Которое стало плотію? Не есть ли *оно источникъ Его тѣлесной жизни*? Не *изъ этого-ли сердца истекли всѣ капли крови*, пролитой на крестѣ и даруемой намъ собранною въ евхаристической чашѣ? *Это, наконецъ, сердце, пронзенное на крестѣ копіемъ солдата*, не представляетъ-ли намъ одну *изъ самыхъ трогательныхъ ранъ нашего сладчайшаго Спасителя?*.. *Если уже матеріальное сердце* І. Христа *достойно всякихъ нашихъ хваленій*, то, что будетъ, когда мы... размыслимъ о немъ, какъ о признакѣ, какъ объ эмблемѣ, или

[1]) См. у *Лебедева* Культъ сердца Іисусова. 3—4 стр.

символъ безконечной любви вѣчнаго Слова, любви Бога, ставшаго человѣкомъ ради насъ"? [1]). Установивъ поклоненіе сердцу Іисуса и какъ части Его природы, въ отвлеченіи отъ цѣлаго Богочеловѣка, и какъ символу пламенной любви Христовой, латинская церковь на сердце перенесла всѣ черты цѣлаго Христа, олицетворила любовь, явленную Богочеловѣкомъ, въ части природы Іисуса—сердцѣ. Олицетвореніе любви въ символѣ сердца достигаетъ такой законченности, что сердце становится совершенно *живымъ* лицомъ. Въ служеніи сердцу, къ нему, какъ живому божественному лицу, направлены молитвы, пѣснопѣнія, размышленія, чувствованія, обращенія, благодареніе и прославленіе [2]). Въ честь его установлено особое богослуженіе, какъ бы новоявленному и прославленному угоднику Божію, свои священныя времена (всѣ пятницы года, послѣдніе три дня въ посту, первый и послѣдній день каждаго года, особенно же пятницы въ октавѣ Божьяго тѣла) и даже часы (съ четверга на пятницу каждой недѣли, въ воспоминаніе геесиманскаго моленія Спасителя о чашѣ), съ особыми благочестивыми упражненіями; ему посвящены особые храмы, надѣленные индульгенціями; установлены осо-

---

[1]) Пастырское посланіе епископа Манскаго отъ 16 мая, 1872 г., обнародованное съ цѣлію посвятить свою діоцезію священному сердцу. См. у *Гетте*. Еретичество папства. 79 стр. Въ бреве папы Пія IX о канонизаціи М. Алякокъ говорится: „у кого найдется такое черствое и надменное сердце, чтобы онъ не почувствовалъ отвѣтной любви къ тому сладчайшему *сердцу, которое претерпѣло пробожденіе и раны копіемъ* для того лишь, чтобы наши души вкусили покой" (Katholik, 1875, I. 388), т. е. утверждается необходимость почитанія *матеріальнаго* сердца Іисусова. Въ 1878 г., съ согласія п. Пія IX, конгрегаціею индульгенцій было объявлено, что получать индульгенціи за молитвы предъ образомъ сердца Іисусова можно лишь въ томъ случаѣ, если на этомъ образѣ дѣйствительно видно сердце Іисуса, а недостаточно, если образъ представляетъ Спасителя показывающимъ Свои раны, при чемъ рука Его лежитъ на боку и закрываетъ сердце. Сн. Бог. энцикл, VI т. 684 стр.

[2]) Вотъ примѣры: „Сердце Іисусово, глубино божественной мудрости, помилуй насъ! Сердце Іисусово, сѣдалище благодати и даровъ Св. Духа, помилуй насъ! Сердце Іисусово, букетъ добродѣтелей, помилуй насъ"! и т. д. Встрѣчаются среди обращеній къ сердцу и такія: „Сердце Іисуса, прошу тебя, запиши и меня въ свое сердце! Сердце Іисуса, чтимъ твое отверзтіе и вручаемъ себя твоему сердцу! Сердце, отъ Духа Св. зачатое. Сердце, проданное, оставленное, распятое, замученное, помилуй меня"! Въ французскихъ молитвенникахъ находятся и такія безсмысленныя выраженія о сердцѣ: „рождество сердца Іисусова", „воскресеніе сердца Іисусова", „мать сердца Іисусова" и под. См. у *Лебедева*. Культъ сердца, 22—29 стр.

быя общества (союзы и братства) чтителей сердца Іисусова съ особыми обязанностями для членовъ.

Установленіе латинскою церковію культа сердца Іисусова однако не можетъ быть ничѣмъ оправдано. Ученіе тѣхъ, которые не почитаютъ божественное лицо І. Христа *единымъ поклоненіемъ*, было осуждено еще древнею церковію. „Если кто говоритъ", опредѣлили отцы V-го всел. собора (9 п. прот. ерет), „что должно покланяться Христу въ двухъ естествахъ, отъ чего вводятся *два поклоненія*, особое Богу Слову и особое человѣку,... а не покланяется *однимъ поклоненіемъ* Богу Слову воплотившемуся вмѣстѣ съ Его собственною плотію, какъ приняла отъ начала церковь Божія,—тотъ да будетъ анаѳема" [1]). Какъ изобрѣтатели и поборники культа, такъ и освятившіе его верховнымъ авторитетомъ папы подводятъ себя подъ это осужденіе церкви. Заявленіе сердцепоклонниковъ, что поклоненіе сердцу Іисуса воздается только по причинѣ ипостаснаго соединенія въ Немъ человѣчества съ божествомъ, не можетъ имѣть значенія. Этимъ заявленіемъ имѣется въ виду лишь только скрыть несторіанское раздѣленіе единаго лица воплотившагося Слова, каковое (раздѣленіе) предполагается культомъ сердца Іисуса. Установивши этотъ культъ, римская церковь не только раздѣляетъ единое лицо Слова, чтобы воздавать каждой изъ Его двухъ природъ одинаковое поклоненіе, но раздѣляетъ и самую человѣческую природу, чтобы въ отдѣльности поклоняться матеріальному сердцу І. Христа.

И само по себѣ почитаніе тѣлеснаго сердца Іисусова, т. е. части человѣческой природы Спасителя,—нѣчто странное. Понятно было бы такое почитаніе, еслибы І. Христосъ оставилъ намъ эту часть Своего человѣческаго существа: тогда бы мы хранили и почитали ее, какъ безцѣнную святыню. Но Христосъ, съ прославленнымъ Своимъ человѣчествомъ, во всей его цѣлости, вознесся на небо,—слѣдовательно, почитаніе какого-либо тѣлеснаго Его органа есть полная несообразность. Если однако римская церковь установила почитаніе тѣлеснаго сердца Іисуса, то почему бы уже не установить почитаніе и другихъ частей и органовъ тѣла Христова, напр., *священ-*

[1]) Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. V т. 377 стр. по изд. 1868 г. Такое же осужденіе произнесли отцы ефесскаго собора, утвердившіе анаѳематизмы св. Кирилла алекс., и въ частности—восьмой анаѳематизмъ, въ которомъ говорится: кто „не чтитъ Еммануила единымъ поклоненіемъ и не возсылаетъ Ему единаго славословія, такъ какъ Слово стало плотію, — да будетъ анаѳема".

наго бока, священныхъ очей, ушей, языка и т. д. Почитаніе сердца Іисуса соединяется въ латинской церкви съ почитаніемъ *изображенія* этого сердца [1]). Но изъ цѣлаго состава человѣческаго тѣла Іисуса выдѣлять Его одно сердце, изображать его и затѣмъ почитать, какъ предметъ достойный почтенія самъ по себѣ, это опять такая же несообразность, какъ еслибы кто, начертавъ мозги, написалъ подъ ними: „вотъ мозги блаж. Августина,—почитайте ихъ и покланяйтесь имъ“,—или, начертавъ уста, сказалъ бы: „вотъ златословесныя уста Златоуста,—цѣлуйте ихъ“... Существенная и единственная причина, почему нельзя брать и изображать для почитанія какіе-либо органы Христа или святыхъ, заключается въ томъ, что органы не суть носители образа Божія и не имѣютъ своей индивидуальности или особености, какъ органы такого, а не другого человѣка; органы общи цѣлому виду или даже роду,—каково, напр., сердце; его устройство одинаково у всего рода теплокровныхъ животныхъ. И по смыслу опредѣленія VII-го вселенскаго собора объ иконопочитаніи,—на иконѣ должно изображать не часть какого-нибудь тѣла, а личность, которая носитъ въ себѣ образъ Божій [2]). Отъ изображенія лица уже удобно переноситься мыслію и къ первообразному. Но какое же служеніе (latria) можетъ быть воздаваемо нарисованному сердцу и отъ него *первообразному*, т. е. настоящему сердцу? Чтобы сердце Спасителя обособить отъ другихъ сердецъ, сами латины нашли необходимымъ присвоить ему нѣкоторыя украшенія (терновый вѣнецъ, язвы отъ копія, сіяніе и пламень, капли крови и воды, крестъ), дѣлающія понятнымъ, что нарисованное сердце принадлежитъ Христу. Но такія добавленія къ изображенію сердца принадлежатъ не природѣ сердца, а волѣ и намѣренію художниковъ. Съ приданными ему украшеніями, сердце становится *знакомъ*, посредствомъ котораго хотятъ выразить *любовь* Христову,—

---

[1]) Обыкновенно сердце изображается или на персяхъ Христа Спасителя, или отдѣльно,—одно сердце само по себѣ. Въ томъ и другомъ случаѣ оно рисуется одинаково: обвито терновымъ вѣнцомъ, имѣетъ язву отъ копія, изъ язвы источаетъ капли крови и воды, окружено сіяніемъ, горитъ пламенемъ, и, наконецъ, увѣнчано водруженнымъ на немъ крестомъ. Съ изображеніемъ сердца Іисусова всегда рядомъ ставится и „непорочно-зачатое“ *сердце Богоматери*.

[2]) На этомъ соборѣ ясно опредѣлено, что „честь, воздаваемая иконѣ, относится къ ея первообразу, и покланяющійся иконѣ покланяется *ипостаси* (т. е. лицу) изображеннаго на ней“. Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. VII т. 285 стр. по изд. 1891 г.

иначе *символомъ*. Любовь Спасителя, конечно, для христіанъ всѣхъ вѣковъ и народовъ должна быть и есть предметъ благоговѣйнаго размышленія, созерцанія, подражанія и почитанія (неотдѣлимо, конечно, отъ самого лица Его). Но имѣемъ ли мы нужду и право для обозначенія любви Христовой создавать особый символъ, когда уже существуетъ дѣйствительное, данное Самимъ Христомъ ея изображеніе въ Его *животворящемъ крестѣ*? Изобрѣтеніе такого символа и употребленіе его даже предпочтительно предъ крестомъ Христовымъ есть произведеніе *непосредственнаго воззрѣнія* латинской церкви; оно носитъ на себѣ печать *духовной незрѣлости*, для которой нужно воплотить или олицетворить любовь Христову, Его невидимое сердце въ видимомъ знакѣ, Крестъ Христовъ,—выраженіе полнѣйшей и совершеннѣйшей любви Божіей къ намъ,—представляется непосредственному воззрѣнію католика говорящимъ главнымъ образомъ о *страданіяхъ* Христовыхъ и о *правосудіи* Божіемъ, но мало говорящимъ о любви.

§ 82. Догматъ о воплощеніи Сына Божія съ точки зрѣнія разума.

Воплощеніе Сына Божія составляетъ для нашего разума непостижимѣйшую въ существѣ своемъ тайну,—*велію благочестія тайну*. Противники христіанскаго ученія дѣлаютъ отсюда заключеніе, что она не можетъ быть предметомъ разумной вѣры, и потому должна быть отвергнута, или принята слѣпо. Однако нельзя признать такое заключеніе основательнымъ. Боговоплощеніе потому и чрезъ то прежде всего для насъ тайна, что Божество и человѣчество, соединеніе которыхъ предполагается въ воплощеніи, сами по себѣ по многимъ отношеніямъ для насъ тайны. Непостижимость этой тайны въ томъ только случаѣ давала бы намъ основаніе и право отвергать ее, какъ неудобопріемлемую на разумныхъ основаніяхъ, еслибы Богъ и человѣкъ были совершенно понятны для насъ и въ то же время боговочеловѣченіе представляло бы для нашего ума нѣчто совершенно непонятное. Но можетъ-ли кто сказать: „я знаю Бога въ самомъ Его существѣ, и во мнѣ самомъ нѣтъ ничего для меня непостижимаго“? Неразгаданная, но ясно сознаваемая тайна природы человѣческой (соединеніе духа съ чистою матеріею) болѣе ли постижима, чѣмъ тайна

соединенія высочайшаго Духа съ духомъ, который уже самъ столь таинственно соединенъ съ тѣломъ? Поэтому никто не въ правѣ отвергать и тайну боговоплощенія по причинѣ ея непостижимости. Непостижимость ея имѣетъ для себя основаніе какъ въ самой ея сущности, такъ, съ другой стороны,—въ свойствахъ нашего ума, который, вслѣдствіе своей ограниченности, встрѣчаетъ цѣлый рядъ тайнъ для себя и въ областяхъ болѣе или менѣе доступныхъ его познанію.

При своей непостижимости, ученіе о воплощеніи Бога Слова однако не содержитъ въ себѣ какихъ-либо противорѣчій или несообразностей. Древніе и новѣйшіе противники этого догмата видѣли и видятъ несообразность съ началами разума и потому отвергаютъ дѣйствительность боговоплощенія на томъ основаніи, что будто бы понятіе „Богочеловѣкъ“ заключаетъ противорѣчіе въ самомъ себѣ: кто—Богъ, тотъ не можетъ быть человѣкъ; Божество и человѣчество, безконечное и конечное, безпредѣльное и чувственное,—понятія взаимно исключающія, и вмѣщеніе безконечнаго въ природѣ конечной и ограниченной, безначальнаго—во временной и тлѣнной, невозможно. Въ частности, усвоеніе Богу человѣческаго рожденія, страданій и смерти имъ представляется настолько несогласимымъ съ достоинствомъ и величіемъ Божіимъ, унизительнымъ для Бога, что древнѣйшіе изъ нихъ (напр. Цельсъ и неоплатоники) прямо называли это ученіе „безуміемъ“. Правда, *еслибы церковь учила, что чрезъ воплощеніе* Богъ, т. е. высочайшій Духъ, превратился въ тѣло, Существо безконечное сдѣлалось конечнымъ, лишилось Своихъ совершенствъ, то это представляло бы нѣчто несообразное съ здравымъ мышленіемъ. Но церковь учитъ не объ этомъ, а только о таинственномъ *соединеніи* двухъ природъ—божественной и человѣческой въ лицѣ воплотившагося Сына Божія, *безъ измѣненія* ихъ одной въ другую. А такое соединеніе безконечной природы съ конечною, безъ измѣненія ихъ одной въ другую, не заключаетъ въ себѣ ничего самопротиворѣчиваго. Соединеніе безконечнаго съ конечнымъ мы имѣемъ въ мірѣ всюду предъ глазами, въ постоянныхъ обнаруженіяхъ и откровеніяхъ Божества въ мірѣ; оно предполагается самою идеею творенія и промышленія Божія о мірѣ. Конечное,—созданный Богомъ міръ,—и существуетъ только вслѣд-

ствіе своего постояннаго соединенія съ безконечнымъ, или постояннаго дѣйствія въ мірѣ промыслительной силы Божіей, и это соединеніе, однако безъ сліянія или смѣшенія Божества съ міромъ, не можетъ прекратиться ни на одно мгновеніе, потому что въ то же мгновеніе прекратилось бы и самое существованіе конечнаго. Такимъ образомъ, при правильныхъ воззрѣніяхъ на отношенія Бога къ міру нельзя вообще отрицать соединенія конечнаго съ безконечнымъ. Необходимо допустить также, что такое соединеніе можетъ быть весьма разнообразно: иначе Божество соединяется съ матеріей міра, иначе—съ силами природы, иначе—съ существами низшими, неразумными, иначе—съ духами высшими, разумными. Если, такимъ образомъ, существуетъ постоянное соединеніе безконечнаго съ конечнымъ вообще, а между Богомъ и человѣкомъ, какъ созданнымъ по образу Божію, должно быть признано существующимъ и особенно близкое и внутреннее сродство, то нѣтъ основаній отрицать возможность и *особеннаго* соединенія безконечнаго съ конечною человѣческою природою,—*личнаго* или *ипостаснаго*, какое возвѣщается христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи Бога Слова. „Что у насъ несообразнаго или достойнаго осмѣянія?“—говоритъ св. *Аѳанасій В.*, обличая невѣріе язычниковъ въ воплощеніе Божія Слова: „то, конечно, что Слово, какъ говоримъ мы, явилось въ тѣлѣ? Но и сами они, если будутъ друзьями истины, сознаются, что въ этомъ нѣтъ никакой несообразности... Эллинскіе философы говорятъ, что міръ есть великое тѣло. И въ этомъ вѣрны они истинѣ... Итакъ, ежели въ мірѣ, который есть тѣло, есть Божіе Слово, и Оно пребываетъ во всѣхъ, совокупно и отдѣльно взятыхъ, частяхъ міра,—что же удивительнаго или несообразнаго, когда утверждаемъ, что то же Слово пребывало и въ человѣкѣ? Если вообще ни съ чѣмъ несообразно быть Ему въ тѣлѣ, то несообразно пребывать Ему и во вселенной, все озарять и приводить въ движеніе Своимъ промышленіемъ, потому что и вселенная есть тѣло. А если прилично Слову пребывать въ мірѣ и открывать Себя во вселенной, то прилично Ему явиться и въ человѣческомъ тѣлѣ, которое бы Имъ озарялось и приводимо было въ дѣйствіе; потому что и родъ человѣческій есть часть цѣлаго“ [1]). Подобнымъ же образомъ раз-

[1]) *Аѳанас.* Сл. о воплощеніи, 41 гл. (1 т. въ рус. пер.).

суждалъ св. *Григорій нисскій*: „кто такой,—говоритъ онъ,—по душѣ младенецъ, который, смотря на вселенную, не вѣритъ, что во всякой вещи есть Божество, проникающее и объемлющее ее и въ ней пребывающее? Ибо все зависитъ отъ Сущаго, и ничему невозможно быть, имѣя бытіе не въ Сущемъ. Посему, если все—въ Божествѣ, и Оно—во всемъ, то чего стыдятся въ домостроительствѣ таинства, научающаго, что среди человѣковъ пребывалъ Богъ, о Которомъ вѣруютъ, что Онъ и теперь не внѣ человѣковъ? Ибо хотя способъ присутствія Божія въ насъ не одинаковъ съ тѣмъ, однакоже, что Богъ въ насъ, равно признается и нынѣ и тогда. Какъ теперь въ насъ пребываетъ Содержащій естество въ бытіи, такъ тогда вступилъ въ единеніе съ нашимъ, чтобы оно соединеніемъ съ божественнымъ стало божественно, изъято отъ смерти, избавлено отъ мучительства сопротивника“ [1]). Нѣтъ сомнѣнія, что *ипостасное* соединеніе Бога съ человѣкомъ составляетъ самое высшее проявленіе Его безконечнаго могущества, чудо любви Божіей, превосходящее всякое другое соединеніе, о какомъ мы знаемъ до сихъ поръ по опыту (напр., соединеніе, происходящее отъ единства религіозно-нравственной жизни, отъ вселенія благодати въ человѣка). Но и такое соединеніе нельзя считать немыслимымъ. Напротивъ, мы не совершенно лишены возможности уяснить себѣ въ нѣкоторой степени, на основаніи вѣры, эту тайну. Дивное соединеніе души и тѣла *въ одну личность* человѣка, въ одно чувственно-разумное существо, даетъ намъ поразительную аналогію для тайны нашей вѣры въ воплощеніе. „Якоже душа словесная и плоть, единъ есть Христосъ“ (симв. св. Аѳанасія) [2]). Соединеніе души съ тѣломъ,

---

[1]) *Григор. нис.* Бол. оглас. сл. 25 гл. (IV т. въ рус. пер.).

[2]) Хорошо разъясняется эта аналогія у *Геттингера* въ Апол. христ. II ч. 315—320 стр. въ рус пер. „Гдѣ въ самомъ дѣлѣ тотъ мостъ“, говоритъ онъ, „что переводитъ изъ области мертвой бездушной матеріи въ царство духа? Не напрасно-ли трудилась философія надъ рѣшеніемъ вопроса о связи души съ тѣломъ? А между тѣмъ эта связь есть въ дѣйствительности, и кто вѣритъ въ бытіе духа, какъ особаго начала, отличнаго отъ тѣла, тотъ долженъ согласиться, что и наше существованіе представляетъ собою непонятное соединеніе двухъ, повидимому противоположныхъ началъ или силъ. Что такое каждое человѣческое рожденіе, какъ не воплощеніе духа? Не образъ-ли это, образъ постоянно нами видимый, великой тайны божественнаго воплощенія? Каждый день,

духовнаго съ матеріальнымъ въ одно цѣльное существо такъ же и даже еще болѣе непонятно, какъ и соединеніе Духа божественнаго съ духомъ человѣческимъ. Между духовною и тѣлесною природою есть не только различіе въ степени, но и качественная противоположность; ихъ основныя свойства даже взаимно исключаютъ себя, какъ напр.—простота и сложность, измѣримость и неизмѣримость. Напротивъ, между нашимъ духомъ и высочайшимъ Духомъ Божіимъ нѣтъ прямой противоположности: человѣкъ сроденъ Божеству, какъ Его отобразъ (Дѣян. 17, 29); по самой природѣ есть тяготѣніе нашего духа къ безпредѣльному божественному Духу [1]). Съ этой точки зрѣнія возможность личнаго соединенія Божества съ человѣчествомъ (воспріятія Божествомъ человѣчества) во Христѣ Іисусѣ становится даже болѣе понятною, чѣмъ возможность личнаго соединенія духа съ матеріею въ каждомъ изъ насъ. Древніе учители церкви приводили и другія подобія (аналогіи), чтобы показать возможность или мыслимость вочеловѣченія Бога Слова. Св. *Василій В.* писалъ: „какъ Богъ въ тѣлѣ?—Такъ же, какъ огонь въ желѣзѣ“ [2]). Блаж. *Августинъ* указывалъ, какъ на такую аналогію, на воплощеніе мысли въ словѣ: „слово человѣческое“, говоритъ онъ, „имѣетъ свое воплощеніе. Какимъ образомъ? Слово сначала, какъ слово чисто духовное, какъ мысль въ моемъ духѣ, отличается отъ слова, чувственнаго звука моего голоса, которое произносятъ мои уста и которое, будучи ощущаемо чувствомъ, раздается въ твоихъ ушахъ. Если же слово моего духа,—мысль, которую онъ родилъ,—хочетъ проявиться во внѣ, то что оно дѣлаетъ тогда?

каждый актъ нашей жизни не есть-ли своего рода воплощеніе духа въ матеріи? Грубая матерія въ формѣ пищи входитъ въ нашъ организмъ, служа дѣятельности нашего духа; земной прахъ превращается въ то, посредствомъ чего духъ видитъ въ глазѣ, слышитъ въ ухѣ,—въ то что движетъ наше сердце, этотъ органъ нашихъ чувствованій. Два противоположныя начала въ жизни до того неразрывно связаны, что нельзя указать, гдѣ кончается дѣятельность одного начала и начинается дѣятельность другаго“.

[1]) Самъ І. Христосъ указывалъ на присутствіе въ человѣкѣ божественнаго начала, чтобы приблизить тайну воплощенія къ пониманію іудеевъ, когда привелъ слова Пс. 81, 6: *боги есте* (Іоан. 10, 34). Не слѣдуетъ при этомъ, конечно, забывать, что божественное въ человѣкѣ проявляется *отчасти*, а во Христѣ *обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно* (Кол. 2, 9).

[2]) Бес. о воплощеніи. Сн. *Филар* арх. Догм. Бог. § 188.

Оно воплощается въ голосѣ, становится звучащимъ словомъ и, открываясь, такимъ образомъ достигаетъ тебя. Мое слово существуетъ у меня и воплощается въ голосѣ; Слово Божіе было у Отца и воплотилось въ человѣческомъ образѣ. Мое слово, которое было у меня, достигло тебя, открылось тебѣ; ты слышишь это слово, и тысяча слышатъ его съ тобою; однакожъ оно—мое слово и не перестало быть моимъ словомъ, мыслью моего духа. Слово Божіе стало видимымъ для всѣхъ и не переставало быть у Отца.—Дерзнешь ли ты хулить тайну Божія Слова, когда не понимаешь даже человѣческаго слова“ [1])?

Что касается въ частности того утвержденія, будто для Бога унизительно воплощеніе, что оно несовмѣстимо съ Его величіемъ, то такая мысль могла вырости и дѣйствительно выросла на почвѣ языческаго міровоззрѣнія. Язычникъ хотя и искалъ взаимообщенія съ Богомъ, допускалъ и возможность явленія своихъ боговъ на землѣ, тѣмъ не менѣе Божество языческому сознанію представлялось почти всегда чуждымъ и далекимъ отъ человѣка, страшнымъ и грознымъ для него. Язычники болѣе боялись, чѣмъ любили Бога. При такихъ представленіяхъ о Божествѣ, разумѣется, невозможно усвоеніе христіанскаго ученія о воплощеніи Бога, *обитавшаго съ нами, полнаго благодати и истины* (Іоан. 1, 14). Мѣшало такому усвоенію господство въ язычествѣ другого еще предразсудка. Язычники не возвысились до понятія о дѣйствительномъ, истинномъ достоинствѣ и склонны были измѣрять достоинство Божества и человѣка внѣшней мѣркой. Поэтому величіе Божества языческому сознанію представлялось нѣсколько иначе, чѣмъ нашему нравственному сознанію, воспитанному въ духѣ христіанства. Христіанство воспитало въ насъ истинное понятіе о величіи: величіе заключается не въ гордости, неприступности и силѣ, а въ самоотреченіи и любви. За недостаткомъ этой мѣрки достоинства, язычникъ не могъ принять ученія о воплощеніи, по которому Божество не только не умаляется, но даже является въ истинномъ свѣтѣ, какъ безграничная любовь, спасающая человѣка. Не имѣющимъ любви непонятны и дѣла любви человѣческой, а тѣмъ болѣе непонятны дѣла любви Бо-

[1]) *Август.* Tract. XXXVII In Ioan.

жіей. Наконецъ, господство въ языческомъ мірѣ дуалистическихъ воззрѣній на матерію и человѣческое тѣло, какъ на зло, и положительно препятствовало язычнику возвыситься до христіанской идеи боговоплощенія. Очевидно, и новѣйшіе противники догмата о боговоплощеніи, повторяющіе мысль объ унизительности для Бога воплощенія, не отрѣшились отъ древне-языческихъ воззрѣній и предразсудковъ.

Древніе учители церкви сильно и рѣшительно опровергали это возраженіе противъ боговоплощенія. „Вовсе нѣтъ неприличія“, разсуждаетъ св. *Аѳанасій*, „чтобы Слово было въ человѣкѣ“, потому что Слово „содержитъ все въ совокупности (во вселенной), и какъ во всемъ, такъ и въ каждой части пребываетъ и невидимо являетъ Себя... Если нѣтъ несообразности Слову быть въ твари, то нѣтъ несообразности быть Ему и въ человѣкѣ“ [1]). „Не почитай проповѣдуемаго домостроительства“, говоритъ блаж. *Ѳеодоритъ* о боговоплощеніи, „унизительнымъ для Бога, потому что естества чистѣйшаго ничто осквернить не можетъ. Ибо, если солнце... проходя тамъ, гдѣ мертвыя тѣла, зловонная тина и много другихъ веществъ, издающихъ смрадъ, не можетъ оскверниться, то кольми паче Творецъ солнца и Создатель вселенной... не можетъ осквериться чѣмъ-либо таковымъ... Ничто не вредитъ чистѣйшему. Если занимающіеся врачебнымъ искусствомъ, врачуя язвы, не получаютъ сами язвъ, но больнымъ доставляютъ здравіе, сами же не терпятъ отъ нихъ никакого вреда, то кольми паче наилучшій художникъ—Богъ, у Котораго естество безстрастно, превыше превратностей и не допускаетъ измѣненія, при уврачеваніи нашемъ не пріялъ на Себя вовсе никакой скверны“ [2]). Св. *Григорій нисскій* по тому же вопросу разсуждаетъ такъ: „человѣческое рожденіе, возрастаніе отъ младенчества до совершеннолѣтія, вкушеніе, питіе, утомленіе, сонъ, печаль, слезы, оклеветаніе, судилище, крестъ, смерть, положеніе во гробъ—все сіе, входя въ составъ таинства, ослабляетъ какъ-то вѣру людей низкаго образа мыслей, такъ что они, вслѣдствіе сказаннаго прежде, не принимаютъ и того, что говорится впослѣдствіи. Не допу-

---

[1]) *Аѳанас. ал.* Сл. о воплощеніи, 42 гл.
[2]) *Ѳеодор.* О промыслѣ, сл. 10 (V ч. въ рус. пер.).

скается и боголѣпная мысль о воскресеніи изъ мертвыхъ по неприличію понятія о смерти. Но думаю, что, освободивъ нѣсколько помыслъ отъ плотской дебелости, должно напередъ уразумѣть о хорошемъ и нехорошемъ, что это такое само по себѣ и по какимъ признакамъ понимается то и другое. Ибо никто изъ людей разсудительныхъ, конечно, не станетъ противорѣчить, что по природѣ одно только изъ всего постыдно, именно—порочная страсть; въ чемъ же нѣтъ порока, то чуждо всякаго срама. А къ чему не примѣшано ничего противоположнаго, то, безъ сомнѣнія, принадлежитъ къ числу хорошаго, и истинно хорошее не имѣетъ примѣси противоположнаго. Все же, что усматривается въ области хорошаго, боголѣпно. Посему пусть или докажутъ, что рожденіе, воспитаніе, возрастаніе, постепенное усовершеніе естества, испытаніе смерти, возвращеніе отъ смерти, суть пороки; или, если соглашаются, что исчисленное не принадлежитъ къ порокамъ, то по необходимости признаютъ, что чуждое порока нимало не постыдно. Когда же доказано, что, безъ сомнѣнія, сіе хорошо, не жалки ли по своему неразумію утверждающіе, будто бы хорошее не боголѣпно“ [1])?

Съ точки зрѣнія разсудочнаго мышленія, въ догматѣ о боговоплощеніи такимъ образомъ нѣтъ ничего ни самопротиворѣчиваго, ни несообразнаго съ здравымъ мышленіемъ. При дуалистическихъ и пантеистическихъ воззрѣніяхъ на Бога и Его отношеніе къ міру, господствовавшихъ еще въ языческомъ мірѣ, боговоплощеніе въ христіанскомъ смыслѣ, конечно, невозможно. Съ точки зрѣнія дуализма, оно недопустимо потому, что дуализмъ совершенно отдѣляетъ Бога отъ міра, а въ матеріи вообще и человѣческомъ тѣлѣ въ частности видитъ злое начало; съ точки же зрѣнія пантеизма, отождествляющаго Бога съ міромъ, допустимо единеніе Бога съ человѣкомъ только въ смыслѣ слитія его съ Божествомъ и совершенной утраты своего особаго и дѣйствительнаго бытія, а не въ христіанскомъ смыслѣ. Но совершенно понятна эта возможность при убѣжденіи, что Богъ есть Творецъ

---

[1]) *Григор. нис.* Бол. оглас. сл. 9 гл. Сн. подобное же разсужденіе *Тертулліана* въ кн. „*О плоти Христовой*“ (11 и 27 гл.), направленное противъ Маркіона, который считалъ рожденіе недостойнымъ величія Божія.

и Промыслитель міра, хотя существо боговоплощенія и остается тайною [1]).

Разсудочныя соображенія относительно догмата вочеловѣченія Бога Слова, какъ и относительно другихъ тайнъ вѣры, однако могутъ приводить человѣка только къ признанію *возможности* боговоплощенія, оправдывать разумность существующей въ душѣ вѣры въ эту тайну. Живое же и твердое убѣжденіе въ *необходимости* и *дѣйствительности* Божія воплощенія можетъ развиться лишь въ нравственной области, въ области воли и сердца, при благодатномъ просвѣщеніи отъ Бога,—въ душахъ тѣхъ, которые нравственно созрѣли или подготовились къ воспріятію тайны боговоплощенія, у кого въ душѣ назрѣли тѣ религіозно-нравственныя потребности, которымъ удовлетворяетъ догматъ воплощенія. Вѣсть о явленіи Бога во плоти ничего не скажетъ уму и сердцу того, кто не способенъ желать и ожидать явленія Бога во плоти. Но она съ радостію и восторгомъ принималась и принимается тѣми, сердца которыхъ способны чувствовать и разумѣть, что это явленіе *Бога во плоти, полнаго благодати и истины*, было отзывомъ любви Божіей на зовъ страдавшаго подъ тяжестью грѣха и погибавшаго въ отчужденіи отъ жизни Божіей человѣка, жаждавшаго уврачеванія своихъ духовныхъ язвъ и возсоединенія съ Богомъ.

Что дѣйствительно идея о боговоплощеніи отвѣчаетъ религіозно-нравственнымъ потребностямъ падшаго человѣчества, которое со времени самаго грѣхопаденія не переставало искать возсоединенія съ Богомъ, объ этомъ свидѣтельствуютъ культы всего древняго міра. Не только въ богооткровенной ветхозавѣтной, но и во всѣхъ языческихъ религіяхъ, въ ихъ миѳахъ, символахъ и обрядахъ, всегда выражалось стремленіе къ соединенію неба съ землею и человѣка съ Богомъ. Востокъ старался разрѣшить этотъ главнѣйшій религіозный вопросъ, а съ нимъ и вопросъ жизни, создавая сказанія о многоразличныхъ повторяющихся появленіяхъ на землѣ или воплощеніяхъ своихъ мнимыхъ боговъ, а западъ—не только

---

[1]) По мысли преосв. еп. *Сильвестра*, идея творенія и промышленія Божія о мірѣ „представляетъ собою тотъ *единственный* ступень или путь, посредствомъ котораго только и можетъ подняться нашъ разумъ до идеи Христова боговочеловѣченія“. См. Оп. Догм. Бог. IV т. § 91, стр. 93.

въ сказаніяхъ о воплощеніяхъ боговъ, но и въ формѣ апоѳеозъ. Но само собою понятно, что миѳологическія сказанія о воплощеніяхъ боговъ и апоѳеозы могли доставлять людямъ лишь мнимое, а не дѣйствительное удовлетвореніе потребности быть въ возможно близкомъ общеніи съ Богомъ. Только Самъ Богъ, единый и истинный, обитающій во свѣтѣ неприступномъ, могъ возсоединить съ Собою человѣчество, приблизившись къ людямъ. Христіанство въ своемъ ученіи о воплощеніи Бога Слова и возвѣщаетъ міру, что Богъ, по безконечной любви Своей, для спасенія человѣчества дѣйствительно приблизился къ человѣчеству, соединился съ нимъ, воплотившись во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ.

Невѣріе въ боговоплощеніе отвергаетъ значеніе и этого свидѣтельства исторіи о высокой разумности христіанскаго ученія о воплощеніи Сына Божія, какъ отвѣчающаго кореннымъ религіозно-нравственнымъ потребностямъ человѣчества. Многіе изъ раціоналистовъ утверждаютъ, что языческія сказанія о воплощеніяхъ и превращеніяхъ боговъ и апоѳеозы послужили основою и для возникновенія христіанскаго ученія о воплощеніи Бога Слова. Этими сказаніями, слѣдовательно, лишь подтверждаются раціоналистическое отрицаніе возможности и дѣйствительности боговоплощенія. Въ особенности указываютъ, какъ на прототипъ христіанскаго ученія о боговоплощеніи, на ученіе индійской религіи (брамаизма) о появленіяхъ на землѣ или воплощеніяхъ (аватарахъ, avatara—нисхожденіе) благодѣтельнаго бога Вишну въ различныхъ образахъ для избавленія людей отъ разныхъ бѣдъ [1]). Но такія утвержде-

[1]) Существуютъ сказанія о нисхожденіяхъ боговъ на землю или ихъ воплощеніяхъ и въ другихъ религіяхъ, напр въ египетской—о воплощеніяхъ Озириса, въ персидской—Митры. Въ греко-римской религіи способность воплощенія, точнѣе—временнаго превращенія усвояется всѣмъ богамъ. Должно впрочемъ замѣтить, что божество, по этимъ сказаніямъ, не всегда принимало человѣческій образъ, но являлось и въ разныхъ другихъ формахъ, не исключая животныхъ. Олимпійскій Зевсъ, по разсказамъ языческихъ писателей, превращался, напр., въ быка, сатира (какое-то миѳическое существо, съ козлиными ушами и ногами, отличавшееся сладострастіемъ), орла и даже въ золотой дождь. Юпитеръ превращался въ дракона, (миѳическій крылатый змѣй необычайной длины, съ рогомъ на головѣ), Цибела—въ дерево, Латона—въ перепела и т. п. Очевидно, странно было бы сравнивать подобныя фантастическія *превращенія* языческихъ божествъ, а тѣмъ болѣе—выводить изъ такихъ сказаній христіанское ученіе о воплощеніи Сына Божія для нашего спасенія.

нія и сближенія совершенно произвольны. Между христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи Бога Слова и браминскимъ ученіемъ объ аватарахъ находится существенное и глубокое различіе. Во первыхъ, воплощеніе Сына Божія есть *единственное* и исключительное событіе всемірной исторіи, въ которомъ открылась вся полнота спасающей любви Божіей къ роду человѣческому; оно имѣетъ всеобщее и всеобъемлющее значеніе. Браминское же ученіе объ аватарахъ характеризуется тѣмъ, что воплощеній бога Вишну признается неопредѣленное и безграничное *множество*: Вишну воплощается цѣлые десятки разъ, воплощается въ различныхъ формахъ, начиная съ низшихъ (даже въ видѣ вепря и рыбы) и постепенно восходя къ высшимъ, воплощается для разныхъ цѣлей (въ видѣ рыбы, напр., для спасенія отъ потопа Ману, предка человѣчества, дарователя законовъ, въ видѣ Кришны—для спасенія Индіи отъ тираніи царя Камсы). Спасеніе или благо, которое онъ приноситъ въ міръ, всегда частнаго рода, ограничивается извѣстнымъ предѣломъ времени, послѣ котораго опять является нужда въ его воплощеніи или явленіи въ извѣстномъ видѣ, въ извѣстной формѣ. При томъ же, помогая міру и людямъ въ своихъ воплощеніяхъ, божество индійское въ этихъ воплощеніяхъ, или точнѣе—метаморфозахъ само постоянно развивается и усовершается, какъ и подобаетъ пантеистическому божеству. Въ будущемъ допускаются и ожидаются новыя, лучшія его воплощенія. Во вторыхъ, по существу своему индійскія воплощенія—не дѣйствительныя воплощенія, а чисто призрачныя, *докетическія*. Они суть *дѣло Майи*. По выраженію текстовъ индійскихъ священныхъ книгъ, воплощаясь, Вишну уподобляется актеру, который лишь мѣняетъ костюмъ и надѣваетъ маску [1]). Даже когда Вишну воплощается и въ образѣ человѣка, человѣческая личность въ этихъ воплощеніяхъ теряетъ всякое значеніе, такъ какъ она становится только личиною, подъ которою одно лишь божество сохраняетъ истинное и собственное бытіе, среди непрестанно измѣняющихся и преходящихъ формъ, облекающихъ его,—а на долю человѣка остается одна только задача—найти уничтоженіе, погру-

---

1) *Введенскаго А. И.* проф. Религіозное сознаніе язычества. I т. Москва. 1902 г. 705 стр.

жаясь въ божество. Ясно, что *такое* ученіе о боговоплощеніяхъ не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи Бога Слова [1]).

Неосновательно утвержденіе и о заимствованіи христіанской идеи Богочеловѣка изъ эллинской идеи обоготворенія человѣческой природы,—апоѳеозы человѣка. Въ апоѳеозахъ человѣчество, съ своими страстями и слабостями, въ своемъ естественномъ и историческомъ состояніи, *возвышалось въ божество*; въ олимпійскихъ богахъ эллинъ представлялъ только самого себя, въ своихъ знаменитѣйшихъ представителяхъ, не свободныхъ однако отъ существенныхъ нравственныхъ недостатковъ. Эллинъ и не возвысился до понятія о безгрѣшности или святости боговъ; всѣ греческіе боги—въ большей или меньшей степени грѣшники. По христіанскому же воззрѣнію, явленіе Сына Божія на землѣ въ образѣ человѣка есть именно дѣло *снисхожденія Божія* къ немощамъ

---

[1]) Сопоставляя христіанское ученіе о боговоплощеніи съ индійскими аватарами, раціонализмъ въ частности указываетъ на послѣднее (двадцатое) и высшее воплощеніе Вишну,—въ образѣ *Кришны*, какъ на такое, которое имѣетъ близкое сходство съ христіанскимъ. Но предположеніе, что исторія Кришны дала нѣкоторый матеріалъ для евангелія, безусловно не можетъ быть допущено. Нѣчто сходное въ индійскихъ сказаніяхъ о Кришнѣ (напр. о рожденіи Кришны отъ божественной матери, обстоятельствахъ его дѣтства, о его пребываніи въ пустынѣ и побѣдѣ надъ смертію) съ евангельскими повѣствованіями о Христѣ находится не въ древней священной литературѣ Индіи, а въ Багаватъ—Гитѣ—поэмѣ, явившейся гораздо позже евангелій. Что эти разсказы заимствованы именно изъ евангелій, а не наоборотъ, можно видѣть, между прочимъ изъ того, что культъ Кришны развился въ Индіи въ V-мъ в. по Р. Х., когда и здѣсь уже распространились христіанскія идеи. Самое даже имя Кришны имѣетъ звуковое сходство съ именемъ Христа (см. у *Хрисанова* еп. Религіи древняго міра. I т. 294—299 стр.). Иные (напр. Бентлей) относятъ легенду о Кришнѣ къ VI в. нашего лѣтосчисленія, и думаютъ, что она составляетъ подражаніе и грубое искаженіе евангелія, посредствомъ котораго брамины желали отклонить туземцевъ отъ принятія христіанства, принесеннаго миссіонерами изъ западной Азіи (см. у *Меньяна* еп. Міръ и первобытный человѣкъ. Спб. 1872 г. 229 стр.). Нравственный характеръ Кришны въ этихъ легендахъ очень сомнителенъ. Кришна—жестокій воинъ. Онъ склоненъ къ пьянству, плотской любви и мстителенъ, совершаетъ страшныя преступленія. Ему усвояется огромная физическая сила, сила исполина; съ улыбкой на устахъ онъ приготовляетъ и совершаетъ разрушеніе; погибаетъ онъ, подобно Ахиллесу, пораженный въ пятку стрѣлою охотника. Вообще, онъ далеко не является образцомъ нравственности, достойнымъ подражанія (см. у *Глаголева С. С.* проф. Изъ чтеній о религіи. Серг. пос. 1905 г. 85—86 стр.).

человѣка, который самъ по себѣ не въ силахъ уподобиться всесвятѣйшему Богу, даже только выдти изъ грѣховнаго состоянія. Воспріятіе же Сыномъ Божіимъ безгрѣшной человѣческой природы въ единство Своей божеской ипостаси и обоженіе ея въ связи съ совершеннѣйшею святостію І. Христа и по Его человѣчеству поднимаютъ сознаніе человѣка о возможномъ нравственномъ его совершенствѣ и прославленіи на несравненно высшую ступень, чѣмъ это мыслится въ языческихъ апоѳеозахъ, однако безъ превращенія человѣчества въ божество. Что между эллинскою апоѳеозою человѣка и христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи Бога Слова нѣтъ ничего общаго, это видно и изъ того, что церковь всегда осуждала и отвергала лжеученія, въ которыхъ І. Христосъ представляется обожествленнымъ человѣкомъ (аріанство, несторіанство и т. д.).

Примѣчаніе.—Съ XVIII в. крайними раціоналистами было выставлено еще такое возраженіе противъ ученія о пришествіи Сына Божія на землю, раздѣляемое нѣкоторыми и въ настоящее время: вочеловѣченіе Сына Божія для искупленія рода человѣческаго несовмѣстимо будто бы съ понятіемъ о неизмѣримости вселенной и что только неимовѣрной суетностью и слабостью мысли обитателей земли можно объяснить себѣ то обстоятельство, почему они эту, подобную песчинкѣ во вселенной, малую планету считаютъ центромъ промыслительнаго дѣйствованія Божія въ мірѣ. Для отвѣта на это возраженіе нельзя предполагать, какъ думалъ Оригенъ, будто въ различныхъ мірахъ были, одно послѣ другого, различныя, подобныя нашему, грѣхопаденія и искупленія чрезъ боговочеловѣченіе, такъ какъ откровеніе свидѣтельствуетъ о единствѣ Сына Божія (Іоан. 1, 1), объ однократности Его искупительной смерти (Евр. 9, 12. 25; 2, 9; 5, 9; 7, 27; Апок. 5, 13 и др.) и всеобъемлющихъ плодахъ этой смерти, равно о нераздѣльномъ и неразлучномъ на вѣчныя времена соединеніи въ Немъ божества и человѣчества. Одинъ изъ извѣстныхъ апологетовъ христіанства (Эбрардъ) рѣшаетъ приведенное возраженіе слѣдующимъ образомъ: „мы не знаемъ“, говоритъ онъ, „существуютъ ли личныя существа на другихъ планетахъ. Но если бы они и существовали и если бы они опредѣляли себя по грѣху,—все-таки они грѣшатъ при такихъ обстоятельствахъ и такимъ образомъ, что обстоятельства, какъ равно и способъ грѣхопаденія, исключаютъ искупленіе“ [1]). А

[1]) *Эбрарда.* Апологетика. I т. 314—315 стр.

по словамъ извѣстнаго философа Шеллинга, самое возраженіе „не имѣетъ силы, потому что Богъ раздаетъ Свои дары не по величинѣ или высотѣ предмета, а по неисповѣдимымъ законамъ Своего домостроительства, недоступнымъ никакому, самому даже глубочайшему изслѣдованію, какъ бы отдавая предпочтеніе ничтожному и незначительному". Однако, если нуженъ отвѣтъ на вопросъ: „почему Богъ этой ограниченной и подчиненной части міра далъ гораздо болѣе, чѣмъ всѣмъ остальнымъ, то я думаю", говоритъ онъ, „просто отвѣтить на это словами І. Христа,—что это сдѣлано потому же, почему и на небѣ болѣе радуются одному грѣшнику, принесшему покаяніе, чѣмъ девяносто девяти праведникамъ" [1]).

§ 83. Преблагословенная Дѣва—Матерь Господа І. Христа.

Съ ученіемъ о лицѣ І. Христа тѣсно связано ученіе о лицѣ преблагословенной Дѣвы—Матери Его. Избранная Дѣва, отъ Которой чудесно благоволилъ родиться І. Христосъ, Сынъ Божій, есть *Приснодѣва* и *Богородица*.

Приснодѣвство Божіей Матери.

Православная церковь исповѣдуетъ, что Матерь Господа нашего І. Христа пребывала Дѣвою *прежде рождества*, пребыла истинно Дѣвою *въ рождествѣ*, родивъ І. Христа безболѣзненно и безъ нарушенія Ея дѣвства, осталась чистою Дѣвою и *по рождествѣ*, не познавъ во всю жизнь мужа. А такимъ образомъ Она есть *Приснодѣва* (Ἀειπαρθένος, отъ ἀεὶ—присно и παρθένος—дѣва чистая).

І. О дѣвствѣ Матери Господа І. Христа *прежде рождества*, равно и *въ зачатіи* и *рожденіи* Его, ясный и прямыя свидѣтельства находятся въ пророческихъ словахъ Исаіи о рожденіи Еммануила отъ Дѣвы (Ис. 7, 14; Мѳ. 1, 23), въ ангельскомъ благовѣстіи самой Дѣвѣ Маріи о зачатіи и рожденіи Ею Сына Вышняго по наитію Св. Духа (Лук. 1, 28—35) и въ откровеніи Іосифу тайны чудеснаго рожденія І. Христа (Мѳ. 1, 19—20). Самъ ев. Матѳей въ повѣствованіи о рождествѣ І. Христа указываетъ, что *прежде даже не снитися има* (въ сун. перев.—

1) См. у *Геттингера*. Апол. христ. II ч 338—339 стр.

„прежде нежели сочетались они“, т. е. Іосифъ и Марія) *обрѣтеся имущи во чревѣ отъ Духа Свята* (1, 18), и что Іосифъ *не знаяше Ея, донделе роди Сына своего первенца* (25 ст.).

Въ церкви Христовой вѣрованіе въ дѣвственное зачатіе и рождество І. Христа,—такое, что родившая не лишилась ни дѣвства, ни наименованія Дѣвою,—неразрывно соединялось съ вѣрою въ Сына Божія, воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы. Оно входило въ символы частныхъ церквей (римской, кипрской, антіохійской), вошло и въ символъ никео-цареградскій. А въ торжественномъ словѣ послѣ засѣданій III-го всел. собора, произнесенномъ 25-го декабря, между прочимъ выражено такое исповѣданіе: „нынѣ *Отроча родися намъ*... Нынѣ разрѣшаются сверхъестественные роды: отъ Дѣвы, незнающей брака, является плодъ. О, чудо! Дѣва раждаетъ, становится матерію, но не испытываетъ того, что обыкновенно испытываютъ матери; раждаетъ, какъ естественно матерямъ, но остается дѣвою, являясь выше закона раждающихъ“ [1]).

Какъ не нарушившее печати дѣвства, рожденіе І. Христа церковь всегда признавала и безболѣзненнымъ для Его Матери Дѣвы. Св. *Ефремъ Сиринъ*, напр., говоритъ: „мы какъ зачинаемся съ растлѣніемъ, такъ и раждаемся съ болѣзнями. Но Христосъ не такъ родился: Онъ рожденъ *безболѣзненно*, потому что зачатъ не растлѣнно. Въ Дѣвѣ облекается плотію, но не отъ плоти, а отъ Святаго Духа; потому родился отъ Дѣвы; ибо Духъ разверзъ утробу, дабы исшелъ Человѣкъ, создавшій естество и сообщившій Дѣвѣ силу возрастить Его, Духъ вспомоществовалъ при рожденіи не познавшей мужняго ложа; потому рожденное *не нарушило печати дѣвства* и Дѣва пребыла *безъ болѣзней*“ [2])... А св. *І. Дамаскинъ* то же вѣрованіе церкви выражаетъ такъ: Господь „раждается въ обыкновенное время, по исполненіи девяти мѣсяцевъ, въ началѣ десятаго, по обыкновенному закону естественнаго чревоношенія,—но *безболѣзненно*, превыше

[1]) Бес еп. Прокла См. Дѣян. всел. соб. въ рус. пер II т. 360 стр. по изд. въ рус. пер. 1861 г. Сн. бес. еп. Ѳеодота. Тамъ же, 211 стр

[2]) *Ефрема Сир.* Слово на еретиковъ. II ч. 282 стр. въ русск. пер по изд. 1895 г.

всякаго рожденія... какъ и пророкъ сказалъ: *прежде неже чревоболѣти Ей, роди, прежде неже пріити труду, чревоболѣнія избѣже, и породи мужескъ полъ* (Ис. 66, 7). Господь, какъ по зачатіи Своемъ соблюлъ зачавшую Его Дѣвою, такъ и по рожденіи Своемъ сохранилъ Ея дѣвство невредимымъ; одинъ прошелъ чрезъ Нее и сохранилъ *Ее заключенною* (Іез. 44, 2). Зачатіе совершилось чрезъ слухъ, а рожденіе—обыкновеннымъ путемъ раждающихся, хотя нѣкоторые говорятъ (баснословно), что Господь родился изъ бока Богоматери. Для Него не было невозможнаго—пройти чрезъ врата и не повредить ихъ печати“ [1]), подобно тому, какъ Онъ, по воскресеніи Своемъ, могъ входить къ ученикамъ Своимъ сквозь заключенныя двери [2]). Согласно съ этимъ церковь и въ своихъ богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ ублажаетъ и исповѣдуетъ Матерь Господа, какъ „*безъ истлѣнія Бога Слова рождшую* [3]).

Древніе отцы церкви многія изъ чудесныхъ событій ветхозавѣтной исторіи объясняли, какъ образы и предначертанія совершившагося въ рождествѣ Дѣвы чуда чудесъ. Такими образами дѣвства ими признаются въ особенности: купина во огни несгараемая, море не мокрыми стопами преходно, камень цѣлъ, воду источающъ, гора, отъ нея-же отсѣчеся камень не руками, отроцы въ пещи невредими и жезлъ Ааронов прозябшій [4]).

II. Матерь-Дѣва пребыла чистою Дѣвою и *по рождествѣ* Спасителя,—во всю жизнь. Нѣкоторыя, хотя не ясно выраженныя и не прямыя, тѣмъ не менѣе понятныя указанія на всегдашнее дѣвство Матери Божіей находятся въ самомъ же Писаніи.

---

[1]) *Дамаск.* Точ. изл. пр. вѣры, IV, 14.

[2]) *Август.* блаж. О градѣ Бож. XXII, 8.

[3]) Вотъ еще примѣры выраженія той же мысли въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ: „*въ Дѣву вселившееся Слово и плоть пріемшее пройде сохранше нетлѣнну*“ (Кан. на Рожд. Хр. Козьмы Маюмскаго, пѣснь VI); „*побѣждаются естества уставы въ Тебѣ, Дѣво чистая: дѣвствуетъ бо рождество* (въ рожденіи сохраняется дѣвство) *и.. по рождествѣ Дѣва*“ (пѣснь IX изъ кан. на Успеніе. Козьмы Маюмскаго); „*чужде матеремъ дѣвство и странно дѣвамъ дѣторожденіе: на Тебѣ, Богородице, обоя устроишася*“ (совершилось то и другое—Кан. на Рожд Бог. Андрея Критскаго, IX пѣснь)

[4]) Камень Вѣры. О призн свят. II ч. 2 гл. Въ богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ такъ же часты указанія на эти событія, какъ прообраза Матери-Дѣвы.

Такъ, пр. Іезекіиль, описывая таинственное видѣніе храма, о восточныхъ вратахъ этого храма говоритъ: *сія бяху затворенна. И рече Господь ко мнѣ: сія врата заключенна будутъ, и не отверзутся, и никтоже пройдетъ имиже: яко Господь Богъ Израилевъ внидетъ имиже, и будутъ заключенна* (44, 1—3). По объясненію древнихъ отцовъ, подъ вратами заключенными, имѣющими открыться только для входа Господа, въ таинственномъ смыслѣ должно разумѣть Матерь-Дѣву, посредствомъ которой Искупитель, Сынъ Божій, вошелъ въ міръ, ибо Она какъ до зачатія, такъ и въ зачатіи, и рожденіи, и по рожденіи Богочеловѣка пребыла въ чистомъ и ненарушимомъ дѣвствѣ. Слѣдовательно, Она есть истинно приснодѣвственная Матерь Божія [1]).

Болѣе же прямое свидѣтельство о приснодѣвствѣ Божіей Матери можно находить въ словахъ Ея, сказанныхъ благовѣстнику: *како будетъ сіе, идѣже мужа не знаю* (Лук. 1, 34)? „Чтобы правильно разумѣть сіе слово“,—говоритъ отечественный богословъ (митр. Филаретъ моск.),—„необходимо должно, во-первыхъ, предположить, какъ и преданіе сказуетъ, что Маріамъ еще прежде обязала Себя обѣтомъ во всю жизнь Свою хранить дѣвство: ибо не обязанная симъ обѣтомъ и обрученная мужу, какую имѣла бы причину вопрошать о возможности родить сына: *како будетъ сіе?* Во-вторыхъ, надлежитъ взять въ соображеніе законъ Моисеевъ (Числ. 30 гл.), по которому обѣтъ дѣвы или жены могъ быть уничтоженъ однимъ словомъ отца или супруга, и только тогда становился твердымъ, когда отецъ или супругъ слышалъ о немъ и не отвергъ онаго. Изъ сего соображенія должно заключить, также согласно съ преданіемъ, что обѣтъ дѣвства, который на предсказаніе о рожденіи Сына заставилъ Марію сказать: *како будетъ сіе?*—былъ уже тогда извѣстенъ Іосифу и признанъ имъ, и что онъ обручилъ себѣ пречистую Дѣву съ тѣмъ, чтобы подъ именемъ супруга быть стражемъ Ея дѣвства, которому нужно было таиться подъ наружнымъ покровомъ брачнаго союза въ такомъ народѣ, который, привлекаясь видимымъ благословеніемъ брака, не пости-

---

[1]) *Амврос.* De instit. virg. c. 8, n. 52; epist. LXXII. къ папѣ Сирицію. *Дамаск.* Излож. вѣры IV, 14.

галъ высоты дѣвства. По симъ обстоятельствамъ, сколь ни далека была Маріамъ отъ того, чтобы не вѣровать, или сомнѣваться, или прекословить, или любопытствовать, принуждена однако была вопросить ангела: *како будетъ сіе, идѣже мужа не знаю?* „Хотя имѣю мужа по обряду обрученія, но у Меня нѣтъ мужа по обѣту дѣвства; обѣтъ сей произнесенъ, утвержденъ; сколько я не желаю отмѣнить его, столько не позволяетъ законъ (Числ. 30, 3). Господь не нарушаетъ Своихъ законовъ: какъ же будетъ то, что и обѣтъ дѣвства сохранится, и законъ исполнится, и сынъ родится?“ [1]). И конечно, невозможно допустить, чтобы, удостоившись чудесно быть Матерію Господа, Она нарушила обѣтъ дѣвства; сохраненіе дѣвства въ рожденіи еще болѣе утверждало святость обѣта. Невозможно, чтобы и Іосифъ, мужъ *праведенъ сый* (Мѳ. 1, 19), богобоязненный, знавшій, какъ чудно Марія осталась Дѣвою, пересталъ быть только хранителемъ и чтителемъ Ея дѣвства [2]). Онъ долженъ былъ ощущать священный страхъ при мысли приблизиться къ Той, Которую осѣнила сила Духа Святаго. Потому-то Спаситель, умирая на крестѣ, поручилъ Свою Матерь одному изъ учениковъ Своихъ, сказавъ ему: *се, мати твоя*, а Ей: *се, сынъ Твой* (Іоан. 19, 26—27), чего, конечно, не могло бы быть, если-бы Она имѣла у Себя мужа или другихъ родныхъ дѣтей. Особенно же невозможно, чтобы Сынъ Божій избралъ для Себя матерью ту, которая, неискусобрачно родивъ Сына Вышняго, восхотѣла потомъ нарушить дѣвство. Дѣвственный Сынъ могъ родиться только отъ союза дѣвственниковъ.

Указанія Писанія на дѣвство Божіей Матери поясняются и рѣшительно утверждаются апостольскимъ преданіемъ. Въ священныхъ книгахъ апостоловъ оно хотя не записано, но признаваемо было церковію именно какъ преданное устно отъ самихъ апостоловъ. Съ подробностью оно выражено въ памятникѣ древности подъ названіемъ: „*Первоевангеліе* (protevangelium) *Іакова*“, извѣстномъ также подъ именемъ „Повѣствованіе Іакова іерусалим-

---

[1]) *Филарета*, митр. моск Сл. на Благовѣщеніе. Изд. 1848 г. его словъ и рѣчей. I ч. III отд 161—162 стр

[2]) У св. *Епифанія* записано преданіе, будто Іосифу было уже „около 80 лѣтъ и даже болѣе“, когда св. Дѣва ввѣрена была ему для охраненія Ея дѣвства. Ер. 78, гл. 8.

скаго о св. Маріи". Происхожденіе его относятъ ко II вѣку. Въ немъ описываются обстоятельства жизни пресвятой Дѣвы, рожденіе Ея отъ неплодной матери, приведеніе во храмъ, воспитаніе,— говорится о данномъ Ею обѣтѣ дѣвства и избраніи Іосифа хранителемъ Ея дѣвства, каковымъ и изображается праведный Іосифъ, о рожденіи Ею І. Христа (разсказъ доведенъ до избіенія младенцевъ Иродомъ). Обстоятельства жизни Маріи Дѣвы описываются здѣсь такъ, какъ и въ жизнеописаніяхъ (Метафраста, св. Димитрія Ростовскаго), назначенныхъ для церковнаго употребленія. Мысль о всегдашнемъ дѣвствѣ Ея и по рожденіи І. Христа въ повѣствованіи Іакова выражена ясно и прямо. Этимъ памятникомъ древности пользовались и на него иногда указывали христіанскіе писатели II и III в. (напр. Іустинъ, Климентъ ал., Оригенъ), когда повторяли дошедшія до нихъ устно свѣдѣнія о приснодѣвствѣ Маріи. Послѣдующіе церковные писатели также съ полнымъ уваженіемъ относились къ этому памятнику, воспроизводя въ своихъ разсужденіяхъ или словахъ на праздники изложенное здѣсь преданіе (напр. св. Евстафій, Григорій нисскій, Епифаній, Андрей критскій, І. Дамаскинъ) объ обстоятелъствахъ жизни Маріи и Ея приснодѣвствѣ 1).

Церковь засвидѣтельствовала свое вѣрованіе въ приснодѣвство Божіей Матери и тѣми наименованіями Ея, которыя вошли издавна во всеобщее употребленіе въ церкви. Такъ, съ древнѣйшихъ временъ сдѣлалось какъ бы собственнымъ именемъ Маріи имя *Дѣвы* 2). Съ древнѣйшихъ же временъ усвоено Ей наименованіе *Приснодѣвы* (Ἀειπαρθένος, Semper Virgo), встрѣчающееся, какъ обычное, у древнѣйшихъ отцевъ церкви (Ипполита, Меѳодія, особенно Аѳанасія, Епифанія, Златоуста, Августина, у отцевъ IV, V и VI го всел. соборовъ). Оно вошло во всѣ древнѣйшія литургіи, находится въ частности въ литургіи ап. Іакова, брата Господня по плоти. Тотъ же смыслъ имѣютъ наименованія Ея: *Присноотроковица* (Ἀειπαις,—напр. у Кесарія, писателя

1) См. о семъ въ ст. архим. *Алексія*. О преблагословенной Дѣвѣ, Матери Господа нашего І. Христа. Приб къ твор. св. отц. въ рус. пер. 1848 г. VI т. 206—209 стр. *Лебедева А. П.* проф. Братья Господни. Душ. Чт. 1904 г. мартъ, 413—415 стр

2) *Епифан.* Ер. 78, 5. 8. 19.

VI в.), *Невѣсто неневѣстная* (*Νύμφη ἀνύμφευτος*, т. е. невступавшая въ бракъ, приснодѣвственная,—въ акаѳистѣ Богоматери). А на соборахъ помѣстныхъ (римскомъ и медіоланскомъ въ 320 г.) и вселенскихъ (V-мъ и VI-мъ), съ исповѣданіемъ приснодѣвства Богоматери, было произнесено отлученіе на тѣхъ, которые отвергаютъ этотъ догматъ, каковое отлученіе изрекается и нынѣ въ православной церкви въ недѣлю православія [1]).

III. Древніе и новѣйшіе противники догмата о приснодѣвствѣ Божіей Матери утверждаютъ, будто такое ученіе несогласно съ нѣкоторыми свидѣтельствами самого же Писанія о св. Дѣвѣ [2]). Ссылаются именно на Мѳ. I. 18 и 25, гдѣ будто бы содержатся указанія на брачное сожитіе Іосифа и Маріи послѣ рожденія Іисуса, названнаго въ евангеліи первенцемъ, на упоминанія священныхъ писателей новаго завѣта о братьяхъ и сестрахъ Іисуса, которые будто бы были дѣтьми Іосифа и Маріи, т. е. плодомъ ихъ супружества. Но при правильномъ пониманіи, эти мѣста Писанія не могутъ служить основаніемъ къ отрицанію приснодѣвства Матери Господа.

Изъ словъ евангелиста; *прежде даже не снитися има* (Мѳ. 1, 18), равно—*не знаяше Ея* (Іосифъ), *дондеже роди Сына Своего* (ст. 25), не слѣдуетъ, будто за дѣвственнымъ рожденіемъ Іисуса слѣдовало брачное сожитіе Іосифа и Маріи. Выраженіе

---

[1]) Такъ, въ 6 опредѣленіи V всел собора говорится: „если кто коварно и не въ собственномъ смыслѣ принимаетъ наименованіе святой и преславной *Приснодѣвы* (*Ἀειπαρθένου*) Маріи Богородицею, употребленное св. халкидонскимъ соборомъ, тотъ да будетъ анаѳема". Дѣян. всел соб. въ рус. пер. V т. 375 стр. по изд. 1868 г. Сн. 2 опрѣд. того же собора и VI всел. соб. 1 прав.

[2]) Изъ древнихъ еретиковъ отвергали приснодѣвство Богоматери *евіониты* (Епиф. 30 ер.), *Керинѳъ* съ послѣдователями (Ѳедор. Haer Fabul lib. V. cap. VII), нѣкто *Гельвидій*, распространявшій свое лжеученіе въ Римѣ, *антидикомаріаниты* (т. е. враждовавшіе противъ Маріи), равно какъ *димириты* и *евноміане* Всѣ они утверждали, что будто бы Іосифъ и Марія, послѣ чудеснаго рожденія І. Христа, находились въ брачномъ сожитіи и имѣли дѣтей. Многіе отцы церкви опровергали такое лжеученіе при истолкованіи относящихся мѣстъ св Писанія, а нѣкоторые написали и особыя сочиненія въ защиту Ея приснодѣвства: *Епифаній*—противъ антидикомаріанитовъ (ер. 78), блаж. *Іеронимъ*—противъ Гельвидія (IV ч. твор. Іеронима въ рус. пер.), св. *Амвросій*—противъ димеритовъ, послѣдователей Аполлинарія (Epist. ad Syric; De instit. virgin. cap. V. VIII). Новѣйшими противниками догмата являются раціоналисты.

прежде даже не снитися има—πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, т. е. прежде, чѣмъ они стали жить вмѣстѣ, указываетъ не на брачную жизнь, а на жизнь семейную, или лучше—совмѣстную жизнь подъ однимъ очагомъ. Равно и слова: *не знаяше Ея, дондеже...* не значитъ, что послѣ Іосифъ пересталъ быть хранителемъ Ея дѣвства. Цѣль этого замѣчанія, какъ показываетъ связь всего повѣствованія о сомнѣніи Іосифа и разрѣшеніи онаго ангеломъ, только указать, что было до рождества Христова; но что было послѣ этого предѣла, евангелистъ здѣсь не имѣетъ намѣренія что-либо сказать, какъ и вообще евангелія мало касаются исторіи Матери Божіей. Въ частности, выраженіе: *дондеже—ἕως οὗ*—пока, какъ и *до* (*ἕως*), по употребленію его въ Библіи, нерѣдко означаетъ неопредѣленную продолжительность времени и состоянія и равносильно выраженію *„никогда“*, а не непремѣнно указываетъ предѣлъ, послѣ котораго наступитъ то, чего до него не было. Въ значеніи „никогда“ оно нерѣдко употребляется, напр.: *не возвратися вранъ, дондеже изсяче вода* (Быт. 8, 7), хотя онъ и послѣ не возвратился; *сѣди одесную Мене, дондеже...* (Пс. 109, 3; 1 Кор. 15, 25), хотя сѣдѣніе одесную Отца, т. е. равенство Сына съ Отцемъ, не прекратится и по открытіи вѣчнаго царства славы; *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мѳ. 28), хотя и по всеобщемъ воскресеніи *всегда съ Господемъ будемъ* (1 Сол. 4, 17); *отъ вѣка и до вѣка Ты еси* (Пс. 89, 2) [1]). Еще менѣе можетъ говорить противъ приснодѣвства Божіей Матери наименованіе І. Христа здѣсь же (равно и у Лук. 2, 7) *первенцемъ* (*πρωτότοκος*—первородный). [2]) Первенцемъ можетъ быть, а у евреевъ и долженъ быть названъ всякій, родившійся *первымъ* (впервые все разверзающее ложесна у всякой плоти—Втор. 18, 15), хотя бы послѣ него и не было

---

[1]) И въ нашемъ языкѣ нерѣдки такія выраженія; говорятъ, напр.: „до смерти остался бездѣтнымъ“, или—„до смерти во враждѣ“, „до смерти не раскаялся“, и, конечно, ими не предполагается, что послѣ смерти примирился, или послѣ смерти имѣлъ дѣтей и т. п.

[2]) Проф. *Н. Н. Глубоковскій* высказываетъ мнѣніе, что слово: *τὸν πρωτότοκον—первороднаго* (первенца) „вѣроятно не подлинно“, т. е. его не находилось въ оригиналѣ у св. Матѳея (см. Обзоръ „Посланія ап. Павла къ Галатамъ“, Спб. 1903 г. 67 ст.),—однако основанія такого мнѣнія не указаны.

болѣе дѣтей у его родителей: первенцы у евреевъ посвящались Богу (Исх. 13, 2; сн. Лук. 2. 23) и за ними были потомъ великія наслѣдственныя права (Быт. 27 гл.). Ангелъ поразилъ всѣхъ первенцевъ египетскихъ, хотя въ числѣ ихъ несомнѣнно были единственныя дѣти у отцевъ (Исх. 12, 29) [1]).

Что касается, наконецъ, упоминаній въ разныхъ мѣстахъ новозавѣтныхъ писаній о братьяхъ (Мѳ. 12, 46—47; 13, 55—56; Іоан. 2, 12; 7, 3—5; Дѣян. 1, 14; 2, 1; Гал. 1, 19; 1 Кор. 9, 5) и сестрахъ (Мѳ. 13, 56) Іисуса, съ указаніемъ и самыхъ именъ Его братьевъ (у Мѳ. 13, 55 и Марк. 6, 3—Іаковъ, Іосія, Симонъ и Іуда), то они нигдѣ не называются дѣтьми Іосифа и Маріи. Наименованіе „брата“ (ἀδελφός) нерѣдко употребляется въ Библіи для обозначенія близкихъ родственниковъ, а не только единоутробныхъ братьевъ (напр., въ Быт. 13, 8 и 29, 15 названы братьями Авраамъ и Лотъ, хотя Лотъ былъ сыномъ брата Авраамова, Аррана, какъ указывается въ Быт. 12, 4—5; 14, 14—16). Въ такомъ же смыслѣ надобно принимать и наименованіе братьевъ Господнихъ, т. е. въ значеніи близкихъ родственниковъ, а не братьевъ единоутробныхъ. Подтвержденіемъ того, что у Богоматери, кромѣ І. Христа, не было дѣтей, служитъ и то, что любящій Сынъ Ея поручилъ попеченіе о Ней послѣ Своей смерти Своему возлюбленному ученику. Но если бы у І. Христа были родные братья и сестры, то странно было бы возлагать заботы о Ней на постороннее лицо (Іосифъ умеръ прежде преданія на смерть І. Христа). Равно невозможно допустить, чтобы родные сыновья могли оставить, бросить свою мать въ минуты невыразимой Ея скорби при крестѣ (Лук. 2, 35), а между тѣмъ

---

[1]) *Епифаній*, въ объясненіи того же выраженія противъ антидикомаріанитовъ, говоритъ: „не смущайся, ибо не сказано, что Марія родитъ *первенца своего*, а сказано, что „роди *Сына своего*“, потому что изреченіемъ: „Сына своего“ означается рожденіе Его отъ нея по плоти, и къ наименованію „первенца“ не прибавлено слово „своего“, чтобы кто не подумалъ, что Она имѣла родить еще кого другого“ И если бы Марія родила еще, кромѣ Христа, то надлежало бы здѣсь сказать имена и братьевъ Его“ (Ер. 78, гл. 17). И какъ выраженіе *Сына своего*“ (а не младенца) не предполагаетъ непремѣнно, что за сыномъ послѣдовала „*дочь*“, такъ и наименованіе „первенецъ“ не предполагаетъ непремѣнно существованіе другихъ дѣтей у родившихъ первенца.

около Нея не было ни одного изъ такъ называемыхъ „братьевъ Іисусовыхъ“. Просто близкими родственниками, а не единоутробными братьями и сестрами Господа признавала ихъ во всѣ времена и церковь. Но въ какомъ именно родствѣ по плоти съ Господомъ Іисусомъ и чьими дѣтьми были эти братья и сестры Господа, по этому затруднительному вопросу еще въ древности были высказаны неодинаковыя мнѣнія [1]). Такъ, св. *Епифаній* защищалъ мнѣніе, что эти братья и сестры—дѣти Іосифа отъ перваго его брака [2]), каковое мнѣніе встрѣчается и у нѣкоторыхъ другихъ отцевъ и писателей восточной церкви [3]), принимается многими за наиболѣе согласное съ преданіемъ и въ настоящее время. Блаж. *Іеронимъ* былъ представителемъ и защитникомъ другаго мнѣнія. Онъ утверждалъ, что братья и сестры Господа—не дѣти Іосифа, но двоюродные братья Спасителя, дѣти Маріи, тетки Господней, родной сестры Богоматери, бывшей замужемъ за Клеопою [4]). Послѣ нѣкотораго колебанія, это мнѣніе усвоилъ *блаж.*

---

[1]) Въ русской литературѣ первый и пока единственный историко-критическій обзоръ древнихъ и новыхъ мнѣній по этому вопросу сдѣланъ проф. *А. П. Лебедевымъ* въ трудѣ: „Братья Господни“, на печатанномъ въ „Душеполезномъ Чтеніи“ за 1904 годъ. Имѣется и въ отдѣл. изданіи (Москва, 1905 г.). По поводу этого труда см. ст. *Георгія* еп. „Теорія проф. Лебедева о братьяхъ Господнихъ“ въ ж. „Вѣра и Раз.“ 1907 г. 2 кн.

[2]) Епифаній передаетъ, что Іосифъ вступилъ въ кажущійся бракъ съ Маріею вдовцомъ и 80-лѣтнимъ старцемъ, что ранѣе онъ былъ женатъ на еврейкѣ изъ колѣна Іудина, и отъ этого брака у него было шестеро дѣтей: первороднымъ былъ Іаковъ, за симъ родились Іосія, Симонъ, Іуда и двѣ дочери: Марія и Соломія (Епиф. ер. 78, гл. 7—8), называемыя имъ же въ другомъ мѣстѣ: Анна и Соломія (твор. его т. VI, 104 стр. въ рус. пер). Но эти столь подробныя сообщенія Епифанія заимствованы изъ источниковъ сомнительной достовѣрности (изъ апокрифическихъ „Евангелій дѣтства Христа“).

[3]) Св. *Кириллъ алекс*, напр. писалъ: „не считаемъ братьевъ Господнихъ братьями Христа, родившимися отъ св. Маріи; они являются братьями Его только лишь какъ рожденные отъ (мнимаго) Его отца—Іосифа (На Іоан. VII. 3—5,—XIII т., 107 стр. его твор. въ рус. пер). Позднѣе блаж. *Θеофилактъ* это же мнѣніе повторилъ съ такимъ видоизмѣненіемъ: „братья и сестры Христовы были дѣтьми Іосифа, которые родились ему отъ жены брата его, Клеопы. Такъ какъ Клеопа умеръ бездѣтнымъ, то Іосифъ, по закону (ужичества), взялъ жену его за себя и родилъ отъ нея шестерыхъ дѣтей, 4 сына и 2 дочери“ („Благовѣстникъ“, на Мѳ. стр. 199, Каз. 1899 г).

[4]) Такое мнѣніе развивалъ блаж. Іеронимъ въ сочиненіи противъ Гельвидія, написанномъ въ 383 году. Но позднѣе онъ самъ, повидимому, поколебался въ правотѣ своего мнѣнія. Такъ въ сочиненіи „О знаменитыхъ мужахъ“—объ Іаковѣ, братѣ Господнемъ, онъ замѣчаетъ, что онъ

Августинъ, повторили его и нѣкоторые другіе изъ западныхъ писателей (Руфинъ, Иларій Арльскій, Авреліи Кассіодоръ, Беда Достопочтенный и т. д.), и въ настоящее время оно удерживается не только въ церкви р.-католической, но и среди протестантскаго ученаго міра.

Св. Марія—Богородица.

Преблагословенную Дѣву Марію церковь именуетъ и исповѣдуютъ *Богородицею* (*Θεοτόκος*, Deipara). Такое наименованіе усвоется Ей, какъ объясняетъ св. *І. Дамаскинъ*, „не потому, чтобы божество Слова получило отъ Нея начало бытія, но потому, что само Слово Божіе, прежде вѣкъ не во времени отъ Отца родившееся и безначально и вѣчно со Отцемъ и Духомъ пребывающее, въ послѣдніе дни для нашего спасенія вселилось въ утробу святыя Дѣвы и отъ Нея безъ измѣненія воплотилось и родилось". *Воспріятіе* Сыномъ Божіимъ природы человѣческой въ единство божеской вѣчной ѵпостаси Своей, равно и *обоженіе* этой природы, послѣдовали въ самое мгновеніе *зачатія* Сына въ утробѣ Дѣвы, при наитіи на Нея Духа Святаго. Потому и состояніе зачатія Его въ утробѣ Дѣвы и рожденіе, равно младенчество, возростаніе и другія дѣйствія и состоянія человѣческія, принадлежатъ собственно Тому, Кто есть истинный Богъ во плоти, обожившій и самую эту плоть. Слѣдовательно, и святая Дѣва, какъ родившая не человѣка Іисуса, содѣлавшагося Богомъ, „но Бога истиннаго,—и не просто Бога, но Бога во плоти, не съ небесъ принесшаго тѣло и прошедшаго чрезъ Нее, какъ черезъ каналъ, но принявшаго отъ Нея плоть единосущную намъ, которая въ Немъ Самомъ получила ѵпостась" и которая была обожена съ мгновенія зачатія,—есть Богородица въ собственномъ и истинномъ смыслѣ [1]). И въ такомъ наименованіи Ея, очевидно, нѣтъ никакой несообразности съ понятіями о Божествѣ (Ср. Простр. Катих. чл. 3).

такъ названъ или потому, что онъ родился отъ первой жены Іосифа, или потому, что былъ сыномъ Маріи, сестры Матери Господа (V т 288 стр. его твор. въ рус. пер.), а въ трактатѣ на Псал. 108 говоритъ: „ап Іуда Іаковлевъ (братъ Господень) былъ сыномъ древодѣла" (очевидно, Іосифа)

[1]) *Дамаск* Точн. изл пр. в. III, 12.

Въ откровеніи даются очевидныя основанія къ наименованію пресвятой Дѣвы Богородицею въ собственномъ смыслѣ.

Пр. Исаія о рожденіи отъ Дѣвы Еммануила и евангелистъ при описаніи рождества І. Христа говорятъ: *се, Дѣва во чревѣ пріиметъ, и родитъ Сына, и нарекутъ имя Ему Еммануилъ, еже есть сказаемо: съ нами Богъ* (Ис. 7, 14; Мѳ. 1, 23). Дѣва *родитъ Сына*, Которому собственно принадлежитъ имя Еммануилъ—*Богъ* съ нами (Богъ крѣпкій, Отецъ вѣчности—Ис. 8 гл.), Богъ въ нашемъ человѣческомъ естествѣ, а это значитъ то же, что Дѣва родитъ воплощеннаго Бога, а слѣдовательно, и Сама Она—Богородица.

Праведная Елизавета, при посѣщеніи ея Маріею, *исполнися Духа Свята*,—слѣдовательно, не по простому размышленію или чувству восторга,—прямо исповѣдала гласомъ великимъ св. Дѣву Богородицею: *откуду мнѣ сіе, да пріиде Мати Господа* (*ἡ Μήτηρ τοῦ Κυρίου*) *моего ко мнѣ* (Лук. 1, 41—43)? Имя Богородицы, слѣдовательно, есть имя боговдохновенное. Здѣсь особенно ясное обличеніе настаивавшихъ на именованіи Ея только *человѣкородицею* или *христородицею* (*ἀνθρωποτόκος* и *χριστοτόκος*) вмѣсто Богородицы (*Θεοτόκος*): Матерію Господа Она названа еще прежде рожденія отъ Нея младенца Іисуса; слѣдовательно, младенецъ, еще не родившійся, а только носимый въ утробѣ Матери, есть истинный Богъ, а Она Сама — Богородица.

Апостолъ Павелъ учитъ: *посла Богъ Сына Своего единороднаго, раждаемаго отъ жены* (Гал. 4, 4). Единородный Сынъ Божій, рожденный отъ жены, или, по другому изреченію апостола, *Богъ*, явившійся *во плоти* (1 Тим. 3, 16), происшедшій отъ іудеевъ по *плоти—Богъ благословенный во вѣки* (Рим. 9, 5), есть І. Христосъ. Жена, отъ Которой Онъ родился, есть Дѣва Марія. Понятно, что эту Дѣву-Матерь слѣдуетъ исповѣдывать и именовать Матерію Божіею, или Богородицею. Должно еще замѣтить, что апостолъ не сказалъ: „чрезъ жену“ (*διὰ γυναικός*), но *отъ жены* (*ἐκ γυναικός*), чѣмъ показываетъ, что Сынъ Божій, родившійся отъ Дѣвы, дѣйствительно заимствовалъ отъ Нея плоть Свою, т. е. „въ Своей ипостаси далъ ипостась плоти, одушевленной душею словесной и разумной, а не вселился

въ созданнаго напередъ человѣка, какъ въ пророка“ [1]). Слѣдовательно, въ словахъ апостола особенно выражается мысль о Матери Господа, какъ истинной Богоматери.

Вѣрованіе, что Дѣву Марію должно признавать Богородицею, древнѣйшіе отцы церкви выражали, когда учили, что отъ Нея родился Богъ, не употребляя самаго слова Богородица [2]). Но въ писаніяхъ учителей церкви III вѣка нерѣдко встрѣчается и самое это наименованіе (у Оригена, Петра алекс., Діонисія алекс.) [3]). Въ IV в. оно сдѣлалось уже общеупотребительнымъ. Какъ обычное наименованіе Матери Господа, оно встрѣчается, напр., у св. Аѳанасія, Ефрема Сирина, Кирилла іерус., Григорія Богослова, Григорія нисскаго, Василія В. (въ чинѣ литургіи), І. Златоустаго (тоже) и другихъ. Григорій Б. даже говоритъ: „кто не признаетъ Марію Богородицею (*Θεοτόκον τὴν Μαρίαν*), тотъ отлученъ отъ Божества“ [4]). Юліанъ отступникъ упрекалъ христіанъ своего времени за то, что они не перестаютъ именовать Марію Богороди-

---

[1]) *Дамаск.* Точн. изл. пр. в. III, 12.

[2]) Св. *Игнатій,* напр., говоритъ: „*Богъ* нашъ І. Христосъ былъ *во чревѣ Маріи* по устроенію Божію, отъ сѣмени Давида, но вмѣстѣ и отъ Духа Святаго: Онъ *родился* и крестился“ (Ефес. XVIII гл.). Св. *Іустинъ* пишетъ: „*Богъ*... *первородный Сынъ Божій*... есть и Сынъ патріарховъ, поколику *воплотился отъ Дѣвы, родился отъ Дѣвы,* Которая была изъ рода Давидова...“ (Разг. съ Триф. 100). По словамъ св. *Иринея: „Богъ Слово* Самъ *родился отъ дѣвственной Маріи* и поистинѣ воспринялъ на Себя такое рожденіе, какое нужно было для возстановленія Адама“ (Прот. ерес. III кн., XXI, 10).

[3]) Историкъ *Сократъ* (V в.) говоритъ объ Оригенѣ, что въ толкованіи на посл. къ Римл. онъ входилъ въ изъясненіе того, почему св. Дѣва именуется *Θεοτόκος* (Ист. ц. VII, 32). По свидѣтельству блаж. *Ѳеодорита,* Петръ, еп. алекс. (III в.), писалъ къ Александру, еп. конст.: „Христосъ принялъ истинно, а не призрачно, тѣло отъ *Богородицы* Маріи“ (Н. Е. I, с. 4). Онъ же свидѣтельствуетъ: „древніе и древнѣйшіе провозвѣстники истинной вѣры, *по преданію апостольскому,* учили именовать и исповѣдывать Матерь Господа *Богородицею*“ (XII с.). Въ посланіи къ Павлу самосатскому, приписываемомъ Діонисію алекс., Іисусъ Христосъ называется Богомъ, „воплотившимся отъ св. Дѣвы и *Богородицы Маріи*“ (Твор. Діонис. ал. въ рус. пер. Каз. 1900 г. 118 стр., сн. 121 стр.).

[4]) *Григорій Б.* Посл. къ Клед. 1 (IV ч. 197 стр. въ рус. пер. по изд. 1844 г.). Подобнымъ образомъ *Григорій нисскій* еще до ефесскаго собора говорилъ: „осмѣлится-ли кто-нибудь изъ насъ назвать св. Дѣву Богородицу (*Θεοτόκον*) человѣкородицею (*ἀνθρωποτόκον*), какъ называютъ Ее нѣкоторые изъ нихъ“ (лжеучителей)? Пис. къ Евстаф. и Амврос. (VIII ч. 470 стр. въ рус. пер.).

цею, и тѣмъ указывалъ на повсемѣстность употребленія этого наименованія [1]). Поэтому въ V в., когда Несторій хотѣлъ замѣнить это наименованіе другимъ, и народъ услышалъ въ проповѣди имя христородицы вмѣсто Богородицы,—это принято было съ общимъ негодованіемъ, какъ необычайное и противное всеобщему и всегдашнему обычаю нововведеніе [2]). А на III всел. соборѣ было утверждено и провозглашено: „кто не исповѣдуетъ Еммануила истиннымъ Богомъ, посему св. Дѣву—Богородицею, ибо Она родила по плоти Слово, сущее отъ Бога Отца, ставшее плотію, да будетъ анаѳема“ [3]). Такое вѣроопредѣленіе подтверждено было и на всѣхъ слѣдующихъ вселенскихъ соборахъ. Св. *І. Дамаскинъ* въ объясненіе того, почему церковь усвоила и усвояетъ особенную важность наименованію и исповѣданію Матери Господа Богородицею, указываетъ, что это наименованіе представляетъ самое краткое и вмѣстѣ полное выраженіе догматическаго ученія о лицѣ І. Христа, „Мы справедливо и истинно называемъ св. Марію Богородицею“, говоритъ онъ, „ибо *сіе имя показываетъ все таинство воплощенія*. Если родившая есть Богородица, то, безъ сомнѣнія, рожденный отъ Нея есть Богъ, безъ сомнѣнія, также и человѣкъ. Ибо какъ бы могъ родиться отъ жены Богъ, существующій прежде вѣковъ, если бы Онъ не сдѣлался человѣкомъ?... А сіе показываетъ *одну ѵпостась, два естества* и *два рожденія* Господа нашего Іисуса Христа“. По поводу же и противъ наименованія Ея *христородицею* онъ замѣчаетъ: „сіе оскорбительное наименованіе выдумалъ непотребный Несторій...

---

[1]) *Кириллъ ал.* Contr. Iulian. lib. VIII.

[2]) Употребленіе наименованій св. Дѣвы, однозначущихъ съ словомъ Богородица, церковь, конечно, не запрещала. Таковы наименованія Ея, вошедшія въ употребленіе еще въ древности: *Θεομήτωρ—Богоматерь* (у Григ. Б. въ сл. на крещ.), *Μητρὸθεος*—съ тѣмъ же значеніемъ (у Ѳеофана) *Θεογεννήτρια* и *Θεοκύητωρ—Богородительница* (у Андрея Критскаго), *Θέοπαις—Богоотроковица* (у церк. пѣснопѣвцевъ). См. *Смирнова С. К.* Терминологія отцевъ церкви въ ученіи о Богѣ (Приб. къ твор. отц. 1885 г. XXXV ч. 574 стр.).

[3]) Первый анаѳематизмъ св. Кирилла противъ Несторія, принятый соборомъ. Въ посланіяхъ св. Кирилла противъ Несторія опровергаются и всѣ возраженія Несторія противъ этого наименованія (см. Дѣян. III всел. соб. въ рус. пер.). На Несторія произнесено осужденіе со всею строгостію: *Νεστορίῳ, νέῳ Ἰούδᾳ,*—такъ была написана хартія отъ всел. собора къ Несторію съ низложеніемъ и отлученіемъ его отъ церкви.

Христомъ называется и Давидъ царь и Ааронъ первосвященникъ,—потому что и цари и священники были помазываемы; христомъ, но не Богомъ по естеству, можетъ быть названъ и всякій богоносный мужъ, въ какомъ смыслѣ неистовый Несторій и дерзнулъ назвать богоносцемъ Родившагося отъ Дѣвы. Но да не будетъ, чтобы мы называли или даже въ мысляхъ своихъ представляли Его богоносцемъ; напротивъ, исповѣдуемъ Его Богомъ воплотившимся. Ибо само Слово стало плотію, зачато отъ Дѣвы, и изшелъ изъ Нея Богъ съ воспринятымъ естествомъ человѣческимъ, которое, при самомъ приведеніи его въ бытіе, обожено было Словомъ... Потому и св. Дѣва почитается и именуется Богородицею *не только ради естества Слова*, но и *ради обоженія* человѣческаго естества“ [1]).

§ 84. Догматъ римской церкви о непорочномъ зачатіи Божіей Матери.

I. Римско-католическая церковь къ общецерковному ученію о лицѣ преблагословенной Матери Іисуса Христа, какъ Приснодѣвѣ и Богородицѣ, „для усиленія славы и возвеличенія“ Ея, присоединила ученіе *о непорочномъ зачатіи Божіей Матери* (de immaculata conceptione beatae Mariae Virginis). Буллою папы Пія IX („Ineffabilis Deus“) 8 дек. 1854 г. это ученіе объявлено богооткровеннымъ и общеобязательнымъ для членовъ римской церкви, т. е. возведено на степень догмата [2]).

---

[1]) *Дамаск.* Точн. изл. пр. в. III, 12.

[2]) Булла папы Пія IX о непорочномъ зачатіи съ латинскаго на русскій языкъ переведена *Я. Головацкимъ* и издана подъ названіемъ: „Апостольское посланіе святѣйшаго архіерея папы римскаго Пія IX о догматическомъ опредѣленіи непорочнаго зачатія Богородицы Дѣвы“. Львовъ. 1855 г. Важнѣйшія извлеченія изъ этой буллы приведены въ кн. прот. *А. А. Лебедева*: Разности церквей восточной и западной въ ученіи о пресвятой Дѣвѣ Маріи Богородицѣ. Варш. 1881 г. 108—118 стр. Въ этомъ трудѣ дано подробное изложеніе и опроверженіе этого ученія. Съ разныхъ сторонъ разборъ того же ученія можно находить въ статьяхъ: Взглядъ православнаго на новый догматъ римской церкви о непорочномъ зачатіи пресв. Дѣвы Маріи (Хр. Чт. 1857 г. II ч.), — Зачатіе пресв. Дѣвы Маріи безъ первороднаго грѣха предъ судомъ св. Писанія и преданія св. отцевъ (Христ. Чт. 1858 г. I ч.; ученый писатель этой статьи, переведенной съ французскаго, принадлежитъ къ латинской церкви). Сюда же относятся ст: *Субботина Н. И.* проф. Римскій догматъ о

Высоко почитаетъ и благоговѣетъ предъ св. Дѣвою и православная церковь. „По качеству Матери Господа, Она благодатію и приближеніемъ къ Богу, а слѣдственно и достоинствомъ, превосходитъ всякое сотворенное существо, а потому православная церковь чтитъ Ее превыше херувимовъ и серафимовъ“ (Простр. Кат. о 3 чл.). Высоко превозноситъ и восхваляетъ православная церковь и Ея личныя нравственныя качества: чистоту, святость и непорочность. Но исповѣдуя безусловную всеобщность первороднаго грѣха во всѣхъ потомкахъ Адама, какъ происшедшихъ отъ родителей путемъ естественнаго рожденія, православная церковь не дѣлаетъ изъятія изъ всеобщаго закона наслѣдственной грѣховности и для пресвятой Дѣвы (Посл. вост. патр. 6 чл.). Отъ подчиненія этому закону изъятъ только *единый безгрѣшный* Іисусъ Христосъ, какъ родившійся необычайнымъ способомъ,—отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы. Но происхожденіе св. Дѣвы совершилось въ порядкѣ жизни падшаго человѣка, подъ осужденіемъ: *въ болѣзнѣхъ родиши чада*, и потому Она родилась причастною первородному грѣху и его слѣдствіемъ и нуждалась въ искупленіи для совершеннаго исправленія природы, снятія осужденія и введенія въ царство Божіе [1]). Вслѣдствіе этого, по православному пониманію, Ея нравственное развитіе и преспѣяніе совершалось по законамъ развитія и преспѣянія вообще падшаго человѣчества,—съ постепенностью и въ борьбѣ съ первороднымъ грѣхомъ, при содѣйствіи благодати Божіей, изливавшейся на Нее въ мѣру пріемлемости Ею благодати, безъ нарушенія Ея свободы. Посему же и усвоеніе Ею плодовъ искупленія совершилось при участіи Ея разума и свободы. Оно вы-

---

непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи. Письмо къ о. Гагарину, священнику іезуитскаго ордена (Душеп. Чт. 1879 г. №№ 1—3), *Сильвестра* еп. Отвѣтъ православнаго на схему старокатоликовъ о пресвятой Дѣвѣ (Тр. Кіев. Ак. 1875 г. I т.)—Празднованіе immaculata conceptio Божіей Матери (Пр. Об. 1863 г. №№ 2 и 5; 1864 г. № 2).

[1]) Такъ, въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ св. Дѣва называется *плодомъ болѣзни* (Кан. Георгія Никомид., IX в., на день Введенія во храмъ,—пѣснь 8, 3), Ея рожденіе—рожденіемъ *отъ тлѣнныхъ ложесенъ* (Кан. Андрея Крит. на день зач. св. Дѣвы,—пѣсн. 1, тр. 4), *отъ чреслъ смертныхъ* и потому *имѣвшею кончину, сообразную съ природой* (Кан. Дамаск. на Успеніе,—3 п. 1 т.). Въ „Скрижали“ (XVIII в.) прямо сказано о Ней: *прародительска скверна бяше на Ней.*

разилось въ глубочайшемъ и *непосредственномъ Ея соучастіи* въ злостраданіяхъ, самоуничиженіи и смерти Христовой, каковое соучастіе—необходимый путь для искупленія во Христѣ каждаго вѣрующаго христіанина (Простр. Кат. о 4 чл.). Отсюда и соучастіе Ея въ пренебесной славѣ и власти Ея Сына не есть только слѣдствіе Ея материнской близости къ Сыну (Лук. 11, 27—28), но и слѣдствіе глубокаго участія въ страданіяхъ за міръ Спасителя, какого не могли принимать ни ангелы, ни тѣмъ болѣе люди, и усвоенія Ею духа любви Божіей, открывшейся въ искупленіи, въ такой степени, въ какой не усвоилъ никто изъ сотворенныхъ существъ. Какъ такая соучастница въ самоуничиженіи и страданіяхъ Своего Сына, Она, когда воскресшій Христосъ вошелъ по Своему человѣчеству въ ту славу, которую Онъ имѣлъ у Отца прежде сложенія міра, также вошла съ Нимъ въ Его пренебесную славу,—въ соучастіе Его власти на небеси и на земли, почему по справедливости Ей принадлежитъ наименованіе Царицы небесной.

Но если время искупленія пресвятой Дѣвы и освобожденія Ея отъ первороднаго грѣха относить ко времени страданій Господа, то во время чревоношенія Она была причастна грѣху,—и даже послѣ. Хотя Она и была освящена въ зачатіи Сына Божія, но первородный грѣхъ еще оставался въ Ней до совершеннаго упраздненія его на крестѣ Христовомъ. Но какъ онъ обнаруживался, въ чемъ состоялъ, грѣшила ли Она или нѣтъ,—изъ благоговѣнія къ Богоматери разсуждать неумѣстно. Одно достовѣрно, что свобода Ея оставалась Ея свободою и благодать Божія не дѣйствовала на Нее насильственно, принудительнымъ образомъ.

Не таковы представленія церкви латинской, получившія въ ней догматическое значеніе съ провозглашеніемъ догмата о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи. „Преблагословенная Дѣва Марія“, учитъ булла папы Пія IX, *„въ первомъ мгновеніи Своего зачатія*, по особенной благодати всемогущаго Бога и особому преимуществу, ради будущихъ заслугъ Іисуса Христа, Спасителя рода человѣческаго, была сохранена свободною *отъ всякой скверны первородной вины*“,—иначе, составляетъ *„исключеніе“* изъ закона всеобщности прародительскаго грѣха [1]). Част-

[1]) „Первородный грѣхъ всеобщъ,—это законъ, но нѣтъ правила безъ

нѣе, сущность этого ученія въ римскомъ богословіи и катихизисахъ представляется въ такомъ видѣ. Не только *рожденіе* св. Дѣвы, но и самое *зачатіе* Ея было *святымъ* и *непорочнымъ*. Правда, со стороны родителей зачатіе было въ порядкѣ жизни падшаго человѣчества, и рожденіе было болѣзненнымъ для матери, однако плодъ рожденія былъ предохраненъ отъ грѣховной скверны дѣйствіемъ благодати Божіей. Такое странное противорѣчіе разрѣшаютъ такъ. Брачное сожитіе родителей св. Дѣвы имѣло отношеніе, говорятъ, только къ образованію Ея тѣла и его готовности принять душу,—въ зачатіи, называемомъ въ римскомъ богословіи *„активнымъ“* или *„дѣятельнымъ“*; въ этомъ зачатіи св. Дѣва была осквернена грѣхомъ, ибо оно было дѣломъ поврежденной человѣческой природы. Но отъ этого зачатія нужно отличать зачатіе *„пассивное“*, или *„страдательное“*,—это мгновеніе соединенія души съ тѣломъ, или какъ выражаются,—моментъ влитія (infusionis) *творимой Богомъ* души въ тѣло. Въ этомъ моментѣ родители не участвуютъ; его производитъ Богъ, и потому душа, вводимая въ тѣло, можетъ быть благодатію Божіею сохранена отъ грѣховной прародительской скверны, что и имѣло мѣсто при введеніи души св. Дѣвы въ тѣло Ея. Осквернѣніе души грѣхомъ, или передача первороднаго грѣха совершается чрезъ сочетаніе ея съ грѣховнымъ тѣломъ. Но при сочетаніи души св. Маріи съ оскверненнымъ тѣломъ Богъ не допустилъ ей осквернiться,—Онъ надѣлилъ ее (душу) даромъ первобытной праведности [1]). И такъ какъ первородный грѣхъ есть только потеря

исключенія“,—говоритъ еп. *Ирзикъ* въ своей популярной Догматикѣ: „такимъ исключеніемъ была св. Дѣва; Она была освобождена отъ первороднаго грѣха“. См. въ указ. соч. прот. *Лебедева*, 152 стр

[1]) Моментъ „пассивнаго“ зачатія, т. е. моментъ творенія и введенія Богомъ души въ тѣло Маріи, по смыслу вѣроопредѣленія папы Пія IX, должно представлять *совпадающимъ* съ тѣлеснымъ Ея зачатіемъ, т. е. *одновременнымъ* съ возбужденіемъ къ жизни тѣлеснаго зародыша. Очевидна несообразность для здраваго мышленія подобнаго утвержденія. Ибо какимъ образомъ возможно введеніе души совмѣстно съ зачатіемъ, когда не во что вводить душу,—тѣло еще не готово, а есть въ матерней утробѣ едва замѣтный сѣменной зародышъ? Однако п. Пій IX въ своей буллѣ порицаетъ тѣхъ, „которые, къ колебанію ученія о непорочномъ зачатіи св. Дѣвы, выдумали различіе между *первымъ* и *вторымъ* мгновеніемъ зачатія и учили, что хотя празднуется зачатіе, но не перваго мгновенія“; *„праздникъ зачатія* и *зачатіе перваго мгновенія“*, гово-

дара первобытной праведности, а не какое-либо поврежденіе самой природы человѣка, почему для возстановленія состоянія первобытной праведности достаточно лишь возвращенія этого благодатнаго дара, то св. Дѣва и родилась безъ первороднаго грѣха, въ состояніи первобытной праведности.

Новѣйшіе римскіе богословы при раскрытіи догмата о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи какъ бы забываютъ говорить о грѣховности и въ первомъ мгновеніи Ея зачатія. Образовалось представленіе, будто эта грѣховность была отражена благодатію, осталась при родителяхъ, а плоду не сообщилась. Они признаютъ, что освященіе св. Дѣвы въ зачатіи было *полнѣйшимъ* и *совершеннѣйшимъ*: Она была освобождена не только отъ первороднаго грѣха, но и получила такое обиліе благодати, что окончательно *утверждена была въ добрѣ и не могла согрѣшить* [1]). Посему и въ продолженіе всей своей жизни Она была свободна отъ самолюбивыхъ движеній похоти, оставалась не только чистою отъ грѣха, но еще имѣла и даръ безгрѣшности, т. е. невозможность грѣшить. Такое обиліе благодати даровано Ей *„въ виду будущихъ заслугъ Христовыхъ“*, безъ участія Ея сознанія и свободы.

Въ связи съ такимъ пониманіемъ освященія Богоматери, и самое прославленіе Ея получило въ римской церкви своеобразный характеръ. Въ этомъ отношеніи представленія латинской церкви являются нестерпимыми для религіозной мысли и религіознаго чувства православныхъ, вызываютъ протестъ и въ самомъ римско-

---

ритъ онъ, „составляютъ истинный предметъ богослуженія“, и слѣдовательно, не должно понимать праздникъ зачатія только какъ освященіе Дѣвы Маріи во чревѣ Анны, къ какому бы моменту чревоношенія это ни относилось. Порицаніе папы Пія IX можно относить, между прочимъ, къ одному изъ его предшественниковъ—папѣ Бенедикту XIV (1740—1758 г.), который, разсуждая о зачатіи св. Дѣвы, говорилъ въ своей буллѣ: „пассивное зачатіе имѣетъ мѣсто въ томъ моментѣ, въ которомъ, душа соединяется съ тѣломъ, *снабженнымъ всѣми членами и органами*“. См. у *Лебедева*. Непорочное зачатіе, 203, 213—214 стр.

[1]) „Ея освященіе“, учитъ еп. *Мартинъ*, „безъ всякаго сравненія превосходитъ наше, потому что это было освященіе *всецѣлое*—ибо было *по душѣ и по тѣлу,—безусловное*, ибо очистило не только отъ *грѣха*, но и отъ *похотей,—превосходнѣйшее*, ибо Ея святость и праведность превосходила святость и праведность херувимовъ и серафимовъ“. См. у прот. *Лебедева*: Непор. зачатіе, 217 стр.

католическомъ мірѣ. Пресвятая Дѣва Марія является у нихъ обоготвореннымъ созданіемъ, богоподобнымъ существомъ, приравненною къ Св. Троицѣ, представляется какъ бы дополненіемъ Ея, четвертымъ лицемъ въ Троицѣ [1]), олицетвореніемъ божескаго милосердія, которое, по ихъ понятіямъ, болѣе прилично женщинѣ, чѣмъ мужчинѣ, т. е., Іисусу Христу, Господу нашему [2]).

II. Ученіе о непорочномъ зачатіи Божіей Матери должно быть отвергнуто, какъ ученіе ложное, не данное въ откровеніи, а измышленное латинскою церковью. Въ основѣ его лежитъ цѣлый рядъ произвольныхъ утвержденій и предположеній, заключающихъ въ себѣ болѣе или менѣе грубыя несообразности. Такъ, оно имѣетъ въ своемъ основаніи: неправильное ученіе о существѣ первороднаго грѣха, какъ только недостаткѣ освящающей благодати (потерѣ дара первобытной праведности), выдуманное представленіе о какомъ-то „страдательномъ зачатіи“, утвержденіе, что душа каждаго человѣка непосредственно творится Богомъ и вводится въ каждое зарождающееся тѣло одновременно съ человѣческимъ актомъ зарожденія (т. е. въ едва замѣтный сѣменной зародышъ, когда еще тѣло не образовалось), предположеніе объ освященіи души Дѣвы Маріи чрезвычайными дарами благодати при введеніи ея въ тѣло. Главное же,—ученіе о непорочномъ зачатіи Божіей Матери находится въ явномъ противорѣчіи съ основными догматами христіанства: а) о всеобщности первороднаго грѣха и слѣдствій его въ родѣ человѣческомъ; а) о безусловной необходимости для всѣхъ потомковъ Адама, чтобы спастись, самодѣятельнаго усвоенія плодовъ искупленія и) объ отношеніи благодати къ свободѣ.

---

1) „Св. Троица“, говоритъ, напр., одинъ латинскій богословъ (Ленцъ) „благоволила возвысить Марію превыше всѣхъ созданій, содѣлавши Ее *дорогою дщерью Отца, Матерью Сына* и *супругою Духа Святаго*.. Тремя отношеніями Дочери, Матери и Супруги Бога св. Дѣва возвышена до нѣкотораго *равенства съ Отцемъ*, до извѣстнаго *превосходства предъ Сыномъ*, до извѣстной *близости къ Духу Святому*“. См. у *Лебедева* 269 — 270 стр.

2) „Какъ ни милосердъ, какъ ни благъ нашъ Спаситель“, говоритъ одинъ римскій писатель, „*все же Онъ мужчина*... Онъ есть Богъ, Онъ есть Судія и посему непрестанно внушаетъ намъ страхъ. Сообразно было съ Его къ намъ снисхожденіемъ и нашею немощію, чтобы Онъ сдѣлалъ посредницею между Собою и нами *женщину*, въ Ея чистѣйшемъ и привлекательнѣйшемъ видѣ, *именно Матерь*“. Тамъ же, 276 стр.

а) Первородный грѣхъ всеобщъ. И римскою церковью мыслится непорочное зачатіе Дѣвы Маріи, какъ *исключеніе* изъ закона всеобщности грѣха, какъ чрезвычайное чудо смотрѣнія Божія. Но чтобы утверждать, и утверждать въ смыслѣ догматическомъ, что такое чудо дѣйствительно совершилось, необходимо имѣть прямое и ясное удостовѣреніе о томъ св. Писанія и Преданія церкви. Безъ таковаго удостовѣренія утвержденіе непорочнаго зачатія Дѣвы Маріи является произвольнымъ предположеніемъ. Между тѣмъ слово Божіе ясно указываетъ только одно исключеніе изъ общаго закона,—что только І. Христосъ, исключительно Онъ одинъ, принялъ естество человѣческое, родившись отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы, по всему подобное нашему, но только кромѣ грѣха (1 Петр. 1, 19; 2, 22; І Іоан. 3, 5; 2 Кор. 5, 21; Евр. 7, 26). Равно и Преданіе церкви только Его одного именуетъ *единымъ* безгрѣшнымъ [1]). Но нѣтъ свидѣтельствъ ни въ Писаніи, ни въ Преданіи церкви, чтобы св. Дѣва составляла такое же исключеніе, какъ І. Христосъ. При происхожденіи Ея въ порядкѣ падшаго человѣчества,—отъ Адама согрѣшившаго, Она не могла бы относиться къ числу дщерей Адамовыхъ и вмѣстѣ быть чуждою грѣха Адамова въ самомъ зачатіи Своемъ. Скорби и страданія, какимъ подвергалась св. Дѣва въ земной жизни, и смерть, которая есть *оброцы грѣха*, показываютъ, что Она и дѣйствительно не была изъята отъ первороднаго грѣха. Ибо слѣдствія не могутъ существовать безъ причины. Правда, и Спаситель, будучи совершенно безгрѣшенъ, также страдалъ и умеръ, но Онъ страдалъ, какъ Искупитель, вземляй грѣхи міра, чтобы всѣхъ спасти. Но для чего Ей нужно было подвергаться скорбямъ и смерти? Какая цѣль Ея страданій? Защитники непорочнаго зачатія отвѣчаютъ на это, что св. Дѣва страдала для того, чтобы заслужить „ублаженіе паче всѣхъ мучениковъ“ и высшую награду. Но этимъ отвѣтомъ не разрѣшается затрудненіе. Всѣ страданія, скорби и смерть св. Дѣвы ничего не могли прибавить къ тому благодатному состоянію и высочайшему достоинству, которыхъ Она удостоилась,

---

[1]) *Яко Ты еси единъ безгрѣшенъ*, взываетъ церковь въ своихъ вечернихъ молитвахъ къ І. Христу въ день Пятидесятницы, моля Его объ отпущеніи и ослабленіи нашихъ грѣховъ.

какъ Богоматерь. Другіе, болѣе откровенные изъ римскихъ богослововъ, прямо отождествляютъ злострадания и смерть Богоматери съ злостраданіями Ея Сына: Своими страданіями, утверждаютъ они, Она участвовала въ страданіяхъ и смерти Своего Сына, какъ *жертвоприносительница* или *соискупительница* рода человѣческаго. Но такія воззрѣнія явно противорѣчатъ ученію откровенія, что *единъ есть ходатай Бога и человѣковъ, давый Себе избавленіе за всѣхъ*,—Господь І. Христосъ (1 Тим. 2, 5; ср. Гал. 3, 13 и др.), Она же переносила всѣ скорби, страданія и самую смерть, какъ *общій жребій* всего падшаго человѣчества,—какъ *общій законъ его спасенія*.

б) Искупленіе, совершенное Христомъ, простирается на всѣхъ безъ исключенія людей, въ томъ числѣ и на пресвятую Дѣву: *единъ Христосъ за всѣхъ умре* (2 Кор. 5, 14; сн. 1 Тим. 2, 6); *якоже во Адамѣ вси умираютъ, такожде во Христѣ вси оживутъ* (1 Кор. 15, 22); Онъ—*очищеніе о грѣсѣхъ всего міра* (1 Іоан. 2, 2). И спасеніе грѣшному человѣчеству отъ грѣха даруется только во Христѣ,—чрезъ усвоеніе Его крестныхъ заслугъ (Дѣян. 4, 11—12). Если св. Дѣва зачата, родилась и затѣмъ во всю жизнь пребыла свободною отъ грѣха,—первороднаго и личнаго, то, значитъ, не имѣла нужды въ искупленіи, значитъ,—составляетъ исключеніе и въ этомъ отношеніи. Этого однако не рѣшаются утверждать и сами защитники догмата о непорочномъ зачатіи, когда говорятъ, что благодать, отъявшая отъ пресвятой Дѣвы Ея грѣхъ при Ея зачатіи, подана была Ей ради „*будущихъ заслугъ Христовыхъ*“. Но допускать искупленіе Ея совершившимся прежде крестныхъ страданій и смерти Іисуса Христа, т. е. прежде, чѣмъ совершилась тайна искупленія, значитъ допускать нѣчто немыслимое, самопротиворѣчивое.

в) Наконецъ, въ догматѣ о непорочномъ зачатіи Божіей Матери содержатся утвержденія, несообразныя съ ученіемъ объ отношеніи благодати къ свободѣ. Отношеніе благодати къ свободѣ есть тайна, довѣдомая одному Богу. Однако—то несомнѣнная истина, что благодать не дѣйствуетъ принудительно на свободу человѣка, внѣшнимъ, механическимъ образомъ, потому что это было бы противорѣчіемъ въ Богѣ. Усвоеніе людьми искупленія есть совмѣстное

дѣйствіе благодати Божіей и свободы человѣка. Между тѣмъ римскимъ ученіемъ искупленіе св. Дѣвы представляется совершившимся до раскрытія въ Ней сознанія и свободы, безъ всякаго съ Ея стороны участія: благодать Божія воздѣйствовала на всю Ея природу такъ, что сдѣлала Ее святою и праведною вдругъ, при самомъ Ея зачатіи. Далѣе, — благодатное освященіе, даруемое падшему человѣчеству чрезъ І. Христа, не исключаетъ возможности грѣха и самаго грѣха. Апостолы получили чрезвычайное освященіе въ день Пятидесятницы, но это не мѣшало имъ говорить: *аще речемъ, яко грѣха не имамы, себе прельщаемъ и истины нѣсть въ насъ* (1 Іоан. 1, 8). Возрожденнымъ даруется въ крещеніи отпущеніе вины и оставленіе прежнихъ грѣховъ, но остатки грѣховнаго недуга природы—склонность къ грѣху остается и въ возрожденномъ: побѣждать и искоренять ее— дѣло свободы человѣка, вспомоществуемой благодатію Божіею (Рим. 8, 23—24; 7, 24). Такого рода совершенство, что грѣхъ становится невозможнымъ, свойственно не настоящей, но будущей жизни (Филип. 1, 9—10). Между тѣмъ съ ученіемъ о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи соединяютъ представленіе, что освященная еще во чревѣ матери, съ момента страдательнаго зачатія, всецѣло и безусловно, Она была совершенно свободна отъ самомалѣйшихъ движеній похоти, что еще въ чревѣ матери Она была надѣлена всѣми совершенствами ума и воли и всѣми добродѣтелями, осталась не только свободною отъ грѣха, но еще имѣла и даръ безгрѣшности. Такими утвержденіями исключается мысль о свободѣ и свободномъ нравственномъ совершенствованіи Богоматери.

III. При очевидной несостоятельности по своему внутреннему существу, ученіе о непорочномъ зачатіи Божіей Матери обличается въ своей неправотѣ и самою *исторіею его происхожденія*. Это—новый догматъ, котораго древняя церковь не знала. Свое начало и обоснованіе ученіе о непорочномъ зачатіи получило въ средніе вѣка. Оно было плодомъ ложнаго, хотя и возвышеннаго представленія о Богоматери и благочестиваго чувства по отношенію къ Ней, не управляемыхъ разумнымъ руководствомъ. Первый сталъ говорить объ освобожденіи Богоматери отъ первороднаго грѣха корвейскій аббатъ *Пасхазій Радбертъ* (въ IX в.),—

но эту безгрѣшность („освященіе во чревѣ“) онъ приписывалъ не зачатію, а только рожденію Ея [1]).—Затѣмъ въ XI в. сталъ распространяться въ нѣкоторыхъ областяхъ западной же церкви (главнымъ образомъ въ Ліонской церкви) праздникъ *зачатія* св. Дѣвы праведною Анною. Установленіе на Западѣ такого празднованія принадлежитъ латинскому духовенству, которое вводило новый праздникъ своимъ собственнымъ авторитетомъ, не испрашивая на то позволенія папы [2]). Со стороны духовенства это было глухимъ протестомъ противъ узаконенія папою Григоріемъ VII безбрачія духовенства и средневѣковыхъ взглядовъ на бракъ христіанскій, унижавшихъ его значеніе. Но лишь только съ распространеніемъ праздника стала входить въ силу мысль о непорочномъ зачатіи, какъ встрѣтила сильнѣйшее обличеніе въ лицѣ знаменитаго богослова и учителя западной церкви *Бернарда Клервосскаго* (XII в.). Протестъ Бернарда однако не воспрепятство-

---

1) Поводомъ къ этому ученію послужило для Пасхазія церковное празднованіе *Рождества Богородицы*. Онъ разсуждалъ: „церковь празднуетъ только то, что свято: а она празднуетъ *Рождество* св. Дѣвы, слѣдовательно, оно свято“.

2) И православная церковь чествуетъ день *„зачатія святыя Анны, егда зачатъ святую Богородицу“* (9 дек.). Этотъ праздникъ въ православной церкви получилъ начало съ древнихъ временъ. Св. Андрей Критскій, жившій въ VII в, написалъ канонъ и бесѣду на день „зачатія“ Богородицы. Но православная церковь не соединяетъ съ нимъ мысли о непричастности первородному грѣху Дѣвы Маріи. Правда, зачатіе Ея она называетъ *святымъ* и *преславнымъ*, но называетъ *святымъ* потому, что вѣра родителей привлекла на зачатый плодъ благодать Божію,—и преславнымъ, потому что по вѣрѣ родителей Божіе всемогущество разрѣшило ихъ долголѣтнее неплодство, и притомъ дарованіемъ такого дивнаго чада, которое должно было послужить воплощенію Сына Божія, но не въ смыслѣ зачатія безъ первороднаго грѣха, подобно тому, какъ чествованіе ею же зачатія Іоанна Предтечи (23 сен.), или исповѣданіе того, что онъ и пророкъ Іеремія освящены до рожденія (Лук. 1, 15; Іер. 1, 5), не значатъ, будто она признаетъ зачатіе его или Іереміи безъ грѣха. Встрѣчается въ нашихъ пѣснопѣніяхъ и такое выраженіе о Богоматери: *прежде зачатія, Чистая, освятися Богови* (сѣдал. на день Введ. во храмъ). Но здѣсь говорится только о томъ, что Чистая, т. е. Божія Матерь, еще прежде рожденія освящена или *посвящена была Богу* ея родителями, о непорочномъ же зачатіи Ея нѣтъ и мысли, ибо если бы тутъ была эта мысль, то было бы сказано: *освятися Богомъ*, а не *Богови*. Въ пѣснопѣніяхъ въ день Рождества Богородицы есть такое: *„поемъ святое Твое рождество, чтимъ и непорочное зачатіе* (въ подлинникѣ ἄσπορον σύλληψιν, т. е. безсѣменное зачатіе) *Твое, Невѣсто Богозванная“*. Но въ немъ говорится о непорочномъ или безсѣменномъ *зачатіи Дѣвою Христа Спасителя*.

валъ распространенію праздника зачатія, хотя самое ученіе оставалось въ неразъясненномъ видѣ (implicite). Со времени полнаго разцвѣта схоластики, съ конца XIII и начала XIV в., вопросъ о непорочномъ зачатіи сдѣлался и предметомъ разъясненій и обоснованія. Возникли оживленные, горячіе споры, не прекращавшіеся до возведенія ученія на степень догмата. На сторону противниковъ этого ученія стали ученые представители запада: Альбертъ Великій, П. Ломбардъ, Бонавентура, „ангельскій докторъ“ Ѳома Аквинатъ (папою Львовъ XIII причисленный къ лику святыхъ римской церкви) съ доминиканцами; даже папы были противъ этого ученія. Но явились и горячіе защитники ученія, особенно знаменитый схоластикъ, „утонченный докторъ“ *І. Дунсъ-Скоттъ*. Онъ первый далъ теоретическое обоснованіе ученію о непорочномъ зачатіи, а скоттисты или францисканцы взяли это ученіе подъ свою защиту и усиленно занялись его распространеніемъ. Не мало способствовала распространенію и утвержденію этого ученія *Бригитта* (дочь шведскаго короля Биргера), „славная своимъ благочестіемъ“ (1301—1377 г.). Записки ея о бывшихъ ей явленіяхъ Богоматери, во время которыхъ сама Дѣва будто бы открыла ей о своемъ непорочномъ зачатіи, въ XV в. сдѣлались извѣстными всему католическому міру, какъ одно изъ священныхъ произведеній. Въ XV же вѣкѣ богословскій факультетъ въ Парижѣ принялъ рѣшеніе, чтобы впредь не давать докторской степени, кто клятвенно не обѣщается защищать ученіе о непорочномъ зачатіи Богородицы. Въ томъ же вѣкѣ базельскій соборъ издалъ и формальное опредѣленіе, что „ученіе о томъ, что Дѣва Марія никогда не подлежала первородному грѣху, но всегда оставалась чистою отъ всякаго, какъ первороднаго, такъ и личнаго грѣха, святою и непорочною“,—есть ученіе благочестивое и должно быть одобряемо, содержимо и исповѣдуемо всѣми католиками (17 сент. 1433 г.) [1]). Несмотря на такое распространеніе ученія, римскіе папы долгое время не возвышали своего голоса ни за, ни противъ этого ученія, и даже опасались открыто и рѣшительно стать на сторону

---

[1]) Ученіе это признавалъ въ началѣ даже реформаторъ Лютеръ: онъ далъ ему даже болѣе логическую постановку, чѣмъ оно имѣло въ средніе вѣка; но въ послѣдствіи онъ отказался отъ него.

его. Первый изъ папъ, и притомъ нерѣшительно, выступилъ въ пользу новаго ученія Сиксъ IV,—изъ монаховъ францискаго ордена 1). Такъ же отнесся къ этому ученію и тридентскій соборъ. Онъ уклонился отъ рѣшенія этого вопроса въ догматическомъ смыслѣ, предоставивъ каждому принимать или не принимать непорочное зачатіе согласно своему благочестивому настроенію 2). Посему споры продолжались и послѣ этого собора. Съ XVII в. ученіе о непорочномъ зачатіи взялъ подъ свою защиту и всѣми мѣрами способствовалъ его распространенію орденъ іезуитовъ, а ученые члены этого ордена постарались дать этому ученію и болѣе полное теоретическое раскрытіе и обоснованіе (особенно П. Канизій и Беллярминъ). Однако и послѣ этого папы XVII в., даже видимо склонявшіеся на сторону ученія о непорочномъ зачатіи (таковы, напр., Павелъ V, Григорій XV, Александръ VII), не рѣшались возводить это ученіе на степень догмата, а противоположное мнѣніе объявить ересью 3). Но въ на-

---

1) Папа Сикстъ IV въ 1475 г. предложилъ церквамъ службу для праздника 8 дек., т. е. зачатія, въ которой ясно выражалось ученіе о непорочномъ зачатіи. Но онъ же, когда стали называть новое ученіе ересью и смертнымъ грѣхомъ, въ изданной по сему поводу буллѣ (въ 1483 г.) заявилъ, что какъ признающіе непорочное зачатіе не должны быть называемы еретиками, такъ „и противниковъ Скотта и парижцевъ не слѣдуетъ до времени упрекать въ ереси“. См. у *Лебедева*. Непор. зачатіе. 59—64 стр.

2) Вотъ его опредѣленіе: „св. соборъ объявляетъ, что онъ не имѣетъ намѣренія въ этомъ опредѣленіи о первородномъ грѣхѣ разумѣть благословенную и непорочную Дѣву Марію, Матерь Божію; но должны быть соблюдаемы постановленія блаженной памяти Сикста IV подъ угрозой наказаній, въ нихъ положенныхъ“ (De orig. peccat., Sess. V, 5).

3) Въ XVII в. ученіе о непорочномъ зачатіи проникло и въ Россію. Нѣкоторые изъ западно-русскихъ ученыхъ, какъ то: *Лазарь Барановичъ*, архіеп. Черниговскій, *Іоанникій Голятовскій*, игуменъ братскаго Кіевскаго монастыря, *Антоній Радивиловскій* открыто выражали его въ своихъ проповѣдяхъ, а св. *Димитрій Ростовскій* даже внесъ мнѣніе о непорочномъ зачатіи въ свои Четьи-Минеи. Усвоеніе ими такого мнѣнія объясняется тѣмъ, что тогда молодые русскіе люди, искавшіе образованія, должны были ѣздить учиться въ іезуитскія академіи, учились тамъ по латинскимъ книгамъ, учителя были изъ іезуитовъ и они невольно заражались отъ іезуитовъ духомъ латинства. Лазарь Барановичъ воспитывался въ Виленской (іезуитской) и Калишской академіи, а І. Голятовскій былъ ученикомъ Лазаря Барановича. Неудивительно, что они повторяли иногда и въ своихъ проповѣдяхъ латинское вѣрованіе. Дѣло въ томъ, что въ то время, когда жили эти лица, литовско-польскій король Владиславъ VI,

чалѣ XVIII в. папа Климентъ XI уже рѣшился издать (въ 1708 г.) постановленіе, которымъ праздникъ непорочнаго зачатія (8 дек.), доселѣ предоставленный свободѣ вѣрующихъ, предлагался всей латинской церкви, какъ *обязательный*, а папа Григорій XVI въ началѣ XIX-го столѣтія установилъ новую службу для праздника 8 декабря и разослалъ ее по всѣмъ церквамъ. Давніе противники ученія—доминиканцы чрезъ генерала своего ордена заявили святѣйшему отцу, что орденъ принимаетъ новую службу и отрекается отъ мнѣній, которыя защищалъ орденъ съ XIV в. Послѣ этого оставалось только торжественно объявить мнѣніе о непорочномъ зачатіи догматомъ вѣры, что и было сдѣлано папою Піемъ IX. Такъ въ римской церкви образовался новый догматъ спустя XVIII вѣковъ послѣ начала христіанства. Римскій епископъ единолично и единовластно, безъ собора, провозгласилъ за догматъ мнѣніе, даже и въ западной церкви до XII в. совершенно неизвѣстное, а съ этого времени больше шести вѣковъ существовавшее только въ видѣ частнаго благочестиваго мнѣнія. Такимъ образомъ происшедшій догматъ, очевидно, нельзя признавать богооткровеннымъ, а

по совѣту папы, задумалъ ввести *орденъ непорочнаго зачатія* съ извѣстнымъ знакомъ отличія. Но поляки на сеймѣ рѣшительно отказались принять этотъ орденъ. Вся Польша и Литва сильно кричала тогда противъ этого ордена, его надѣвали даже на собакъ, новые члены ордена *не знали куда дѣваться отъ польскихъ насмѣшекъ* (*Slowo dziejow polskich*—Koronowicza. т. 2, стр. 356, 359). Такъ относились тогда и поляки—католики къ проповѣди папъ и іезуитовъ о непорочномъ зачатіи! Православные, желая поддержать достоинство Богоматери, поруганное насмѣшками латинянъ въ Польшѣ и Литвѣ, до того простерли свое усердіе, что взяли подъ свою защиту ученіе о непорочномъ зачатіи. Но скоро обнаружилось, что названныя лица высказываютъ неправое вѣрованіе о св. Дѣвѣ. Всероссійскій патріархъ Іоакимъ объяснилъ имъ, что ученіе о непорочномъ зачатіи есть латинское заблужденіе. Св. Димитрій со смиреніемъ, свойственнымъ святому, покаялся въ своей ошибкѣ и *отвергъ это ложное мнѣніе* Тогда же появилось на Руси обширное сочиненіе (Сев. Ким. Трапезунтскаго), въ которомъ на 100 листахъ опровергалось ученіе о непорочномъ зачатіи. Оно было послано для вразумленія Лазарю Барановичу, Гедеону и другимъ западно-русскимъ іерархамъ, и они, будучи „отъ насъ, писалъ патр. Іоакимъ, обличени писаньми св. отецъ и ихъ древле печатными книгами, *совершенно покорившася намъ со всею своею паствою, и во всемъ согласившася* съ восточною святою церковію и святѣйшими четырьми патріархи“. (Остенъ, листъ 102 на оборотѣ), т. е. *отвергли* непорочное зачатіе. См о семъ въ ст.: Разборъ свидѣтельствъ о непорочномъ зачатіи Богородицы, изданныхъ Гагаринымъ. Хр. Чт. 1859 г. II т.

слѣдовательно,—и истиннымъ. Церковь еще устами св. Викентія лиринскаго провозгласила, что только „то преданное ученіе должно почитать истиннымъ, которое *всегда*, *вездѣ* и *всѣми* было исповѣдуемо, какъ истинное“.

IV. Защитники догмата о непорочномъ зачатіи Божіей Матери представляютъ доказательства и изъ св. Писанія и изъ св. Преданія для обоснованія его, равно приводятъ съ тою же цѣлью и соображенія разсудочнаго характера. Но представляемыя ими доказательства не имѣютъ значенія.

а) Такъ, что въ св. Писаніи нѣтъ *прямыхъ* свидѣтельствъ о непорочномъ зачатіи, это признаютъ и латинскіе писатели. Даже болѣе,—нѣкоторые изъ нихъ высказываются, что „заблужденіе—думать, будто необходимо ясное свидѣтельство св. Писанія, чтобы поставить преимущество св. Дѣвы, Ея непорочное зачатіе, выше всякаго сомнѣнія“ [1]). При отсутствіи прямыхъ свидѣтельствъ, въ Писаніи есть, говорятъ, свидѣтельства *непрямыя*, — такія, изъ которыхъ посредствомъ выводовъ открывается истина непорочнаго зачатія Божіей Матери, почему и самый догматъ называютъ *выводнымъ* догматомъ, а не даннымъ прямо и непосредственно въ откровеніи. Странно, конечно, „открывать богооткровенную истину посредствомъ выводовъ“, но такъ въ дѣйствительности обстоитъ дѣло. Къ такимъ непрямымъ свидѣтельствамъ булла „Ineffabilis Deus“ относитъ: первообѣтованіе о враждѣ жены со зміемъ и сокрушеніи его главы (Быт. 3, 15) и архангельское привѣтствіе и наименованіе Дѣвы *благодатной* и *благословенной* (Лук. 1, 28), а римское богословіе добавляетъ къ нимъ еще: изреченіе книги Пѣснь Пѣсней: *вся добра еси, ближняя моя, и порока нѣсть въ тебѣ* (4, 7), слова ап. Павла объ І. Христѣ, что Онъ *отлученъ отъ грѣшниковъ* (Евр. 7, 26), и апокалипсическое изображеніе жены, облеченной въ солнце (12 гл.). Мысль о непорочномъ зачатіи выводится изъ этихъ свидѣтельствъ посредствомъ разсудочныхъ соображеній, т. е. посредствомъ такого толкованія Писанія, которое называется *субъективнымъ* и которое

---

[1]) Заявленіе *Іоанна фонъ-Сеговіа*, защитника догмата на базельскомъ соборѣ, позднѣе повторенное комиссіею знаменитѣйшихъ богослововъ, которымъ поручено было разслѣдованіе дѣла о новомъ догматѣ и составить проектъ вѣроопредѣленія. См. у *Лебедева*. Непор. зач.. 292—293 стр.

всегда приводитъ и приводило къ многоразличнымъ заблужденіямъ, лжеученіямъ, ересямъ. Но Писаніе должно быть изъясняемо согласно съ преданіемъ церкви всѣхъ вѣковъ. Преданіе же рѣшительно противъ латинскаго пониманія указанныхъ мѣстъ Писанія: ни одинъ изъ отцевъ не примѣнялъ этихъ мѣстъ къ зачатію пресвятой Дѣвы и вообще не приводилъ *ни одного текста* о Ея зачатіи.

Приводя для обоснованія на св. Писаніи ученія о непорочномъ зачатіи слова первообѣтованія: *и вражду положу между тобою и между женою, и сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ тоя; той* (въ Вульгатѣ—ipsa, та или она) *твою будетъ блюсти* (съ евр.—будетъ поражать) *главу, и ты блюсти* (съ евр.—жалить) *будеши его пяту*, защитники этого ученія разумѣютъ подъ женою въ словахъ Божіихъ св. Дѣву Марію, и обѣтованіе о сокрушеніи главы змія относятъ не собственно и единственно къ Спасителю міра, но и къ Его Матери. При такомъ пониманіи словъ первоевангелія, будто бы „эти пророческія слова *довольно ясно* показываютъ, что Господу не угодно было, чтобы пресвятая Дѣва Марія подверглась тлетворному уязвленію змія, чтобы она *хотя на мгновеніе была подъ властью діавола*, чтобы Она причастна была *гръху Адама и Евы*... Конечно, духъ искуситель покушался уязвить и Ее, но напрасно. Не смотря на свою хитрость, онъ былъ побѣжденъ Ею, *и глава его была сокрушена Ея чистою и непорочною стопою*“ [1]). Но такое объясненіе первообѣтованія Божія страдаетъ преднамѣренною искусственностію и произвольностію. Подлинный и прямой смыслъ словъ Господа, согласно съ древнеотеческими объясненіями первообѣтованія, таковъ. Слова Господа обращены были къ змію — искусителю въ присутствіи согрѣшившихъ Адама и Евы. Подъ женою

---

[1]) Такъ выражено доказательство непорочнаго зачатія Дѣвы Маріи, заимствуемое изъ Быт. 3, 15, у кардинала *Гуссе* (Gousset), одного изъ главныхъ комментаторовъ буллы „Ineffabilis Deus“, написавшаго въ защиту непорочнаго зачатія особое сочиненіе подъ заглавіемъ: „Общее и постоянное вѣрованіе церкви касательно непорочнаго зачатія пресвятой Дѣвы Маріи“ (La croyance générale et constante de l'Eglise touchant l'Immaculée Conception de la B. V. Marie, par l'E-me cardinal Gousset. Paris. 1855. p. 755). Подобнымъ же образомъ объясняется Быт. 3, 15 и другими авторитетами римскаго богословія

въ нихъ и разумѣется прежде всего павшая жена—Ева (въ евр. подлинникѣ слово жена—ischah употреблено съ членомъ ha, указывающимъ на извѣстную и опредѣленную жену, т. е. въ смыслѣ: вотъ эта жена; у LXX—*τῆς γυναικός*), первая увлеченная въ сѣть діавола; иначе слова Господа и не были бы понятны прародителямъ. Поддавшись искушенію, жена вступила въ союзъ, содружество съ искусителемъ. Взамѣнъ этой погибельной дружбы жены со зміемъ Господь установляетъ спасительную *вражду* между ними и между потомствомъ жены, т. е. всѣмъ человѣческимъ родомъ, особенно благочестивыми представителями человѣчества, и между потомствомъ змія, т. е. чадами діавола по духу, называемыми въ Писаніи порожденіями ехидны (Мѳ. 3, 7; 12, 34; 23, 33), плевелами на Божіей нивѣ (13, 38—40), сынами погибели, противленія, діавола (Іоан. 8, 44; Дан. 13, 10), и вообще между свѣтомъ и тьмою, добромъ и зломъ,—вражду, которая должна проходить и дѣйствительно проходитъ чрезъ всю міровую исторію, находитъ отраженіе и въ мірѣ высшихъ духовъ (Апок. 12, 7—9). Изъ среды чадъ діавола св. Писаніе особенно выдѣляетъ одного чрезвычайнаго противника, человѣка беззаконія и сына погибели, т. е. антихриста (2 Сол. 2, 3). Но и изъ потомства жены явится одинъ Великій Потомокъ въ качествѣ главнаго виновника побѣды надъ змѣемъ: *Онъ* (*Αὐτός*—мѣстоим. муж. р.), т. е. этотъ Великій Потомокъ вступитъ въ брань съ самимъ зміемъ или главнымъ его исчадіемъ—антихристомъ и поразитъ послѣдняго на голову (2 Сол. 2, 8—9; Ап. 20, 10). Такимъ Потомкомъ, истиннымъ побѣдителемъ сатаны, является *Искупитель міра*, Господь І. Христосъ, родившійся отъ Духа Св. и Маріи Дѣвы. Удостоившись быть матерію Господа и такимъ образомъ послужить тайнѣ спасенія и побѣдѣ надъ зміемъ, конечно, и сама Дѣва Марія больше всѣхъ другихъ женъ олицетворила въ себѣ „вражду“ къ царству сатаны. Посему въ первообѣтованіи можно видѣть указаніе, какъ и видѣли многіе отцы церкви, и на преблагословенную Дѣву Марію, но лишь какъ на послужившую тайнѣ воплощенія Сына Божія, а не какъ на сокрушительницу главы змія въ собственномъ и строгомъ смыслѣ [1]).

[1]) Съ особенною ясностію эта мысль выражена св. *Львомъ*, папою рим-

Усвояя и Матери Господа сокрушеніе главы змія, защитники непорочнаго зачатія первообѣтованіе читаютъ и толкуютъ по поврежденному тексту: *та сотретъ твою* (т. е. змія) *главу* (ipsa conteret caput tuum). Такое чтеніе не согласно ни съ подлиннымъ еврейскимъ текстомъ, ни съ переводомъ LXX, ни съ древними латинскими переводами (Италійскомъ и Іеронимовомъ), въ которыхъ обѣтованіе о сокрушеніи главы змія отнесено не къ женѣ, а къ Сѣмени жены [1]). Слѣдовательно, мнѣніе о св. Дѣвѣ, какъ сокрушительницѣ зміевой главы, неправильное по существу, и покоится на ложномъ основаніи. По принятому римскою цер-

---

скимъ. „Лишь только злоба діавола заразила насъ своимъ ядомъ, говоритъ онъ, всемогущій и милосердый Богъ тотчасъ указалъ врачество, которое Онъ, по Своей безконечной любви, еще прежде предуставилъ для обновленія человѣка. Онъ возвѣстилъ змію того грядущаго Сына жены, Который собственною силою Своею сокрушитъ его гордость, т. е. воплотившагося Христа, Богочеловѣка, родившагося отъ Дѣвы, Которая пречистымъ рожденіемъ Его востержествовала надъ обольстителемъ рода человѣческаго“ (Serm. 2. de Nat. Dom.). Въ этомъ смыслѣ говорили, при объясненіи Быт. 3, 15, и другіе древніе учители церкви о св. Дѣвѣ Маріи. (Іустинъ, Иринеи, Кипріанъ, Златоустъ, Іеронимъ и др.). Совершенно напрасны усилія защитниковъ непорочнаго зачатія доказать, будто св. отцы и саму Дѣву Марію изображали сокрушительницею главы змія. Неосновательность многочисленныхъ ссылокъ на св. отцевъ въ подтвержденіе этой невѣрной мысли о св. Дѣвѣ кардинала Гуссе, а также патера Пассальи, написавшаго о непорочномъ зачатіи весьма объемистое сочиненіе (въ 1375 стр. in 4, подъ заглавіемъ: De immaculato Deiparae Virginis conceptu commentarius) достаточно раскрыта въ указанной ст. западнаго писателя въ Хр. Чт. 1858 г. I ч. См. также *Иннокентія* архим. Обличительное богословіе. II т. §§ 119—120.

[1]) Латинское чтеніе по нынѣшней Вульгатѣ: *она* (ipsa, т. е. жена) *сотретъ* главу змія есть поврежденіе настоящаго перевода. Первоначальная Вульгата была только воспроизведеніемъ перевода LXX, въ которомъ стоитъ: *αὐτὸς σου τηρήσει κεφαλήν, Онъ будетъ блюсти твою главу.* Въ евр. подлинникѣ стоитъ hu, т. е. личное мѣстоименіе третьяго лица, един. ч., которое, слѣдовательно, должно быть переведено словомъ „*онъ*“ или „*оно*“ („оно“ въ рус. Библіи), но ни въ какомъ случаѣ не „*она*“. Въ древнемъ текстѣ Италійскомъ, т. е. въ переводѣ латинскомъ, который составлялъ Вульгату прежде, чѣмъ блаж. Іеронимъ издалъ свой переводъ, было также ipse (онъ). У самого блаж. Іеронима въ его переводѣ, прежде чѣмъ онъ подвергся поврежденію, стояло также ipse conteret caput, какъ можно видѣть въ писаніяхъ этого отца, изданныхъ Мартіаномъ. Это чтеніе имѣетъ за себя всѣ манускрипты еврейскіе, нѣкоторые древніе списки Вульгаты, текстъ самаританскій, всѣ древніе переводы и пунктуацію масаретскую; ему слѣдовали Филонъ, Онкелосъ, Іонафанъ, св. Иринеи, Іеронимъ, І. Златоустъ, Петръ Хрисологъ, св. Ефремъ, св. Левъ и др. См указ. ст. въ Хр. Чт. 1858 г. 2 кн. 122—125 стр.

ковію чтенію первообѣтованія выходитъ, что Дѣва сокрушитъ главу змія, а онъ будетъ блюсти Ея пяту. Но отсюда слѣдуетъ или то, что св. Дѣва есть собственно единственная искупительница міра, чего, конечно, р.-католики не допускаютъ, или то, что дѣйствуя силою Сына своего, Искупителя, какъ говорится въ буллѣ „Ineffabilis Deus“, Она есть побѣдительница змія въ собственномъ лицѣ. А въ такомъ случаѣ первообѣтованіе съуживается въ своемъ значеніи, теряетъ общечеловѣческое значеніе, получаетъ видъ предсказанія частнаго, объ одномъ лицѣ, одержавшемъ побѣду надъ зміемъ только въ себѣ и лично для себя. Тогда выйдетъ, что ветхозавѣтные вѣрующіе спасались вѣрою не въ обѣтованное Сѣмя, а въ обѣтованную Жену... Но даже если бы допустить, что въ первообѣтованіи разумѣется св. Дѣва въ р.-католическомъ смыслѣ, все же оно не можетъ давать основанія для признанія ученія о непорочномъ Ея зачатіи, потому что вражда со зміемъ и побѣда надъ нимъ не предполагаютъ необходимо очищенія отъ первороднаго грѣха въ самомъ зачатіи, а не въ другое время, послѣ рожденія. Защитники непорочнаго Ея зачатія заявляютъ, что невозможно допустить, чтобы Она „хотя на мгновеніе была подъ властію діавола“ (кард. Гуссе), что если бы она лишь нѣкоторое время послѣ зачатія оставалась во грѣхѣ, то была бы въ это время „дочерью діавола“ (выраженіе Майрони, ученика І. Д. Скотта), „невольницей люцифера“ (выраженіе А. Лигуоріо), т. е. рабыней діавола, чего, конечно, нельзя допустить. Но для спокойнаго и трезваго мышленія такіе доводы (т. е. отъ абсурда) не убѣдительны. Зачатіе во грѣхѣ не есть то же, что владычество змія. Владычествомъ можетъ быть названо только такое отношеніе внѣшней силы къ человѣку, которымъ связывается его свобода, и воля насильственно направляется къ дѣйствіямъ, на которыя не согласенъ разумъ. Но сообразно ли съ здравымъ смысломъ прилагать такое понятіе о владычествѣ змія къ зародышу, только что возбужденному къ жизни, говорить, что Дѣва Марія сдѣлалась бы рабынею, дочерью діавола еще въ утробѣ матерней, если бы не было Ея непорочнаго зачатія?!... Нѣтъ ничего не мыслимаго и въ томъ, „чтобы имѣющая сокрушить главу змія сама нѣкогда была подъ владычествомъ этого змія“. Очень нерѣдко бываетъ, что освободившійся плѣнникъ возстаетъ противъ

своего тирана и побѣждаетъ его. Всѣ праведники не суть ли побѣдители духовнаго змія во Христѣ? Почему же о пресвятой Дѣвѣ нельзя думать такъ?

Слова архангельскаго привѣтствія св. Дѣвѣ: *радуйся, благодатная! Господь съ Тобою; благословена Ты въ женахъ*, также не содержатъ мысли о Ея непорочномъ зачатіи. По объясненію защитниковъ новаго римскаго догмата, „эти слова означаютъ, что Марія получила первоначальное образованіе во чревѣ, или зачата, благодатно,—въ отличіе отъ другихъ чадъ Адама, которые всѣ зачинаются во грѣхѣ; таковъ смыслъ греческаго выраженія, которое Вульгата передаетъ чрезъ gratia plena“ (кард. Гуссе). Но такое объясненіе произвольно. Изъ евангельскаго разсказа видно, что *благодатною* (κεχαριτωμένη — облагодатствованная, содѣлавшаяся причастною благодати, gratia plena; сн. Сир. 18, 17 и Еф. 1, 6, гдѣ еще употреблено тоже греч. слово) *и благословенною между женами* св. Дѣва названа потому, что причастна благодати Божіей гораздо болѣе, нежели какая либо другая жена, такъ какъ избрана быть матерію Спасителя, но отнюдь не то, будто зачатіе Ея непричастно первородному грѣху. Архангелъ св. Дѣвѣ, смутившейся при наименованіи Ея благодатною (сказано: смутившейся *отъ словъ его* — Лук. 1, 29) прямо говоритъ: *обрѣла бо еси благодать у Бога; и се, зачнеши во чревѣ и родиши Сына, и наречеши имя Ему Іисусъ* (30 — 31 ст.). Но, говорятъ, „привѣтствованная отъ ангела полною благодати не могла быть предметомъ гнѣва Божія, но всегда была предметомъ любви Божіей, а это значитъ то же, что *полная благодати* зачата непорочно“. Но нѣтъ основаній думать, почему *полнота благодати* нужна непремѣнно съ самаго зачатія. Почему по соучастію въ прародительскомъ грѣхѣ Она не могла быть нѣкоторое время предметомъ гнѣва Божія, а потомъ, по вѣрѣ въ обѣтованіе о Сѣмени жены, привлечь къ Себѣ благодать Божію, стать благодатной и благословенной? По православному пониманію, и будучи полною благодати, Она, какъ дщерь Адама и Евы, жила на землѣ подъ осужденіемъ грѣха прародительскаго, понесла на себѣ и смерть, неизбѣжный удѣлъ всѣхъ грѣшныхъ потомковъ Адама.

Неосновательно прилагаютъ къ Дѣвѣ Маріи и слова изъ книги

Пѣснь Пѣсней: *вся добра еси, ближняя моя, и порока нѣсть въ тебѣ*. Буквальный смыслъ этой книги не можетъ приводить къ мысли о Дѣвѣ Маріи и Ея зачатіи. Что же касается до значенія таинственнаго, то въ этомъ случаѣ нужно руководиться свидѣтельствомъ Преданія, а не личными предположеніями. Преданіе же никогда не относило содержанія этой книги именно къ Дѣвѣ Маріи. Ап. Павелъ словами, близкими къ выраженіямъ кн. Пѣснь Пѣсней, говоритъ о союзѣ Христа съ церковію, представляя Его, какъ жениха, такъ возлюбившимъ Свою невѣсту—церковь, что Онъ предалъ Себя за нее, *да представитъ ю Себѣ церковь славну, не имущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна* (Еф. 5, 27). Въ этомъ же смыслѣ истолковывали кн. Пѣснь Пѣсней и древніе учители церкви. Іудейская синагога въ этой книгѣ видѣла изображеніе отношеній и чувствъ между избранными Божіими и Самимъ Мессіею.

Столько же неосновательно и въ апокалипсической женѣ, облеченной въ солнце, видѣть исключительно непорочно зачатую Дѣву Богоматерь. Во первыхъ, въ Апокалипсисѣ, какъ извѣстно, изображается судьба церкви Христовой въ ея историческомъ движеніи, отъ временъ апостольскихъ до послѣднихъ дней. Тайновидцу было сказано: *напиши, что ты видѣлъ, и что есть, и что будетъ послѣ сего* (1, 19). Поэтому странно было бы видѣть почти въ концѣ книги (12 гл.) предсказаніе о рожденіи Христа Спасителя отъ пресвятой Дѣвы, когда эта тайна является въ Апокалипсисѣ уже совершившеюся.—Во вторыхъ, объ этой женѣ говорится, что она имѣла во чревѣ, кричала отъ болей и мукъ рожденія, и родила младенца мужескаго пола... (2 ст.). Но болѣзни и крики несвойственны были безсѣменному рожденію Дѣвою Маріею, а слѣдовательно, и образъ этотъ не можетъ Ей принадлежать.—Въ третьихъ, явленіе жены названо въ Откровеніи *великимъ знаменіемъ на небѣ* (1 ст.), каковое названіе даетъ разумѣть, что это явленіе символическое, таинственно-знаменательное. Оно, безъ сомнѣнія, знаменуетъ церковь въ ея духѣ и силѣ. Но что значатъ муки рожденія и крики при этомъ, и что знаменуетъ младенецъ, предназначенный пасти народы жезломъ желѣзнымъ, на это можно отвѣчать только гадательно. Созерцаніе

въ апокалипсической женѣ церкви не исключаетъ, конечно, и представленій о Богоматери, не во всѣхъ, конечно, чертахъ (т. е. исключая боли рожденія и крики при этомъ), ибо идея церкви, такъ сказать, воплощается въ Богоматери: какъ церковь есть домъ Божій, такъ и Богоматерь была жилищемъ Бога, и какъ церковь есть таинственная матерь всѣхъ вѣрующихъ, такъ и Богоматерь, ибо Сынъ Ея не стыдится нарицати насъ братіею, есть и наша благодатная Матерь. Возможно, что самый образъ жены взятъ съ представленій о пренебесной славѣ Богоматери и съ Нея перенесенъ на церковь. Но при такомъ пониманіи апокалипсическаго видѣнія, мысль о непорочномъ зачатіи необходимо оставить. Ибо если церковь, составленная изъ грѣшныхъ, кающихся людей, является въ откровеніи въ пренебесной славѣ, — облеченною въ солнце, украшенною вѣнцемъ изъ звѣздъ и попирающею луну, то на какомъ основаніи пренебесную славу Богоматери связывать непремѣнно съ непорочнымъ зачатіемъ? Подобно, какъ и церковь, и Ее І. Христосъ очистилъ, чтобы представить Себѣ славною, неимущею скверны.

Наконецъ, не находится мысли о непорочномъ зачатіи и въ словахъ ап. Павла объ І. Христѣ, что Онъ *отлученъ отъ грѣшникъ*. По р.-католическому толкованію, эти слова значатъ, что будто бы Христосъ не входитъ во внутреннее и существенное общеніе съ грѣшниками, даже съ такими, которые были заражены грѣхомъ только въ зачатіи, какъ, напр., пресвятая Дѣва, а тѣмъ болѣе съ такими, которые и родились во грѣхѣ и сами грѣшатъ. Отсюда же слѣдуетъ, что Дѣва Марія очищена отъ грѣха еще прежде рожденія. Но если бы было вѣрнымъ такое толкованіе, то было бы совершенно непонятно, какимъ образомъ І. Христосъ, *пришедый въ мірѣ грѣшныя спасти*, входитъ въ общеніе съ церковію, какъ глава съ тѣломъ, обитаетъ въ ней, между тѣмъ какъ церковь имѣетъ членами людей, рожденныхъ во грѣхѣ и лично согрѣшающихъ. Какимъ образомъ и мы, постоянно грѣшные, пріемлемъ въ Себя Христа внутренно и существенно въ таинствѣ евхаристіи, и при томъ съ увѣренностію, что Онъ входитъ съ нами въ общеніе? Очевидно, слова апостола объ І. Христѣ имѣютъ иной смыслъ, а какой, это онъ самъ объясняетъ, когда указываетъ, что І. Христосъ, нашъ ходатай, по Своему

человѣчеству вознесся на небо превыше всего: *таковъ намъ подобаше архіерей... отлученъ отъ грѣшникъ и вышше небесъ бывый* (Евр. 7, 26).

б) Ссылаются, чтобы оправдать измышленіе новаго догмата, и на свидѣтельства отцевъ и учителей церкви. Папа Пій IX въ своей буллѣ заявляетъ, что ученіе о непорочномъ зачатіи будто бы засвидѣтельствовано „важнѣйшими памятниками достопочтенной древности восточной и западной церкви". Всѣ отцы и учители древней церкви, говорится здѣсь же, признавали и исповѣдывали непорочность, чистоту и святость Богоматери; всѣ они прославляютъ Ея величіе и достоинство, не находятъ словъ и образовъ для выраженія своихъ чувствъ благоговѣнія къ Ней, именуютъ Ее неопалимою купиною, чистою голубицею, раемъ невинности, процвѣтшимъ жезломъ Аароновымъ и проч. Въ этихъ восхваленіяхъ и образахъ, будто бы, не иное что содержится, какъ ученіе о непорочномъ зачатіи пресвятой Дѣвы. Выводъ, очевидно, произвольный и невѣрный. Если бы всѣ отцы провозглашали непорочное зачатіе, то какъ могло бы произойти, что въ самой римской церкви отвергали это ученіе въ теченіе многихъ вѣковъ? Отцы церкви, когда прославляли непорочность и чистоту св. Дѣвы, то разумѣли непорочность въ смыслѣ нравственно-свободной, пріобрѣтенной внутреннимъ подвигомъ вѣры и любви, а не въ смыслѣ непорочности и чистоты естественной,—по происхожденію, по естеству. Въ памятникахъ Преданія восточной и западной церкви въ теченіе XII-ти первыхъ вѣковъ нѣтъ ни одного свидѣтельства о непорочности Ея зачатія. Напротивъ, въ твореніяхъ отцевъ церкви можно указать все, что нужно для совершеннаго опроверженія латинскаго ученія о пресвятой Дѣвѣ [1]). Если же латинскіе писатели усвояютъ нѣ-

---

[1]) *Винсентій Банделли,* латинскій писатель XV в., въ своемъ сочиненіи по вопросу о непорочномъ зачатіи указываетъ болѣе *четырехъ тысячъ* текстовъ, заимствованныхъ у отцевъ, папъ, учителей и богослововъ, пользующихся авторитетомъ въ западной церкви,—и всѣ говорятъ противъ непорочнаго зачатія. Но у него приведены еще не всѣ древнія свидѣтельства противъ догмата (См. у *Гетте.* Еретичество папства. 109 стр.). Другой латинскій писатель, уже новаго времени, провѣривъ ссылки защитниковъ непорочнаго зачатія (кард. Гуссе, абб. Пассальи) на отцевъ церкви, свое изслѣдованіе по этому вопросу заканчиваетъ словами: „съ чистою любовію къ истинѣ мы разсмотрѣли писанія отцевъ и изучили ихъ мысли относительно вопроса, который насъ занимаетъ. Мы пламенно же-

которымъ изъ отцевъ церкви свидѣтельства о непорочномъ зачатіи св. Дѣвы, то усвояютъ посредствомъ разныхъ недостойныхъ истины пріемовъ (каковы: ссылки на неподлинныя сочиненія, какъ на подлинныя, пользованіе отрывочными свидѣтельствами безъ соображенія съ другими свидѣтельствами, болѣе ясными, дополненіе и измѣненіе подлинныхъ свидѣтельствъ своими собственными соображеніями и выраженіями и под.).

в) Утверждаютъ, наконецъ, будто самый разумъ требуетъ признанія догмата о непорочномъ зачатіи Богоматери. Вотъ главнѣйшіе изъ разсудочныхъ доводовъ, приводимые въ защиту этого догмата.

Говорятъ, что Дѣва Марія въ самомъ зачатіи Своемъ долженствовала быть изъятою отъ первороднаго грѣха, потому что иначе не могла бы быть матерію Сына Божія и родить совершенно безгрѣшнаго, каковъ І. Христосъ, ибо древо познается по своимъ плодамъ. Съ другой стороны, такъ какъ Сынъ Божій заимствовалъ Свою плоть отъ пресвятой Дѣвы, то Его плоть должна быть тождественною съ Ея плотію; а Его плоть безгрѣшна,—слѣдовательно, такова же плоть и пресвятой Дѣвы, т. е. должно было послѣдовать очищеніе Ея отъ грѣха въ самомъ зачатіи. Но такое умозаключеніе ведетъ къ большимъ несообразностямъ. Принявъ его, надобно принять и то, что и родители св. Дѣвы и дальнѣйшіе предки Ея долженствовали въ своемъ зачатіи быть неповинными грѣху Адама и такъ далѣе—до перваго человѣка, ибо сказано: „древо познается по плодамъ его“. Въ частности, нельзя принять безъ нѣкоторыхъ поправокъ и поясненій и мысль о тождествѣ плоти Христовой съ плотію Богоматери. Плоть вочеловѣчившагося Сына Божія и тождественна съ плотію Его Матери, и въ то же время имѣетъ безконечное различіе. Она—тождественна, ибо плоть отъ плоти и кость отъ костей Ея,—а въ такомъ смыслѣ она тождественна и съ нашею плотію (Евр. 2, 14); но она и отлична отъ нашей, есть *подобіе плоти грѣха* (Рим. 8, 3).

лали найти у нихъ то преимущество, которое приписываютъ Божіей Матери. Да и кто рѣшился бы отказать Ей въ этой чести, еслибы возможно было доказать, что она была признана отцами? Но,—скажемъ со скорбію,—мы *не могли найти ни одного, который бы признавалъ непорочное зачатіе,*—ne unum quidem inveni“. (Хр. Чт. 1858 г. I т. 203 стр.).

Основаніе и существо этого отличія заключается какъ въ томъ, что „начало зачатія І. Христа", какъ говорилъ блаж. *Августинъ*, „низошло съ неба, а не произошло отъ сѣмени человѣческаго", почему Онъ принялъ плоть хотя отъ *материей плоти грѣха*, но не принялъ *плоти грѣха*, ибо, принявши ее, Онъ очистилъ ее или предъ принятіемъ, или въ самомъ принятіи [1]), — такъ и въ томъ, что съ самаго зачатія заимствованная отъ Маріи плоть сдѣлалась плотію Бога Слова. Вслѣдствіе этого и по зачатіи благословенный плодъ чрева Матери хотя жилъ съ Нею одною жизнію, но въ тоже время жилъ и своею собственною жизнію, отличною отъ жизни Маріи. И какъ отъ накаливанія въ горнилѣ металлъ проникается огнемъ и становится свѣтящимся, такъ и плоть І. Христа, со времени зачатія сдѣлавшись плотію Бога Слова, проникалась Божествомъ. Отсюда понятно, что нѣтъ надобности утверждать непорочное зачатіе св. Дѣвы Маріи для объясненія того, какимъ образомъ отъ Маріи, хотя освященной, но еще не искупленной, могъ произойти чистѣйшій и совершеннѣйшій плодъ. Чистота и совершенство плода происходили отъ Духа Свята (Лук. 1, 39) и воспріятія Богомъ Словомъ заимствованной отъ Маріи плоти въ единство Своей ипостаси.

Говорятъ, что большая слава и честь Богоматери требуютъ вѣрить, что Она въ Своемъ зачатіи освобождена была отъ наслѣдственнаго грѣха Адамова. Несообразно съ достоинствомъ Богоматери, чтобы Она Сама зачата была во грѣхѣ. Безспорно, что ревность о прославленіи Той, Которой *величіе сотвори Сильный* и Которую должны *ублажать вси роди* (Лук. 1, 48—49), достойна всякой похвалы, но не должно прибѣгать и къ ложному прославленію. Догматъ о непорочномъ зачатіи и не способствуетъ возвышенію славы и чести Ея. Достоинство Богоматери является въ большемъ духовномъ величіи, когда Она представляется поднявшеюся изъ состоянія поврежденнаго и запятнаннаго грѣхомъ первороднымъ на высоту добродѣтелей путемъ собственнаго свободнаго подвига при помощи благодати Божіей,—достигшею такой нравственной чистоты, что удостоилась быть Матеріею Господа. И самое достоинство Богоматери происходитъ отъ того, что Она—

[1]) *Август.* De concept. Virg. c 3.

Матерь Бога, а не отъ того, что Она родилась. Отъ ложнаго прославленія Ея предостерегали еще древніе отцы и учители церкви. „Нѣкоторые безумствующіе въ мнѣніи о св. Приснодѣвѣ, говоритъ св. *Епифаній*, старались и стараются ставить ее вмѣсто Бога и говорятъ о Ней, увлекаемые какимъ-то умопомраченіемъ и умоповрежденіемъ". Предостерегая отъ такого „умопомраченія", св. отецъ пишетъ: „сверхъ должнаго не должно почитать святыхъ, но чтить Владыку ихъ. Посему да престанетъ заблужденіе обольщенныхъ! Ибо Марія — не Богъ... Подлинно, Дѣва была дѣвою, и почтенною; однако Она дана намъ не для поклоненія, но Сама покланяется Рожденному отъ Нея по плоти и Сошедшему съ небесъ изъ нѣдръ Отчихъ" [1]). А западныхъ христіанъ, когда еще только вводился праздникъ непорочнаго зачатія, весьма сильно обличалъ и предостерегалъ *Бернардъ Клервосскій*, канонизованный святой римской церкви. „Ужасаюсь", писалъ онъ ліонскимъ каноникамъ (въ 1140 г.), „видя, что нынѣ нѣкоторые изъ васъ возжелали перемѣнить состояніе важныхъ вещей, вводя новое празднество, невѣдомое церкви, не одобряемое разумомъ, не оправдываемое древнимъ преданіемъ. Ужели мы болѣе свѣдущи и болѣе благочестивы, чѣмъ отцы наши? Опасное тщеславіе—браться за то, что ихъ мудрость оставила. Если бы этотъ предметъ не былъ неприкосновеннымъ, то ревность святыхъ отцевъ не могла бы не обратить вниманія на него. Но вы скажете: должно, какъ можно болѣе прославлять Матерь Господа. Это правда; но прославленіе, воздаваемое Царицѣ небесной, требуетъ различенія. Царственная сія Дѣва не имѣетъ надобности въ ложномъ прославленіи, обладая истинными вѣнцами славы и знаменіями достоинства. Прославляйте чистоту Ея плоти и святость Ея жизни. Удивляйтесь обилію даровъ сей Дѣвы; покланяйтесь Ея божественному Сыну; возносите Ту, Которая зачала, не зная похоти, и родила, не зная болѣзни. Что-жъ еще нужно прибавить къ этимъ достоинствамъ? Говорятъ, что должно почитать зачатіе, которое предшествовало преславному рожденію: ибо, если бы не предшествовало зачатіе, то и рожденіе не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто-нибудь по той же самой при-

---

[1]) *Епифан.* Ересь LXXVIII, 23 и 24; LXXIX, 4.

чинѣ потребовалъ такого же чествованія отца и матери святой Маріи? Равно могутъ потребовать того же для Ея дѣдовъ и прадѣдовъ до безконечности. Притомъ же, какимъ образомъ грѣхъ не могъ быть тамъ, гдѣ была похоть?.. Какъ можно требовать, чтобы это зачатіе было святое, когда оно не было дѣломъ Святого Духа, не говоря уже, что оно происходило отъ похоти? Святая Дѣва отвергнетъ, конечно, ту славу, которая, повидимому, прославляетъ грѣхъ; Она никакъ не оправдаетъ новизны, вымышленной вопреки ученію церкви,—новизны, которая есть мать неблагоразумія, сестра суевѣрія и дочь легкомыслія" (Посл. 164).

О тѣлесномъ вознесеніи Богоматери на небо. Культъ сердца пресвятой Дѣвы.—Догматъ о непорочномъ зачатіи и о личной безгрѣшности пресвятой Дѣвы Маріи является основою для созданія р.-католическою церковію еще одного новаго догмата, относящагося къ прославленію Матери Господа. Это—ученіе *о тѣлесномъ вознесеніи Богоматери на небо* (assumptio beatae Mariae Virginis). Оно развивалось совмѣстно и въ связи съ догматомъ о непорочномъ зачатіи и въ настоящее время благочестивое р.-католическое общество уже достаточно подготовлено къ тому, чтобы святѣйшій отецъ возвелъ это ученіе на степень догмата. Еще на ватиканскомъ соборѣ (1870 г.) многіе изъ епископовъ дѣлали предложеніе папѣ Пію IX объявить догматомъ это ученіе. Таковыя же просьбы поступали со стороны ревностныхъ поборниковъ римскихъ воззрѣній на развитіе догматовъ и къ папѣ Льву XIII [1]). Въ современной римско-католической догматикѣ это ученіе излагается такъ. Пресвятая Дѣва не подчинена господству или узамъ смерти. Правда, по всеобщему воззрѣнію церкви, Она дѣйствительно умерла, но Она умерла не въ силу того закона, по которому смерти подпали всѣ остальные люди. Для всѣхъ людей смерть—*оброцы грѣха*, но Дѣва Марія свободна отъ всѣхъ грѣховъ, и особенно отъ грѣха первороднаго, а вслѣдствіе этого и отъ подчиненія закону смерти за грѣхъ. Нельзя сказать, что Она подпала смерти и въ силу Своей смертной природы. Она имѣетъ право быть свободною отъ этого закона въ силу Своего богоматеринства; Она подпала смерти, чтобы не стать выше Сына Своего въ глазахъ другихъ людей, и чтобы Своею смертію показать Свою истинно человѣческую природу, и въ ней—че-

[1]) По постановленію Фрейбургскаго римско католическаго конгресса въ 1902 году.

ловѣческую природу Своего Сына. Посему-то, хотя Она и умерла, но тѣло Ея не видѣло тлѣнія; хотя Она и подчинилась закону смерти, но не такъ, какъ всѣ люди,—не до всеобщаго суда, а, подобно Сыну Своему, только на краткое мгновеніе. Какъ смерть Ея была смертію только въ соотвѣтствіе съ смертію Ея Сына, такъ и за смертію Ея послѣдовало воскресеніе Ея тѣла и вознесеніе съ тѣломъ на небо [1]). Вотъ до чего договорились неразумные чтители пресвятой Дѣвы!..

Очевидно, ученіе о воскресеніи тѣла и тѣлесномъ вознесеніи пресвятой Дѣвы *въ томъ видѣ*, какъ это ученіе понимается р.-католическою церковію, противорѣчитъ ученію откровенія о всеобщности слѣдствій первороднаго грѣха. Грѣхъ этотъ повлекъ за собою смерть всѣхъ потомковъ падшаго Адама, какъ раждающихся во грѣхѣ. Если латиняне считаютъ неприличнымъ примѣненіе этого всеобщаго закона къ Богоматери, то по той же самой причинѣ необходимо ограничить послѣдствія первороднаго грѣха на всѣхъ непосредственныхъ (по прямой линіи) предкахъ Искупителя міра. Латиняне почему-то считаютъ возможнымъ сдѣлать это только въ отношеніи къ Богоматери. Съ другой стороны, это ученіе противорѣчитъ вѣрованію древней церкви, по которому только рожденіе, жизнь и смерть *человѣка Іисуса Христа* не были подчинены закону грѣха. Не должно быть вѣрованіе въ тѣлесное воскресеніе и вознесеніе Божіей Матери и вообще вводимо въ систему основныхъ догматовъ христіанства, какъ не ввели его апостолы. Въ своихъ писаніяхъ они ни однимъ словомъ не упомянули ни о воскресеніи, ни о вознесеніи Божіей Матери на небо, хотя, по преданію, всѣ были участниками погребенія Богоматери и свидѣтелями опустѣвшаго гроба на третій день Ея погребенія. Вѣрующіе назидаются и утверждаются въ вѣрѣ въ искупленіе на основаніи тайны воскресенія Христа, какъ первенца изъ мертвыхъ, начатка всѣхъ умершихъ, начатка и для Самой Богоматери, а не на основаніи Ея воскресенія.

Преда́ніе о воскресеніи тѣла Богоматери и Ея вознесеніи съ давнихъ временъ существуетъ и въ православной церкви [2]).

---

[1]) Scheeben (M. Ios.). Hdb. der Kathol. Dogmatik. III Bd. (Freib. i/B) S. 575—576. Сн. *Булгакова А. И.* проф. Предположеніе о принятіи еще одного новаго догмата въ римско-католическую догматику. Тр. Кіев. Ак. 1903 г., 160—161. 164 стр.

[2]) Проф. *А. И. Булгаковъ* въ своей статьѣ по поводу намѣреній римской церкви возвести въ догматъ ученіе о вознесеніи Богоматери говоритъ: „сказанія о вознесеніи Ея тѣла на небо, по своему происхожденію

Оно вошло въ богослужебныя пѣснопѣнія и древнія церковныя собесѣдованія на день Успенія Богоматери, равно и въ Прологъ (подъ 15 августа). Но православная церковь не усвояетъ этому вѣрованія значенія догмата вѣры, какъ не преподавали его въ качествѣ догмата и св. апостолы. Равно это вѣрованіе не соединяется въ православной церкви съ отрицаніемъ ни всеобщности первороднаго грѣха и его слѣдствій, ни всеобщности искупленія. По православному пониманію, прославленіе Богоматери было первымъ плодомъ тайны искупленія. Она была первая изъ спасаемыхъ, первая изъ прославленныхъ. А это далеко не тождественно съ латинскими представленіями о сверхчеловѣческомъ превосходствѣ надъ всѣми людьми пресвятой Дѣвы Маріи и по Ея тѣлесной природѣ.

Какъ на особенность римско-католическаго прославленія Божіей Матери, не сдерживаемаго здравыми христіанскими понятіями, слѣдуетъ еще указать на установленіе римскою церковію почитанія „непорочно“ зачатаго *сердца пресвятой Дѣвы*. Этотъ культъ теперь уже въ обычаѣ въ римской церкви. Почитаніе Ея сердца одинаково съ почитаніемъ сердца Іисусова и неразрывно связано съ этимъ послѣднимъ, почему съ изображеніемъ сердца Іисусова всегда рядомъ ставится изображеніе и сердца Богоматери (оно изображается обвитымъ вѣнцомъ изъ розъ и пронзеннымъ или мечемъ, или крестомъ) Установленіе такого страннаго культа, по учрежденіи служенія сердцу Іисусову, являлось, очевидно, необходимымъ слѣдствіемъ латинскихъ представленій о Божіей Матери, какъ „соискупительницѣ“ рода человѣческаго, какъ носительницѣ божественнаго милосердія.

II.

Дѣло спасенія, совершенное Іисусомъ Христомъ, или таинство искупленія.

§ 85. Содержаніе ученія. Понятіе о тройственномъ служеніи Іисуса Христа.

Великое *дѣло* (τὸ ἔργον—Іоан. 4, 34; 17, 4; Филип. 2,

не ранѣе V-го вѣка, и не были всеобще распространенными (т. е. въ древней церкви): но величіе пресвятой Дѣвы побуждало вѣрующихъ не только не противиться ихъ распространенію, а даже вводить содержаніе ихъ въ богослужебныя пѣснопѣнія и церковныя собесѣдованія“, Тр. К. Ак. 1903 г. Окт. 169 стр. См. еще ст. *Сильченкова К.* Праздникъ Успенія Божіей Матери,—въ ж „Вѣра и Раз.“, 1901 г. 13—14 кн.

30; 1 Кор. 15, 58), для совершенія котораго воплотился единородный Сынъ Божій, есть дѣло *спасенія* (*σωτηρία*) падшаго человѣчества (1 Петр. 1, 5. 10; Еф. 1, 13; Евр. 2, 10; 5, 9), или *искупленіе* (*ἀπολύτρωσις*, redemptio) людей отъ грѣха и всѣхъ слѣдствій его (Рим. 3, 24; Кор. 1, 30; ср. Мѳ. 20, 28; 2 Петр. 2, 1; Апок. 5, 9 и др.), т. е. вообще отъ зла, которое вошло въ твореніе Сына Божія. Отсюда и самое наименованіе Совершителя нашего спасенія—*Іисусъ* (евр. Iehoschua—Іегова спасающій, сокращенно—Ieschua, т. е. Спаситель, *Σωτὴρ*): *Той бо спасетъ люди Своя отъ грѣхъ ихъ* (Мѳ. 1, 21; Лук. 2, 11).

Начало и основаніе великому дѣлу искупленія нашего Имъ положено было въ самомъ Его воплощеніи, чрезъ которое Онъ сталъ въ положеніе *единаго ходатая* (*μεσίτης*—посредникъ) *Бога и человѣковъ* (1 Тим. 2, 5; ср. 1 Іоан. 2, 1; Евр. 8, 6 и др.). Къ совершенію этого дѣла направлена была и вся земная и по преимуществу общественная Его жизнь и дѣятельность, завершившаяся Его смертію. Но и смертію Его дѣло искупленія не прекратилось, а напротивъ, смерть послужила только къ болѣе широкому и спасительному его примѣненію, такъ какъ за нею послѣдовали воскресеніе, вознесеніе и сѣдѣніе Христово одесную Бога Отца, а вмѣстѣ съ этимъ и вѣчное Его о людяхъ ходатайство съ благодатнымъ, при участіи Святаго Духа, вспомоществованіемъ ихъ спасенію въ основанной Имъ церкви, *иже стяжа кровію Своею*. Завершеніе исторіи искупленія или совершенное осуществленіе искупленія отдѣльныхъ лицъ, всего міра и всего человѣческаго рода относится къ глубинѣ грядущихъ вѣковъ (1 Кор. 15, 22—28), ко времени второго видимаго пришествія Христова на землю и открытія вѣчнаго и безконечнаго царства славы, истиннаго и совершеннаго царства Божія во вселенной. Такъ велико и необъятно искупительное дѣло Христово, совершенное, совершаемое Имъ при участіи Духа Святаго и еще имѣющее завершиться въ будущемъ. По внутренней же своей сущности, какъ дѣло безграничной любви Божіей, оно превосходитъ человѣческое разумѣніе (Еф. 3, 19).

Очевидно, что для ограниченной человѣческой мысли невозможно обнять великое дѣло Искупителя міра во всей его полнотѣ

и всесторонности [1]). Посему съ древнихъ временъ, съ цѣлью насколько возможно приблизить это дѣло къ усвоенію вѣрующимъ сознаніемъ, принято *совершенное* и отчасти совершаемое искупительное служеніе Богочеловѣка разсматривать съ трехъ, болѣе или менѣе полно обнимающихъ сущность дѣла Христова, сторонъ. Именно, въ великомъ искупительномъ служеніи Мессіи-Богочеловѣка различаютъ служенія: 1) *пророческое*, 2) *первосвященническое* и 3) *царское*.

Такое раздѣленіе представляется достойнымъ уваженія и принятія по достаточнымъ основаніямъ, и именно слѣдующимъ.

2. Въ ветхомъ завѣтѣ служеніе Спасителя было прообразовано лицами пророковъ, первосвященниковъ и царей и съ тѣхъ же сторонъ было раскрываемо въ пророчествахъ.

2. Эти понятія хорошо выражаютъ полноту одного великаго служенія Спасителя міра, представляя Его Просвѣтителемъ міра, Примирителемъ человѣка съ Богомъ, или Искупителемъ, и Владыкою искупленнаго и спасаемаго рода человѣческаго, созидающаго на мѣсто разрушаемаго Имъ царства діавола — царство Божіе.

3. Понятіе о трехъ служеніяхъ Спасителя содержится нѣкоторымъ образомъ въ самомъ наименованіи Его—*Мессія* или *Христосъ*, что значитъ—*помазанникъ*. Въ ветхомъ завѣтѣ чрезъ помазаніе посвящаемы были на свое служеніе пророки (3 Цар. 19, 16), первосвященники (Исх. 30, 30) и цари (1 Цар. 10, 1; 16, 13); а Сынъ Божій, воспринимая естество человѣческое, помазанъ былъ *елеемъ радости*,—елеемъ Всесвятаго Духа,—*паче причастникъ* Своихъ (Псал. 44, 8; ср. Ис. 61, 1;

---

[1]) Вотъ какъ говоритъ объ этомъ св. *Аѳанасій:* „заслуги Спасителя, совершенныя чрезъ вочеловѣченіе Его, столь велики и многочисленны, что пожелать изобразить ихъ—значило бы уподобиться человѣку, который устремилъ взоръ на морскую пучину и хочетъ перечесть ея волны. Какъ невозможно объять глазами всѣхъ волнъ, потому что чувству, покусившемуся на это, представляются непрестанно новыя и новыя волны: такъ и намѣревающемуся объять умомъ всѣ заслуги, совершенныя Христомъ въ тѣлѣ, невозможно даже вмѣстить ихъ въ помыслѣ, потому что вновь представляющіяся мыслямъ его—гораздо многочисленнѣе тѣхъ, которыя, какъ думаетъ онъ, объялъ уже мыслію. Посему лучше не отваживаться говорить о всѣхъ вообще заслугахъ Христовыхъ, когда и части ихъ изобразить невозможно". См. Сл. о воплощеніи, 54.

Іоан. 3, 34); Онъ получилъ по человѣчеству всю полноту даровъ Св. Духа и въ преизбыткѣ украшенъ былъ всѣми дарами помазанія пророческаго, священническаго и царскаго. Потому Богочеловѣку Іисусу по преимуществу присвояется наименованіе *Христа*, или *Помазанника*, какъ облеченнаго достоинствомъ великаго пророка, первосвященника и царя.

Съ этихъ трехъ сторонъ и разсмотримъ совершенное искупительное служеніе Богочеловѣка, составляющее основоположительный періодъ въ исторіи искупленія.

I.

Пророческое служеніе Іисуса Христа.

§ 86. Іисусъ Христосъ, какъ Пророкъ-Просвѣтитель міра.

Для возстановленія падшаго человѣчества и утвержденія на землѣ царства Божія необходимо было научить людей истинному боговѣдѣнію и богопочтенію, вообще—указать путь спасенія. Отсюда, одною изъ существенныхъ цѣлей явленія въ мірѣ Богочеловѣка было ученіе людей божественной истинѣ. Великимъ *Пророкомъ* (Втор. 18, 15. 18). *Свѣтомъ міру* (Ис. 2, 5; 42, 6; 60, 19) изображается грядущій Мессія и въ ветхозавѣтныхъ о Немъ предсказаніяхъ. Съ явленіемъ Его, по словамъ пророковъ, *вся земля наполнится вѣдѣнія Божія* (Ис. 11, 9), *людіе, ходящіи во тьмѣ, увидятъ свѣтъ велій* (9, 2), и *вси познаютъ Бога, отъ малаго даже до великаго* (Іер. 31, 34).

И Самъ І. Христосъ училъ, что ученіе или просвѣщеніе рода человѣческаго принадлежало дѣйствительно къ тому великому дѣлу, которое надлежало совершить Мессіи. Такъ, въ самомъ началѣ Своего служенія Онъ говорилъ: *Духъ Господень на Мнѣ, Егоже ради помаза Мя благовѣстити нищимъ, посла Мя исцѣлити сокрушенныя сердцемъ, проповѣдати плѣннымъ отпущеніе и слѣпымъ прозрѣніе, отпустити сокрушенныя во отраду, проповѣдати лѣто Господне пріятно* (Лук. 4, 18—19; Ис. 61, 4). Онъ же однажды говорилъ: *идемъ въ ближнія веси и грады, да и тамо проповѣмы: на сіе бо изыдохъ* (Марк. 1, 38; Лук. 4, 43). Передъ

смертью Своею Онъ свидѣтельствовалъ: *Азъ на сіе родихся, и на сіе пріидохъ въ міръ, да свидѣтельствую истину; и всякъ, иже есть отъ истины, послушаетъ гласа Моего* (Іоан. 18, 37; сн. Іоан. 17, 6. 7. 8).

По нисшествіи на Него при крещеніи во Іорданѣ Духа Святаго (Мѳ. 3, 11. 17; Лук. 3, 22; 4, 1; Іоан. 1, 33),—что было торжественнымъ силою Божіею посвященіемъ Его, какъ Сына человѣческаго, въ званіе учителя людей (Дѣян. 10, 38),—Онъ непрерывно во всю остальную жизнь *проходилъ по городамъ и селеніямъ, проповѣдуя и благовѣствуя царствіе Божіе* (Лук. 8, 1). Часто Онъ благовѣствовалъ даже въ пустынѣ (Мѳ. 15, 33), при озерѣ и рѣкѣ (Іоан. 10. 40). Всѣ три съ половиною года общественной дѣятельности Его были непрерывнымъ, можно сказать, временемъ ученія. Онъ возвѣщалъ и раннимъ утромъ (Іоан. 21, 4), и позднимъ вечеромъ (Мѳ. 14, 15), и въ полдень (Іоан. 4, 6), и даже ночью (Іоан. 3, 2). Наученіе истинѣ было одною изъ цѣлей Его явленій апостоламъ и по Его воскресеніи изъ мертвыхъ. Являясь въ продолженіи сорока дней, Онъ говорилъ имъ, будущимъ всемірнымъ благовѣстникамъ, *яже о царствіи Божіи* (Дѣян. 1, 3).

Способъ ученія Его былъ общенародный, и притомъ всегда премудро приспособленный къ разумѣнію людей. Его ученіе чуждо всѣхъ искусственныхъ словъ и оборотовъ, затемняющихъ истину и дѣлающихъ проповѣдь недоступною или трудною для пониманія простыхъ слушателей. Онъ то предлагалъ увѣщанія, то говорилъ изреченіями краткими, то употреблялъ сравненія и притчи. Послѣднія не мѣшали ни простотѣ, ни ясности ученія, напротивъ,—требовались первою и возвышали послѣднюю. Въ притчахъ высокіе духовные предметы представлялись въ осязательной близости къ разумѣнію вѣрующей души,—въ нихъ говорилъ Господь о земномъ, чтобы увѣровали небесному (Іоан. 3, 12). Поэтому тѣ, которыхъ умы свободны были отъ предразсудковъ, а сердца—отъ страстей, легко понимали смыслъ притчей, или же побуждались съ смиреніемъ дознавать значеніе ихъ (Мѳ. 13, 10. 36), а для гордыхъ противниковъ Іисусовыхъ, всегда готовыхъ употреблять истину во зло, притча—спасеніе тѣмъ, что скрываетъ отъ нихъ истину подъ покровомъ иносказанія (Мѳ. 13, 13—14). Вообще,

Онъ училъ каждаго такъ, какъ нужно было для того, чтобы истина скорѣе дошла до сознанія и сердца. Училъ Онъ не словомъ только, но и дѣлами и самою Своею личностью, ибо и Самъ Онъ былъ воплощеніемъ истины и добра.

Въ прохожденіи І. Христомъ должности учителя людей и открытіи имъ сокровенной воли Божіей объ ихъ спасеніи и состоитъ сущность Его пророческаго служенія, непосредственно Имъ совершеннаго. Въ этомъ отношеніи служеніе Его является подобнымъ служенію ветхозавѣтныхъ пророковъ, ибо и служеніе пророковъ, „истолкователей воли Божіей“ (таково значеніе еврейскаго слова navi—пророкъ), состояло въ томъ, что они, по вдохновенію Божію, возвѣщали людямъ волю Божію и учили благочестію. Но такъ какъ І. Христосъ есть не только человѣкъ, но Богочеловѣкъ, и Ему по божеству принадлежитъ самобытное обладаніе истиною, то и какъ *Посланникъ исповѣданія нашего* (Евр. 3, 1) Онъ выше всѣхъ посланниковъ Божіихъ, не только земныхъ, каковы были Моисей и пророки, но и небесныхъ, каковы суть ангелы, *въ служеніи посылаеми за хотящихъ наслѣдовати спасеніе* (Евр. 1, 14). Онъ есть Учитель-Пророкъ единственный и всемірный, ни съ кѣмъ несравнимый,—*Свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ* (Іоан. 1, 9). Онъ Самъ говорилъ о Себѣ: *никтоже взыде на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій, сый на небеси* (Іоан. 3, 13); *никтоже знаетъ Сына, токмо Отецъ; ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и ему же аще волитъ Сынъ открыти* (Мѳ. 11, 27); *Азъ есмь Свѣтъ міру; ходяй по Мнѣ не имать ходити во тьмѣ, но имать свѣтъ животный* (Іоан. 8, 12; сн. 9, 5; 12, 35—36); *Азъ есмь путь, истина и животъ* (14, 6). Слѣдовательно, Онъ былъ такимъ Просвѣтителемъ міра, какимъ не былъ никакой пророкъ. Ев. Іоаннъ говоритъ о самомъ большемъ изъ пророковъ: *не бѣ той* (Іоаннъ Предтеча) *свѣтъ, но да свидѣтельствуетъ о Свѣтѣ* (1, 8). По сравненію съ І. Христомъ, и апостолы не имѣютъ права называться учителями, а они только ученики: *вы же не нарицайтеся учителіе, единъ бо есть вашъ Учитель—Христосъ* (Мѳ. 23, 8; сн. 10 ст., Іоан. 13, 13). Посему-то, когда Онъ училъ истинѣ, то говорилъ

такъ, какъ свойственно говорить только безусловному носителю истины, а не такъ, какъ говорили, напр., пророки. Послѣдніе, сообщая людямъ откровеніе Божіе, обыкновенно такъ выражались: *тако глаголетъ Господь*, или—*сія глаголетъ Господь;* Онъ же, какъ Самъ первоисточникъ и законоположникъ истины, такъ училъ: *Азъ же глаголю вамъ* (Мѳ. 5, 22. 28. 32. 34. 39), или: *аминь глаголю вамъ* (Мѳ. 5, 18; 6, 2; 8, 10; 10, 15, 23; 11, 11; 16, 28: 17, 20; 18, 3), *аминь, аминь глаголю вамъ* (Іоан. 1, 51; 5, 19. 24. 25; 6, 47. 53); *глаголы, яже Азъ глаголахъ вамъ, духъ суть и животъ суть* (Іоан. 6, 63). Отсюда же,—Его ученіе, по дѣйствію на слушавшихъ Его, отличалось такими качествами, какими никогда не владѣло ни одно человѣческое ученіе. Слуги, посланные схватить Его, не осмѣлились взять Его, и возвратившись, отвѣчали первосвященникамъ и фарисеямъ: *николиже тако есть глаголалъ человѣкъ, яко сей человѣкъ* (Іоан. 7, 46). Онъ училъ, *яко власть имѣя*, а не какъ книжники и фарисеи (Мѳ. 7, 29); *со властію бѣ слово Его* (Лук. 4, 32). О дѣйствіи Его проповѣди въ назаретской синагогѣ евангелистъ замѣчаетъ: *и вси свидѣтельствоваху Ему, и дивляхуся о словесѣхъ благодати, исходящихъ изъ устъ Его* (Лук. 4, 22). Враги, искавшіе погибели Его, свидѣтельствовали: *Учителю, вѣмы, яко истиненъ еси, и пути Божію воистину учиши, и нерадиши ни о комъ же: не зриши бо на лице человѣкомъ* (Мѳ. 22, 16).

§ 87. Данный Спасителемъ евангельскій законъ. Образецъ и примѣръ нравственной жизни въ лицѣ Самого I. Христа.

I. Христосъ, какъ Просвѣтитель міра, возвѣстилъ людямъ новое, возвышеннѣйшее и утѣшительное для сердца человѣческаго ученіе, которое Онъ Самъ и Его апостолы именуютъ *евангеліемъ (εὐαγγέλιον)*, т. е. радостною вѣстію о царствіи Божіемъ (Марк. 1, 14), царствіи небесномъ (Мѳ. 3, 2), устроенномъ на землѣ I. Христомъ, Сыномъ Божіимъ. *Исполнися время и приближися царствіе Божіе: покайтеся и вѣруйте во евангеліе* (Марк. 1, 15),—вотъ краткое выраженіе сущности возвѣщеннаго

I. Христомъ новаго ученія. И дѣйствительно, все оно направлено къ тому, чтобы сообщить человѣку истинное и достаточное для настоящей жизни вѣдѣніе о Богѣ и Спасителѣ, Устроителѣ для людей царства Божія, поставить его на путь спасенія чрезъ покаяніе и вѣру во Христа и привести къ вѣчно-блаженной жизни въ общеніи съ Богомъ и Христомъ,—въ царство Божіе.

При частнѣйшемъ разсмотрѣніи ученія І. Христа, обыкновенно различаютъ въ немъ *законъ вѣры* (Рим. 3, 27; 1 Кор. 9, 21) и законъ дѣятельности—*заповѣди*, или нравственный *законъ Христовъ* (Іоан. 13, 34; Гал. 6, 2). Истины вѣры и нравственности въ ученіи І. Христа открыты во всей возможной полнотѣ и ясности. Правда, нельзя сказать, чтобы ни одна изъ отдѣльныхъ истинъ и ни одно изъ Его отдѣльныхъ нравственныхъ правилъ никогда до Него не существовали. Напротивъ, многія изъ Его положеній, въ видѣ афоризмовъ, слышались въ древнемъ мірѣ, многія истины вѣры и нравственности содержатся въ ветхомъ завѣтѣ. Однако возвѣщенное Имъ ученіе есть *новая вѣра*,—не только новая система вѣроученія и нравоученія, но и новое начало жизни и дѣятельности, на которомъ лежитъ печать божественнаго творчества.

І. І. Христосъ научилъ людей истинному боговѣдѣнію, каковаго не имѣли не только язычники, но и іудеи въ надлежащей чистотѣ и полнотѣ. *Сынъ Божій пріиде, и далъ есть намъ свѣтъ и разумъ* (*διάνοιαν*), *да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ во истиннѣмъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ* (1 Іоан. 5, 20). Въ языческихъ представленіяхъ о Божествѣ господствовалъ натурализмъ и политеизмъ. Вопреки этому, въ ветхомъ завѣтѣ постоянно раскрывается мысль о безпредѣльности Іеговы: Богъ есть безконечный, вѣчно живущій, святый и премудрый. Но идея духовности Божества и въ ветхомъ завѣтѣ заслонена антропоморфизмами въ Его изображеніяхъ. Эта идея представляется въ чистѣйшемъ ея видѣ, освобожденною отъ антропоморфическаго покрова, въ изреченіи І. Христа: *Духъ есть Богъ, и иже кланяется Ему, духомъ и истиною достоитъ кланятися* (Іоан. 4, 24). До извѣстной степени, возможной для человѣческаго уразумѣнія, І. Христосъ открылъ и тайну внутренней, сокровенной жизни безпредѣльнаго Духа, внѣ отношеній Его къ міру,—открылъ

славу тріипостаснаго Бога. Въ ветхомъ завѣтѣ были даны только прикровенныя указанія на тайну о Святой Троицѣ. На нихъ лежало покрывало, которое, по выраженію ап. Павла, снято съ ветхаго завѣта І. Христомъ (2 Кор. 3, 14). Онъ *открылъ имя Божіе человѣкомъ* (Іоан. 17, 6), т. е. существо Божіе, Его славу и величіе, и не словомъ только, но и въ Своемъ лицѣ и въ Своей жизни, ибо въ Немъ *Богъ явися во плоти*, Онъ Самъ есть *сіяніе славы Отчей и образъ ипостаси Его* (Евр. 1, 3). Правда, это не значитъ, что І. Христосъ въ Своемъ лицѣ открылъ Бога такъ, какъ Онъ есть въ Себѣ; грѣшники и не могли бы вынести Его присутствія, если бы Божество явилось не прикровенно, въ полномъ величіи и славѣ; во Христѣ дано было видѣть человѣку только *образъ Божій* (Филип. 2, 6; Кол. 1, 15), и потому существо Божіе и послѣ продолжаетъ оставаться во свѣтѣ неприступномъ, однако образъ есть нѣчто большее, болѣе осязательное, чѣмъ одно отвлеченное понятіе, или чѣмъ тѣ представленія, которыя могъ составить человѣкъ по тѣмъ или инымъ источникамъ. Потому-то и Самъ Онъ, на просьбу ап. Филиппа: *покажи намъ Отца*, говорилъ: *толикое время съ вами есмь, и не позналъ еси Мене, Филиппе? Видѣвый Мене видѣ Отца; и како ты глаголеши: покажи намъ Отца... Аще Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте убо; и отселѣ познасте и видѣсте Его. Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ* (Іоан. 14, 7—10; сн. 8, 19).

Далѣе, І. Христосъ возвѣстилъ новое, совершеннѣйшее понятіе о нравственномъ существѣ Божіемъ. Богъ есть высочайшая любовь и неисчерпаемый источникъ любви (Лук. 11, 2; Іоан. 20, 17; Мѳ. 7. 11; 1 Іоан. 4, 16). Въ своей совершеннѣйшей полнотѣ отъ вѣка пребывая въ самомъ лонѣ Божества, какъ вѣчное общеніе святой любви Отца, Сына и Святаго Духа, любовь божественная проявилась затѣмъ въ твореніи міра и непрестанно проявляется въ промышленіи о немъ, въ особенности въ отношеніи къ людямъ. По отношенію къ людямъ Богъ, училъ І. Христосъ, есть *Отецъ*, подающій имъ Свои блага: *отца не зовите себѣ на земли*, говорилъ Онъ; *единъ бо есть Отецъ вашъ, Иже на небесѣхъ* (Мѳ. 23, 9; сн. 6, 9). Онъ знаетъ нужды людей прежде прошенія у Него и подаетъ имъ всякія блага

(6, 8. 32), *яко солнце Свое сіяетъ на злыя и благія и дождитъ на праведныя и неправедныя* (5, 45). Онъ открываетъ объятія Своей любви каждому кающемуся грѣшнику (Лук. 13 гл.—притча о блудномъ сынѣ) и прощаетъ согрѣшенія его (Мѳ. 6, 12. 14). Въ особенности же полнота и глубина любви Божіей къ человѣчеству обнаружилась въ воплощеніи Сына Божія, принесеніи Имъ искупительной жертвы за грѣхи міра и ходатайствованіи по вознесеніи на небо за вѣрующихъ предъ вѣчною правдою Божіею, пока не пріидетъ для суда надъ міромъ, и ниспосланіи Духа Святаго для нашего оправданія и освященія. Здѣсь открылись: любовь Бога Отца, ибо Онъ *тако возлюби міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ, вѣруяй въ Онь, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16; сн. 1 Іоан. 3, 1; 4, 10),—любовь Сына, Который *предаде Себе за ны приношеніе и жертву Богу* (Еф. 5, 2), и по словамъ Котораго *больши сея любве никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя* (Іоан. 15, 13),—любовь Духа Святаго: *любы Божія изліяся въ сердца наша Духомъ Святымъ* (Рим. 5, 5; св. Тит. 3, 4—6). *Духъ Святый дарствуетъ намъ вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію* (2 Петр. 1, 3), усвояетъ людямъ плоды искупленія чрезъ церковь и таинства и вообще ведетъ ихъ ко спасенію способами, вѣдомыми Самому Духу Божію. Въ этихъ отраднѣйшихъ истинахъ, бывшихъ сокрытыми отъ всѣхъ премудрыхъ и разумныхъ міра сего,—основа новыхъ, высшихъ религіозныхъ отношеній человѣка къ Богу, какихъ не зналъ дохристіанскій міръ. Въ самой ветхозавѣтной религіи хотя и сказано о Богѣ: *Богъ твой есть Богъ благій и милосердый* (Втор. 4, 31), однако тамъ же сказано: *Господь Богъ твой есть огнь поядающій, Богъ ревнитель* (24 ст.), за вину отцевъ наказывающій дѣтей до третьяго и четвертаго рода (5, 9). Ветхозавѣтный человѣкъ былъ нечистъ и виновенъ предъ Нимъ, почему по самой природѣ могъ возбуждать только гнѣвъ Божій (Еф. 2, 3), а посему святый Іегова изображался по преимуществу какъ Богъ страха, и только обѣтованія и пророчества о Мессіи открывали еврею благодать Божію и свѣтили надеждою на избавленіе въ будущемъ. Самые лучшіе люди въ богоизбранномъ народѣ были не болѣе, какъ *ра-*

бами Іеговы (Пс. 77, 70 и др.). Что же касается міра языческаго, то въ большей части древнихъ религій Божество представляется страшной губительной силой, требующей кровавыхъ жертвъ для своего умилостивленія, иногда даже жертвъ человѣческихъ. Посему состояніе язычника, подавленнаго грознымъ могуществомъ своихъ боговъ, было тяжелымъ и безотраднымъ. Если онъ мечталъ, какъ грекъ, о мирѣ и дружбѣ съ богами, то такою мечтою жилъ недолго и только затѣмъ, чтобы впослѣдствіи совсѣмъ разочароваться и впасть въ отчаяніе. О такихъ отношеніяхъ Бога къ человѣку, о какихъ возвѣщено въ евангеліи, не знала ни одна религія, не предчувствовало ни одно ученіе. По силѣ искупительныхъ заслугъ Христовыхъ, человѣкъ сталъ возлюбленнымъ сыномъ и наслѣдникомъ Божіимъ, причастникомъ божественнаго естества, храмомъ Духа Святаго,—словомъ, самымъ близкимъ и роднымъ Богу существомъ. Ап. Павелъ говоритъ: *не пріясте бо духа работы паки въ боязнь: но пріясте Духа сыноположенія, о Немъ же вопіемъ: Авва, Отче* (Рим. 8, 15); *тѣмже уже нѣси рабъ, но сынъ: аще ли же сынъ, и наслѣдникъ Божій Іисусъ Христомъ* (Гал. 4, 7).

Наконецъ, І. Христосъ со всею возможною полнотою и ясностію возвѣстилъ о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка и человѣческой жизни,—о безсмертіи души, о будущемъ воскресеніи умершихъ и кончинѣ міра, о Своемъ второмъ пришествіи, о послѣднемъ судѣ, о вѣчномъ блаженствѣ праведныхъ въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ Отцомъ, Сыномъ и Св. Духомъ, и вѣчномъ мученіи нераскаянныхъ грѣшниковъ. Нѣкоторыя изъ этихъ истинъ предносились сознанію древняго человѣка, но онѣ мало имѣли нравственнаго вліянія и мало доставляли людямъ отрады. Язычники жили, *не имуще упованія* (Еф. 2, 12), но и іудеи имѣли довольно темныя понятія о состояніи загробномъ и смутныя желанія и чаянія полнаго безсмертія человѣческой личности, взятой въ связи души и тѣла, хотя у пророковъ ветхаго завѣта и была прикровенно выражена эта истина. Надежда на вѣчную жизнь не имѣла для себя твердой точки опоры до возвѣщенія христіанствомъ истины искупленія. Но Христосъ оживилъ сердца людей упованіемъ, утвердивъ истину загробной жизни и всеобщаго воскресенія примѣромъ Своего собственнаго воскресенія, сошествія во адъ,

вознесенія на небо, непрестаннаго сѣдѣнія одесную Бога Отца. Въ этихъ истинахъ указано христіанамъ одно изъ сильныхъ побужденій къ нравственному совершенствованію.

II. Съ ученіемъ вѣры І. Христосъ преподалъ новый, совершеннѣйшій законъ дѣятельности. Земная жизнь человѣка, училъ Онъ, есть только приготовленіе къ иной, нескончаемой жизни съ такими благами, которыхъ никто не можетъ похитить (Мѳ. 6, 19—20 и др.). Посему главнымъ началомъ жизни человѣка должно быть исканіе царствія Божія и правды его: *ищите прежде царствія Божія и правды его, и сія вся,* т. е. разныя внѣшнія блага, *приложатся вамъ* (Мѳ. 6, 33). Кто желаетъ войти въ это царство и быть достойнымъ его членомъ,—а призываются ко вступленію въ него всѣ люди (Марк. 16, 15—16; Мѳ. 28, 19),—тотъ долженъ *покаяться*, т. е. сознать свою грѣховность и оставить путь, ведущій къ *смерти*, распять *плоть* свою *со страстьми и похотьми* (Гал. 5, 24), отложить образъ жизни *ветхаго человѣка, тлѣющаго въ похотехъ прелестныхъ* (Еф. 4, 22), каковый никогда *не внидетъ въ царствіе Божіе* (Іоан. 3, 5),—и, увѣровавъ во Христа, вступить на путь жизни, Имъ указанный. Царство Божіе І. Христосъ обѣщаетъ тѣмъ, кто отвергся страстей, движущихъ волею падшаго человѣка, т. е. страстей чувственности, себялюбія и своекорыстія, кто готовъ идти на борьбу за правду, кто за нее страдаетъ, кто оплакиваетъ свою внутреннюю бѣдность (заповѣди блаженства—Мѳ. 5, 1—10), кто исполненъ самоотверженія: *иже хощетъ по Мнѣ ити, да отвержется себе, и возьметъ крестъ свой, и по Мнѣ грядетъ* (Мар. 8, 34). Вмѣсто самолюбія въ основѣ нравственной жизни послѣдователей Христовыхъ должна лежать любовь къ Богу болѣе всего и къ ближнему, какъ самому себѣ (Мѳ. 22, 37—39),—къ Богу, какъ первообразу и источнику духовныхъ совершенствъ, какъ любвеобильнѣйшему Отцу, — къ ближнимъ, какъ братьямъ, ибо всѣ люди суть дѣти одного Отца небеснаго, искуплены одною кровію Его единороднаго Сына. Любовь къ Богу должна простираться до готовности, ради имени Божія, погубить самую свою душу (Марк. 8, 35). Любовь къ ближнему, подобно любви Отца небеснаго, должна обнимать не только друзей и единоплеменниковъ, но и ненавидящихъ насъ, или враговъ (Мѳ. 5,

44—47), и также простираться до полнѣйшей готовности положить самую душу свою за други своя (Іоан. 15, 13). Совершеннѣйшій образецъ такой любви поданъ Самимъ І. Христомъ (Іоан. 13, 34). Выше и плодотворнѣе этого начала для нравственной жизни нельзя и представить. Только на любви можетъ прочно созидаться благо и отдѣльныхъ личностей и цѣлыхъ обществъ человѣческихъ. — Это начало нравственной жизни было новымъ закономъ: *заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга* (Іоан. 13, 34). Одному только еврейскому народу изъ всѣхъ народовъ древности заповѣдывалось религіею это животворное начало человѣческой нравственности, но и въ этомъ народѣ оно не получило, да и не могло получить того полнаго и всесторонняго развитія, какое дано ему въ евангельскомъ ученіи (см. Мѳ. 5—7 гл.). Ветхій завѣтъ, заповѣдуя любовь къ Богу (Втор. 6, 5; 10, 12 и др.) и къ ближнему (Лев. 19, 18), ограничивалъ эту послѣднюю любовь, говоря: *око за око, и зубъ за зубъ* (Исх. 21, 24), и подъ ближними разумѣлъ только единоплеменниковъ и единовѣрцевъ, а по отношенію къ врагамъ хотя не заповѣдывалъ любить ихъ и не наказывалъ ненависти къ нимъ, но преданіемъ и практикой іудейской ненависть къ врагамъ считалась даже обязательной (Мѳ. 5, 43). Что же касается древне-языческаго міра, то онъ жилъ по преимуществу ложными и нравственно-гибельными началами чувственности и своекорыстія. До идеи братскаго самопожертвованія, обнимающаго все и всѣхъ, никогда не доходили даже мудрецы древности; конечно, они знали, что любовь есть добродѣтель, но ей не усвоялось въ языческомъ мірѣ особеннаго значенія.

Такимъ образомъ по своему содержанію ученіе І. Христа, какъ можно видѣть изъ указанныхъ главнѣйшихъ его особенностей, обнимаетъ собою все существо христіанской религіи, какъ возстановленнаго союза Бога съ человѣкомъ, не состоитъ изъ одного вѣроученія или нравоученія, но то и другое въ немъ тѣсно связаны. Посему односторонними должны быть признаны какъ то воззрѣніе, которое полагаетъ сущность христіанства только въ его нравственномъ ученіи и отрицаетъ въ немъ значеніе теоретико-догматическаго элемента, такъ и то, которое сущность христіанства стремится свести къ тѣмъ отвлеченнымъ истинамъ высшаго знанія, которыя оно возвѣстило міру.

III. Возвѣстивъ совершеннѣйшій законъ нравственной жизни, І. Христосъ вмѣстѣ съ этимъ показалъ въ Самомъ Себѣ образецъ святости, или нравственнаго совершенства, и такимъ образомъ явился Просвѣтителемъ человѣка не только посредствомъ словеснаго наученія добру, но и примѣромъ собственной жизни и дѣятельности. Никто изъ людей ни послѣ Христа, ни, тѣмъ болѣе, до Него не исполнилъ нравственнаго закона во всей полнотѣ, да никто и не могъ исполнить по своей врожденной грѣховности, по немощности своей природы; поэтому во всемъ человѣчествѣ нѣ было ни одного живого образца чистой и идеально-возвышенной нравственности, которому бы люди могли подражать. Но І. Христосъ осуществилъ въ Своей жизни весь нравственный законъ, и такимъ образомъ въ Своемъ лицѣ не только открылъ Бога, но и *истину человѣка*, т. е. того, что такое человѣкъ по существу своему духовному, какимъ онъ долженъ быть. Онъ есть *Сынъ на вѣки совершенный* (Евр. 7, 28; ср. 26 ст.). Святая, безгрѣшная жизнь Его на землѣ служитъ живымъ примѣромъ, возвышеннѣйшимъ идеаломъ и могущественнымъ возбудителемъ для подраженія Ему всѣхъ людей. Онъ и Самъ говорилъ: *пріидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи, и Азъ упокою вы*; *возмите иго Мое на себе и научитеся отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ, и обрящете покой душамъ вашимъ*; *иго бо Мое благо, и бремя Мое легко есть* (Мѳ. 11, 28—30). *Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ сотворихъ вамъ, и вы творите* (Іоан. 13, 15). Съ Его явленіемъ въ мірѣ стало возможнымъ прекратить напрасные и безплодные поиски идеаловъ нравственности, потому что Онъ есть идеалъ, возвышеннѣе, чище и человѣчнѣе котораго не можетъ быть. По сравненію съ Нимъ легко видимы всѣ слабыя стороны и недостатки обычныхъ человѣческихъ идеаловъ; всѣ они блѣднѣютъ и меркнутъ, какъ звѣзды предъ восходящимъ солнцемъ, предъ идеаломъ нравственности, осуществленнымъ І. Христомъ. А этотъ идеалъ неисчерпаемъ по своей глубинѣ и необъятности, недостижимъ вполнѣ по своей возвышенности, въ тоже время всѣмъ доступенъ по своей общечеловѣчности и необычайной простотѣ. Подражать І. Христу можетъ всякій, даже самый неразвитый и малоспособный человѣкъ, и притомъ при всякой обстановкѣ и во

всякомъ состояніи, но сдѣлаться равнымъ Ему по жизни никто не можетъ. Не только отдѣльные люди, но даже цѣлыя человѣческія общества въ состояніи осуществить только ту или другую сторону Его человѣческаго совершенства [1]).

Итакъ, І. Христосъ—великій и единственный Просвѣтитель міра по полнотѣ, высотѣ и глубинѣ возвѣщеннаго Имъ религіозно-нравственнаго ученія, и самое это ученіе преподалъ въ такой исключительной (оригинальной) формѣ, которой нѣтъ и какая невозможна во всякой другой религіи, кромѣ христіанской: Онъ училъ истинѣ не только словомъ, но и самою Своею личностію, и Его личность въ тоже время составляла одинъ изъ главнѣйшихъ предметовъ Его ученія.

§ 88. Евангельскій законъ есть законъ новый, замѣнившій собою законъ Моисеевъ.

І. І. Христосъ есть новый религіозный законодатель, а отнюдь не толкователь только закона, преподаннаго чрезъ Моисея, каковыми являлись обыкновенные пророки. Всѣ пророки послѣ Моисея были собственно только стражами и изъяснителями Моисеева закона, и самыя откровенія, которыя они получали, относились только къ историческому развитію царства Божія на положенномъ чрезъ законъ основаніи. Сообразно съ обстоятельствами, они уясняли то одни, то другія требованія закона. Но І. Христосъ возвѣстилъ новый законъ, высшій и совершеннѣйшій закона Моисеева. Онъ—Основатель новой религіи. Ветхозавѣтный законъ былъ только приготовленіемъ къ полному усвоенію откровенія, даннаго І. Христомъ, былъ тѣнію грядущихъ благъ, открывшихся въ новомъ завѣтѣ [2]).

---

[1]) *Бѣляева А. Д.* проф. Любовь божественная. 1885 г. 284—286 стр.

[2]) *Литература.* Новозавѣтный законъ въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ (Пр. Соб. 1855 г., IV; 1856, I и II).—*Смирнова А.* Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди І. Христа. Каз. 1894 г. (То же въ Прав. Собес. 1893 г. № 10 и 1894 г. I—III т.).—*Гусева А. Ѳ.* Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву (Вѣра и Раз. 1895 г. 1 т. 1 ч.)—*Богдашевскаго Д. И.* Законъ и евангеліе (Тр. Кіев Ак. 1899 г сент.).—*Яныгшева І. Л.* Сущность христіанства съ нравственной точки зрѣнія (Хр Чт. 1877 г. II т.).—*Вержбицкаго Т. І.* Законъ Моисеевъ и законъ евангельскій (Странникъ 1898 г. янв.).—*Случевскаго И. И.* Сущность законодательства

Въ ветхомъ завѣтѣ Мессія изображается какъ новый законодатель. Такъ, самъ Моисей говорилъ о Немъ: *пророка отъ братій твоихъ, якоже мене, воздвигнетъ тебе Господь* (Втор. 18, 15; сн. 18), т. е., что Мессія будетъ не только великій пророкъ, но и законодатель, или установитель новаго закона или завѣта, какъ и самъ Моисей былъ пророкомъ и законодателемъ еврейскаго народа. Пр. Исаія предрекалъ о Мессіи, что Онъ преподастъ людямъ *Свой* законъ, скажетъ имъ *Свое* слово (2, 3—4; сн. 33, 22; 54, 4; 42, 4). Пр. Іеремія прямо говоритъ, что Мессія установитъ *новый* завѣтъ, отличный отъ существовавшаго тогда, и вмѣстѣ дастъ *новый* законъ, обращенный къ внутреннему настроенію человѣка (Іер. 31, 31 — 35). Объясняя это пророчество Іереміи, ап. Павелъ называетъ Установителя новаго завѣта *ходатаемъ лучшаго завѣта, который утвержденъ на лучшихъ обѣтованіяхъ. Ибо,* говоритъ онъ, *если бы первый завѣтъ былъ безъ недостатка, то не было бы нужды искать мѣста другому* (Евр. 8, 6—12).

Какъ на существенныя отличія и высокія преимущества евангельскаго закона вѣры и дѣятельности предъ закономъ ветхозавѣтнымъ слѣдуетъ указать на слѣдующія.

1) Новый завѣтъ открываетъ въ возможно полномъ свѣтѣ предметы вѣры, любви и упованія, которыя въ законѣ были, можно сказать, только полуоткрыты. Таковы въ особенности: тайна о Св. Троицѣ, тайны воплощенія, искупленія, возрожденія, освященія насъ благодатію Духа Святаго, изображающія въ яснѣйшемъ свѣтѣ Бога, какъ безграничную и безконечную любовь,—тайны о загробной жизни, о будущихъ судьбахъ міра и человѣчества [1]).

2) Точно также и по отношенію къ ученію о нравственности, вѣчное и неизмѣнное содержаніе нравственнаго идеала, начертан-

---

пр. Моисея (Вѣра и Церк. 1899 г. №№ 8 и 9).—*Остроумова Ст.* Законъ и евангеліе (В. и Раз. 1898 г. № 8).—*Соловьева І. И.* прот. Законъ и евангеліе (Вѣра и Церковь 1901 г. № 6).—*Боголюбова Н. М.* Несостоятельность пониманія нравств. ученія І. Христа внѣ связи съ ученіемъ о Немъ. какъ Богочеловѣкѣ и Искупителѣ міра (Вѣра и Церковь, 1899 г. № 10).

[1]) Въ древности нѣкоторые изъ лжеучителей, напр. Маркіонъ съ послѣдователями, различіе въ этомъ отношеніи между ветхимъ и новымъ завѣтомъ находили столь великимъ, что отдѣляли одинъ завѣтъ отъ другаго непроходимой бездной, признавая ветхій завѣтъ откровеніемъ злаго бога, а новый откровеніемъ истиннаго и благаго Бога.

наго на скрижаляхъ нашего сердца, въ ветхомъ завѣтѣ не получило столь полнаго и совершеннаго раскрытія, какъ въ новомъ завѣтѣ. Такъ, ветхій завѣтъ хотя и требовалъ любви къ Богу, но въ дѣйствительности являлась обязательною для ветхозавѣтнаго человѣка не столько любовь, сколько страхъ предъ Богомъ. Это—потому, что, сознавая свою вину предъ Богомъ (Рим. 7, 7; 3, 20) и тяготѣющее надъ нимъ осужденіе Божіе (4, 15), онъ видѣлъ въ Іеговѣ Бога-ревнителя, не оставляющаго вины безъ наказанія, но всего менѣе—Отца. Во всемъ обширномъ значеніи заповѣдь о любви къ Богу раскрыта въ ученіи Христовомъ. Равно и заповѣдь о любви къ ближнимъ въ ветхомъ завѣтѣ предлагается съ такими ограниченіями, что новозавѣтная заповѣдь о любви, какъ не имѣющая такихъ ограниченій, является новою.

Еще болѣе видимы преимущества новозавѣтнаго нравственнаго *закона предъ законом ветхаго завѣта въ слѣдующихъ отношеніяхъ.*

а) Законъ ветхаго завѣта есть по преимуществу законъ внѣшняго поведенія человѣка, или, какъ его называетъ апостолъ, *законъ заповѣдей* (Еф. 2, 15), *законъ заповѣди плотскія* (Евр. 7, 16), *законъ буквы* (Рим. 7, 6). Онъ не обращенъ *спеціально* къ внутреннему, душевному настроенію людей. Хотя онъ стремился обнять и внутренній міръ человѣческой души, подчинить его особымъ требованіямъ, однако же на ряду съ этимъ законъ имѣлъ цѣлію подчинить себѣ и внѣшнее поведеніе людей, упорядочить разнообразныя внѣшнія отношенія ихъ, опредѣляя почти каждый шагъ, почти всякій поступокъ человѣка (раввины находили въ законѣ Моисеевомъ 248 собственно заповѣдей и 395 запрещеній, служащихъ только повторенiемъ, развитіемъ и разъясненіемъ десятословія). Сообразно съ этимъ и самую праведность людей ветхозавѣтный законъ поставляетъ въ соблюденіи всѣхъ положительныхъ предписаній закона и уклоненіи отъ дурныхъ дѣлъ, запрещенныхъ закономъ, а не въ чистотѣ и возвышенности внутренняго настроенія (Втор. 6, 25—26; 2 Цар. 22, 23; 3 Цар. 2, 3). У ветхозавѣтнаго человѣка не было силъ усвоить сердцемъ содержаніе божественнаго закона, сдѣлать его внутреннимъ, движущимъ началомъ своего поведенія, почему божественный законъ былъ для него по необходимости только внѣшнимъ закономъ, а его праведность являлась до извѣстной степени

юридической праведностью, но не святостью въ подлинномъ значеніи этого слова. Сообразно съ назначеніемъ закона—*быть пѣстуномъ ко Христу* (Гал. 3, 24), требованія закона, взятыя во всей ихъ совокупности, клонились собственно къ тому, чтобы дать людямъ яснѣе и глубже почувствовать ихъ прирожденную нравственную порчу и потребность въ нравственномъ возрожденіи чрезъ воздѣйствіе на нихъ особой божественной благодати: *закономъ бо познаніе грѣха* (Рим. 3, 20; сн. 7, 7—11). Не таковъ законъ Христовъ, данный для возрожденной природы человѣческой. Онъ не состоитъ изъ многочисленыхъ внѣшнихъ заповѣдей и запрещеній и требуетъ не внѣшней праведности,—дѣлъ закона, но добрыхъ сердечныхъ расположеній, положительнаго добра (евангельскія блаженства). І. Христосъ запрещаетъ не только убійство, но и бранное слово противъ ближняго и вражду въ душѣ противъ него (Мѳ. 5, 21—26), не только прелюбодѣяніе, но и похотливое желаніе (27—28 ст.), не только не дозволяетъ воздавать врагу *око за око, зубъ за зубъ* (Исх. 21, 23—25), но и заповѣдуетъ любить враговъ (Мѳ. 5, 38—47). Вообще нравственный законъ въ ученіи І. Христа есть не только законъ дѣлъ, но прежде всего законъ нравственнаго настроенія, сердечнаго расположенія, есть *законъ духа* (Рим. 8, 2), а не законъ поведенія.

б) Признавая нравственное безсиліе человѣка, законъ ветхаго завѣта, въ качествѣ побужденій къ исполненію закона, выставляетъ награды и наказанія. Нарушителямъ своихъ требованій законъ угрожаетъ жестокимъ возмездіемъ и даже проклятіемъ и смертію (см., напр., Исх. 12, 15; 21, 23—25; 31, 14—15; Лев. 20, 9—10; 24, 14—21; Числ. 35, 16—18; Втор. 22, 23—25; 13, 5—11 и др.), равно какъ и исполнителямъ закона обѣщаетъ блага временныя (Исх. 20, 12; Лев. 26, 3—12; Втор. 28, 2). По побужденіямъ страха и разсчета свойственно дѣйствовать рабамъ, а не свободнымъ. Іудеи, живя подъ закономъ, по выраженію апостола, и водились *духомъ рабства* (Рим. 8, 15), находились подъ *игомъ рабства* (Гал. 5, 1). Напротивъ, евангельскій законъ возбуждаетъ человѣка къ добру преимущественно любовію къ Богу и самому добру (Іоан. 3, 16—17; 15, 9. 13—15) и наградами чисто духовными, воздаяніемъ небеснымъ,

а не чувственнымъ. Онъ не производитъ насилія или принужденія надъ человѣкомъ, а располагаетъ увѣровавшихъ во Христа, какъ сыновъ Божіихъ, а не рабовъ, къ свободному выполненію обязанностей своего христіанскаго званія, почему и называется у апостола *закономъ свободы* (Іак. 1, 25). *Не пріясте*, говоритъ апостолъ христіанамъ, сравнительно съ іудеями, *духа работы паки въ боязнь, но пріясте духа сыноположенія* (Рим. 8, 15; сн. Гал. 4, 7). По словамъ того же апостола, *праведнику законъ не лежитъ*, т. е. увѣровавшій во Христа и получившій отпущеніе грѣховъ и благодатное обновленіе, являемое святою жизнію, свободенъ отъ внѣшняго закона, не имѣетъ нужды въ его наученіи и въ справкахъ въ немъ, ибо творитъ добро, руководимый благодатію Св. Духа и движимый къ добру внутреннимъ, святымъ настроеніемъ. Законъ нуженъ для *беззаконныхъ* и *непокоривыхъ* (1 Тим. 1, 9).

II. Данный Спасителемъ евангельскій законъ, какъ высшій и совершеннѣйшій закона Моисеева, естественно, замѣнилъ его собою. Однако отмѣненіе закона Моисеева не такъ нужно понимать, чтобы евангеліе, заступая мѣсто закона, уничтожало или разрушало *весь* законъ, подобно, напр., тому, какъ на мѣстѣ разрушеннаго зданія воздвигается новое. *Да не мните, яко пріидохъ разорити (καταλῦσαι) законъ, или пророки*,—говорилъ І. Христосъ въ успокоеніе ревности іудеевъ по законѣ; *не пріидохъ разорити, но исполнити (πληρῶσαι). Аминь бо глаголю вамъ: дондеже прейдетъ небо и земля, іота едина или едина черта не прейдетъ отъ закона, дондеже вся будетъ* (Мѳ. 5, 17—18). Подъ *закономъ* въ словахъ Спасителя разумѣется законъ или пятокнижіе Моисея, подъ *пророками*—пророческія и всѣ богодухновенныя писанія ветхаго завѣта (Мѳ. 22, 40; Лук. 16, 29. 31; Дѣян. 13, 15), иначе—все ветхозавѣтное домостроительство, приготовлявшее людей къ обѣтованному спасенію чрезъ законъ (пробуждавшій нужду въ искупленіи), пророчества, обѣтованія и прообразы (указывавшіе, гдѣ искать удовлетворенія этой нужды). І. Христосъ пришелъ не съ тѣмъ, чтобы *разрушить законъ* (*καταλύειν* въ приложеніи къ закону значитъ отмѣнять, отнимать обязательную силу,—сн. Мѳ. 15, 6; Рим. 3, 31) *или пророки* (по отношенію къ пророкамъ *κατα-*

λύειν указываетъ на неисполненіе ихъ предсказаній,—Рим. 4, 14: Гал. 3, 17), но *исполнити*. *Πληροῦν*—*исполнити* въ приложеніи къ закону означаетъ не только исполнять предписанія закона, осуществлять законъ (Рим. 13, 8; Мѳ. 3, 15), но и восполнять недостающее до требуемой мѣры (Марк. 1, 15; Лук. 21, 24; Іоан. 7, 8; сн. Мѳ. 9, 16; Марк. 2, 21), усовершать не совсѣмъ совершенное (Іоан. 15, 11; 16, 24; 1 Іоан. 1, 4), доводить до конца (Лук. 7, 1; Дѣян. 13, 25). По отношенію къ прообразамъ и пророкамъ *πληροῦν* означаетъ исполненіе дѣломъ того, что предсказано пророками въ словѣ (Мѳ. 1, 22; 2, 15; 17, 23 и др.). И І. Христосъ дѣйствительно исполнилъ законъ и пророки и такимъ образомъ довелъ до конца зданіе домостроительства человѣческаго спасенія. По отношенію къ нравственному закону ветхаго завѣта,—Онъ не только Самъ выполнилъ всѣ требованія этого закона (*беззаконія не сотвори, ниже обрѣтеся лесть во устѣхъ Его*—Ис. 53, 9), но раскрылъ (особенно въ нагорной проповѣди) глубокій смыслъ собственно нравственныхъ предписаній ветхозавѣтныхъ, такъ что въ Его ученіи нравственный законъ достигъ полноты своей по содержанію и духу. Исполнились на Немъ и всѣ пророческія предсказанія касательно вочеловѣченія Сына Божія, совершенія Имъ искупительнаго подвига, основанія новаго завѣта и установленія новаго способа оправданія чрезъ вѣру. Наконецъ, Онъ исполнилъ и весь обрядовый законъ ветхаго завѣта, и исполнилъ въ самомъ его существѣ, тогда какъ до І. Христа этотъ законъ не былъ и не могъ быть исполненъ въ самой сущности; совершаемые священниками ветхаго завѣта обряды были только *образомъ будущихъ*, т. е. Христовыхъ *благъ*, а не самою вещію. Исполнивъ законъ и пророки, І. Христосъ тѣмъ самымъ упразднилъ ветхій завѣтъ, или сдѣлалъ его излишнимъ. Такимъ образомъ, по мысли Спасителя, евангеліе должно было заступить мѣсто закона, но заступить не уничтожая, а исполняя законъ. Что Господь не усвоялъ непреходящаго значенія Моисееву закону, взятому во всей его цѣлости, это видно и изъ дальнѣйшихъ словъ Его: *іота или едина черта не прейдетъ отъ закона, дондеже вся будутъ*. Въ этихъ словахъ прямо указывается, что значеніе и дѣйствіе ветхозавѣтнаго закона, взятаго въ его цѣлостномъ видѣ, простирается

только до извѣстнаго предѣла времени,—пока не исполнится *все*, т. е. пока не осуществятся всѣ пророческія предсказанія касательно пришествія Искупителя и совершенія Имъ дѣла искупленія. Что все, имѣвшее въ Моисеевомъ законѣ временное значеніе, имѣло потерять свою обязательную силу съ пришествіемъ І. Христа, это прямо выражено Имъ въ слѣдующихъ словахъ: *законъ и пророки до Іоанна, а съ сего времени царствіе Божіе благовѣствуется* (Лук. 16, 16; Мѳ. 11, 13). Вмѣстѣ съ этимъ І. Христосъ хотя Самъ строго соблюдалъ законъ Моисеевъ и былъ ревнителемъ по святости храма іерусалимскаго (Іоан. 2, 13 и сл.), но въ тоже время премудро предуготовлялъ рѣшительное отмѣненіе закона. Онъ относился къ нему, какъ новый полновластный законодатель. Такъ, Онъ неоднократно называлъ Себя *господиномъ и субботы* (Мѳ. 12, 8; Іоан. 5, 17), предсказывалъ, что Его ученіе постепенно произведетъ такую перемѣну, что служеніе Богу не будетъ необходимо связано съ Іерусалимомъ (Іоан. 4, 23). Относительно закона о разводѣ Онъ говорилъ іудеямъ, что онъ данъ *по жестокосердію* ихъ (Мѳ. 19, 8), и, слѣдовательно, имѣлъ временное значеніе. На послѣдней вечери, установляя таинство евхаристіи, Онъ показалъ, что оно принадлежитъ уже къ новому завѣту, когда говорилъ: *сія есть кровь Моя новаго завѣта* (Мѳ. 26, 28; сн. Исх. 24, 28). Наконецъ, на судѣ у Пилата Онъ прямо и ясно высказалъ, что основанное Имъ царство—совсѣмъ другое, чѣмъ государство съ теократическимъ или съ инымъ устройствомъ: *царство Мое не отъ міра сего* (Іоан. 18, 36).

Учили о преходящемъ значеніи закона Моисеева и апостолы, хотя въ отмѣненіи его дѣйствовали съ мудрою постепенностью. Чаще другихъ говорилъ объ этомъ ап. Павелъ. Цѣлые отдѣлы посланій его къ Римлянамъ (2—11 гл.), Галатамъ (2, 15—5, 18) и все посланіе къ Евреямъ имѣютъ, между прочимъ, цѣлію показать, что *кончина закона—Христосъ* (Рим. 10, 4), что только *прежде пришествія вѣры, подъ закономъ стрегоми бѣхомъ* (заключены были подъ стражею закона)..., *пришедшей же вѣрѣ, уже не подъ пѣстуномъ есмы* (Гал. 3, 23. 25); *нѣсмы подъ закономъ, но подъ благодатію* (Рим. 6, 15; сн. 7, 6); *мыслимъ оправдатися вѣрою, безъ дѣлъ*

закона (3, 28). Онъ же прямо называетъ ветхій завѣтъ *преходящимъ* (2 Кор. 3, 11). Торжественно утверждено отмѣненіе закона Моисеева на апостольскомъ соборѣ въ Іерусалимѣ (Дѣян. 15, 28).

Но хотя евангеліе и заступило мѣсто закона Моисеева, однако это не значитъ, что законъ потерялъ совершенно значеніе для христіанина и отмѣненъ во всемъ его объемѣ. Раздѣляющіе законъ ветхаго завѣта на универсальную или всеобщую часть (universalia), къ которой относятъ нравственный законъ и въ особенности десятословіе, и партикулярную (particularis) или спеціальную часть, каковою признаютъ весь обрядовой и гражданскій законъ, утверждаютъ, что обрядовые и гражданскіе законы ветхаго завѣта потеряли всякое значеніе для христіанъ, а сохранилъ обязательность только нравственный законъ съ десятословіемъ. Но такое внѣшнее, механическое раздѣленіе ветхозавѣтнаго закона нельзя признать правильнымъ: всѣ ветхозавѣтныя заповѣди (нравственныя, обрядовыя и гражданскія) составляютъ одно неразрывное цѣлое. Христосъ Спаситель не производилъ такого раздѣленія. Онъ обо всемъ ветхомъ завѣтѣ сказалъ, что пришелъ не разрушить, а исполнить. Какъ не во всемъ объемѣ сохранилъ обязательность нравственный законъ, такъ не во всей своей совокупности потерялъ значеніе и обрядовый и гражданскій законъ. Законъ Моисея приспособленъ преимущественно къ духовнымъ потребностямъ и условіямъ жизни одного народа и данъ въ періодъ подготовленія человѣческаго рода къ духовному возрожденію и обновленію чрезъ І. Христа, въ благодатномъ общеніи съ Нимъ. Отсюда *вообще въ законѣ* много временнаго, преходящаго. Все это временное, имѣвшее условное значеніе, конечно, упразднено І. Христомъ. Но *религіозно-нравственная* сторона закона *во всемъ его объемѣ* имѣетъ вѣчное значеніе, хотя она и нуждалась въ восполненіи.

Такъ, новый завѣтъ не упраздняетъ *нравственнаго закона* ветхаго завѣта. І. Христосъ восполнилъ и усовершилъ этотъ законъ, но это не то же, что отмѣна этого закона. Заповѣдь о любви къ Богу, какъ и заповѣди—*не убій, не прелюбы сотвори, не укради*, не лжесвидѣтельствуй, не пожелай чужого, заключающіяся въ общей заповѣди: *возлюбиши искренняго тво-*

его (Рим. 13, 8—10; ср. Гал. 5, 14), суть заповѣди вѣчныя, неизмѣнныя, и потому не могутъ быть упразднены; ихъ можно только возвышать, углублять и восполнять. И І. Христосъ, когда говорилъ: *слышасте, яко речено бысть древнимъ..., Азъ же глаголю вамъ*,—не отмѣнялъ эти заповѣди, а только возвышалъ, восполнялъ, углублялъ содержаніе ветхозавѣтнаго закона. Посему, на сколько нравственный Моисеевъ законъ содержитъ въ себѣ законъ духа и любви, разсѣянный въ многочисленныхъ заповѣдяхъ и запрещеніяхъ, онъ имѣетъ обязательную силу. Но если разсматривать частныя заповѣди закона разрозненно и отрѣшенно отъ начала духа и любви, приспособленныя къ временнымъ условіямъ жизни еврейскаго народа, то, конечно, онѣ не обязательны,—напр., многочисленныя постановленія, предписывающія воздавать зломъ за зло, или разнообразныя постановленія, связанныя съ гражданскимъ и обрядовымъ закономъ, вообще—съ теократическимъ устройствомъ еврейскаго народа. Но и эта преходящая сторона закона не вся подлежала устраненію. Многое нуждалось лишь въ восполненіи и усовершеніи.

Обрядовая сторона закона имѣла прообразовательное значеніе и потому, естественно, потеряла съ крестною смертію Спасителя значеніе. Престали жертвы, когда принесена великая голгоѳская жертва, отошла тѣнь, когда явилось самое тѣло (Кол. 2, 17) и данъ новый путь оправданія—чрезъ вѣру. *Аще бо законъ—правда, убо Христосъ туне умре* (Гал. 2, 21). Кромѣ того, обрядовый законъ былъ связанъ съ храмомъ іерусалимскимъ, а потому не могъ остаться обязательнымъ въ религіи, предназначенной обнять всѣ народы. Указано это и въ видимыхъ знаменіяхъ Божіихъ—раздраніи завѣсы въ храмѣ іерусалимскомъ въ минуту смерти Спасителя, а потомъ разрушеніи и самого храма, къ которому была привязана религія Моисея. Но и въ этомъ законѣ потеряли значеніе постановленія, имѣвшія временный, условный характеръ,—напр., законы о мѣстѣ богослуженія, священныхъ еврейскихъ временахъ, жертвахъ и т. п. Но лежащія въ основѣ закона требованія чистоты при служеніи Богу, необходимость молитвы, исповѣданія грѣховъ, внѣшняго богопочтенія и т. д. имѣютъ вѣчное значеніе. И христіанинъ не можетъ и не въ правѣ обойтись безъ обрядовъ,—только обряды его одухотво-

реннѣе. Въ новозавѣтной церкви обрядовый законъ также исполняется, но исполняется не въ буквѣ его, а въ духѣ. Такъ, напр., законъ о ветхозавѣтныхъ жертвахъ отмѣненъ, однако жертва приносится донынѣ въ церкви: евхаристія замѣняетъ приношеніе ветхозавѣтныхъ агнцевъ (1 Кор. 11, 25). Или: законъ обрѣзанія отмѣненъ въ своей буквѣ, но по своему духу исполняется у насъ въ таинствѣ крещенія. Еврейскіе праздники, новомѣсячія, субботы отмѣнены, но взамѣнъ ихъ установлены свои священныя времена. Отмѣнены іудейскіе законы о священствѣ, но установлена новая іерархія (Еф. 4, 11—13; Лук. 6, 13).

Гражданскій законъ ветхаго завѣта былъ привязанъ къ одному опредѣленному мѣсту—Палестинѣ и примѣненъ къ одному народу іудейскому. Естественно, что въ немъ потеряло значеніе все, что имѣло характеръ временности, что связано съ теократическимъ устройствомъ еврейскаго народа, его особымъ назначеніемъ, положеніемъ среди языческихъ племенъ. Но государственность не потерялась и у христіанскихъ народовъ, только получила у нихъ иной видъ. Все, что есть въ гражданскомъ законѣ ветхаго завѣта вѣчнаго,—напр., обязанность повиновенія власти, запрещеніе самоуправства,—конечно, не можетъ потерять значенія.

§ 89. Евангельскій законъ преподанъ для всѣхъ людей и на всѣ времена.

I. Христосъ Іисусъ посланъ былъ, какъ Самъ Онъ говорилъ, *къ погибшимъ овцамъ дома Израилева* (Мѳ. 15, 24; 10, 5. 5). Съ проповѣдью о царствіи Божіемъ Онъ также проходилъ лишь по городамъ и селеніямъ Израилевымъ. Но это было частію потому, что іудеи болѣе другихъ народовъ были приготовлены къ усвоенію Его ученія, частію потому, что краткое время служенія Его не позволяло Ему удалиться за предѣлы Палестины, въ которой надлежало Ему пострадать и умереть... Онъ съ терпѣніемъ переносилъ предразсудки и ожесточеніе своего народа, но не шелъ съ проповѣдію царствія Божія къ другимъ народамъ. Онъ предпочиталъ медленный, но естественный и согласный съ законами исторической правды путь постепеннаго перехода проповѣди отъ одного народа къ другому. Но въ Его ученіи ука-

занъ одинаковый и единственный путь спасенія для всѣхъ людей на всѣ времена, и само оно преподано Имъ *для всѣхъ народовъ* съ предназначеніемъ обнять *весь міръ*. По существу же своему Его ученіе, въ противоположность естественнымъ человѣческимъ ученіямъ (религіознымъ и философскимъ), свободно отъ всего, что носитъ на себѣ слѣды духа времени, условій мѣстности и народности, отвѣчаетъ кореннымъ и неотразимымъ потребностямъ человѣческой природы, которая неизмѣнна и одинакова у всѣхъ людей.

Такимъ всемірнымъ Просвѣтителемъ откровеніе и изображаетъ І. Христа. Въ ветхомъ завѣтѣ Онъ именуется *Свѣтомъ языковъ* и *всего міра* (Ис. 42, 6. 7; сн. 2, 5; 9, 2; 60, 1. 19). Праведный Симеонъ также называетъ Его *Свѣтомъ во откровеніе языковъ* (Лук. 2, 32). И Самъ І. Христосъ говорилъ о Себѣ, что Онъ есть *Свѣтъ міра* (Іоан. 12, 46; сн. 1, 5), *Жизнь міра* (Іоан. 3, 16; 11, 25), единый Пастырь всего міра: *и ины овцы имамъ, яже не суть отъ двора сего* (т. е. не принадлежитъ къ двору Моисееву); *и тыя Ми подобаетъ привести, и гласъ Мой услышатъ: и будетъ едино стадо и единъ Пастырь* (Іоан. 10, 16; сн. Матѳ. 8, 11—12). По воскресеніи Своемъ Онъ далъ апостоламъ заповѣдь: *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли; шедше убо научите вся языки* (Мѳ. 28, 18—19); *шедше въ міръ весь, проповѣдите евангеліе всей твари* (Мрк. 16, 15).—*даже до послѣднихъ земли* (Дѣян. 1, 8). И апостолы, облеченные въ день Пятидесятницы силою свыше, *исшедше проповѣдаша всюду, Господу поспѣшествующу и слово утверждающу послѣдствующими знаменьми* (Мрк. 16, 20). И въ послѣапостольное время неизмѣнно продолжалось и будетъ продолжаться проповѣданіе евангелія царствія Божія чрезъ церковь, дабы всѣ пришли *въ соединеніи вѣры и познанія Сына Божія* (Еф. 4, 13). Наступитъ время, когда и дѣйствительно *проповѣстся евангеліе царствія по всей вселенней во свидѣтельство всѣмъ языкомъ, и тогда есть кончина* (Мѳ. 24, 14).

II. Ученіе, преподанное І. Христомъ, преподано *на всѣ времена*. Путь ко спасенію, указанный Спасителемъ, останется единственнымъ и непреложнымъ путемъ ко спасенію до скончанія вѣка.

Равно и познаніе Бога, возвѣщенное Имъ, есть высшее, совершеннѣйшее и послѣднее для людей въ условіяхъ земной жизни, такъ что замѣна даннаго Христомъ Спасителемъ откровенія какимъ-либо новымъ откровеніемъ или ученіемъ, подобно, напр., тому, какъ новый завѣтъ замѣнилъ собою ветхій завѣтъ,—невозможна. Онъ Самъ училъ: *вѣруяй въ Сына имать животъ; а иже не вѣруетъ въ Сына, не узритъ живота, но гнѣвъ Божій пребываетъ на немъ* (Іоан. 3, 36). О Своемъ ученіи Онъ говорилъ: *вся, яже слышахъ отъ Отца Моего, сказахъ вамъ* (Іоан. 15, 15). Окончаніе проповѣди евангельской соединилъ Онъ съ временемъ кончины міра (Мѳ. 24, 14). Апостолы называли ученіе Христово *благовѣствованіемъ спасенія* (Еф. 1. 13), *силою Божіею во спасеніе всякому вѣрующему* (Рим. 1, 16), законъ евангельскій — *пребывающимъ*, т. е. во вѣкъ (2 Кор. 3, 11), завѣтъ І. Христа—завѣтомъ *вѣчнымъ* (Евр. 13, 20). *Основанія иного*, учили они, *никтоже можетъ положити, паче лежащаго, еже есть Іисусъ Христосъ* (1 Кор. 3, 11). *Аще мы или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче* (вопреки), *еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ* (Гал. 1, 8). *Подобаетъ бо Ему* (Христу) *царствовати, дондеже положитъ вся враги подъ ногама Своима* (1 Кор. 15, 25). *Всякъ преступаяй и не пребываяй въ ученіи Христовѣ, Бога не имать. Аще кто приходитъ къ вамъ и сего ученія не приноситъ, не пріемлите его въ домъ и радоватися ему не глаголите* (2 Іоан. 9 и 10 ст.). Эти изреченія, при ясности своей, рѣшительно исключаютъ всякую мысль о законности какой либо отмѣны въ ученіи Христовомъ, и при нихъ всякая мысль объ усовершимости ученія Христова должна быть отвергнута, какъ противохристіанская и пагубная для людей.

Иныхъ воззрѣній на ученіе Христово держатся многіе изъ *ложныхъ прогрессистовъ* новѣйшаго времени. Они думаютъ, что человѣчество въ своемъ развитіи, достигнувъ высшей степени совершенства, можетъ изжить возвѣщенное Христомъ Спасителемъ ученіе, опередить его своимъ развитіемъ и потребовать новаго ученія, которое будетъ для человѣчества удовлетворительнѣе, и что, слѣдовательно, христіанское ученіе замѣнится новымъ, болѣе совершеннымъ. Но это мнѣніе совершенно ложное. Послѣ

того, какъ Господь сообщилъ человѣчеству все, что *слышалъ отъ Отца* (Іоан. 15, 15), нельзя ожидать *отъ Бога* какого-либо новаго ученія. И это понятно. Если бы Богъ, съ Его отношеніемъ къ міру и человѣку, или міръ и человѣкъ измѣнились въ своей природѣ и существѣ, тогда можно было бы говорить о новомъ ученіи объ этихъ предметахъ. Но ни то, ни другое измѣненіе немыслимы. Тѣмъ болѣе невозможна замѣна христіанскаго ученія какимъ-либо *человѣческимъ ученіемъ*. Было бы странно думать, что произведеніе ограниченнаго ума когда-либо можетъ быть совершеннѣе мысли всесовершеннѣйшаго разума Божія. Наконецъ, и самое понятіе объ истинѣ, которая можетъ быть объ извѣстномъ предметѣ одна и которая потому неизмѣнна и вѣчна, свидѣтельствуетъ о неизмѣнности и вѣчномъ значеніи христіанскаго ученія. Да и какое ученіе могло бы замѣнить для человѣка ученіе Христово? Защитники ложнаго прогресса предполагаютъ, что христіанскія истины будутъ замѣнены или истинами опытной науки, или естественно-философскою религіею разума. Но первое невозможно потому, что безъ отвѣта на вопросы о мірѣ сверхчувственномъ, о происхожденіи и послѣдней судьбѣ всего сущаго, о цѣли и смыслѣ жизни, человѣкъ не можетъ жить, не переставая быть человѣкомъ, между тѣмъ рѣшеніе ихъ не входитъ въ задачу опытной науки; второе—потому, что естественными силами ума эти вопросы неразрѣшимы, какъ показала исторія философскихъ и религіозныхъ ученій, а даже если бы они были разрѣшены, то правильное ихъ рѣшеніе не можетъ быть несогласнымъ съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ, а тѣмъ болѣе—совершеннѣйшимъ христіанскаго.

Невѣрно и предположеніе невѣрующаго разума, что будто бы къ замѣнѣ христіанскаго ученія, и прежде всего къ замѣнѣ міровоззрѣнія, предлагаемаго христіанствомъ въ его догматахъ вѣры, должно привести постепенное развитіе человѣчества. Въ развитіи человѣчества различаются двѣ стороны: *религіозное* въ собственномъ смыслѣ и развитіе *умственное*. Если *религіозное развитіе* будетъ идти по началамъ и руководству вселенскаго разумѣнія истинъ христіанской вѣры,—а оно такъ должно идти,—то отрицаніе ихъ, а вмѣстѣ съ ними—и всего христіанскаго ученія, совершенно немыслимое дѣло. Догматы вѣры суть воспитательныя и руководительныя начала, ведущія насъ къ познанію, а впослѣд-

ствіи и къ созерцанію именно того, что составляетъ ихъ содержаніе. Возможно ли замѣнить, напр., ученіе о воплощеніи Сына Божія, ученіе объ искупленіи нашемъ во Христѣ - Богочеловѣкѣ, ученіе о Его будущемъ пришествіи и объ участіи въ Его славномъ царствѣ всѣхъ истинно-вѣрующихъ въ Него? — Иное дѣло, если религіозное развитіе человѣчества уклонится отъ истиннаго пути и пойдетъ по разнымъ распутіямъ человѣческаго суемудрія,— тогда человѣчество непремѣнно придетъ къ отрицанію истинъ вѣры христіанской, замѣнивъ ихъ религіей самообоготворенія, какъ это доказываетъ исторія разныхъ религіозныхъ заблужденій, разныхъ ересей и расколовъ. Въ св. Писаніи имѣются ясныя предсказанія о такомъ отрицаніи христіанства. Спаситель говоритъ: *Сынъ человѣческій пришедъ убо обрящетъ ли (си) вѣру на земли* (Лук. 18, 8)? Точно такъ же и нормальное *умственное развитіе* нисколько не даетъ поводовъ къ заключенію, что съ успѣхами его христіанское ученіе потеряетъ свое значеніе для людей. Болѣе совершеннаго ученія, чѣмъ каково христіанское, не можетъ измыслить человѣческій разумъ. Самая исторія показываетъ, что чѣмъ далѣе подвигаются впередъ человѣческія изслѣдованія, тѣмъ болѣе убѣждаются лучшіе умы въ истинности и величіи откровенія,—вѣрный знакъ того, что и въ послѣдующія времена человѣчество (при правильномъ развитіи) не уклонится отъ ученія вѣры христіанской, напротивъ, все болѣе и болѣе будетъ соглашаться съ его безусловною истинностію и вѣчнымъ значеніемъ.

Пророчества Іисуса Христа.—І. Христосъ былъ пророкомъ и въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, т. е. Онъ предсказывалъ будущее, какъ предсказывали ветхозавѣтные пророки, съ тѣмъ только различіемъ, что они предрекали будущее по вдохновенію свыше, а Христосъ предрекалъ Самъ Собою, какъ всевѣдущій Богъ.

Пророчества І. Христа относятся къ различнымъ событіямъ. Такъ, о событіяхъ, касающихся Его Самого, Онъ предсказалъ, что одинъ изъ учениковъ отвергнется Его (Мѳ. 26, 34), другой предастъ Его, что Онъ будетъ осужденъ (Іоан. 13, 21 и сл.), преданъ язычникамъ и подвергнется посмѣянію, біенію и смерти, но въ третій день воскреснетъ (Лук. 18, 31—33; сн. Мѳ. 20, 17; Іоан. 2, 19. 21). Объ апостолахъ и самимъ апостоламъ Онъ предсказывалъ, что на нихъ будетъ ниспосланъ Духъ Святой (Дѣян. 1, 8 и др.); что они

будутъ претерпѣвать гоненія и страданія (Мѳ. 10, 17; 24, 9; Лук. 21, 12; Іоан. 15, 20; 6, 2), что ап. Петра ожидаетъ страдальческая кончина (Іоан. 21, 18), что о добромъ дѣлѣ Маріи сказано будетъ всему міру (Мѳ. 26, 7; Мрк. 14, 3; Іоан. 12, 3). О судьбахъ Своего ученія и церкви Онъ предсказалъ, что евангеліе будетъ проповѣдано по всей вселенной (Мѳ. 24, 14; Марк. 13, 10; Лук. 24, 47; Іоан. 12, 32),—таинство евхаристіи будетъ совершаемо до Его второго пришествія (Лук. 22, 16 и сл.; 1 Кор. 11, 24 и сл.), а Его церковь до конца міра пребудетъ непобѣжденною отъ враговъ ея (Мѳ. 16, 28; 28, 20). Съ подробностію Онъ предвозвѣстилъ о разрушеніи Іерусалима и разсѣяніи іудеевъ. Изрекая судъ на Іерусалимъ, Христосъ предсказалъ какъ предшествовавшія обстоятельства—обольщенія отъ лжепророковъ, внезапность наступленія бѣдствій, осаду города, разрушеніе его и храма такое, что не останется камня на камнѣ,—такъ и событія, затѣмъ послѣдовавшія, т. е. разсѣяніе іудеевъ и продолжающееся запустѣніе Іерусалима (Мѳ. 24, 4 и сл.; Мрк. гл. 13; Лук. 21). Наконецъ, І. Христомъ даны ясныя предсказанія о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка. Онъ предсказалъ о кончинѣ міра съ предшествующими ей обстоятельствами (Мѳ. 24, 14 и сл.; Лук. 21, 34—36), о воскресеніи мертвыхъ (Іоан. 5, 25; Мѳ. 22, 30—32), второмъ славномъ пришествіи Своемъ (Мѳ. 16, 27; 24, 30. 31; 26, 63—64; Іоан. 5, 27—29) и вѣчномъ блаженствѣ праведныхъ и мученіяхъ грѣшниковъ (Мѳ. 25, 46).

Изъ пророчествъ Іисуса Христа одни уже *исполнились* со всею точностію, каковы многія изъ пророчествъ, относящихся къ Самому Іисусу Христу, къ судьбѣ апостоловъ и разрушенію Іерусалима; другія донынѣ *исполняются*, какъ пророчества о распространеніи евангелія, о сохраненіи Христовой церкви, о разсѣяніи іудеевъ среди народовъ; а иныя, безъ сомнѣнія, *исполнятся* въ опредѣленное время, хотя и сокровенное отъ человѣка; таковы пророчества: о кончинѣ міра, о воскресеніи мертвыхъ, о второмъ пришествіи Іисуса Христа и страшномъ судѣ. Точность, съ какою исполнились и исполняются пророчества, относящіеся къ прошедшему и настоящему времени, служитъ ручательствомъ, что съ такою же точностію исполнятся и пророчества, относящіяся къ будущимъ временамъ.

II.
Первосвященническое служеніе Іисуса Христа.

§ 90. Понятіе о первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа.

Какъ Просвѣтитель міра, І. Христосъ возвѣстилъ *глаголы жизни вѣчной* (Іоан. 6, 63. 68; сн. Мѳ. 4, 4), и не только возвѣстилъ, но Своею безгрѣшною и святою жизнію въ подобіи плоти грѣха показалъ людямъ путь праведной жизни, ведущій ко спасенію отъ смерти или погибели. Этимъ Онъ отнялъ у людей всякое извиненіе въ грѣхѣ, въ которомъ пребывалъ родъ человѣческій: *аще не быхъ пришелъ и глаголалъ имъ, грѣха не быша имѣли; нынѣ же вины* (извиненія) *не имутъ о грѣсѣ своемъ* (Іоан. 15, 22). Нельзя было оставаться во тьмѣ, когда пришелъ Свѣтъ (1 Іоан. 2, 8). Однако одно наученіе истинѣ и примѣръ совершенной жизни не могутъ спасти человѣка, потому что не очищаютъ его отъ грѣха, равно не освобождаютъ и отъ виновности за служеніе грѣху, подобно тому, напр., какъ не выздоравливаетъ умирающій отъ того, что къ его болѣзненному одру приведутъ цвѣтущаго здоровьемъ человѣка и посовѣтуютъ подражать ему. Наученные І. Христомъ словомъ и примѣромъ праведной жизни, и въ то же время сознавая безсиліе осуществить требованія воли Божіей о своемъ спасеніи, люди могутъ находить себѣ въ Его ученіи только судъ и осужденіе (Іоан. 12, 47—48; 3, 17—21 и др.). Для спасенія человѣка необходимо было не только научить людей пути ко спасенію, но и *возстановить союзъ* или общеніе между Богомъ и человѣкомъ, разрушенный грѣхомъ; ибо внѣ Бога нѣтъ спасенія. А возстановленіе такого союза или *примиреніе* Бога и человѣка требовало разрушенія грѣховной преграды между Богомъ и человѣкомъ, т. е., съ одной стороны, примиренія вѣчной правды Божіей съ грѣшнымъ родомъ человѣческимъ, или удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхъ человѣка, безъ какового не могло быть снято осужденіе за грѣхъ, а съ другой—сокрушенія грѣховной силы въ самомъ человѣкѣ, разъединившей его съ Богомъ, обновленіе или возсозданіе человѣка. Воплотившійся единородный Сынъ Божій совер-

шилъ великое дѣло *примиренія* Бога съ человѣкомъ и человѣка съ Богомъ чрезъ Свое служеніе роду человѣческому, прообразованное въ ветхомъ завѣтѣ *служеніемъ первосвященника.*

Ветхозавѣтный первосвященникъ былъ представителемъ еврейскаго народа и ходатаемъ за него предъ Богомъ. Преимущественная обязанность его состояла въ томъ, что онъ приносилъ жертвы и молитвы за себя и за людей (Евр. 7, 27) и однажды въ годъ входилъ во „святое святыхъ" съ кровію для окропленія очистилища, дабы тѣмъ очищать грѣхи собственные и грѣхи народа (Евр. 9, 7). Іисусъ Христосъ, какъ первосвященникъ, исполнилъ это совершеннѣйшимъ образомъ. Будучи Самъ безгрѣшнымъ, Онъ *принялъ на Себя грѣхи всего міра* и Самого Себя принесъ правдѣ Божіей въ искупительную и очистительную *жертву* за принятые на Себя грѣхи падшаго и виновнаго предъ Богомъ человѣчества и чрезъ это явился источникомъ нашего избавленія отъ грѣховъ, оправданія и освященія (1 Кор. 1, 30; Рим. 3, 25—26), и, такимъ образомъ, не только возстановилъ разрушенный грѣхомъ союзъ между Богомъ и человѣкомъ, но и открылъ всѣ сокровища любви Божіей къ человѣку,—освободилъ отъ проклятія Божія и вѣчной смерти, какъ наказанія за грѣхъ, вообще отъ всѣхъ слѣдствій грѣха, и исходатайствовалъ вѣрующимъ въ Него жизнь вѣчную въ блаженномъ общеніи съ Богомъ и небожителями.

Первосвященническое служеніе Іисуса Христа объемлетъ всю Его земную жизнь отъ воплощенія до крестной смерти. Уже самое воплощеніе Сына Божія было служеніемъ дѣлу примиренія Бога съ человѣкомъ, или, что то же,—началомъ первосвященническаго служенія Іисуса Христа. Вся земная жизнь Его была также умилостивительною жертвою за грѣхи міра, ибо вся она отъ начала до конца была посвящена на то, чтобы совершить примиреніе между Богомъ и человѣкомъ. Но по преимуществу крестная смерть Іисуса Христа, т. е. страданія и смерть Богочеловѣка составляютъ жертву искупленія и спасенія человѣка.

Такова въ общихъ чертахъ сущность превосходящей человѣческое разумѣніе тайны любви Христовой (Евр. 3, 10), явленной

Имъ въ Своемъ первосвященническомъ служеніи. Изложимъ частнѣе ученіе откровенія и церкви объ этой тайнѣ [1]).

§ 91. Значеніе воплощенія Сына Божія въ дѣлѣ искупленія.

Дѣло примиренія Бога и человѣка Сынъ Божій предначалъ въ самомъ Своемъ воплощеніи. Воплощеніе Его не есть только предопредѣленное приготовленіе къ исходу изъ земной жизни путемъ искупительной смерти, имѣющее значеніе въ дѣлѣ искупленія лишь потому, что безъ воплощенія не могло быть и крестной смерти и земной жизни Богочеловѣка. Оно и само по себѣ имѣетъ значеніе въ дѣлѣ искупленія: ипостасное на вѣчныя времена соединеніе божества и человѣчества въ лицѣ Іисуса Христа есть *начало и основаніе* возстановленія такого тѣснаго союза человѣка съ Богомъ, какой только возможенъ. Грѣхъ разрушилъ первобытный союзъ между Богомъ и человѣкомъ. Сознаніе грѣховности и преступности предъ Богомъ неизбѣжно возбуждало въ человѣкѣ

---

[1]) *Литература.*—Разъясненіе догмата объ искупленіи со всѣхъ главнѣйшихъ сторонъ можно находить, кромѣ системъ Догматики, въ трудахъ: *Голубинскаго Ѳ.* проф. Премудрость и благость Божія. Пис. VI. *Бѣляева А. Д.* проф. Любовь Божественная. Изд. 2, 223—333 стр. *Свѣтлова П.* свящ. Значеніе креста въ дѣлѣ Христовомъ. Опытъ изъясненія догмата объ искупленіи. Кіевъ. 1893 г. *Его-же* Православное ученіе объ искупленіи. Кіевъ. 1894 г., Статья Гладсона объ искупленіи (Прав. Соб. 1896 г. 2 и 3 кн.) и Курсъ апологетическаго богословія. Кіевъ. 1900 и 1905 г. (Отзывы печати о высказанныхъ авторомъ взглядахъ на искупленіе см. въ ст. *Виноградова* въ „Рус Вѣстн.“ за 1901 г. и *Добромыслова П.* въ ж „Вѣра и Церк.“ за 1901 и 1902 г.). *Орфанитскаго І.* свящ. Историческое изложеніе догмата объ искупительной жертвѣ Господа нашего Іисуса Христа. Москва. 1904 г. *Глубоковскаго Н. Н.* проф. Благовѣстіе ап. Павла по его происхожденію и существу. Спб. 1905 г. II тр. 4 гл. (то же въ Хр. Чт. 1898 г. I т.). *К—скаго П.* Уч. ап. Павла объ искупительномъ значеніи смерти Христовой (Чт. люб. дух. пр. 1894 г. апр.). *Несмѣлова В. И.* проф. Наука о человѣкѣ. Каз 1906 г. II т. IV гл. См. еще: *Евсевія* архим. О троякомъ служеніи Іисуса Христа (Приб. къ твор. отц. ц. въ рус. перев. за 1844 г. Сн. *Макарія* митр. Догматич. Богословіе §§ 149—154). *І. А.* Христосъ-Искупитель по ученію отцевъ церкви и наше спасеніе во Христѣ (Стран. 1896 г. авг.—окт.). *Воздвиженскаго М* свящ. Чувство грѣховности и потребность искупленія и Воплощеніе и искупленіе, какъ откровеніе благости и правосудія Божія. Чтен. *Вордсворта* (Прав. Об. 1885 г. янв. и 1886 г. янв.). *Сергіевскаго Н. А.* прот. Искупленіе человѣка (тамъ же, 1876 г. дек.).

рабскій страхъ предъ Богомъ, изгоняя изъ души его любовь къ Богу (1 Іоан. 4, 18), а съ изгнаніемъ любви—и близость къ Богу. Съ другой стороны, грѣхъ человѣческій, какъ дѣйствіе, противное Богу, не могъ не произвести перемѣны въ проявленіяхъ отношеній Бога къ человѣческому роду. И дѣйствительно, со времени грѣхопаденія человѣка Богъ относится къ роду человѣческому преимущественно, если не исключительно, со стороны Своего правосудія и святости. Проявленіе же любви задерживалось въ глубинѣ Божественнаго Существа. Люди были *чадами гнѣва Божія по естеству* (Еф. 2, 3), всѣ до единаго находились *подъ клятвою* (Гал. 3, 13). Возстановить этотъ союзъ люди не могли собственными силами, потому что не могли очиститься отъ грѣховъ. Точно также и Богъ не могъ прямо и непосредственно примириться съ ними, потому что Онъ, какъ святый, отвращается отъ грѣха и не можетъ быть въ союзѣ съ дѣлателями его. Для возстановленія общенія между Богомъ и людьми необходимъ былъ посредникъ, и притомъ такой, который бы былъ въ сродствѣ съ Богомъ и людьми. Такой посредникъ и явился намъ въ лицѣ Іисуса Христа, Бога воплотившагося. Въ Его лицѣ Богъ и человѣкъ встрѣтились и примирились между собою, стали едино. Въ Немъ рушилось средостѣніе, раздѣлявшее Бога и человѣка. Богъ, воплотившись въ лицѣ Іисуса Христа, Самъ снизошелъ къ людямъ, приблизился къ нимъ такъ, какъ только возможно, воспринявъ нашу природу, кромѣ ея грѣховности. Онъ жилъ съ людьми и ихъ жизнію, какъ съ братьями по плоти и духу (Евр. 2, 11—14). Чрезъ это Онъ и людей ввелъ въ тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ,—не по духу только, но и по тѣлу. Человѣкъ сдѣлался близкимъ и роднымъ Богу въ Его единородномъ Сынѣ, воспринявшемъ нашу природу въ ипостасное единеніе съ Собою. Человѣчество въ Его лицѣ удостоилось обоженія, вознесено на божественную и небесную высоту, одесную Бога Отца. Какъ всецѣло усвоившій Себѣ насъ, нашу жизнь, наши судьбы, нашу природу, кромѣ ея грѣховности, Господь Іисусъ Христосъ сдѣлался новою благодатною главою человѣчества, возглавившимъ въ Себѣ человѣчество, т. е. сталъ какъ бы сокращеніемъ человѣчества, новымъ Адамомъ, родоначальникомъ новаго человѣчества (Рим. 5, 12, 17; 1 Кор. 15, 45—46). И такъ какъ Онъ есть едино

съ Отцемъ, то и вѣрующіе въ Него, по мѣрѣ того, какъ входятъ въ общеніе съ Нимъ, въ Немъ и чрезъ Него вводятся въ общеніе съ Богомъ до такой степени, что всѣ дѣлаются едино (Іоан. 17, 20—23). Такимъ образомъ уже въ самомъ воплощеніи и лицѣ Богочеловѣка полагается основаніе нашего искупленія или единенія съ Богомъ. Посему должно признать одностороннимъ представленіе, будто первосвященническое служеніе Іисуса Христа состояло только въ юридическомъ удовлетвореніи правдѣ Божіей, особенно крестною смертію.

Такое основоположное значеніе въ дѣлѣ искупленія усвояли воплощенію Сына Божія и древніе учители церкви. Вотъ какъ они разсуждали объ этомъ.

Богъ Слово, учитъ св. *Ириней* „по неизмѣримой благости Своей *содѣлался тѣмъ, что и мы, дабы и насъ сдѣлать тѣмъ, что есть Онъ*“ [1]). „Черезъ сообщеніе съ Собою Господь примирилъ человѣка съ Богомъ Отцемъ, примиряя насъ Своею кровію... Воплотившись и сдѣлавшись человѣкомъ, Онъ снова началъ длинный рядъ существъ человѣческихъ и сокращенно даровалъ намъ спасеніе, такъ что потерянное нами въ Адамѣ, т. е. бытіе по образу и подобію Божію, мы получили во Христѣ Іисусѣ“ [2]). Для той же цѣли,—соединенія съ Богомъ всѣхъ людей, Онъ благоволилъ, по мысли св. Иринея, войти во всѣ человѣческія состоянія, пройти чрезъ всякій человѣческій возрастъ. „Посреднику Бога и человѣковъ надлежало чрезъ Свое родство съ тѣмъ и другими *привести обоихъ въ дружество и согласіе* и представить человѣка Богу, а человѣкамъ открыть Бога. Ибо какимъ образомъ мы могли бы быть причастными усыновленія Ему, если бы не опять получили отъ Него чрезъ Сына общеніе съ Нимъ, если бы Слово Его, содѣлавшись плотію, не соединилось съ нами? Посему Онъ прошелъ *чрезъ всякій возрастъ, всѣмъ возвращая общеніе съ Богомъ*“ [3]).

Св. *Аѳанасій В.* говоритъ: „*Слово вочеловѣчилось, чтобы мы обожились*“ [4]). Слово „для того и воспріяло на Себя тѣло

---

[1]) *Ирин.* Прот. ерес. V кн. предисл.; сн. III кн. XX, 2.
[2]) Тамъ же, V кн., XIV, 3; III кн. XVIII, 1.
[3]) Тамъ же, III кн. XVIII, 7.
[4]) *Аѳанас. ал.* Сл. о воплощеніи, 54 гл.

созданное и человѣческое (т. е. человѣческую природу вообще), чтобы Ему, какъ Зиждителю, обновивъ это тѣло, *обожить въ Себѣ* и такимъ образомъ всѣхъ насъ, по подобію Своего тѣла, ввести въ небесное царство. Но... не обожился бы человѣкъ, сочетавшись съ тварію, если бы Сынъ не былъ истинный Богъ. Человѣкъ не предсталъ бы Отцу, если бы облекшійся въ тѣло не былъ истинное по естеству Отчее Слово. И какъ не освободились бы отъ грѣха и проклятія, если бы плоть, въ какую облеклось Слово, не была по естеству человѣческая; такъ не обожился бы человѣкъ, если бы сдѣлавшійся плотію не былъ по естеству Сущее отъ Отца, истинное и собственное Отчее Слово. Для того совершилось таковое соединеніе, чтобы *по естеству Сущему отъ Божества сочетать съ Собою по естеству человѣка* и чтобы *чрезъ это* твердыми содѣлаться *спасенію и обоженію человѣка*“ [1]).

Св. *Григорій Богословъ* исповѣдуетъ: „Богомъ былъ Ты (Христе) отъ вѣка, человѣкомъ же явился намъ напослѣдокъ, чтобы послѣ того, какъ Самъ Ты сталъ человѣкомъ, меня сдѣлать богомъ“ [2]) *„Богъ вочеловѣчился и человѣкъ обожился“* [3]). „Дольній человѣкъ сталъ богомъ послѣ того, какъ соединился съ Богомъ и сталъ съ Нимъ едино, потому что препобѣдило лучшее, дабы и мнѣ быть богомъ, поелику Онъ сталъ человѣкомъ“ [4]).

„Богъ Слово, говоритъ св. *І. Златоустъ*, будучи истиннымъ Сыномъ Божіимъ, содѣлался Сыномъ человѣческимъ, чтобы сыновъ человѣческихъ содѣлать чадами Божіими... Онъ чрезъ такое снисхожденіе нисколько не унизилъ собственнаго естества, а насъ, сѣдящихъ всегда во мракѣ и уничиженіи, возвелъ къ неизреченной славѣ... И замѣть то, что... Онъ навсегда обитаетъ въ нашей скиніи (т. е. во плоти человѣческой). Онъ облекся нашею плотію не съ тѣмъ, чтобы опять оставить ее, но чтобы всегда имѣть ее съ Собою... Какое слово, какой умъ можетъ представить столь великую почесть, оказанную роду нашему, поистинѣ сверхъестественную и дивную?“ [5])

---

[1]) На аріанъ, сл. 2, гл. 70; сн. сл. 3 на аріанъ, 34 гл.

[2]) *Григор. Б.* Ст о самомъ себѣ (IV ч. 228 стр. по изд. 1889 г.).

[3]) Къ Кледонію, 1 посл. (IV ч. 160 стр.).

[4]) Сл. о богосл. 3 (III ч. 59 стр.). Сн. Сл. о богосл. 4 (III ч. 65 стр.); слово 38 (III ч. 202 стр.); сл. 45 (III ч. 131 стр.) и др.

[5]) *Злат.* На Іоан Бес. XI, 1—2.

Св. *І. Дамаскинъ* значеніе воплощенія въ дѣлѣ искупленія разъясняетъ такъ: „Богъ пріемлетъ цѣлаго человѣка... дабы цѣлому человѣку даровать спасеніе“... „Христосъ все принялъ, чтобы все освятить“ [1]). „Вочеловѣчился Сынъ Божій, чтобы опять даровать человѣку то, съ чѣмъ сотворилъ его. Онъ сотворилъ его по образу Своему... Но чрезъ преступленіе заповѣди черты образа Божія затмились, и мы лишились общенія съ Богомъ... ставъ внѣ жизни, подверглись тлѣнію и смерти. Итакъ, поелику Сынъ Божій даровалъ намъ лучшее, а мы не сохранили, то Онъ пріемлетъ на Себя худшее, т. е. наше естество, чтобы *чрезъ Себя Самого и въ Себѣ Самомъ возобновить образъ и подобіе*,... освободить насъ отъ тлѣнія общеніемъ жизни, содѣлавшись начаткомъ нашего воскресенія; обновить сосудъ, оказавшійся негоднымъ (къ употребленію) и сокрушеннымъ“,.. „чтобы насъ очистить, избавить отъ тлѣнія и *опять содѣлать причастниками божества Его*“ [2]).

Но въ боговоплощеніи положено только начало и основаніе примиренія людей съ Богомъ. Ошибочно было бы полагать, что только ради одного воспріятія Сыномъ Божіимъ человѣческой природы уже возстановляется союзъ съ Богомъ всего падшаго человѣчества, разрушенный грѣхомъ, и снимается съ него гнѣвъ Божій и осужденіе за грѣхъ. Тогда бы искупительная заслуга І. Христа состояла въ томъ только, чтобы повѣдать людямъ о любви Божіей, о томъ, что правосудный Богъ окончательно изгладилъ изъ книги живота человѣческіе грѣхи и готовъ принять прощенныхъ грѣшниковъ въ общеніе Своей безконечной святости и вѣчнаго блаженства, но самый грѣхъ оставался бы въ человѣкѣ [3]). Для совершеннаго примиренія людей съ Богомъ и снятія съ нихъ осужденія (наказаній) за грѣхъ требовалось не возвѣстить имъ только о любви Божіей и явить только эту любовь въ боговочеловѣченіи, но и самого падшаго человѣка сдѣлать способнымъ къ единенію съ Богомъ и достойнымъ снятія осужденія за грѣхъ, т. е. очистить его отъ самаго грѣха. Этого требуютъ святость и правда Божія. Воплотившійся Сынъ Божій явилъ помощь падшему человѣчеству и въ дѣлѣ очищенія отъ грѣха, а вмѣстѣ и въ освобожденіи отъ

[1]) *Дамаск.* Точн. изл. въ III, 18 и 20.

[2]) Тамъ же, IV, 4 и 13.

[3]) Многіе изъ раціоналистовъ, особенно соціниане и послѣдователи А. Ричля, это дѣйствительно и утверждаютъ

наказаній за грѣхъ. Принявъ единоестественное намъ человѣчество, Онъ благоволилъ *принять на Себя и грѣхи* всего человѣчества, т. е. признать ихъ Своими собственными, а вмѣстѣ добровольно *потерпѣть* и всѣ опредѣленныя правдою Божіею *наказанія за грѣхъ*, даже и самое средоточіе ихъ—*смерть*, и чрезъ то, безъ нарушенія святости и правды Божіей, открылъ возможность для всѣхъ по вѣрѣ въ Него быть очищенными отъ грѣховъ и чрезъ общеніе съ Нимъ и въ Немъ вступать въ живое и блаженное общеніе съ Богомъ, въ Его святое царство. Этой цѣли—уничтоженію грѣха во всемъ мірѣ со всѣми его слѣдствіями и примиренію человѣчества съ Богомъ служила вся Его земная жизнь, въ особенности же Его спасительная смерть.

§ 92. Земная жизнь Спасителя, какъ искупительный подвигъ.

Земная жизнь Спасителя, святѣйшая и исполненная всякой правды и послушанія Отцу, со всѣми ея скорбями, служитъ продолженіемъ взятаго Имъ на Себя дѣла примиренія людей съ Богомъ, предначатаго въ воплощеніи. I. Христосъ Своею жизнію осуществилъ то, что долженъ былъ осуществить родъ человѣческій. Человѣкъ виновенъ былъ предъ величіемъ Божіимъ своимъ отпаденіемъ отъ Бога, *преслушаніемъ* воли Его, исканіемъ независимости отъ Бога, равенства съ Нимъ, божественности (Быт. 3, 29). Каждый изъ послѣдующихъ грѣховъ былъ новымъ преступленіемъ воли Божіей, новымъ проявленіемъ вражды на Бога (Рим. 8, 6). Предъ Творцомъ и Законодателемъ, вслѣдствіе своей грѣховности, люди являлись не только духовно-больными, но и преступными. Необходимымъ слѣдствіемъ отпаденія людей отъ Источника жизни и всеобщей преступности людей было *осужденіе* грѣха праведнымъ судомъ Божіимъ, разнообразныя бѣдствія и страданія въ жизни людей, тягчайшее изъ нихъ—*смерть*, какъ временная, такъ и вѣчная, называемая въ откровеніи *второю смертію* (Апок. 21, 8). Дѣйствія Божіи для спасенія человѣка, естественно, должны были явиться противоположностью тому, что произошло при паденіи человѣка. Искорененіе грѣха въ людяхъ могло совершиться чрезъ замѣну Посредникомъ, взявшимъ на Себя грѣхи міра, непослушанія Богу — послушаніемъ Ему, положительнаго

противленія Его волѣ—дѣятельнымъ и совершеннымъ исполненіемъ ея, самолюбія—чистою и святою любовію къ Богу, грѣховности—праведностію, побѣдою надъ зломъ. Точно также устраненіе слѣдствій и наказаній грѣха—страданій и скорбей, равно уничтоженіе владычества смерти и дарованіе людямъ права на жизнь, могло произойти чрезъ добровольное перенесеніе Посредникомъ всѣхъ наказаній, наложенныхъ правдою Божіею за грѣхъ, иначе—чрезъ заглажденіе или искупленіе грѣховъ жертвою, соотвѣтствующею тяжести грѣховъ всего человѣческаго рода и отвѣтственности за нихъ. А тяжесть грѣховъ всего человѣчества и отвѣтственность за нихъ такъ велики, что никакое тварное существо не могло вынести полнаго и достаточнаго за нихъ наказанія, равно какъ и замѣнить всеобщее непослушаніе Богу своимъ послушаніемъ. Единородный Сынъ Божій, благоволивъ явиться такимъ Посредникомъ, принялъ на Себя грѣхи всего человѣчества и наказаніе за нихъ. *Зракъ раба пріимъ*, Онъ явилъ совершеннѣйшее *послушаніе волѣ Божіей*, вмѣсто дерзкаго неповиновенія людей Богу, и претерпѣлъ всѣ присужденныя человѣку правдою Божіею *скорби, страданія и смерть*, чтобы удовлетворить правосудію Божію за все человѣчество. Несеніе Спасителемъ этого двоякаго креста,—креста самоотверженія и послушанія и креста страданій и скорбей,—называется въ Писаніи *днями плоти* Іисуса Христа (Евр. 5, 7) и Его *страстями* (1 Петр. 1, 11), а на богословскомъ языкѣ—*состояніемъ уничиженія* или *истощанія* нашего Спасителя [1]). Оно объемлетъ всю Его земную жизнь отъ рожденія и особенно выразилось въ Его крестныхъ страданіяхъ и смерти.

---

1) Послушаніе Спасителя, выразившееся въ исполненіи нравственнаго закона Божія, Его совершенную святость, называютъ послушаніемъ *активнымъ* (obedientia activa), а послушаніе, выразившееся въ перенесеніи положенныхъ за грѣхъ наказаній, т. е. страданій,—послушаніемъ *пассивнымъ* (obedientia passiva—терпѣніе). Это различеніе двухъ моментовъ въ одномъ и томъ же дѣлѣ *послушанія* возникло въ протестантствѣ и вошло, какъ символическое ученіе, въ Form. concordiae, раздѣляется и р.-католическимъ богословіемъ. По существу оно правильно, если только смотрѣть на оба вида послушанія, какъ на двѣ стороны единаго послушанія, нераздѣльно соединеныя, какъ нераздѣльно бываютъ соединены въ земной жизни добро и страданіе (Евр. 5, 7—10) Но р.-католическая церковь, стоя на почвѣ юридическаго пониманія дѣла спасенія человѣка, съ obedientia въ обоихъ видахъ соединила ученіе о *сверхдолжныхъ* заслугахъ Искупителя міра.

а) Спаситель міра, чтобы самымъ дѣломъ оправдать право человѣчества на жизнь, каковаго люди лишились за свое *преслушаніе* воли Божіей, всею Своею жизнію и всѣми Своими дѣлами явилъ совершеннѣйшее *послушаніе* волѣ Отца, съ полнымъ отреченіемъ отъ Своей воли. Входя въ міръ, Онъ говорилъ Отцу Своему: *тѣло совершилъ* (уготовалъ) *Ми еси..., се иду... сотворити волю Твою, Боже* (Евр. 10, 5. 7; сн. Пс. 39). Будучи образомъ Божіимъ, Онъ *смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя* (Филип. 2, 6—8),—послушливъ Богу Отцу, какъ Богочеловѣкъ, въ Своемъ безгрѣшномъ человѣчествѣ. И дѣйствительно, вся Его земная жизнь была проявленіемъ совершеннѣйшаго послушанія Его Отцу. Еще 12-лѣтнимъ отрокомъ на жалобу Матери, что Она и Іосифъ искали Его со скорбію, Онъ сказалъ: *не вѣсте ли, яко въ тѣхъ, яже Отца Моего, достоитъ быти Ми* (Лук. 2, 49). Искушенія отъ діавола были побѣждены Имъ совершеннымъ послушаніемъ волѣ Божіей,—слову Божію, которое есть та же воля Божія. Изъ послушанія волѣ Божіей Онъ подчинился обрѣзанію, принялъ наряду съ грѣшниками отъ одного изъ рабовъ Своихъ крещеніе, чтобы за все человѣчество исполнить всякую правду, говоря: *остави нынѣ; тако бо подобаетъ намъ исполнити всяку правду* (Мѳ. 3, 15), — и вообще былъ подъ закономъ (Гал. 4, 4). Во время Своего общественнаго служенія Онъ многократно свидѣтельствовалъ, что пришелъ творить не Свою волю, но волю Отца Своего: *снидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца* (Іоан. 6, 38). *Мое брашно есть, да сотворю волю пославшаго Мя и совершу дѣло Его* (4, 34; сн. 14, 31). *Не ищу воли Моея, но воли пославшаго Мя Отца* (5, 30). *Азъ угодная Ему всегда творю* (8, 29). Возвѣщая ученіе, Онъ проповѣдывалъ то, что повелѣлъ Ему Отецъ: *Мое ученіе нѣсть Мое, но пославшаго Мя Отца* (Іоан. 7, 16). *Азъ отъ Себе не глаголахъ: но пославый Мя Отецъ, Той Мнѣ заповѣдь даде, что реку и что возглаголю* (12, 49). Совершая чудотворенія, Онъ говорилъ: *подобаетъ Мнѣ дѣлати дѣла Пославшаго Мя, дондеже день есть* (3—4),—что Онъ творитъ въ этомъ случаѣ *дѣла, яже даде* Ему Отецъ (5, 36). *дѣла Отца* (10, 37).

По временамъ и тяжко было послушаніе требованіямъ воли Божіей, осуждавшимъ Богочеловѣка на жертву; чувство самосохраненія было въ Немъ не менѣе сильно, нежели у прочихъ людей, и побуждало Его съ воплемъ взывать: *Отче! о, если бы Ты благоволилъ пронести чашу сію мимо Меня* (Лук. 22, 42)! Однако Онъ всецѣло предавалъ Свою волю волѣ Божіей. Въ Его жертвѣ все существо Его, весь духъ Его преданъ былъ Отцу: *Отче! въ руцѣ Твои предаю духъ Мой* (Лук. 23, 46)! Вообще вся земная жизнь Спасителя міра есть одинъ актъ безусловнаго послушанія, безотвѣтной покорности волѣ Отца небеснаго, или лучше—одинъ актъ выраженія этой воли.

Осуществленіе Іисусомъ Христомъ воли Божіей есть осуществленіе закона Божія, закона добра, не только „законной правды“ или „закона дѣлъ“, каковъ законъ Моисеевъ, но любви въ ея идеальной глубинѣ и широтѣ. Это-то идеальное осуществленіе воли Божіей, Его совершенная святость, и составляетъ содержаніе *правды Христовой* (*δικαίωμα*, — Рим. 5, 18). Своимъ совершеннымъ послушаніемъ Іисусъ Христосъ, вмѣнившій Себѣ непослушаніе и вину людей предъ Богомъ, загладилъ непослушаніе людей Богу, Своимъ самоуничиженіемъ — горделивую мечту человѣка о равенствѣ съ Богомъ, Своимъ исполненіемъ „закона заповѣдей“—преступленія противъ закона, и тѣмъ побѣдилъ грѣхъ, *человѣка явилъ праведнымъ* въ Своемъ лицѣ и достойнымъ любви Божіей, заслужилъ жизнь всему человѣчеству, повинному смерти и проклятію закона за свою грѣховность; *якоже единаго прегрѣшеніемъ во вся человѣки вниде осужденіе*, учитъ апостолъ, *такожде и Единаго оправданіемъ во вся человѣки вниде оправданіе жизни. Якоже ослушаніемъ единаго человѣка грѣшни быша мнози, сице и послушаніемъ Единаго праведни будутъ мнози* (Рим. 5, 18—19), конечно, подъ условіемъ свободнаго участія и усвоенія людьми правды Христовой.

б) Съ принятіемъ на Себя грѣховъ всего міра и вины за всеобщую грѣховность, Спаситель принялъ на Себя и всѣ наказанія грѣха, содѣлался за насъ *клятвою* (Гал. 3, 13), и потерпѣлъ за насъ всѣ казни, назначенныя намъ правдою Божіею за наши беззаконія. *Сей, грѣхи наша носитъ, и о насъ болѣзнуетъ, и мы вмѣнихомъ Его быти въ трудѣ, и въ язвѣ отъ*

Бога, и во озлобленіи. Той же язвенъ бысть за грѣхи наша и мученъ бысть за беззаконія наша. Наказаніе міра нашего на Немъ, язвою Его мы исцѣлѣхомъ (Ис. 53, 4—6). Вся Его земная жизнь—крестъ Его вольныхъ страданій, Его неизобразимыхъ болѣзней, мученій и скорбей, которыя Онъ, безгрѣшный, вкусилъ ради насъ грѣшныхъ.

Тяжкій крестъ страданій и самоуничиженія, начавшись съ самаго Его воплощенія, простирается на Его частную, сокровенную жизнь до выступленія на общественное служеніе. Будучи Богочеловѣкомъ, нисшествіе Котораго прославляли небеса, Онъ явился въ уничиженномъ возрастѣ человѣчества, въ малѣйшемъ градѣ малѣйшаго изъ царствъ земныхъ; не нашлось для Него ни дома, ни колыбели при Его рожденіи; кромѣ бѣдныхъ и безвѣстныхъ родителей, лишь нѣсколько пастырей явились посмотрѣть Младенца въ пеленахъ, лежащаго въ яслях. Послѣ того Онъ подвергся кровавому обряду обрѣзанія, гоненію отъ Ирода, содѣлавшись невинною виною смерти нѣсколькихъ тысячъ младенцевъ, и принужденъ былъ удалиться отъ народа Божія въ страну языческую. По возвращеніи оттуда Владыка небесъ и Царь славы проводилъ безвѣстную и скудную жизнь въ „презрѣнномъ“ у іудеевъ Назаретѣ, въ глубокомъ повиновеніи двумъ смертнымъ, которыхъ удостоилъ назвать Своими родителями, и раздѣлялъ ремесло Своего мнимаго отца—древодѣла.

По вступленіи въ торжественное служеніе спасенію рода человѣческаго, скорби и страданія Богочеловѣка усилились. Наряду съ грѣшниками Онъ принялъ отъ одного изъ рабовъ Своихъ, Іоанна, „крещеніе, т. е, погруженіе не столько въ водахъ, сколько въ обиліи креста“ (м. Филаретъ), подвергъ Себя сорокадневному посту, позволилъ искушать Себя діаволу, и, обходя съ проповѣдью евангелія всю Іудею, не имѣлъ гдѣ *главу подклонити*; испытывалъ все: голодъ и жажду (Мѳ. 4, 2), тѣлесное утомленіе (Іоан. 4, 6), всевозможныя скорби и огорченія, ненависть за возлюбленіе. Его, какъ богопосланнаго Мессію, или не узнавали, или не хотѣли узнать. Его ученіе почитали богохульнымъ (Мѳ. 9, 3), Его дѣла—беззаконными (Іоан. 9, 16), Его чудеса—веельзевуловыми (Мѳ. 12, 24). Если Онъ совершалъ дѣла любви въ субботу, Его называли нарушителемъ субботы. Если Онъ обращалъ

заблудшихъ, принималъ кающихся, Его порицали, называя *другомъ грѣшниковъ* (Мѳ. 11, 19). Въ однихъ случаяхъ искали уловить Его словомъ (Мѳ. 22, 15), въ другихъ — вели Его на верхъ горы, дабы низринуть (Лук. 4, 29), въ иныхъ — готовы были побить Его камнями (Іоан. 8, 59). Онъ воскресилъ умершаго,—завистники совѣщались умертвить Его Самого (Іоан. 11, 43—46. 53). Народъ во вратахъ Іерусалима привѣтствовалъ Его царемъ, а всѣ земныя власти возстали, дабы осудить Его, какъ преступника. Холодное равнодушіе къ Нему и Его дѣлу обнаруживали ближайшіе родственники (Мрк. 6, 2—6; Іоан. 7, 5 и др.). Въ избранномъ сонмѣ Своихъ друговъ Онъ имѣлъ неблагодарнаго предателя и первое орудіе Своей смерти; одинъ изъ преданнѣйшихъ Ему учениковъ явился Ему *соблазномъ*, помышляя человѣческое въ то время, когда Онъ совершалъ дѣло Божіе (Мѳ. 16, 23). Крестъ слѣдовалъ за Іисусомъ на самый Ѳаворъ, и слово крестное не разлучалось отъ слова прославленія.

Но закончилось жертвоприношеніе Христово только въ Его крестныхъ страданіяхъ и смерти. Здѣсь страданія Спасителя достигли наивысшей степени. Здѣсь Онъ, какъ взявшій на Себя съ грѣхами человѣчества и наказанія за нихъ, испилъ всю чашу гнѣва Божія (Іоан. 18, 11) и потерпѣлъ всѣ скорби и самыя болѣзни адовы (Ис. 53, 3. 12). Самъ Онъ открылся ученикамъ Своимъ: *прискорбна есть душа Моя даже до смерти* (Мѳ. 26, 38). Онъ такъ скорбѣлъ и тужилъ подъ тяжестью грѣховъ человѣческихъ и съ такимъ напряженіемъ молился о мимоитіи отъ Него чаши, что съ Него капалъ кровавый потъ. Онъ троекратно взывалъ: *Отче Мой! аще возможно есть, да мимоидетъ отъ Мене чаша сія; обаче не якоже Азъ хощу, но якоже Ты* (Мѳ. 26. 39). Носящій всяческая глаголомъ силы Своея имѣлъ теперь нужду въ укрѣпленіи отъ ангела (Лук. 22, 43). Но воля Отца, чтобы Онъ выпилъ чашу страданій, осталась неизмѣнною и послѣ троекратнаго моленія. На крестѣ, которому Онъ преданъ былъ, аки *льву, да сокрушитъ вся кости Его* (Ис. 38, 13), съ жесточайшими, неописуемыми мученіями тѣлесными, соединились и душевныя скорби и муки. Оставленный близкими людьми, перенося всякаго рода насмѣшки и ругательства возставшихъ на Него, Онъ въ послѣднія минуты Своихъ страда-

ній испыталъ и тягчайшее изъ наказаній грѣха — чувство богооставленности, отлученія отъ Бога и отсюда страхъ вѣчной смерти и осужденія. Такъ понимаютъ исполненное безмѣрной скорби и печали словами мессіанскаго псалма воззваніе Его со креста къ Богу: *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя оставилъ еси* (Мѳ. 27, 46)? Воззваніе: *Боже Мой, Боже Мой,* а не *Отецъ Мой,* какъ называлъ Іисусъ Христосъ Бога въ другихъ случаяхъ, показываетъ, что чувства богосыновства, ощущенія близости любви Божіей какъ бы не существовало у Него. Онъ чувствуетъ Себя только Сыномъ человѣческимъ, Искупителемъ. Онъ чувствуетъ произведенную нашими грѣхами между Богомъ и Имъ пропасть, чувствуетъ *проклятіе* грѣха, взятаго Имъ на Себя, но и въ этой глубинѣ уничиженія не оставляетъ Бога, какъ *Своего* Бога. Невыразимыя страданія Агнца Божія закончились добровольнымъ принесеніемъ и самой Своей жизни въ искупительную жертву за грѣхи міра. Послѣдними словами Его на крестѣ были: *совершишася! Отче, въ руцѣ Твои предаю духъ Мой!* Возласивъ сіе *гласомъ великимъ*, Онъ *преклонь главу и испусти духъ* (Іоан. 19, 30; Лук. 23, 46; Марк. 15, 37).

§ 93. Ученіе откровенія и церкви о страданіяхъ и смерти Богочеловѣка, какъ искупительной жертвѣ.

Страданія І. Христа, окончившіяся Его крестною смертію, не то же, что страданія и смерть обыкновенныхъ людей, но имѣютъ особое и великое промыслительное значеніе. Бѣдствія и скорби жизни, болѣзни и вообще страданія для обыкновенныхъ потомковъ Адама суть роковыя послѣдствія первороднаго грѣха и воспитательныя наказанія за ихъ личную грѣховность. Но І. Христосъ, какъ безгрѣшный, лично свободенъ отъ этихъ бѣдствій и скорбей жизни. Равно и смерть Его не есть необходимое завершеніе земной жизни, чѣмъ является смерть для всѣхъ людей. Какъ чистый и безгрѣшный, І. Христосъ не могъ умереть по общей для всѣхъ людей необходимости смерти: *смерть оброкъ грѣха* (Рим. 6, 23). Равно Онъ добровольно вкусилъ смерть не для показанія только Своей безпредѣльной любви къ намъ, не для примѣра только намъ, или для запечатлѣнія истины Своего ученія и для какой-либо другой подобной частной цѣли. Какъ вся земная жизнь

Его была жертвою для искупленія человѣка, такъ и въ особенности такою искупительною жертвою была Его крестная смерть. Она составляетъ сущность, основаніе и вмѣстѣ завершеніе жертвоприношенія Христова. Жертвенною кровію І. Христа очищаются всѣ грѣхи людей, и, въ силу этого очищенія, съ вѣрующаго во Христа снимется всякая вина за содѣланные имъ, но кровію Христа омытые и уничтоженные грѣхи его, и даруется жизнь вѣчная. Вслѣдствіе принесенія такой жертвы Господь І. Христосъ именуется и есть въ собственномъ смыслѣ *Искупитель* и *Спаситель* рода человѣческаго.

І. Ученіе о томъ, что крестная смерть І. Христа есть искупительная жертва за грѣхи міра, составляетъ основную истину христіанства. Въ откровеніи это ученіе выражено такъ ясно и рѣшительно, что только при упорномъ нежеланіи вѣрить въ истину и явно искусственномъ перетолкованіи Писанія (особенно у Ричля и его послѣдователей) можно утверждать, будто въ откровеніи не содержится ученія о такомъ значеніи смерти Христовой [1]).

Смерть І. Христа, какъ истиннаго Мессіи, еще въ ветхомъ завѣтѣ изображалась какъ смерть искупительная за грѣхи людей. Такое значеніе ея прообразовано въ различныхъ образахъ,—особенно различными родами жертвъ (кровавыхъ). Жертвы были образами будущаго жертвоприношенія І. Христа. Посему Онъ, какъ первообразъ всѣхъ жертвъ, въ Писаніи называется *Агнцемъ* (Ис. 53, 7; въ новомъ завѣтѣ наименованіе І. Христа Агнцемъ встрѣчается 20 разъ). Жертвы въ ветхомъ завѣтѣ, особенно т. н. искупительныя и умилостивительныя (таковы: жертвы за грѣхъ и жертва повинности — chatat и ascham), были приносимы съ цѣлію испрошенія у Бога прощенія грѣховъ, примиренія съ Нимъ и освобожденія отъ наказанія за нихъ; грѣхи переносились на невинное животное, смерть или кровь котораго и являлась замѣною смерти грѣшника, опредѣленною правдою Божіею за грѣхи (Лев. 4, 1—4), искупительнымъ наказаніемъ, освобождающимъ чело-

[1]) Насколько произвольно изъясняются Ричлемъ и его послѣдователями библейскія свидѣтельства, обычно представляемыя въ подтвержденіе искупительнаго значенія смерти Богочеловѣка, можно видѣть въ трудѣ проф. *Керенскаго:* Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ, IX гл. Здѣсь показана и неосновательность ричліанскихъ возраженій противъ этихъ свидѣтельствъ

вѣка отъ его виновности (poena vicaria). Жертва, приносимая въ великій день очищенія, особенно выясняетъ истинный смыслъ ветхозавѣтныхъ жертвъ (Лев. 16 гл.). На такое значеніе жертвъ указываютъ и самые обряды жертвоприношеній, особенно возложеніе рукъ на голову жертвенныхъ животныхъ съ исповѣданіемъ вслухъ грѣховъ надъ ними, чѣмъ весьма наглядно символизировалась замѣна человѣка животнымъ въ искупленіи и перенесеніе вины съ человѣка на животное (Лев. 1, 4; 16, 21; и др.), и окропленіе кровію въ знакъ очищенія грѣховъ жертвователя (Лев. 17, 11; Евр. 9, 22). Само собою, впрочемъ, понятно, что ветхозавѣтныя жертвы, избавляя іудеевъ отъ внѣшнихъ наказаній за грѣхи (однако не всѣхъ, ибо за многіе грѣхи полагалась смертная казнь), не избавляли отъ внутреннихъ страданій совѣсти, ибо не сообщали дѣйствительнаго очищенія отъ грѣховъ, заставляли воздыхать о Примирителѣ совѣсти съ Богомъ (Евр. 10, 4—11), о будущемъ дѣйствительномъ очищеніи отъ грѣховъ,—чрезъ Искупителя.

Еще болѣе прямыя указанія на страданія и смерть Мессіи, какъ искупительную жертву за грѣхи рода человѣческаго, содержатся въ пророчествахъ. Такъ, пр. Исаія изображаетъ „Мужа скорбей“, Мессію, страждущимъ за грѣхи наши и страданіями Своими пріобрѣтающимъ намъ спасеніе (53, 4—6). Страданіямъ и смерти „Раба Іеговы“ приписывается въ пророчествѣ прямо значеніе умилостивительной жертвы, *жертвы повинности* (ascham), одной изъ видовъ искупительной жертвы въ ветхомъ завѣтѣ (10 ст.), а Самъ Онъ сравнивается съ ангцемъ, ведомымъ на жертвенное закланіе (7 ст.): Господь возложилъ на Него грѣхи наши, и *Онъ взялъ на Себя наши немощи и понесъ наши болѣзни* (4 ст.), *за преступленія* другихъ *претерпѣлъ казнь* (8 ст.), *понесъ на Себѣ грѣхи многихъ* (евр. weha chet rabbim nasa). Пр. Даніилъ говоритъ, что Христосъ Владыка имѣлъ пострадать и умереть, *чтобы покрыто было преступленіе, запечатаны были грѣхи и заглажены беззаконія и чтобы приведена была правда вѣчная* (9, 24).

На основаніи столь ясныхъ прообразованій и пророчествъ, при первомъ явленіи Мессіи говорилъ о Немъ словами пр. Исаіи Его Предтеча: *се, Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра* (Іоан. 1. 29) Выраженіе ὁ Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ указываетъ, что І. Христосъ

есть Агнецъ, избранный Самимъ Богомъ, и, слѣдовательно, не случайно имѣетъ подвергнуться смерти, но по вѣчному опредѣленію Божію. *Взять грѣхъ* — *αἴρειν ἁμαρτίαν* (соотвѣтственно еврейскому nasa avon или nasa chet—Лев. 17, 16; 19, 8. 17; 22, 9; Числ. 14, 33—34; 5, 31; Ис. 53, 12; Іез. 18, 17—22 и др.) означаетъ понести наказаніе за грѣхи (свои или чужіе), принять на себя вину, снять съ кого-либо вину понесеніемъ наказанія за грѣхъ. По словамъ Предтечи, І. Христосъ, слѣдовательно, есть такой Агнецъ, которому надлежитъ быть принесеннымъ въ жертву или понести наказаніе за грѣхи міра.

Въ новомъ завѣтѣ ученіе объ искупительномъ значеніи смерти І. Христа ясно выражено Имъ Самимъ, подробнѣе же раскрыто апостолами, особенно ап. Павломъ.

І. Христосъ не могъ подробно раскрывать ученіе о спасительномъ значеніи Своей смерти во время Своей земной жизни, ибо даже ближайшіе Его ученики не были способны вмѣстить всего; тѣмъ не менѣе и во время земной жизни, какъ Просвѣтитель міра, и въ цѣляхъ подготовленія учениковъ къ этому великому событію и вообще предотвращенія соблазна креста (Іоан. 14, 29; 1 Кор. 1, 23), Онъ весьма часто указывалъ на Свою смерть, какъ на событіе, предопредѣленное волею Отца и предсказанное пророками прежде, чѣмъ Сынъ пришелъ на землю (Іоан. 18, 11; 12, 27; 10, 18; Лук. 22, 22), что Ему *должно* (*δεῖ*) *много пострадать и быть убиту* (Мѳ. 16, 15—21), чтобы Своею неповинною смертію спасти міръ. Яснѣе же открывается смыслъ ученія Спасителя о значеніи Его смерти изъ разсмотрѣнія важнѣйшихъ свидѣтельствъ Его объ этомъ.

Такъ, когда уже приблизилось время Его крестныхъ страданій и смерти, Онъ говорилъ Своимъ ученикамъ, споришимъ о первенствѣ въ царствѣ Мессіи: *Сынъ человѣческій не пріиде, да послужатъ Ему, но послужити и дати душу Свою избавленіе за многихъ* (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν* — Мѳ. 20, 28; ср. Марк. 10, 45). Слово *λύτρον* (LXX этимъ словомъ переводятъ еврейское kopher), особенно въ связи съ *ἀντί*, обозначаетъ цѣну или плату, за которую, напр., первенцы, посвящавшіеся на служеніе Богу, освобождались отъ этого (Числ. 18, 15—16), военноплѣнные и рабы получали свободу (Лев. 19, 20; 25, 51; Ис.

45, 13), преступники, обязанные нести по закону наказаніе и даже иногда смерть, освобождались отъ наказанія (Исх. 21, 30; Числ. 35, 31—32, Притч. 6, 35). Такое же значеніе имѣло и пожертвованіе І. Христомъ Своею жизнію. Онъ Своею смертію далъ выкупъ за насъ (*ἀντί* — вмѣсто). Мы обязаны были нести, какъ наказаніе за свои грѣхи, смерть; но Его смерть явилась выкупною платою, или средствомъ для освобожденія насъ отъ этого наказанія, замѣною нашей смерти (*ἀντάλλαγμα* — обмѣнъ, замѣна у Мѳ. 16, 26 и Мрк. 8, 36—37,—то же, что *λύτρον*).

Въ притчѣ о добромъ пастырѣ, называя Себя единымъ истиннымъ Пастыремъ словесныхъ овецъ, Онъ говорилъ: *Азъ есмь добрый Пастырь: пастырь добрый полагаетъ душу свою за овцы,... и Азъ... душу Мою полагаю за овцы... Никтоже возметъ ю отъ Мене, но Азъ полагаю ю о Себѣ: область* (ἐξουσίαν) *имамъ положити ю, и область имамъ паки пріяти ю: сію заповѣдь пріяхъ отъ Отца* (Іоан. 10, 11. 14. 15. 18). Такимъ образомъ, добровольная, по заповѣди Отца, смерть І. Христа есть смерть за людей, цѣна нашего избавленія или искупленія отъ смерти. *Азъ пріидохъ, да живота имутъ и лишше имутъ* (10 ст.). По другимъ наставленіямъ Спасителя, Ему надлежало вкусить смерть, дабы, подобно умирающему въ землѣ зерну пшеничному, *сотворить плодъ многъ* (Іоан. 12, 23—24); или: *якоже Моисей вознесе змію въ пустыни, тако подобаетъ вознестися Сыну человѣческому, да всякъ, вѣруяй въ Онь, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 14—15).

Въ бесѣдѣ о хлѣбѣ животномъ, давая обѣтованіе объ установленіи таинства евхаристіи, І. Христосъ говорилъ: *Азъ есмь хлѣбъ животный, иже сшедый съ небесе: аще кто снѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки: и хлѣбъ, егоже Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за грѣхи міра* (Іоан. 6, 51). Въ этихъ словахъ показывается, что І. Христосъ отдалъ Свою плоть, чтобы даровать міру жизнь, т. е. что Его смерть есть искупительная жертва. На послѣдней вечери, подавая ученикамъ хлѣбъ, Онъ сказалъ: *сіе есть тѣло Мое, еже за вы даемое* (*τὸ ὑπὲρ ἡμῶν διδόμενον*—Лук. 22, 19), и подавая чашу благословенія, сказалъ: *сія бо есть кровь Моя,*

яже за многія (περὶ πολλῶν) *изливаема во оставленіе грѣховъ* (Мѳ. 26, 28), или, какъ передается у другого евангелиста: *сія чаша новый завѣтъ Моею кровіею, яже за вы* (ὑπὲρ ὑμῶν) *проливается* (Лук. 22, 20; сн. 1 Кор. 11, 23). Словами: *сія чаша новый завѣтъ Моею кровію*—крестная смерть І. Христа сопоставляется съ ветхозавѣтною *жертвою завѣта*, которую Моисей принесъ за народъ во время заключенія союза съ Богомъ при горѣ Синаѣ (Исх. 24, 3—8; ср. Евр. 9, 18—23). Объ этомъ событіи передается, что когда Моисей прочиталъ вслухъ народа книгу завѣта и народъ далъ обѣщаніе быть послушнымъ Богу, то взялъ Моисей крови и окропилъ народъ, говоря: *вотъ кровь завѣта, который Господь заключилъ съ вами о всѣхъ словахъ сихъ* (8 ст.). Противопоставленіе І. Христомъ Своей крови новаго завѣта или новаго союза съ Богомъ крови ветхозавѣтныхъ жертвенныхъ тельцовъ показываетъ, что Своей смерти Онъ усвоялъ значеніе жертвы. На той же вечери Онъ говорилъ Своимъ ученикамъ: *подобаетъ, да скончается о Мнѣ, еже написано* (у Ис. 53, 12): *и со беззаконными вмѣнися. Ибо еже о Мнѣ, кончину имать* (Лук. 22, 37). Отнесеніе І. Христомъ къ Себѣ пророчества Исаіи о „Мужѣ скорбей“, страданіямъ и смерти Котораго у пророка усвояется значеніе умилостивительной жертвы, даетъ видѣть, что Его смерть есть смерть искупительная за грѣхи міра.

Таково же по существу и ученіе апостоловъ о значеніи смерти Христовой. Всѣ они одинаково учатъ, что крестная смерть Спасителя не была какою-либо случайностью, но была смертію Агнца Божія, закореннаго отъ сложенія міра (Ап. 13, 8; сн. 1 Петр. 1, 19—20) и для спасенія міра, по опредѣленію предвѣчнаго совѣта Божія о спасеніи людей (Дѣян. 2, 23; 1 Кор. 1, 17—31 и др.).

Такъ, ап. Петръ учитъ: *со страхомъ житія вашего время жительствуйте, вѣдяще, яко не истлѣннымъ сребромъ или златомъ* (чѣмъ обыкновенно выкупаются военноплѣнные и рабы) *избавистеся* (ἐλυτρώθητε—искуплены; λυτρόω—вносить денежный выкупъ, въ страд. залогѣ—быть освобожденнымъ за выкупъ) *отъ суетнаго вашего житія, отцы преданнаго, но честною кровію, яко агнца непорочна и пречиста* (ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου—сн. Ис. 53, 7; Іоан. 1, 29)

Христа (1 Петр. 1, 18—19). *Иже и грѣхи наша вознесе* (ἀνήνεγκεν) *Самъ на тѣлѣ Своемъ на древо, да отъ грѣхъ избывше* (ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι—отъ ἀπογίγνεσθαι, какъ латин. denascor—умирать, умерши вмѣстѣ съ Нимъ грѣхомъ), *правдою поживемъ* (2, 24). И еще: *зане и Христосъ единою* (ἅπαξ) *о грѣсѣхъ нашихъ* (περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν) *пострада, праведникъ за неправедники, да приведетъ ны Богови* (3, 18). Въ наставленіяхъ апостола ясно утверждается, что крестная смерть І. Христа есть искупительная цѣна (ἐλυτρώθητε, въ словахъ Спасителя—λύτρον) за грѣхи міра. На Него, какъ на невиннаго Агнца, перенесены были грѣхи наши съ наказаніемъ за нихъ, и Онъ вознесъ ихъ на тѣлѣ Своемъ на древо, т. е. принесъ Самого Себя на крестѣ въ жертву за грѣхи міра (у пр. Исаіи, а затѣмъ и Предтечи, словами которыхъ говоритъ ап. Петръ,—жертву, имѣющую сходство съ жертвою повинности и пасхальною), и тѣмъ пріобрѣлъ намъ оправданіе. Непорочность Агнца—основаніе, почему жертва угодна Богу. Иначе,—Искупителю вмѣнена грѣховность міра съ виновностью за грѣхи, а міру—праведность Искупителя, Его самопожертвованіе (взаимное вмѣненіе).

Ап. Іоаннъ учитъ о смерти Христовой, что І. Христосъ *по насъ* (ὑπὲρ ἡμῶν, т. е. вмѣсто насъ, за насъ) *душу Свою положи* (1 Іоан. 3, 16), что Онъ *явися, да грѣхи наша возметъ, и грѣха въ Немъ нѣсть* (3, 5), *и кровь І. Христа очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха* (1, 7). Въ Апокалипсисѣ двадцать четыре старца исповѣдуютъ въ своей пѣсни, обращенной къ Агнцу: *заклался, и искупилъ* (ἠγόρασας отъ ἀγοράζω—появляюсь на ἀγορά—рынкѣ, площади, закупаю тамъ что-либо, вообще покупаю) *еси Богови насъ кровію Своею отъ всякаго колѣна, и языка, и людей, и племенъ* (Апок. 5, 9). Въ евангеліи, упомянувъ о совѣтѣ Каіафы: *уне есть намъ, да единъ человѣкъ умретъ за люди, а не весь языкъ погибнетъ*,—прибавляетъ: *сего же о себѣ не рече: но архіерей сый лѣту тому, прорече, яко хотяше Іисусъ умрете за люди, и не токмо за люди* (ὑπὲρ τοῦ ἔθνους), *но да и чада Божія расточенная соберетъ во едино* (Іоан. 11, 49—52).

Но особенно многочисленны и разнообразны свидѣтельства ап.

Павла объ искупительномъ значеніи смерти Христовой. Онъ всю евангельскую проповѣдь называетъ проповѣдію о *Христѣ распятомъ* (1 Кор. 1, 23; ср. 2, 2; Гал. 3, 1). *Предахъ бо вамъ исперва, еже и пріяхъ, яко Христосъ умре грѣхъ ради нашихъ* (*ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*) *по писаніемъ* (1 Кор. 15, 3; сн. Гал. 1, 4; 2, 20), *за нечестивыхъ умре* (*ὑπὲρ ἀσεβῶν*;—Рим. 5, 6. 8; сн. 4, 25 и мн. др.). Посему Его смерть, какъ смерть за грѣхи людей, была замѣною ихъ смерти, опредѣленною имъ въ наказаніе за грѣхи, ибо Самъ Онъ, какъ всесвятой, не подлежалъ закону болѣзней и смерти (Рим. 5, 18—19; 2 Кор. 5, 21; Евр. 4, 15; 7, 26; Филип. 2, 6—8). И апостолъ говоритъ; *аще единъ за всѣхъ умре, то убо вси умроша. Христосъ же за всѣхъ умре*—*ὑπὲρ πάντων*, т. е. за или вмѣсто всѣхъ тѣхъ, которые должны умереть (2 Кор. 5, 14—15). Ту же мысль апостолъ выражаетъ, когда говоритъ: *Христосъ ны искупилъ* (*ἐξηγόρασεν*) *отъ клятвы законныя* (*τῆς κατάρας τοῦ νόμου*), *бывъ по насъ клятва* (*γενομένος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*): *писано бо есть: проклятъ всякъ* (*ἐπικατάρατος*) *висяй на древѣ* (Гал. 3, 13), т. е. І. Христосъ, будучи Самъ свободенъ отъ клятвы закона—отъ осужденія или наказанія за неисполненіе закона (*κατάρα*—проклятіе, какъ видно изъ 10 ст., а также Быт. 27, 12—13; Втор. 21, 23; 27, 26; Іерем. 11, 3 и др.—значитъ то же, что осужденіе за неисполненіе закона—*κατάκριμα* въ Рим. 8, 1), терпитъ на Себѣ осужденіе, которому подлежатъ беззаконные люди, и тѣмъ пріобрѣтаетъ имъ искупленіе. По словамъ того же апостола: *о Немъ* (въ Немъ, т. е. І. Христосъ) *имамы избавленіе кровію Его* (*τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος Αὐτοῦ*) *и оставленіе прегрѣшеній* (Еф. 1, 7; Кол. 1, 14), т. е. Его кровь есть выкупная цѣна (*ἀπολύτρωσις*—искупленіе: *ἀπό*—отъ и *λύτρον*—выкупъ), освобождающая людей отъ рабства грѣху и его слѣдствій—гнѣва Божія и смерти. Онъ *далъ Себе избавленіе за всѣхъ* (*ἀντιλύτρον ὑπὲρ πάντων*,—1 Тим. 2, 6), т. е. Онъ предалъ Себя для нашего избавленія отъ смерти, и Его смерть есть цѣна (*ἀντιλύτρον*—выкупъ одной вещи другою) нашего искупленія отъ смерти. *Куплени бо есте цѣною* (*ἠγοράσθητε τιμῆς*),—дорогою цѣною (1 Кор. 6, 20; 7, 23).

Если же смерть І. Христа вызывалась грѣхами людей и служила замѣною смерти послѣднихъ, выкупною платою, то она есть искупительная или умилостивительная предъ судомъ правды Божіей жертва для спасенія людей, подобная ветхозавѣтнымъ жертвамъ.

Ап. Павелъ нерѣдко и прямо называетъ смерть І. Христа жертвою, напр.: *предаде Себе за ны* (ὑπὲρ ἡμῶν) *приношеніе и жертву Богу* (προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ Θεῷ),—*воню благоуханія* (Еф. 5, 2; сн. 1 Кор. 10, 16—21, гдѣ противополагается языческимъ жертвамъ жертва евхаристическая). Находятся у апостола сближенія жертвы Христовой и съ опредѣленными видами ветхозавѣтныхъ жертвъ. Такъ, въ приводимыхъ имъ словахъ установленія таинства евхаристіи: *сія чаша новый завѣтъ есть въ Моей крови*,—можно видѣть сближеніе крестной жертвы Христовой съ жертвою завѣта (1 Кор. 11, 23—25; сн. Евр. 11, 15—21; ср. Исх. 24, 3—8). Въ словахъ: *пасха наша за ны пожренъ* (ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη) *бысть Христосъ* (1 Кор. 5, 7),—жертва Христова сравнивается съ пасхальною жертвою ветхаго завѣта. Какъ агнецъ пасхальный былъ не только пасхальною трапезою, но и искупительною жертвою Богу (zevach), выкупомъ первородныхъ (Исх. 13, 1—3. 11—15; 34, 18—20), равно служилъ благодарственнымъ воспоминаніемъ объ освобожденіи евреевъ отъ рабства египетскаго и отъ избіенія первенцевъ Ангеломъ-истребителемъ (отсюда и самое наименованіе „пасха“ отъ евр. phasah—проходить мимо съ пощадою, миновать, щадить), такъ и смерть І. Христа, Агнца Божія, служитъ такою жертвою, которая избавляетъ людей отъ смерти и плѣна діавола. Чаще же всего встрѣчаются у апостола сближенія крестной смерти съ жертвою за грѣхъ. Такъ, онъ говоритъ: *Богъ Его* (І. Христа) *предположи* (προέθετο—назначилъ, опредѣлилъ) *очищеніе* (ἱλαστήριον) *вѣрою въ крови Его, въ явленіе* (εἰς ἔνδειξιν) *правды Своея за отпущеніе* (διὰ τὴν παρέσιν) *прежде бывшихъ грѣховъ* (Рим. 3, 25). По мысли апостола, Самъ Богъ, чтобы показать правду Свою, наказывающую грѣхи людей во Христѣ Іисусѣ, предназначилъ для очищенія людей отъ грѣховъ и отъ наказаній за нихъ крестную смерть І. Христа. По другому выраженію того же апостола,—Богъ *невѣдѣвшаго грѣха* (І. Христа) *по насъ грѣхъ со-*

твори (ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν), *да мы будемъ правда Божія о Немъ* (2 Кор. 5, 22), т. е. безгрѣшнаго и всесвятаго Богъ содѣлалъ жертвою за грѣхъ, чтобы мы были о Немъ праведниками предъ Богомъ (см. еще Рим. 8, 3; Гал. 1, 4 [1]).

Особенно подробно раскрываетъ ап. Павелъ ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой въ посланіи къ Евреямъ. Здѣсь І. Христосъ изображается какъ первосвященникъ, приносящій жертву за грѣхи людей, и какъ самая жертва, приносимая Богу. І. Христосъ, подобно Аарону,—учитъ апостолъ,—*не Себе прослави быти первосвященника, но нареченъ отъ Бога первосвященникъ, по чину Мелхиседекову,* — первосвященникомъ *во вѣкъ*, т. е. первосвященство имѣетъ не преходящее, (5, 4—10; 7, 24). Какъ вѣчный и безусловно святой Самъ по Себѣ,—*преподобенъ* (ὅσιος), *незлобивъ* (ἄκακος — непричастенъ злу), *безскверенъ, отлученъ отъ зла и высше небесъ бывый*, Онъ не имѣлъ *по вся дни нужды, якоже первосвященницы* (при святости служенія, лично не безгрѣшные), *прежде о своихъ грѣсѣхъ жертвы приносити, потомъ же о людскихъ. Сіе бо сотвори единою* (однажды), *Себе принесъ* (Ἑαυτὸν ἀνένεγκας), т. е. въ жертву (7, 26—27). Въ жертвоприношеніи Христовомъ, по словамъ апостола, осуществилась знаменательная жертва въ великій день очищенія (9. 1—14. 24—28), когда первосвященникъ входилъ во „святое святыхъ“ съ жертвенною кровію и кропилъ ею крышу завѣта въ знакъ очищенія грѣховъ народа и своихъ собственныхъ (Лев. 16 гл.); *Христосъ же, Архіерей грядущихъ благъ..., ни кровію козлею, ниже тельчею, но Своею кровію, вниде единою во святая, вѣчное искупленіе*

1) Связь между смертію І. Христа и грѣхами людей выражается у ап. Павла, какъ и у другихъ новозавѣтныхъ писателей, предлогомъ *ὑπέρ* (Рим. 8, 32; 5, 6. 8. 10; 1 Кор. 5, 7; 2 Кор. 5, 14—15; Гал. 3, 13; сн. 1 Петр. 2, 21; 3, 18; 4, 1; Іоан. 11, 50—51; 1 Іоан. 3, 16) и иногда *περὶ*—(Рим. 8, 3; сн. 1 Іоан. 2, 2, Мѳ. 26, 18). *Ἀντὶ*—только у Мѳ. 20, 28 и Марк. 10, 45. *Ὑπὲρ* съ родит., соотвѣтственно нашему „*за*“, имѣетъ двоякое значеніе: 1) *ради, въ пользу* (Рим. 10, 1; 2 Кор. 9, 1—2; Филип. 1, 4) и 2) *за, вмѣсто* (Филим. 13; 1 Кор. 15, 29; 1 Кор. 5, 14. 20). *Ὑπὲρ* съ род. *τῶν ἁμαρτιῶν* (1 Кор. 15, 3; Гал. 1, 4; Евр. 10), равно и *περὶ* (Рим. 8, 3; Евр. 10, 8. 26) указываетъ на *мотивъ* и *основаніе* смерти, какъ на грѣхи людей. Какъ смерть для блага людей, вызванная грѣхами людей, она служила замѣною смерти послѣднихъ, почему *ὑπέρ* имѣетъ и замѣстительное значеніе *ἀντὶ*—вмѣсто (напр. 1 Кор. 15, 29; 2 Кор. 5, 14; Гал. 3, 13 и др.).

(λύτρωσιν) *обрѣтый* (11—12 ст.). Ему не было надобности *многажды приносити Себе*, какъ первосвященникъ входилъ во святая каждогодно съ чужою кровію; Онъ *единою въ кончину вѣковъ, во отметаніе* (εἰς ἀθέτησιν—для отмѣненія, для уничтоженія) *грѣха, жертвою Своею явися*,—*единою принесеся* (однажды принесши Себя въ жертву), *во еже вознести* (ἀνενεγκεῖν) *многихъ грѣхи*, и такою жертвою была Его смерть (9, 25—28). Въ томъ-же посланіи апостолъ сравниваетъ смерть І. Христа съ жертвою завѣта (9, 15—22), указывая при этомъ, что смерть Его, ходатая новаго завѣта, была *во искупленіе* (εἰς ἀπολύτρωσιν) *преступленій, бывшихъ въ первомъ завѣтѣ* (9, 15), и съ жертвами за грѣхи вообще (10, 5—12).

Итакъ, по ясному ученію откровенія, І. Христосъ, какъ Агнецъ непорочный и пречистый, претерпѣлъ страданія и вкусилъ смерть,—слѣдствіе и наказаніе грѣха,—не за Свои собственные грѣхи, а за взятые Имъ на Себя грѣхи міра; 2) Его неповинная смерть, по образнымъ выраженіямъ Писанія, была цѣною, выкупомъ (λύτρον, ἀπολύτρωσις) за грѣхи людей, повинныхъ предъ судомъ правды Божіей смерти за свою грѣховность, иначе, — искупительною и очистительною отъ грѣховъ жертвою; 3) эту жертву Онъ принесъ совершенно добровольно, по любви къ міру, а не по какой-либо необходимости, хотя и по вѣчному опредѣленію Божію, изъ послушанія Отцу, по любви же давшаго Сына Своего единороднаго на смерть, явившись Самъ и Первосвященникомъ (а не воины или книжники и фарисеи принесли Его въ жертву) и жертвою.

Примѣчаніе. Спрашиваютъ, какимъ образомъ смерть невиннаго І. Христа не была поставлена людямъ въ величайшее преступленіе, которое должно было бы, повидимому, только усилить вину человѣчества предъ Богомъ и еще болѣе укрѣпить средостѣніе между нимъ и Богомъ, а послужила для нихъ, напротивъ, источникомъ спасенія? Нельзя удовлетвориться такимъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ, что въ этой смерти повинны были только распинатели, которые поэтому и подвергли себя окончательной погибели, между тѣмъ какъ остальной міръ не былъ соучастникомъ ихъ преступленія, а потому и могъ обрѣсти въ смерти Христа спасеніе. Въ Его смерти виноваты не отдѣльныя личности, а все человѣчество. Она была слѣдствіемъ грѣховнаго развитія всей исторіи человѣчества. Не Каіафа и Пилатъ распяли Христа; Его довели до креста тѣ

силы тьмы, которыя господствовали въ мірѣ,—фарисеизмъ въ іудействѣ и безвѣріе въ язычествѣ. Но если смерть І. Христа была всемірно-историческимъ преступленіемъ, то какимъ же образомъ она не только не навлекла на людей еще горшаго осужденія, а послужила, напротивъ, источникомъ благословенія Божія? Уразумѣть хотя отчасти эту сторону тайны искупленія помогаетъ ученіе откровенія объ усвоеніи І. Христомъ грѣха человѣчества. Принявъ на Себя добровольно грѣхъ міра, І. Христосъ точно такъ же добровольно и страдалъ за этотъ грѣхъ: *грѣхи наша Самъ вознесе на древо*; Онъ терпѣлъ страданія, слѣдовательно, не отъ людей, а за людей. Въ Своемъ лицѣ Онъ изобразилъ все человѣчество, которое казнило и распинало себя за свой грѣхъ. Распинатели были только безсознательными орудіями совершенія этого суда человѣчества надъ самимъ собою, почему І. Христосъ и молился за нихъ (Лук. 23, 34).

II. Церковь всегда вѣровала, что смерть І. Христа составляетъ жертву искупленія и спасенія человѣка. Исповѣданіе этой истины, какъ одной изъ основныхъ истинъ христіанства, церковь внесла и во вселенскій символъ, гдѣ мы исповѣдуемъ Господа Іисуса *„насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія сшедшаго съ небесъ... распятаго за ны, и страдавша и погребенна“*. Въ символѣ св. Аѳанасія также говорится, что Господь І. Христосъ пострадалъ и умеръ *„спасенія нашего ради“*. На такомъ значеніи смерти Христовой основывается постоянное возношеніе въ церкви безкровной жертвы Христовой, которая составляетъ средоточіе и существо всего христіанскаго богослуженія. Въ литургіи приносится благодареніе Богу Отцу въ особенности за то, что мы спасены страданіями и смертію единороднаго Сына Его Іисуса Христа. Древнѣйшій обычай чтить изображеніе креста и благоговѣйно употреблять крестное знаменіе имѣетъ въ основѣ своей ту истину, что спасеніе наше совершилось въ особенности крестною смертію Іисуса Христа.

Всѣ отцы и учители церкви, на основаніи божественнаго откровенія, единогласно учили о смерти Христовой, какъ объ искупительной жертвѣ, принесенной за грѣхи человѣческіе не просто человѣкомъ, но Богочеловѣкомъ.

Мужи апостольскіе выражали исповѣданіе этой истины кратко, ограничиваясь благочестивымъ призывомъ христіанъ къ вѣрѣ

и благоговѣйному созерцанію святаго образа Христа и къ разумѣнію тайны Его св. креста. „Будемъ вѣровать“, говоритъ ап. *Варнава*, „что Сынъ Божій не могъ иначе пострадать, какъ *только за насъ*... Ибо Онъ за наши грѣхи благоволилъ принести *въ жертву* сосудъ Духа“ [1]). „Будемъ взирать на Господа Іисуса, кровь Котораго дана за насъ“, пишетъ *Климентъ римскій*; „будемъ внимательно смотрѣть на кровь Христову, и познаемъ, какъ *драгоцѣнна предъ Богомъ кровь Его*, которая была пролита для нашего спасенія и всему міру принесла благодать покаянія“ [2]).

Непосредственные преемники ихъ, церковные писатели II-го вѣка, тоже кратко говорили о спасеніи человѣка и на крестную смерть Спасителя смотрѣли, какъ на избранное благостію Божіею средство искупленія грѣшнаго міра, искупленія въ томъ смыслѣ, что Богъ сохраняетъ жизнь грѣшнаго міра, уничтоживъ его грѣхи, въ силу которыхъ онъ необходимо являлся повиннымъ смерти. Наиболѣе полно это выражено въ „*Посланіе къ Діогнету*“, писатель котораго самъ называетъ себя „ученикомъ апостольскимъ“, „Богъ, говорится здѣсь (8 и 9 гл.), всегда былъ, есть и будетъ милостивъ, благъ, незлобивъ и истиненъ, и Онъ одинъ только благъ... Если Онъ попустилъ намъ въ прежнее время слѣдовать, по собственному нашему произволу, безпорядочнымъ страстямъ, увлекаться удовольствіями и похотями, то не потому, чтобы Онъ увеселялся нашими грѣхами,—Онъ только терпѣлъ это. Онъ не благоволилъ о томъ неправедномъ времени, а приготовлялъ настоящее время праведности, дабы мы, убѣдившись въ прежнее время изъ собственныхъ нашихъ дѣлъ, что мы недостойны жизни, нынѣ удостоились ея по Божіей благости, и показавши, что сами собою мы не можемъ войти въ царство Божіе, нынѣ получили эту возможность отъ Божіей силы. Когда исполнилась мѣра нашей неправды и совершенно обнаружилось, что въ воздаяніе за нее слѣдуетъ ожидать наказанія и смерти; когда пришло время, въ которое Богъ, по безпредѣльному человѣколюбію и по единой любви Своей, предположилъ явить, наконецъ, Свою благость и

[1]) *Варнавы* ап. Посланіе, 7 гл.

[2]) *Клим. рим.* I посл. 21 и 7 гл. Сн. у *Игнатія Бог.* Еф. 1 гл. Смирн. 1 гл. Трал. 2 гл.—*Поликарпа.* Къ Филип. 1 и 9 гл.

силу,—тогда Онъ не возненавидѣлъ насъ, не отвергъ, не вспомнилъ зла, но съ долготерпѣніемъ снесъ его и *Самъ принялъ на Себя наши грѣхи*. Онъ предалъ Сына Своего въ искупленіе за насъ,—святаго за беззаконныхъ, невиннаго за виновныхъ, праведнаго за грѣшныхъ, нетлѣннаго за тлѣнныхъ, безсмертнаго за смертныхъ".

Но при этомъ у писателей II вѣка, въ виду того, что въ Писаніи жертва Христова часто называется *λύτρον*, также *λύτρωσις* и *ἀπολύτρωσις*, возникъ вопросъ: если Спаситель *искупилъ* людей отъ грѣха и смерти и цѣною этого искупленія или выкупа назначилъ Самого Себя, то у кого же Онъ выкупилъ людей, или кому собственно принесъ Свою кровавую жертву? Первымъ отвѣтъ на этотъ вопросъ далъ св. *Ириней ліонскій*. По его представленію, Спаситель выкупилъ людей у того, кто держалъ ихъ въ плѣну,—у діавола, несправедливо поработившаго себѣ человѣческій родъ вслѣдствіе грѣха [1]). Полнѣе же и опредѣленнѣе взглядъ на смерть Искупителя, какъ выкупъ діаволу, былъ раскрытъ *Оригеномъ*. Сущность его представленій такова: діаволъ, искусивши первыхъ людей ко грѣху, чрезъ это самое подчинилъ ихъ своей власти и съ этой поры сталъ имѣть надъ потомками Адама такое же право, какое имѣетъ господинъ надъ рабами, побѣдитель надъ побѣжденными, плѣнными. Чтобы освободить плѣнныхъ отъ діавола, требовался выкупъ. Діаволъ потребовалъ выкупа въ лицѣ Самого Спасителя,—Его душу и тѣло. Богъ, по любви къ людямъ, не отрекся дать такой выкупъ діаволу, и для сего Слово благоволило принять подобогрѣшную человѣческую плоть. Но въ воплощеніи Онъ скрылъ отъ діавола Свою божественную силу. Діаволъ же, съ одной стороны, боясь, что Іисусъ Своимъ ученіемъ и чудесами совершенно лишитъ его власти надъ міромъ, а съ другой стороны,—понимая, что душа Іисуса превосходнѣе всѣхъ душъ, содержащихся у него въ плѣну, и посему есть для него богатая добыча, желалъ привести Его въ свое царство и для этого руками іудеевъ предалъ Его смерти. Но здѣсь-то онъ и об-

[1]) „Неоскудное въ Своемъ правосудіи всемогущее Слово Божіе", говоритъ онъ, „праведно обратилось на самаго отступника и искупило *отъ него* Свое достояніе". (Пр. ерес. V, I) Сокрывъ отъ діавола Свое божество, Онъ пострадалъ, умеръ на крестѣ, сошелъ во адъ и здѣсь крѣпко связалъ діавола и расхитилъ его сосуды (V, 21).

манулся. Онъ не въ силахъ былъ удержать въ своемъ царствѣ Христа, какъ сильнѣйшаго его: Христосъ, сошедши душею во адъ (Свой духъ Онъ еще ранѣе предалъ Отцу), побѣдилъ діавола, разрушилъ его царство и не только Самъ вышелъ изъ ада, но вывелъ съ Собою и всѣхъ, которые послѣдовали за Нимъ [1]).

Взглядъ Иринея и Оригена на смерть Іисуса Христа, какъ на выкупъ діаволу, повторили и нѣкоторые изъ послѣдующихъ и знаменитыхъ учителей церкви, какъ-то: Григорій нисскій [2]), бл. Ѳеодоритъ [3]). блаж. Іеронимъ [4]), блаж. Августинъ [5]), Левъ I [6]), Григорій В. [7]) и др. Но, высказывая такую мысль, эти же учители церкви, начиная съ Иринея и Оригена, утверждали, что смерть Христова была жертвою *очищенія* отъ грѣховъ и *примиренія* людей съ Богомъ, ради которой правдою Божіею снято съ насъ осужденіе за грѣхъ и побѣждена смерть. Мнѣніе о смерти Христовой, какъ выкупѣ діаволу, у нихъ было не отрицаніемъ, а только *личнымъ пониманіемъ* раздѣляемаго ими общецерковнаго воззрѣнія на смерть Богочеловѣка, какъ искупительную жертву за грѣхи міра, изображеніемъ дѣла искупленія преимущественно подъ образомъ брани Искупителя съ діаволомъ. Но и какъ частное мнѣніе, оно встрѣтило осужденіе въ древней же церкви. Если „великая и преславная кровь Бога, Архіерея и Жертвы“, говоритъ св. *Григорій Богословъ* въ словѣ на св. Пасху, дана, какъ „цѣна искупленія, не иному кому, какъ содержащему во власти“ подпавшій грѣху родъ человѣческій, т. е. лукавому, то „какъ сіе оскорбительно! Разбойникъ получаетъ цѣну искупленія, получаетъ не только отъ Бога, но Самаго Бога, за свое мучительство беретъ такую безмѣрную плату, что за нее справедливо было пощадить и насъ“ [8]). Общепринятымъ же у

---

[1]) *Ориг.* На Мѳ. XX, 28; На Рим. II кн. 13; На Исх. бес. VIII, 6.

[2]) *Григор. нис.* Бол. оглас. сл. 22—23. 26 гл. Сл. на св. Пасху I. Не свободенъ отъ этого же воззрѣнія, но въ болѣе умѣренномъ видѣ, и старшій братъ Григорія—*Василій В.* См. Бес. на Пс. 48. 7 ст.

[3]) *Ѳеодор. блаж.* О промыслѣ, сл. 10.

[4]) *Іеронима блаж.* На Ефес. I гл. 7 ст.

[5]) *Август. блаж.* De Trinit. XIII, 10—15.

[6]) *Льва рим* Serm. XXII. 3. 4.

[7]) *Григор. Вел.* Могэl. XXXIII.

[8]) *Григор. Б.* Сл. 45. на св. Пасху (IV ч. 175 стр. по изд. 1844 г.).

отцевъ церкви воззрѣніемъ на значеніе смерти Христовой было воззрѣніе, что смерть Искупителя была *приношеніемъ и жертвою Богу* (Еф. 5, 2) за грѣхи міра, что на *сей часъ*, часъ принесенія этой жертвы по волѣ Отчей, Онъ *и пришелъ* (Іоан. 12, 27). „Когда благоволилъ Отецъ, пишетъ св. *Аѳанасій В.*, чтобы данъ Онъ (Сынъ Божій) былъ въ искупительную цѣну за всѣхъ, и всѣмъ дарована была благодать, тогда Слово пріяло на Себя плоть отъ земли, имѣвъ матерью по тѣлу, вмѣсто невоздѣланной земли, Марію, чтобы Ему, какъ Святителю, имѣя у Себя приносимое, Себя Самого принести ко Отцу, и собственною Своею кровію всѣхъ насъ очистить отъ грѣховъ и воскресить изъ мертвыхъ“ [1]). Св. *І. Дамаскинъ*, выражая это же воззрѣніе, говоритъ: „Господь нашъ Іисусъ Христосъ, какъ безгрѣшный,... не подлежалъ смерти, потому что смерть вошла въ міръ чрезъ грѣхъ. Итакъ, Онъ умираетъ, пріемля за насъ смерть, и за насъ приноситъ Себя въ жертву Отцу, ибо мы согрѣшили предъ Отцемъ, и Ему надлежало принять цѣну искупленія за насъ, чтобы такимъ образомъ намъ освободиться отъ осужденія. Но отнюдь не мучителю (рода человѣческаго) принесена кровь Господа“ [2]).

Усвояя смерти Спасителя значеніе искупительной жертвы за грѣхи міра, древніе учители давали объясненіе и тому, почему эту жертву Онъ принесъ *на крестѣ*, а не претерпѣлъ какой-либо иной родъ смерти. Наиболѣе принятымъ у отцевъ церкви было мнѣніе, что крестная смерть приличествовала І. Христу потому, что Онъ понесъ за насъ клятву закона. „Если пришелъ Онъ, говоритъ св. *Аѳанасій*, понести на Себѣ клятву, на насъ бывшую, то какъ бы иначе сталъ клятвою, если бы не принялъ смерть, бывшую подъ клятвою? Но это—крестъ, ибо такъ напи-

---

Странною представляется мысль, будто смерть Богочеловѣка была выкупомъ діаволу. Основаніемъ для такого взгляда могло быть изображеніе искупленія въ Быт. 3, 15 подъ образомъ борьбы Сѣмени жены со зміемъ—съ одной стороны, а съ другой—представленіе, что искупить людей отъ грѣха значитъ побѣдить грѣхъ, а главный виновникъ грѣха—діаволъ, отсюда: бороться со грѣхомъ и побѣдить грѣхъ значитъ бороться съ діаволомъ и его побѣдить Могло имѣть вліяніе на возникновеніе такого образа представленія и Кол. 2, 15 и Евр. 2, 14.

[1]) *Аѳанас.* На аріанъ сл. II, 7.

[2]) *Дамаск.* Точн. изл. прав. в. III, 27

сано: *проклятъ висяй на древѣ* (Втор. 21, 23; Гал. 3, 13)" [1]). Но кромѣ этого объясненія, они усвояли тайнѣ креста Христова и символическія значенія. Такъ, св. Аѳанасій давалъ еще слѣдующія объясненія этой тайны: „если смерть Господня есть искупленіе всѣхъ, и Господнею смертію разоряется *средостѣніе ограды* (Еф. 2, 14), и совершается призваніе язычниковъ, то какъ бы призвалъ насъ, если бы не былъ распятъ? На одномъ крестѣ умираютъ съ распростертыми руками. Посему Господу прилично было и крестъ претерпѣть и распростерть руки, чтобы одной рукой привлечь къ Себѣ ветхій народъ, а другою—званныхъ изъ язычниковъ, тѣхъ же и другихъ соединить въ Себѣ. Это и Самъ Онъ изрекъ, давая разумѣть, какою смертію искупитъ всѣхъ. Ибо говоритъ: *когда вознесенъ буду, вся привлеку къ Себѣ* (Іоан. 12, 32). И если врагъ рода нашего діаволъ, павъ съ неба, блуждаетъ по здѣшнему дольнему воздуху (Еф. 2, 2),.. Господь же пришелъ низложить діавола, очистить воздухъ и намъ для восхожденія на небо открыть путь, а сему надлежало совершиться смертію, то какою иною смертію совершилось бы это, какъ не смертію, принесенною въ воздухѣ, т. е. на крестѣ? Ибо только кончающійся на крестѣ умираетъ въ воздухѣ. Посему-то Господь не безъ причины претерпѣлъ крестъ, ибо вознесенный на немъ очистилъ воздухъ отъ діавольской и всякой бѣсовской власти". Наконецъ, Господь и потому еще вкусилъ именно крестную смерть, „чтобы и въ смерти сохранить тѣло не раздробленнымъ и всецѣлымъ, а потому чтобы и предлога не было намѣревающимся раздѣлить церковь" [2]). По объясненію *Василія В.*, „крестомъ совершено домостроительство вочеловѣченія для того, чтобы отъ четырехъ крылъ земли собрались спасаемые. Ибо крестъ дѣлится на четыре части, такъ что каждая его часть обращена къ одной изъ четырехъ частей свѣта" [3]). По мысли *Григорія нисскаго.* Богочеловѣкъ, распростерши на крестѣ пречистое тѣло Свое, этимъ показалъ, что Онъ есть Господь, содержащій въ Своей

---

[1]) *Аванас.* Сл. о воплощеніи, 25 гл.

[2]) Тамъ же, 24 и 25 гл.

[3]) *Васил. В.* Толк на Исаію, XI, 12. По словамъ св. *Кирилла іерус.*, I. Христосъ „простеръ руки на крестѣ, дабы объять концы вселенныя, ибо сія Голгоѳа есть средина земли". Сл. огл. XIV, 28.

власти всю вселенную—высоту, глубину, ширину и долготу (Еф. 3, 18), и что Распятому *всяко колѣно поклонится небесныхъ, и земныхъ, и преисподнихъ* (Филип. 2, 10) [1]). Св. *І. Дамаскинъ* говоритъ: „честный крестъ прообразовало древо жизни, насажденное Богомъ въ раю. Поелику чрезъ древо вошла смерть, то и надлежало, чтобы чрезъ древо же дарованы были жизнь и воскресеніе“ [2]).

§ 94. Спасительные плоды жертвы Христовой.

I. Христосъ принесъ Себя въ жертву „насъ ради и нашего ради спасенія“ не какъ человѣкъ только, хотя невинный и безгрѣшный, но вмѣстѣ и какъ Сынъ Божій, т. е. какъ Богочеловѣкъ. Поэтому Его жертва имѣетъ необъятно-великое значеніе. Ограниченнымъ человѣческимъ умомъ невозможно и объять всѣ спасительные плоды жертвы Христовой. Они относятся какъ къ объективной (т. е. примиренію Бога съ людьми), такъ и къ субъективной (примиренію человѣчества съ Богомъ) сторонѣ искупленія. Тѣ и другіе однако такъ тѣсно соединены между собою, что строгое раздѣленіе ихъ затруднительно. Укажемъ главнѣйшіе спасительные плоды или блага жертвы Христовой.

1. Первое и главнѣйшее благо жертвы Христовой состоитъ въ томъ, что „Его вольное страданіе и крестная смерть за насъ, будучи безконечной цѣны и достоинства, какъ смерть безгрѣшнаго и Богочеловѣка, есть совершенное *удовлетвореніе* правосудію Божію, осудившему насъ за грѣхъ на смерть“ (Простр. катих., о 4 чл.). Такое „удовлетвореніе“ (satisfactio) было необходимымъ для освобожденія человѣчества отъ тяготѣвшаго надъ нимъ осужденія на смерть не потому, что *Богъ имѣлъ нужду* въ жертвенной крови и могъ услаждаться страданіями и смертію Своего единороднаго Сына, или,—что человѣчество своими преступленіями наносило такое *оскорбленіе Богу*, что гнѣвъ Божій могъ быть смягченъ лишь умилостивительною кровавою жертвою, соотвѣтствующею безконечности оскорбленнаго величія Божія, или что

---

1) *Григорій нис.* Прот. Евномія, II кн. (V ч. 332—333 стр.); Бол. огл. сл. 32 гл. Сл. на св. Пасху I.

2) *Дамаск.* Точн. излож. в. IV, 11.

эта жертва была лишь потребованною Богомъ *уплатою* за заслуженную грѣшниками смерть. Представленія такого рода несообразны съ христіанскими понятіями о Богѣ. Удовлетвореніе было необходимымъ потому, что этого требовалъ *законъ вѣчной и всесовершеннѣйшей правды Божіей*. По закону правды,—всѣ и каждое нравственное существо должны получать воздаяніе по заслугамъ, за вину подвергаться наказанію. Законъ этотъ условливаетъ бытіе нравственнаго царства. Богъ, какъ *праведный во всѣхъ путяхъ Своихъ* (Пс. 114, 17), не могъ нарушить этого закона въ пользу человѣка: Онъ Самъ, навсегда и ради пользы самого же человѣка, установилъ неразрывную связь между грѣхомъ и наказаніемъ. И самъ человѣкъ никогда не можетъ помириться съ безнаказанностію грѣха, требуя воздаянія за преступленіе. Снятіе осужденія за грѣхъ съ потомковъ Адама, такимъ образомъ, могло совершиться не иначе, какъ посредствомъ удовлетворенія или исполненія закона правды; въ противномъ случаѣ законъ правосудія божественнаго не былъ бы вѣчнымъ и всесовершеннымъ закономъ. Безъ такого удовлетворенія или принесенія искупительной жертвы за свой грѣхъ человѣкъ навсегда оставался бы подъ осужденіемъ и наказаніемъ грѣха праведнымъ судомъ Божіимъ. Но никто изъ людей не могъ принести такой жертвы, ибо всѣ люди до единаго всецѣло заражены грѣхомъ, и, слѣдовательно, всѣ и всецѣло находятся подъ клятвою Божіею: *братъ не избавитъ, избавитъ ли человѣкъ? Не дастъ Богу измѣны за ся, и цѣну избавленія души своея* (Пс. 48, 8—9). Праведная и притомъ мученическая смерть человѣка, конечно, могла бы быть искупительною цѣною, но она уничтожила бы не вообще грѣхъ и всяку вину за грѣхъ, а только личный грѣхъ и личную вину за грѣхъ. Но искупленіе человѣка, пріобрѣтенное цѣною собственной его жизни, не имѣло бы никакого значенія, ибо и самъ побѣдитель грѣха погибалъ бы. Искупительную жертву, удовлетворяющую правдѣ Божіей за грѣхи всего міра и спасающую отъ наказаній за грѣхи весь міръ, могъ принести только Самъ Богъ—Творецъ міра, если бы восхотѣлъ спасти отъ погибели Свое твореніе. Такою *жертвою спасающей любви Божіей* дѣйствительно и была жертва Богочеловѣка, *Его же* Самъ *Богъ предположи очищеніе вѣрою въ крови Его*,

въ явленіе правды Своея, за отпущеніе прежде бывшихъ грѣховъ (Рим. 3, 24—25), Его же *далъ есть* (на смерть), *да всякъ, вѣруяй въ Онь, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 6). Ставъ Агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ грѣхи міра, Онъ понесъ за насъ, особенно въ крестныхъ страданіяхъ и смерти, всѣ казни и самую смерть, назначенныя намъ правдою Божіею, и, такимъ образомъ, исполнилъ опредѣленіе Божіе падшему человѣку: *въ оньже аще день снѣсте отъ него* (древа познанія добра и зла), *смертію умрете*. Претерпѣвъ эту казнь за всѣхъ преступныхъ людей и принявъ на Себя ихъ необходимую смерть, Онъ навсегда удовлетворилъ правдѣ Божіей за всѣхъ людей, явилъ въ Своемъ лицѣ человѣчество уже неповинное предъ судомъ правды Божіей, свободное отъ наказаній, какъ уже потерпѣвшее наказаніе въ лицѣ Его.

Великіе учители вселенской церкви такъ разсуждали объ этомъ благѣ жертвоприношенія Христова.

„Смерть превозмогала надъ нами по силѣ закона, говоритъ св. *Аѳанасій В.*, и невозможно было избѣжать закона, такъ какъ онъ, по причинѣ преступленія, постановленъ былъ Богомъ. Выходило нѣчто, въ подлинномъ смыслѣ, и ни съ чѣмъ не сообразное и вмѣстѣ неприличное. Ни съ чѣмъ не сообразно было Богу, изрекши слово, солгать, и человѣку, когда узаконено Богомъ, чтобы онъ, если преступитъ заповѣдь, *смертію умретъ*, не умирать по преступленіи, слову же Божію остаться нарушеннымъ. Тогда не было бы въ Богѣ правды, если бы, когда сказано Богомъ, что умрешь, человѣкъ не умеръ. Но также и неприлично было, чтобы однажды сотворенныя разумныя существа и причастныя Слова Его погибли, и чрезъ тлѣніе (т. е. смерть) опять обратились въ небытіе. Это не достойно было бы благости Божіей, чтобы сотворенное Богомъ растлѣвалось отъ обольщенія людей діаволомъ. Съ другой стороны, всего неприличнѣе было въ людяхъ... уничтожиться Божію художеству“. Посему-то „Божіе Слово сжалилось надъ родомъ нашимъ, умилосердилось надъ немощію нашею, снизошло къ нашему тлѣнію, не потерпѣло обладанія смерти, и чтобы не погибло сотворенное,... пріемлетъ на Себя тѣло, и тѣло не чуждое нашему,... тѣло, которое бы могло умереть, чтобы, какъ причастное надъ всѣми Сущаго Слова, *до-*

влѣло оно къ смерти за всѣхъ, чтобы ради обитающаго въ немъ Слова пребыло нетлѣннымъ, и чтобы, наконецъ, во всѣхъ прекращено было тлѣніе благодатію воскресенія. Посему, воспріятое Имъ на Себя тѣло принося на смерть, *какъ жертву и закланіе*, свободное отъ всякой скверны; этимъ приношеніемъ сходственнаго во всѣхъ подобныхъ уничтожило немедленно смерть. Ибо Слово Божіе, будучи превыше всѣхъ, и Свой храмъ, Свое тѣлесное орудіе, *принося въ искупительную за всѣхъ цѣну, смертію Своею совершенно выполнило должное*, и такимъ образомъ, посредствомъ подобнаго тѣла со всѣми сопребывая, нетлѣнный Божій Сынъ, какъ и слѣдовало, всѣхъ облекъ въ нетлѣніе обѣтованіемъ воскресенія. И самое тлѣніе въ смерти не имѣетъ уже власти надъ людьми, ради Слова, вселившагося въ нихъ посредствомъ тлѣнія". И еще: „поелику надлежало заплатить *долгъ, лежащій на всѣхъ*, ибо должны были всѣ умереть, что и было главною причиною Его пришествія, то послѣ того, какъ доказалъ Божество Свое дѣлами, приноситъ, наконецъ, и *жертву за всѣхъ, вмѣсто всѣхъ предавая на смерть храмъ Свой*, чтобы всѣхъ содѣлать свободными отъ отвѣтственности за древнее преступленіе, о Себѣ же, въ нетлѣнномъ тѣлѣ Своемъ явивъ начатокъ общаго воскресенія, доказать, что Онъ выше и смерти... Чуднымъ образомъ... и смерть приведена въ исполненіе въ Господнемъ тѣлѣ, и уничтожены имъ смерть и тлѣніе ради соприсущаго въ немъ Слова. Нужна была смерть, и надлежало совершиться смерти за всѣхъ, во исполненіе долга, лежащаго на всѣхъ" [1]).

Св. *Григорій Б.* пишетъ: „цѣль врачеванія (искупленія)— окрылить душу, исхитить изъ міра и предать Богу, обновить образъ Божій,... короче сказать: того, кто принадлежитъ къ горнему чину, содѣлать Богомъ и причастникомъ горняго блаженства... Для сего Богъ примѣсился къ плоти чрезъ посредство души, и далекое между собою совокуплено чрезъ сродство посредствующаго съ тѣмъ и другимъ. Для сего *за каждый нашъ долгъ воздано особо Тѣмъ, Кто превыше насъ*... Для сего рожденіе и Дѣва, для сего ясли и Виѳлеемъ... Для сего Іисусъ пріемлетъ крещеніе и свидѣтельство свыше, для сего постится, бываетъ искушаемъ и

[1]) *Аѳан* Сл. о воплощеніи, 6 8. 9 и 20 гл

побѣждаетъ побѣдившаго... Для сего древо за древо, и руки за руку; руки, мужественно распростертыя, за руку невоздержно простертую; руки пригвожденныя за руку своевольную; руки, совокупляющія во едино концы міра, за руку, извергшую Адама. Для сего вознесеніе на крестъ за паденіе, желчь за вкушеніе, терновый вѣнецъ за худое владычество, смерть за смерть, тьма для свѣта, погребеніе за возвращеніе въ землю, воскресеніе для воскресенія. Все сіе было для насъ Божіимъ нѣкоторымъ дѣтоводительствомъ и врачеваніемъ нашей немощи, возвращающимъ ветхаго Адама туда, откуда онъ низпалъ“ [1]).

Св. *І. Златоустъ* говоритъ: „Христосъ искупилъ насъ уже приговоренныхъ къ смерти, искупилъ тогда, когда мы находились уже въ ожиданіи скораго исполненія этого приговора и когда всѣ мы были уже мертвы, если не въ дѣйствительности, то по смертному о насъ приговору. И послѣ того уже, какъ законъ осудилъ насъ и Богъ приговорилъ къ смерти, Христосъ, пришедши и *предавъ Самого Себя на смерть, освободилъ всѣхъ насъ отъ смерти*... А если бы не было этого, то ничто не могло бы воспрепятствовать всеобщей погибели, какъ это случалось и во время потопа; только пришествіе Христа, отвративши гнѣвъ Божій, дало намъ возможность жить вѣрою“. Люди „должны были погибнуть, но *за нихъ Богъ предалъ Сына Своего*... Во истину велики и неизреченны (благодѣянія), которыя Богъ оказалъ намъ. Онъ принесъ Себя въ жертву за враговъ, за ненавидящихъ Его и отвращающихся отъ Него. Чего кто-нибудь другой не сдѣлалъ бы ни для своихъ друзей, ни для своихъ дѣтей, ни для братьевъ, то Господь сдѣлалъ для рабовъ,... для такихъ людей, которые не заслуживали одобренія. Если бы они заслужили одобреніе, если бы они были благоугодны Ему, то не такъ было бы это достойно удивленія. Между тѣмъ нынѣ это особенно поражаетъ всякій умъ, что Онъ умеръ за такихъ неблагодарныхъ и несмысленныхъ. Чего люди не дѣлаютъ для своихъ единоплеменниковъ, то Богъ сдѣлалъ для насъ; и мы, пользуясь плодами такой любви, еще притворяемся и не любимъ Христа“ [2]).

---

1) *Григор. Б.* Сл 3 (I т. 31—32 стр. по изд 1843 г.).

2) *Злат.* На Галат. Бес. II, 8; На 1 Тим. Бес. VII, 3; сн. на 2 Кор. Бес. XI, 3—4; на Евр. Бес. XVI, 1 и др.

Св. *Кириллъ* іерусалимскій исповѣдуетъ: „мы были врагами (Богу) по причинѣ грѣха, и Богъ опредѣлилъ смерть грѣшнику. Которое же изъ двухъ долженствовало быть: по правосудію ли надлежало умертвить, или по человѣколюбію нарушить опредѣленіе? Но примѣчай премудрость Божію: Онъ сохранилъ и истину опредѣленія, и силу человѣколюбія. Вознесъ Христосъ *грѣхи на тѣлѣ на древо, да смертію Его мы отъ грѣхъ избывше, правдою поживемъ* (1 Петр. 2, 24)“. [1]).

Правда Божія не могла не быть удовлетворенною жертвою Христовою. Такое значеніе предъ судомъ правды Божіей могла имѣть и дѣйствительно имѣла принесенная Имъ жертва по слѣдующимъ основаніямъ.

а) Жертву принесъ за насъ не простой человѣкъ, но вочеловѣчившійся Сынъ Божій. Въ Немъ, какъ истинномъ человѣкѣ, родъ человѣческій имѣлъ своего представителя, и посему Его жертва была жертвою отъ человѣка и за человѣка. Какъ человѣкъ, единоестественный намъ, І. Христосъ могъ принять и принялъ на себя вину нашу, т. е. грѣхи людей (Евр. 9, 28), а также и то, что повлекла за собой эта вина—сдѣлался за насъ *клятвою* (Гал. 3, 13), такъ какъ Самъ былъ святъ и безгрѣшенъ, и, слѣдовательно, свободенъ отъ наказаній за грѣхи. Но такъ какъ человѣческое естество въ лицѣ Искупителя было принято въ ипостасное единеніе Сыномъ Божіимъ, и Божество не оставляло человѣчества во Христѣ и во время самыхъ страданій Его, то страдалъ и умеръ за людей не человѣкъ только, хотя и безгрѣшный, но вочеловѣчившійся Сынъ Божій. А отсюда понятно, почему смерть или кровь І. Христа *могла* замѣнить и дѣйствительно *замѣнила* смерть всѣхъ людей, или явилась жертвою вполнѣ удовлетворяющею святой правдѣ Божіей.

б) Господь І. Христосъ потерпѣлъ за насъ страданія и смерть во исполненіе святой воли Отца Своего, еще прежде созданія міра опредѣлившаго смерть единороднаго Сына, какъ средство искупленія міра (1 Петр. 1, 18—20; Еф. 1, 3—7; Апок. 13, 8 и др.). Самъ *Богъ предложилъ Его* (І. Христа) *въ жер-*

[1]) *Кирил. іерус.* Оглас поуч. XIII, 3. Сн. *Григор. нис.* Бол. оглас. сл. 22 гл.; слова на Пасху (VIII ч. въ рус. пер.). *Θеодор.* блаж. На Ис. LIII, 5; на Гал. III, 13: О промыслѣ, сл. 10.

тву умилостивленія въ крови Его чрезъ вѣру (Рим. 3, 25; сн. Кол. 1, 19—20); Самъ Отецъ *Сына Своего не пощадѣ, но за насъ всѣхъ предалъ есть Его* (Рим. 8, 32; сн. Гал. 1. 4). И І. Христосъ свидѣтельствовалъ, что какъ во всей Своей жизни, такъ и въ страданіяхъ и смерти Онъ творилъ волю пославшаго Его Отца (Іоан. 6, 38; Лук. 22, 42), что Богъ *Сына Своего единороднаго далъ есть* (ἔδωκε, т. е. предалъ на смерть, опредѣлилъ къ смерти,—Іоан. 3, 16).

в) Господь І. Христосъ претерпѣлъ за насъ страданія и смерть хотя и во исполненіе воли Своего небеснаго Отца, но совершенно добровольно, а не по какому-либо принужденію. *Сего ради Мя Отецъ любитъ*, говоритъ Онъ, *яко Азъ душу Мою полагаю, да паки приму ю. Никтоже возьметъ ю отъ Мене, но Азъ полагаю ю о Себѣ. Область имамъ положити ю, и область имамъ паки пріяти ю* (Іоан. 10. 17—18). Предъ самыми Своими страданіями Онъ сказалъ ученикамъ: *возстаните, идемъ отсюду* (Іоан. 14, 31), т. е. пойдемъ въ Геѳсиманію, гдѣ, какъ Онъ зналъ это, схватятъ Его воины, чтобы отвести на судъ и затѣмъ на Голгоѳу на пропятіе. Онъ могъ бы единымъ словомъ Своимъ остановить пришедшихъ взять Его (Іоан. 18, 6), но не восхотѣлъ этого. Какъ добровольно Онъ еще прежде созданія міра благоволилъ принять на Себя будущій грѣхъ міра (Евр. 10, 5—10), такъ добровольно Онъ предался въ руки грѣшниковъ и добровольно *грѣхи наша Самъ вознесе на тѣлѣ Своемъ на древо* (1 Петр. 2, 24). Добровольность Его страданій и смерти предполагается и тѣмъ, что Онъ вкусилъ смерть по любви къ Богу и людямъ, а гдѣ любовь, тамъ нѣтъ мѣста принужденію.

г) Наконецъ, принесенная І. Христомъ жертва за спасеніе міра была жертвою любви Божіей къ міру, какъ къ Своему созданію. Богъ Отецъ, благословляя великое самопожертвованіе Своего божественнаго Сына, сдѣлалъ это по любви къ міру: *тако бо возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ, вѣруяй въ Онь, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16), Кого любитъ Отецъ, того любитъ и Сынъ по единству Ихъ существа (Іоан. 14, 21). И Сынъ, осуждая Себя по человѣчеству на добровольныя страданія и смерть, при-

несъ себя въ жертву также единственно по любви къ Богу и людямъ. *Больши сея любве никтоже имать*, говорилъ Онъ, *да кто душу свою положитъ за други своя* (Іоан. 15, 13),—и явилъ дѣломъ, что *возлюбль Своя сущія въ мірѣ, до конца возлюби ихъ* (Іоан. 13, 1). Апостолы говорятъ о Немъ: *возлюбилъ есть насъ и предаде Себе за ны въ приношеніе и жертву, въ воню благоуханія* (Еф. 5, 2; сн. Рим. 5, 6—8). Въ страданіяхъ и смерти воплотившагося Сына Божія любовь Бога Отца и Бога Сына такимъ образомъ согласно осуществили вѣчную Божію правду (а не такъ, что карающее правосудіе Отца встрѣтилось съ Сыновнею любовію къ міру).

Добровольность и съ соизволенія Отца небеснаго искупительной жертвы Богочеловѣка, величіе и непорочность Агнца, пріявшаго страданія и смерть за преступное человѣчество, и безконечная полнота любви Божіей, явленная въ искупленіи, приближаютъ къ нашему пониманію то, почему предъ судомъ правды Божіей жертва Христова есть жертва „безмѣрной цѣны и достоинства“, почему она являетъ Бога правымъ, когда Онъ ради заслугъ Агнца-Богочеловѣка снимаетъ съ человѣчества осужденіе или проклятіе за грѣхъ.

II. Спасеніе человѣка заключается не въ томъ только, чтобы избѣжать наказанія за грѣхъ, но и въ томъ, чтобы *перестать быть грѣшникомъ*. Безъ уничтоженія въ самомъ человѣкѣ грѣховности,—причины его страданій и смерти, не могла бы имѣть спасительнаго значенія смерть Богочеловѣка, ибо невозможно примиреніе Бога съ человѣкомъ-грѣшникомъ и дарованіе ему жизни. И І. Христосъ, принявъ на Себя грѣхи міра, принесши за нихъ удовлетвореніе правдѣ Божій, чрезъ это получилъ право прощать грѣхи всѣхъ кающихся, очищать и освящать ихъ души Своею кровію [1]). Посему всякій грѣшникъ, желающій замѣнить свою необходимую за грѣхи смерть неповинной смертію Христа, добровольно принявшаго на Себя грѣхи и смерть за всѣхъ людей,

---

[1]) „Жертва Христова“, говорится въ Катихизисѣ, „будучи безмѣрной цѣны и достоинства, есть и безмѣрная заслуга, *пріобрѣтшая Ему* (т. е. І. Христу) *право, безъ оскорбленія правосудія, подавать намъ грѣшнымъ прощеніе грѣховъ и благодать для побѣды надъ грѣхомъ и смертію*“ (О 4 чл.).

если обратится ко Христу за помощію и возложитъ на Него единственную надежду на спасеніе, получитъ спасеніе, потому что Онъ затѣмъ только и явился въ міръ, чтобы взыскать и спасти погибшаго: Христосъ Спаситель приметъ на Себя сознаваемые имъ грѣхи и вины, очиститъ его Своею кровію отъ всѣхъ грѣховъ его, и вмѣстѣ съ этимъ сама собою устранится и всякая вина его за эти грѣхи безъ нарушенія закона божественной правды, ибо воплотившимся Сыномъ Божіимъ принесено совершеннѣйшее удовлетвореніе правосудію Божію, осудившему человѣка за грѣхъ на вѣчную смерть. Вотъ новое благо искупительной жертвы Христовой.

Истина объ очищеніи грѣховъ человѣка по искупительной силѣ крестной смерти І. Христа составляетъ основную истину апостольской проповѣди о спасеніи во Христѣ. Особенно разнообразно выражена эта истина у ап. Павла. І. Христосъ, учитъ онъ, есть *правда и освященіе и избавленіе (δικαιοσύνη καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις) наше* (1 Кор. 1, 30), т. е. о имени Его и силою Его даруется отпущеніе грѣховъ и внутреннее очищеніе и освобожденіе отъ узъ грѣха и плоти, міра и діавола. *Оправдани (δικαιούμενοι) туне благодатію Его, избавленіемъ, еже о Христѣ Іисусѣ, Егоже предположи Богъ очищеніе (ἱλαστήριον) вѣрою въ крови Его, въ явленіе правды Своея, за отпущеніе прежде бывшихъ грѣховъ* (Рим. 3, 23—25). Другими словами,—претерпѣвъ крестную смерть за грѣхи людей, Онъ явился для вѣрующихъ въ Него *очистилищемъ*—ἱλαστήριον—отъ грѣховъ [1]), подобно тому, какъ доска ковчега завѣта съ пролитою на нее жертвенною кровію была средствомъ очищенія грѣховъ еврейскаго народа, но только Онъ очищаетъ не чужою, а Своею кровію. Его, не знавшаго грѣха, Богъ *по насъ грѣхъ* (жертвою за грѣхъ) *сотвори*,—съ тою цѣлію, *да будемъ правда Божія о Немъ* (2 Кор. 5, 21). Онъ же учитъ: *Христосъ*

[1]) Ἱλαστήριον отъ ἱλάσκομαι—умилостивлять, примирять, очищать. Въ переводѣ LXX этимъ словомъ передается евр. kapporet,—названіе золотой доски, служившей крышкою ковчега завѣта. „Капоретъ“ былъ мѣстомъ присутствія Божія, тровомъ Бога, живущаго среди Своего народа (Исх. 25, 22; Лев. 1⁶, 2). Грѣхи народа производили осквернение трона Божія. Поэтому одинъ разъ въ году первосвященникъ, входя во святое святыхъ семь разъ жертвенною кровію кропилъ эту доску въ знакъ очищенія Богомъ грѣховъ народа (Лев. 16, 14—15).

возлюби церковь и Себе предаде за ню, да освятитъ ю, очистивъ банею водною въ глаголъ, да представитъ ю Себѣ славну церковь, не имущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна (Ефес. 5, 25—27; сн. Кол. 1, 22); Онъ *далъ есть Себе за ны, да избавитъ ны отъ всякаго беззаконія и очиститъ* (καθαρίσῃ) *Себѣ люди избраны* (Тит. 2, 14).

Въ посланіи къ евреямъ апостолъ учитъ: Христосъ пострадалъ, *да освятитъ люди Своею кровію* (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος — 13, 12); что Онъ явился *въ кончину вѣковъ жертвою Своею*, дабы *подъять и уничтожить грѣхи многихъ* (9, 26, 28). Здѣсь же, говоря о временномъ и прообразовательномъ значеніи жертвъ ветхаго завѣта и ихъ недостаточности для оправданія человѣка, какъ освящавшихъ осквернепныхъ только *къ плотстѣй чистотѣ* (9, 13), т. е. доставлявшихъ только гражданскую праведность, апостолъ указываетъ, что кровь Христова очищаетъ *совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ* (14 ст.).

Ап. Іоаннъ свидѣтельствуетъ, что *кровь І. Христа, Сына Его* (Божія), *очищаетъ* (καθαρίζει) *насъ отъ всякаго грѣха* (Іоан. 1, 7).

Для оправданія и освященія человѣка грѣшника по силѣ жертвы Христовой и вообще для усвоенія людямъ плодовъ искупленія І. Христосъ, по Своемъ вознесеніи на небо, ниспослалъ отъ Отца Духа Святаго—Параклита, Который и пребываетъ съ вѣрующими во Христа (въ Его церкви) и будетъ пребывать *во вся дни до скончанія вѣка*. Дѣйствіями Духа Св., при самодѣятельномъ участіи самого человѣка въ усвоеніи плодовъ искупленія, и совершается очищеніе отъ грѣховъ и спасеніе человѣка грѣшника, введеніе его въ царство Божіе. Посему ученіе о существѣ оправданія и освященія человѣка, благодатныхъ средствахъ и условіяхъ оправданія и освященія со стороны самого человѣка раскрывается обычно въ ученіи о Богѣ Освятителѣ человѣка.

Ш. Іисусъ Христосъ, принесши Своею искупительною жертвою удовлетвореніе правдѣ Божіей за принятые Имъ на Себя грѣхи міра и даровавъ людямъ, ищущимъ освобожденія отъ грѣховъ, возможность оправданія и очищенія отъ нихъ, тѣмъ самымъ *примирилъ* людей съ Богомъ и Бога съ людьми. Онъ есть, учитъ

ап. Павелъ, *миръ нашъ* (*εἰρήνη ἡμῶν*), такъ какъ примирилъ насъ съ Богомъ (Еф. 2, 14). *Оправдившеся вѣрою, миръ* (*εἰρήνην*) *имамы къ Богу Господемъ нашимъ Іисусъ Христомъ* (Рим. 5, 1). Состояніе людей подъ гнѣвомъ Божіимъ или вражду ихъ Богу І. Христосъ *убилъ* (*ἀποκτείνας*), по образному выраженію того же апостола, плотію Своею, *примиривъ* (*ἀποκαταλλάξῃ*, отъ *ἀποκαταλλάσσειν*—опять ставить въ прежнія отношенія, возстановлять нарушеный миръ, сн. Кол. 1, 20) *обоихъ* (іудеевъ и язычниковъ) *во единомъ тѣлѣ Богови крестомъ* (*διὰ τοῦ σταυροῦ*—Еф. 2, 16). Онъ же говоритъ: *врази бывше, примирихомся Богу* (*κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ*) *смертію* (*διά τοῦ θανάτου*) *Сына Его* (Рим. 5, 10). *Имже примиреніе* (*τὴν καταλλαγὴν*) *нынѣ пріяхомъ* (11 ст.). *Богъ бѣ во Христѣ міръ примиряя Себѣ* (*καταλλάσσων Ἑαυτῷ*), *не вмѣняя имъ согрѣшеній ихъ, и положивъ въ насъ слово примиренія* (*τὸν λόγον καταλλαγῆς*—2 Кор. 5, 19) [1]. Примиреніе (*καταλλαγή*), о которомъ говоритъ апостолъ и которое совершается смертію І. Христа, состоитъ не въ томъ лишь только, что Богъ снимаетъ Свой гнѣвъ и осужденіе съ человѣка, не вмѣняетъ людямъ грѣхи ихъ, но въ перемѣнѣ отношеній къ Богу со стороны человѣка вслѣдствіе преобразованія его нравственнаго состоянія, очищенія его отъ грѣховъ [2]. Объ этомъ примиреніи, по сопоставленію съ апостольскими изреченіями, можно думать, говорилъ и Самъ Спаситель предъ Своими страданіями: *миръ оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ; не якоже міръ даетъ, Азъ даю вамъ* (Іоан. 14, 27). Вслѣдствіе совершившагося по силѣ крестныхъ страданій Спасителя примиренія съ Богомъ всѣ люди получили

---

[1]) *Καταλλάσσειν* (*ἄλλος*—другой, *ἀλλάσσω*—измѣняя; приставка *κατὰ* усиливаетъ значеніе *ἀλλάσσω*) значитъ: перемѣнять, вымѣнивать (о банкирахъ, вымѣнивающихъ равное на равное). Съ личнымъ объектомъ имѣетъ значеніе: выравнивать, приводить въ согласіе, въ дружбу: примирять (враждующаго), возсоединять (словари Кремера, Валя, Грима, См. у *Мышцына*. Уч. ап. Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры, 129 стр.).

[2]) Въ изреченіяхъ апостола о примиреніи между Богомъ и человѣкомъ, какъ объясняли древніе учители, примиряющимся является собственно человѣкъ, а Богъ—примиряющимъ человѣка и Тѣмъ, съ Кѣмъ примиряется человѣкъ. „Не Богъ враждуетъ противъ насъ, но мы противъ Него“, говоритъ *Златоустъ*, „Богъ никогда не враждуетъ“. На 2 Кор. Бес. XI, 3.

возможность приближаться къ святѣйшему Богу, вступать въ Его святое царство. І. Христосъ, учитъ апостолъ языковъ, *благовѣсти миръ дальнымъ* (язычникамъ, которые были безбожниками въ мірѣ, чужды завѣтовъ обѣтованія, далеки отъ Бога) *и ближнимъ* (іудеямъ). Черезъ Него всѣ имѣютъ *приведеніе* (προσαγωγὴν: словомъ προσαγογεύς назывался при восточныхъ дворахъ приводившій къ царю враговъ или чужеземцевъ) *во единомъ Дусѣ ко Отцу* (Еф. 2, 17—18; сн. 3, 12; Рим. 5, 2; Евр. 2, 10; 1 Петр. 3, 18), и изъ враговъ и отчужденныхъ (Кол. 1, 21), *изъ чужихъ* и *пришельцевъ*, становимся *сожителями* (πολῖται—согражданами) *сятыхъ и присными* (οἰκεῖοι—своими, домашними) *Богу* (Еф. 2, 19), *сынами Божіими* (1, 5; Рим. 8, 14—15).

Примирить Бога съ людьми и людей съ Богомъ значитъ тоже, что возстановить союзъ между Богомъ и человѣкомъ, разрушенный грѣхомъ. И І. Христосъ дѣйствительно установилъ Своею кровію *новый завѣтъ* (1 Кор. 11, 25), возсоединилъ людей съ Богомъ союзомъ тѣснѣйшей любви, и Самъ есть *ходатай новаго завѣта* (Евр. 9, 15) и вмѣстѣ глава искупленнаго Имъ человѣчества, глава церкви, за которую предалъ Себя на смерть (Еф. 5, 25—27). Какъ въ Немъ Самомъ божество и человѣчество соединились столь тѣсно и неразрывно, что составило одно лице Богочеловѣка, такъ по образу и въ силу этого союза, и прочіе люди, какъ имѣющіе одинаковую съ человѣчествомъ І. Христа природу, получили возможность быть въ тѣсномъ нравственномъ общеніи съ Богомъ, быть въ неразрывномъ святомъ союзѣ любви съ Нимъ. *Да вси едино будутъ*, молился І. Христосъ къ Богу Отцу предъ Своими страданіями, *якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ. Азъ въ нихъ, и Ты во Мнѣ, да будутъ совершени во едино, и да разумѣетъ міръ, яко Ты Мя послалъ еси*, и *возлюбилъ еси ихъ, якоже Мене возлюбилъ еси* (Іоан. 17, 21. 23). И слова молитвы исполнились,—союзъ любви между Богомъ и человѣкомъ осуществился, какъ показываетъ исторія христіанской церкви. Оправдались и другія слова Спасителя: *будите* (пребудьте) *во Мнѣ, и Азъ въ васъ... Якоже возлюби Мя Отецъ, и Азъ возлюбихъ васъ: будите въ любви Моей* (Іоан. 15,

4. 9). Ап. Павелъ на вопросъ: *кто ны разлучитъ отъ любве Божія*, съ увѣренностію отвѣчаетъ, что ни на землѣ, ни на небѣ нѣтъ такой силы, которая бы могла это сдѣлать (Рим. 8, 35—39).

IV. Наконецъ, смерть Іисуса Христа вообще есть источникъ благословенія Божія и всѣхъ благъ, необходимыхъ для истиннаго счастія и блаженства человѣка. *Отъ исполненія Его*, говоритъ евангелистъ, мы *вси пріяхомъ благодать возблагодать* (Іоан. 2, 16), т. е. одно благодѣяніе за другимъ, цѣлый рядъ благодѣяній, одно другого выше, или, какъ говоритъ апостолъ, *избытокъ благодати* (Рим. 5, 17). Богъ, пріявшій безцѣнную жертву за людей, безъ нарушенія закона вѣчной правды Своей, не только покрываетъ и очищаетъ человѣческіе грѣхи, но не щадитъ для вѣрующихъ благодатныхъ даровъ Своихъ, наполняетъ и переполняетъ мѣру ихъ готовности къ принятію этихъ даровъ. *Иже убо Своего Сына не пощадѣ, но за насъ всѣхъ предалъ есть, како убо не и съ Нимъ вся намъ дарствуетъ* (Рим. 8, 32)? Онъ даруетъ безконечный рядъ даровъ любви Своей отъ возрожденія въ крещеніи до нескончаемаго блаженства въ вѣчно возрастающемъ единеніи съ Нимъ и Христомъ Спасителемъ. До оправданія во Христѣ, когда люди *раби бѣсте грѣха, кончиною* этого была *смерть. Нынѣ же свобождшеся отъ грѣха, порабощшеся же* (стали рабами) *Богови, имате плодъ вашъ во святыни* (εἰς ἁγιασμόν), *кончину же жизнь вѣчную. Оброцы бо грѣха—смерть: дарованіе же Божіе—животъ вѣчный о Христѣ Іисусѣ Господѣ* (Рим. 6, 20 – 23). По словамъ того же апостола, люди, принявъ Духа усыновленія, сдѣлались сынами Божіими: *сей самый Духъ спослушествуетъ* (свидѣтельствуетъ) *духови нашему, яко есмы чада Божія. Аще же чада, и наслѣдницы, наслѣдницы убо Богу, сонаслѣдницы же Христу* (Рим. 8, 14—17). Какъ наслѣдники Божіи и какъ дѣти Божіи мы можетъ участвовать во всемъ, что принадлежитъ Богу: въ святости, въ безсмертіи и вѣчной жизни, въ славѣ и блаженствѣ. Какъ сонаслѣдники Христу, люди пріобрѣли возможность достигнуть того прославленія, которое даровано Искупителю по Его человѣчеству. *Отче, ихже далъ еси Мнѣ*, молился Спаситель о вѣрующихъ въ Него, *хощу, да идѣже есмь Азъ, и тіи бу-*

дутъ со Мною, да видятъ славу Мою, юже далъ еси Мнѣ (Іоан. 17, 24), и дѣйствительно, *праведницы просвѣтятся, яко солнце, въ царствіи Отца ихъ* (Мѳ. 13, 43).

Такъ необъятно велики спасительные плоды жертвы Христовой! По силѣ искупительныхъ заслугъ І. Христа людямъ даруется болѣе, чѣмъ сколько они лишились въ Адамѣ, а не только возвращаются блага, утраченныя чрезъ грѣхъ Адамовъ. Полно разъясняетъ это св. *І. Златоустъ*. „Христосъ, говоритъ онъ, не только принесъ исправленіе въ томъ, что повредилъ Адамъ, но и совершилъ нѣчто гораздо большее и высшее“... Онъ принесъ, по выраженію апостола, не просто „благодать, но *избытокъ благодати*, потому что мы получили отъ благодати не столько, сколько намъ было нужно для освобожденія отъ грѣха, но гораздо больше. Вѣдь мы были освобождены отъ наказанія, совлеклись всякаго зла, были возрождены свыше, воскресли послѣ погребенія ветхаго человѣка, были искуплены, освящены, приведены въ усыновленіе, оправданы, сдѣлалось братіями Единороднаго, стали Его сонаслѣдниками и сотѣлесными съ Нимъ, вошли въ составъ Его плоти и соединились съ Нимъ такъ, какъ тѣло съ главою. Все это Павелъ и назвалъ избыткомъ благодати, показывая, что мы получили не только врачество, соотвѣтствующее нашей язвѣ, но и здоровье, красоту, честь, славу и такія достоинства, которыя гораздо выше нашей природы. Каждый изъ этихъ даровъ могъ бы самъ по себѣ истребить смерть. А когда всѣ они открыто стекаются вмѣстѣ, тогда смерть истребляется съ корнемъ и не можетъ уже появиться ни слѣда ея, ни тѣни. Это подобно тому, какъ если бы кто за десять оволовъ ввергъ какого-нибудь должника своего въ темницу и не только его самого, но, по винѣ его, и жену его, дѣтей и слугъ, а другой, пришедши, не только внесъ бы тѣ десять оволовъ, но еще подарилъ десять тысячъ талантовъ золота, привелъ узника въ царскій дворецъ, посадилъ на мѣстѣ самой высокой власти и сдѣлалъ бы его участникомъ самой высокой чести и другихъ отличій,—тогда давшій въ заемъ не могъ бы и вспомнить о десяти оволахъ. Такъ случилось и съ нами. Христосъ заплатилъ гораздо больше того, сколько мы должны, и на столько больше, ни сколько море безпредѣльно въ сравненіи съ малою каплею. Итакъ, не сомнѣвайся, человѣкъ, видя такое бо-

гатство благъ, не спрашивай, какъ потушена искра смерти и грѣха, какъ скоро излито на нее цѣлое море благодатныхъ даровъ“ [1]).

§ 95. Всеобщность искупительной жертвы Сына Божія по отношенію къ лицамъ и времени. Ея всеобъемлемость по отношенію къ слѣдствіямъ паденія.

Искупительная жертва Спасителя, какъ жертва, принесенная Богомъ по плоти, есть жертва всеобъемлющая, всеобщая. Спасительная сила ея простирается на всѣхъ людей, всякаго рода ихъ грѣхи и на всѣ времена, равно какъ и на всѣ порожденныя грѣхомъ слѣдствія.

I. Христосъ искупительныя Свои заслуги предложилъ правдѣ Божіей *за весь родъ человѣческій*. Всѣ люди пали въ Адамѣ и всѣ сдѣлались *чадами гнѣва Божія по естеству* (Еф. 2, 3), а потому всѣ наслѣдовали горестную необходимость быть виною страданій Сына Божія. Сообразно со всеобщею нашею нуждою въ искупительной жертвѣ, Христосъ принесъ Себя въ жертву за всѣхъ и всѣмъ пріобрѣлъ благодать и спасеніе.

Онъ Самъ училъ, что *пріиде Сынъ человѣческій взыскати и спасти погибшаго* (Мѳ. 18, 11; сн. 9, 13), а таковы всѣ люди,—что Онъ посланъ отъ Бога Отца *для спасенія всего міра* (Іоан. 3, 16),—что плоть Свою Онъ даетъ *за животъ міра* (6, 51).

Ап. Іоаннъ пишетъ: *Той очищеніе есть о грѣсѣхъ нашихъ, не о нашихъ же точію, но и всего міра* (περὶ τοῦ ὅλου κόσμου—1 Іоан. 2, 2; 3, 5). Онъ же называетъ Его Агнцемъ Божіимъ, *вземляющимъ грѣхи* не Іерусалима, не Израиля, но *міра* (Іоан. 1, 20), равно—Спасителемъ *міра* (1 Іоан. 4, 11).

Ап. Павелъ учитъ, что Богъ есть Богъ не іудеевъ только, но и язычниковъ. и что Онъ тѣхъ и другихъ одинаково оправдываетъ чрезъ вѣру (Рим. 3, 29—30), что Онъ *всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися и въ разумъ истины пріити* (1 Тим. 2, 4), что *единый ходатай Бога и человѣковъ, человѣкъ Христосъ Іисусъ* далъ *Себе избавленіе за всѣхъ* (1 Тим. 2, 3—6; Кол. 1, 19—20; Еф. 1, 10; 2, 15; Евр.

---

[1]) *Злат.* На Римл Бес. X, 2. Сн. *Кирил. іер.* Оглас поуч. XIII, 33.

2, 9), что Христосъ *единъ за всѣхъ умре* (2 Кор. 5, 14—15; Рим. 5, 18).

Примѣчаніе. На ряду съ прямыми свидѣтельствами о всеобщности искупленія встрѣчаются въ Писаніи выраженія, въ которыхъ искупленіе, повидимому, относится только къ извѣстной части рода человѣческаго, а не ко всѣмъ людямъ. І. Христосъ Самъ о Себѣ говоритъ: *Сынъ человѣческій* пришелъ *дати душу Свою избавленіе за многихъ* (Мѳ. 20, 28),—*сія есть кровь Моя новаго завѣта, яже за многія изливаемая во оставленіе грѣховъ* (Мѳ. 26, 28; сн. Лук. 22. 20),—только *вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 15). Такія же выраженія встрѣчаются и въ посланіяхъ ап. Павла (напр. Рим. 3, 24—27; Евр. 5, 10; 10, 15—28; Кол. 1, 12). Но въ указанныхъ и имъ подобныхъ изреченіяхъ представляющаяся трудность въ выраженіяхъ разрѣшается двоякимъ образомъ: а) иногда слово *многіе (πολλοί)* употребляется въ Писаніи вмѣсто *всѣ*, какъ часть вмѣсто цѣлаго (напр. Ис. 53, 12; сн. 6 ст.; Рим. 5, 15. 16. 19; Евр. 2, 9. 12; 9, 29); б) иногда же черезъ такія ограниченія (какъ Іоан. 3, 15; Рим. 3, 24—27; Евр. 5, 19 и др.) раскрывается спасеніе не по отношенію къ намѣренію Божію спасти всѣхъ людей, или къ величію заслугъ Искупителя, съ преизбыткомъ достаточныхъ для спасенія всего міра, но по отношенію къ усвоенію искупительныхъ заслугъ Христовыхъ, зависящему отъ свободнаго расположенія людей. Всѣ искуплены, но не всѣ вѣруютъ въ Искупителя, а потому многіе не спасаются: *мнози бо суть звани, мало же избранныхъ* (Мѳ. 20, 16).

У ап. Павла встрѣчаются выраженія, что І. Христосъ предалъ Себя на смерть *за насъ*, чтобы избавить насъ отъ всякаго беззаконія (Тит. 2, 14), но подобными выраженіями обозначается тоже, что І. Христосъ умеръ *за нечестивыхъ* (Рим. 5, 6), т. е. что смерть Христова искупаетъ отъ грѣховъ именно грѣшныхъ людей, а грѣшны, по апостолу, всѣ люди (Рим. 3, 9; 5, 12—15; ср. Гал. 3, 22—23). Въ своихъ писаніяхъ онъ обличаетъ іудеевъ, которые думали, что Мессія явился для спасенія однихъ только іудеевъ (Рим. 3 и 5 гл.).

II. Спасительная сила заслугъ Христовыхъ простирается *на всѣ грѣхи*. Грѣхи всего міра принялъ на Себя нашъ Искупитель и за всѣ грѣхи наши понесъ наказаніе,—какъ за грѣхъ, которымъ всѣ согрѣшили въ Адамѣ, такъ и за тѣ, которые про-

изошли или могутъ произойти отъ него, а поэтому кающіеся и вѣрующіе во Христа кровію Его очищаются отъ всѣхъ грѣховъ.

Ап. Іоаннъ пишетъ: *кровь Іисуса Христа очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха* (Іоан. 1, 7; сн. 2, 1—2). По словамъ ап. Павла, І. Христосъ *далъ есть Себе за ны, да избавитъ ны отъ всякаго беззаконія* (Тит. 2, 14; сн. Рим. 5, 16). *Ни едино нынѣ осужденіе сущимъ о Христѣ Іисусѣ* (Рим. 8, 1). *Вѣдомо да будетъ вамъ, мужіе братіе,* говоритъ онъ іудеямъ, *яко Его ради вамъ оставленіе грѣховъ проповѣдается: и отъ всѣхъ, отъ нихже не возмогосте въ законѣ Моисеевѣ оправдитися* (законъ осуждалъ за многіе грѣхи на смерть), *о семъ всякъ вѣруяй оправдается* (Дѣян. 13, 38—39). Онъ *умеръ однажды для грѣха* вообще, чтобы намъ уже не быть рабами грѣха вообще (Рим. 6, 10).

III. Спасительная сила смерти Христовой простирается *на всѣ времена*, настоящія, прошедшія и будущія. Искупленіе совершилось во времени, но въ очахъ Божіихъ І. Христосъ—Агнецъ Божій, закланный отъ сложенія міра (Апок. 13, 8). Первосвященникъ вѣчный. Богъ съ клятвой утвердилъ служеніе Мессіи и отъ вѣчности принялъ ходатайство жертвы Его, имѣвшей совершиться во времени (Пс. 109, 4; Евр. 7, 21. 25). Поэтому и принесенная Имъ жертва имѣетъ ходатайственную силу на вѣчныя времена,—за людей всѣхъ временъ и за грѣхи отъ начала паденія человѣчества до кончины міра. Въ противномъ случаѣ подобало бы Ему *множицею* (πολλάκις—не одинъ разъ) *страдати отъ сложенія міра*, т. е. если бы смерть Его не имѣла силы вѣчной. Но Онъ *единою* (ἅπαξ) *въ кончину вѣковъ, во отметаніе грѣха* (εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας) *жертвою Своею явися* (Евр. 9, 26; сн. 1 Петр. 3, 18), и *единымъ приношеніемъ совершилъ есть во вѣки освящаемыхъ* (10, 14). Его жертва пріобрѣла *вѣчное искупленіе* (9, 12).

Она простирается на дохристіанскія времена. По словамъ апостола, Богъ *предположи І. Христа очищеніе вѣрою въ крови Его, въ явленіе правды Своея, за отпущеніе прежде бывшихъ грѣховъ* (Рим. 3, 25), для искупленія *преступленій, бывшихъ въ первомъ* или ветхомъ *завѣтѣ* (Евр. 9, 16). Жертвы ветхаго завѣта хотя и не очищали отъ грѣховъ (Евр.

9, 9; 10, 4), но имѣли умилостивительную силу (Лев. 17, 11; Евр. 9, 13) при вѣрѣ въ Искупителя, въ силу принятія Сыномъ Божіимъ отъ вѣчности ходатайственнаго служенія за родъ человѣческій. Всѣ ветхозавѣтные праведники уповали получить спасеніе только черезъ Мессію (Іоан. 15, 11; 8, 56; Лук. 10, 24), и дѣйствительно получили. 1. Христосъ, по принесеніи крестной жертвы, сошелъ душею Своею къ *сущимъ въ темницѣ духовомъ*, т. е. находившемся во адѣ душамъ умершихъ людей, и всѣмъ проповѣдалъ о спасеніи (1 Петр. 3, 18—20). Всѣ увѣровавшіе Его проповѣди были освобождены отъ узъ адовыхъ.

Простирается искупительная сила жертвы Христовой на всѣ времена и послѣ принесенія Имъ этой жертвы, и будетъ простираться до самаго Его втораго пришествія. Люди продолжаютъ грѣшить послѣ смерти Христовой, но Искупителю даровано право *прощать грѣхи кающимся, очищать и освящать ихъ души Своею* кровію и тѣмъ поддерживать ихъ союзъ и миръ съ Богомъ. *Аще кто согрѣшитъ*, пишетъ апостолъ, *ходатая имамы ко Отцу, Іисуса Христа праведника. И Той очищеніе есть о грѣсѣхъ нашихъ, не о нашихъ же точію, но и о всего міра* (1 Іоан. 2, 1—2). *Аще исповѣдуемъ грѣхи наши, вѣренъ есть и праведенъ, да оставитъ намъ грѣхи наша, и очиститъ насъ отъ всякія неправды* (1, 9). По словамъ ап. Павла, Онъ *вѣчно живъ*, чтобы ходатайствовать за людей, а посему и *спасти до конца можетъ приходящихъ чрезъ Него къ Богу* (Евр. 7, 24—25), Онъ сѣдитъ одесную Бога Отца и ходатайствуетъ за насъ (Рим. 8. 34).

IV. Наконецъ, искупительная жертва І. Христа имѣетъ всеобъемлющее значеніе и по отношенію *ко всему тому, что породилъ грѣхъ*. Спасительныя дѣйствія жертвоприношенія Христова по отношенію къ слѣдствіямъ паденія начали обнаруживаться тотчасъ по принесеніи Имъ жертвы, но настанетъ время, когда и совершенно будутъ истреблены всѣ слѣдствія грѣха.

Грѣхъ, расторгшій союзъ съ Богомъ, неизбѣжно расторгнулъ союзъ людей съ Его *святыми ангелами*. Но съ принесеніемъ крестной жертвы люди снова могутъ, какъ и до грѣха, имѣть общеніе съ небомъ и небожителями, могутъ, по словамъ апостола, *приступить къ Сіонстѣй горѣ и ко граду Бога*

живаго, къ Іерусалиму небесному и тьмамъ ангеловъ, торжествующему собору и церкви первенцевъ, на небесѣхъ написанныхъ, и къ Судіи всѣхъ Богу, и къ духамъ праведниковъ, достигшихъ совершенства, и къ ходатаю новаго завѣта, Іисусу (Евр. 12, 22—24). Въ Немъ, І. Христѣ, *благоизволи* Богъ *примирити всяческая* (ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς Αὐτόν—чрезъ Него и для Него примирить все), *умиротворивъ* (εἰρηνοποιήσας) *кровію креста Его, чрезъ Него, аще ли земная, аще ли небесная* (Кол. 1, 20), или, по другому выраженію апостола, Отцемъ отъ вѣчности предопредѣлено было *возглавити о Христѣ* (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ), *яже на небесѣхъ и яже на земли въ Немъ* (Еф. 1, 10; сн. 21—22 ст.). Здѣсь рѣчь, несомнѣнно, о примиреніи міра святыхъ ангеловъ съ людьми, а не о примиреніи, какъ думаютъ защитники апокатастасиса, падшихъ духовъ съ Богомъ. Ни по буквѣ, ни по смыслу не находится здѣсь мысли о примиреніи небеснаго съ Богомъ. Добрые ангелы и не враждовали съ Богомъ.

Послѣ грѣхопаденія люди сдѣлались рабами грѣха, а черезъ это и рабами діавола. Освободивши людей отъ рабства грѣху, т. е. отъ подчиненія ему, какъ непреодолимой силѣ, І. Христосъ тѣмъ самымъ освободилъ ихъ и отъ *владычества* надъ ними *діавола*. Правда, и теперь люди подвергаются паденіямъ и обольщеніямъ этого врага, и теперь иные погибаютъ отъ него; но они могутъ силою креста, какъ знаменія распятаго на немъ Іисуса, сдѣлать безвредными для себя всѣ погибельные замыслы діавола. Діаволъ не владычествуетъ надъ человѣкомъ, какъ неотразимая сила. І. Христосъ Своею смертію *упразднилъ* (καταργήσῃ=ἀέργον ποιεῖται) *имущаго державу смерти, сирѣчь діавола* (Евр. 2, 14), т. е. лишилъ власти подвергать насъ вѣчной смерти или осужденію, равному Его собственному,—Онъ *отнялъ силы у начальствъ и властей* враждебнаго Ему сонмища падшихъ духовъ, *властно подвергъ ихъ позору*, какъ ничтожныхъ лжецевъ, *восторжествовалъ надъ ними Собою*, какъ дѣйствительный Владыка и Богъ,—*избавилъ насъ отъ власти тьмы* и *ввелъ въ Свое царство* (Кол. 1, 13; 2, 15). Сошествіе І. Христа во адъ было освобожденіемъ отъ узъ адовыхъ плѣнниковъ

его, увѣровавшихъ во Христа. Точно также и люди, умирающіе съ вѣрою въ Искупителя, свободны отъ владычества діавола и не подвергнутся адскимъ мукамъ.

Оброками грѣха явилась *смерть*—духовная и тѣлесная. Но искупительною смертію І. Христа положено начало побѣды надъ смертію въ обоихъ ея видахъ. І. Христосъ не оставался плѣн*никомъ смерти, но воскресъ изъ мертвыхъ. Воскресеніе Его есть* побѣда надъ смертію, поработившею родъ человѣческій, и основаніе и причина всеобщаго воскресенія мертвыхъ по тѣлу, промысломъ Божіимъ только отложеннаго до опредѣленной полноты времени (1 Кор. 15, 20—26). Для духовнаго же возрожденія человѣчества основана Имъ церковь на землѣ, дабы всѣхъ приводить въ вѣчное и славное царство Божіе (Іоан. 3, 3. 5; Рим. 6. 3—11).

За грѣхъ человѣка была подвергнута проклятію и земля и вообще *тварь*, покорившаяся суетѣ по винѣ человѣка. Но теперь, послѣ спасительной смерти Христовой и вслѣдствіе ея, она съ *надеждою ожидаетъ* обновленія человѣчества и откровенія славы сыновъ Божіихъ, ибо тогда *и сама тварь свободится отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ* (Рим. 8, 19—21),—будутъ *новое небо и новая земля*, гдѣ будетъ жить одна правда (2 Петр. 3, 13).

V. Какимъ образомъ искупительныя заслуги Христа Спасителя имѣютъ столь всеобъемлющее значеніе и столь великую силу, что могутъ очищать всѣ грѣхи и всего рода человѣческаго и уничтожаютъ порожденныя грѣхомъ слѣдствія во всемъ мірѣ? Это недоумѣніе разъясняется у ап. Павла.

По объясненію апостола, мы имѣемъ во Христѣ *избавленіе кровію Его и очищеніе грѣховъ*, ибо *Тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, видимая и невидимая, аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти: всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася. И Той есть прежде всѣхъ, и всяческая въ Немъ состоятся* (Кол. 1, 14. 16—17). Изъ этого ученія апостола ясно, что искупительное значеніе крестной смерти І. Христа опредѣляется особеннымъ отношеніемъ Его къ міру, какъ Творца міра. Если бы І. Христосъ былъ только обыкновеннымъ человѣкомъ, или одинъ изъ

ангеловъ Божіихъ и даже самый высшій, то Онъ хотя и могъ пострадать за міръ, но не могъ бы спасти міръ, потому что не могъ бы принять на себя всѣ грѣхи міра и принести за нихъ совершеннѣйшее удовлетвореніе правдѣ Божіей, ибо между Творцемъ и тварію неизмѣримое разстояніе, равно уничтожить и всѣ порожденныя грѣхомъ слѣдствія. Но такъ какъ Онъ есть истинный Сынъ Божій, Творецъ всего міра, видимаго и невидимаго, земного и небеснаго, то Онъ дѣйствительно могъ принять на Себя всѣ грѣхи міра, и, вслѣдствіе Своей божественной природы,—удовлетворить божественному правосудію, а какъ всемогущій—уничтожить всѣ слѣдствія грѣха. Конечно, міръ сдѣлался грѣшнымъ по собственной волѣ согрѣшившихъ, такъ что Творецъ міра на самомъ дѣлѣ нисколько не виновенъ въ томъ, что въ міръ вошелъ грѣхъ и что вслѣдствіе этого міръ оказался въ состояніи погибели. Тѣмъ не менѣе, однако, при желаніи спасти Свое погибающее созданіе, Сынъ Божій имѣлъ несомнѣнное основаніе принять на Себя Самого всѣ грѣхи міра, потому что *всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася*. Понятно, что это послѣднее не обязывало и не могло обязывать Бога непремѣнно спасти отъ погибели свободныхъ нарушителей Его воли. Но когда Богъ во Святой Троицѣ не благоволилъ обратиться къ закону неумолимаго правосудія и Самъ не захотѣлъ уничтожить первыхъ виновниковъ зла, а восхотѣлъ явить міру чудо спасающей любви Своей, то на основаніи Своихъ творческихъ отношеній къ міру Сынъ, исполняя опредѣленіе совѣта Пресвятыя Троицы, могъ снять грѣхи со Своего созданія и принять ихъ на Себя Самого и чрезъ это спасти весь міръ. Слѣдовательно, догматъ искупленія въ христіанскомъ вѣроученіи неразрывно связанъ съ догматомъ о твореніи міра.

Съ другой стороны, восхотѣвъ спасти міръ, Сынъ Божій воспринялъ въ единство Своей божеской ѵпостаси чистое и безгрѣшное единосущное намъ человѣчество, и вслѣдствіе этого сталъ въ такое же отношеніе къ намъ, въ какомъ находится Адамъ къ своимъ потомкамъ,—сдѣлался новою благодатною главою человѣчества, почему и называется *вторымъ Адамомъ* или *вторымъ человѣкомъ* (1 Кор. 15, 15. 47). *И Той есть глава тѣлу церкви*, говоритъ апостолъ о Христѣ (Кол. 1, 18). Посему какъ человѣкъ, І. Христосъ можетъ имѣть такое же все-

общее вліяніе и такое же значеніе для человѣчества, какое имѣлъ Адамъ (Рим. 5, 12. 19). И какъ отъ Адама всѣ люди наслѣдовали грѣховность и виновность предъ Богомъ, такъ второй Адамъ, какъ новая всемогущая глава человѣчества, передаетъ всѣмъ членамъ Своимъ или вѣрующимъ въ Него Свою праведность и заслуги Свои передъ Богомъ. „Какъ Адамъ для своихъ потомковъ, хотя они и не вкусили древеснаго плода, сдѣлался причиною смерти, введенной въ міръ Адамовымъ яденіемъ“, говоритъ св. *І. Златоустъ*, „такъ и Христосъ для вѣрующихъ въ Него, хотя и не совершившихъ праведныхъ дѣлъ, сдѣлался виновникомъ праведности, которую даровалъ всѣмъ намъ чрезъ крестъ“ [1]). Различіе между участіемъ людей въ плодахъ искупленія и участіемъ въ грѣхѣ Адама лишь то, что послѣднее является естественнымъ и необходимымъ, а участіе въ благахъ, *дарованныхъ Христомъ, свободное и сознательное, совершающееся* чрезъ благодатное и таинственное возсоединеніе человѣческой личности со Христомъ, ея привитіе къ Нему (Іоан. 15, 1—7; Рим. 11, 17).

Примѣчаніе. Простирается ли сила искупительныхъ заслугъ Христовыхъ на міръ падшихъ безплотныхъ духовъ? Есть мнѣніе, что такъ какъ Сынъ Божій „сотворилъ не только людей на землѣ, но и небесный міръ безплотныхъ духовъ, то Онъ, если только угодно Ему, можетъ принять на Себя грѣхи не только людей, но и грѣхи всѣхъ падшихъ духовъ, и даже грѣхи перваго виновника паденія—самаго діавола, и всѣ грѣхи всего міра. Онъ можетъ уничтожить однимъ и тѣмъ же дѣйствіемъ Своей добровольной смерти. Поэтому, если Христосъ, какъ истинный Сынъ Божій и Творецъ всего міра, дѣйствительно благоволилъ явиться въ міръ и принять на Себя крестную смерть для уничтоженія грѣха, то эта смерть Его несомнѣнно имѣетъ искупительное значеніе въ отношеніи всего грѣшнаго міра, т. е. весь грѣшный міръ она можетъ очистить отъ грѣховъ и весь его ввести въ живое общеніе Божіей любви, какъ святое Божіе царство“ [2]). Но „какъ человѣкъ, говорилъ еще *Анзельмъ* (Cur Deus homo?), могъ примириться только черезъ Богочеловѣка, Который могъ умереть и праведностію Котораго воздается то, что онъ потерялъ чрезъ грѣхъ; такъ и осуж-

[1]) *Злат.* На Рим. Бес. X, 1.

[2]) *Несмѣлова* проф. Наука о человѣкѣ, II ч. 335 стр. 2 изд.

денные ангелы могутъ быть спасены только чрезъ Богоангела, Который бы могъ умереть и Который бы Своею правдою воздалъ Богу то, что похищено грѣхами другихъ ангеловъ". Слѣдовательно, нѣтъ основаній простирать силу искупительныхъ заслугъ Богочеловѣка и на безплотныхъ духовъ. Конечно, Богъ какъ безконечно всеблагій, можетъ помиловать даже личнаго врага Своего, какъ можетъ простить всякія беззаконія грѣшника (Мар. 3, 28; Лук. 12, 10), и, конечно, такимъ способомъ, который бы не нарушалъ закона божественной правды. Однако такое помилованіе падшихъ духовъ возможно было бы только въ томъ случаѣ, если бы сами они пожелали спасенія, раскаялись въ своемъ грѣхѣ. Но Писаніе рѣшительно отвергаетъ возможность для нихъ раскаянія, утверждая, что они во всю вѣчность пребудутъ врагами Божіими и Его царства, никогда нераскаются, и, слѣдовательно, навсегда останутся недостойными помилованія и совершить это безъ нарушенія закона божественной правды. Церковь на V-мъ вселен. соборѣ осудила мнѣніе Оригена, будто по силѣ искупительныхъ заслугъ Христовыхъ послѣдуетъ возстановленіе и падшихъ духовъ [1]).

§ 96. Краткій обзоръ ложныхъ и односторонних воззрѣній древняго и новѣйшаго времени на искупленіе.

Ученіе о томъ, что І. Христосъ принесъ Себя въ жертву за насъ, что таковую искупительную жертву составляютъ по преимуществу Его страданія и смерть,—средоточная и основная истина въ общемъ ученіи объ искупленіи. Безъ принесенія таковой жертвы искупленіе не могло бы совершиться, а послѣ принесенія оной истинно и несомнѣнно совершилось. Званные, по словамъ ап. Павла, видятъ въ этой тайнѣ вѣры явленіе *Божіей силы и Божіей премудрости*, для невѣрующихъ же іудеевъ она представлялась *соблазномъ*, а для язычниковъ — *безуміемъ* (1 Кор. 1, 23—24; Гал. 5, 11). Неудивительно поэтому, что отъ начала христіанства и доселѣ было не мало противниковъ этого ученія, отрицавшихъ или извращавшихъ это ученіе. Въ древности таковыми были всѣ тѣ еретики, которые ложно учили о лицѣ Искупителя, какъ Богочеловѣка. Истинное ученіе объ искупленіи невозможно ни при отрицаніи въ лицѣ І. Христа дѣйствительности полнаго и совершеннаго человѣчества (докетизмъ,

[1]) Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. V т. 505 стр. по изд. 1868 г.

аполлинаризмъ, монофизитство), ни при отрицаніи въ Немъ истины боговоплощенія (евіонейство, Павелъ самосатскій, аріанство, несторіанство). Среди древнихъ еретиковъ уже появилась мысль (у докетовъ и евіонитовъ), что въ искупительномъ служеніи І. Христа существенное значеніе принадлежитъ лишь Его учительскому служенію, а страданія и смерть Его имѣютъ только нравственное или примѣрно-назидательное значеніе, т. е. представляютъ наглядную, посредствомъ—примѣра, форму того же просвѣщенія людей свѣтомъ истины. Въ V-мъ вѣкѣ этого же воззрѣнія держалось *пелагіанство*. Пелагіане, не находя никакой порчи въ человѣческой природѣ и утверждая, что смерть господствовала бы въ родѣ человѣческомъ, если бы и не согрѣшилъ Адамъ, не признавали и нужды въ Искупителѣ. По ихъ понятіямъ, І. Христосъ есть не болѣе, какъ Учитель міра, оказавшій людямъ помощь Своимъ ученіемъ, святостію жизни, явившій высокій примѣръ самоотверженія.

Въ новѣйшія времена подобныя же лжехристіанскія воззрѣнія на искупленіе повторены въ протестантскомъ раціоналистическомъ богословіи, а также и въ философіи. Первоначально выступило съ такими воззрѣніями *соцініанство*. Подвергнувъ критикѣ понятое имъ односторонне, чисто въ юридическомъ смыслѣ, ученіе откровенія и церкви о жертвоприношеніи Христовомъ, именно, что будто неповинная смерть І. Христа, есть лишь только *плата*, которою *покупается* людямъ прощеніе грѣховъ и освобожденіе отъ заслуженной грѣшниками смерти, *уплачивается* долгъ правосудію Божію, лежащій на грѣшномъ мірѣ, соцініанство отвергло вмѣстѣ съ такими представленіями и объективно-догматическое значеніе смерти І. Христа, какъ искупительной жертвы за грѣхи міра (идею удовлетворенія правдѣ Божіей, какъ необходимаго условія для примиренія Бога съ людьми). Сообразно съ своими воззрѣніями на лицо І. Христа, какъ простого человѣка, только особенно близкаго къ Богу, соціниане главное значеніе въ искупительномъ служеніи І. Христа усвояютъ служенію Его, какъ Учителя людей, преподававшаго людямъ Свое ученіе не только словомъ, но и примѣромъ Своей самоотверженной жизни. Онъ возвѣстилъ людямъ волю Божію объ ихъ спасеніи, открывъ имъ, что Богъ есть любящій Отецъ. Который не пере-

ставалъ любить людей и послѣ грѣхопаденія. Сами люди, чувствуя себя виновными предъ Богомъ, думали, что Богъ на нихъ гнѣвается, и потому испытывали не любовь, а лишь страхъ къ Богу, какъ своему Судіи и Карателю беззаконій. Но это съ ихъ стороны является заблужденіемъ, хотя и понятнымъ. Слѣдуя ученію Христа, они должны имѣть къ Богу не страхъ, но любовь. Какъ любящій Отецъ, Онъ готовъ прощать людямъ грѣхи и даровать имъ жизнь, только бы они нравственно исправились и покаялись. Послѣднее и есть единственно необходимое условіе для примиренія ихъ съ Богомъ и успокоенія ихъ совѣсти. Что же касается страданій и смерти І. Христа, то, во-первыхъ, они представляютъ великій и назидательный мученическій подвигъ, которымъ кончается жизнь всѣхъ великихъ людей, боровшихся за правду (такъ, напр., умеръ Сократъ), влекущій вѣрующихъ къ подражанію; подражая этому примѣру, послѣдніе искупляются отъ грѣховъ, т. е. усиліями собственной воли они мало-по-малу оставляютъ грѣхи и достигаютъ праведности и святости, при чемъ примѣръ святѣйшей жизни І. Христа весьма много облегчаетъ для вѣрующихъ это дѣло. Во-вторыхъ, страданія и смерть Христовы имѣютъ значеніе залога несомнѣнной увѣренности въ полученіи данныхъ отъ Бога обѣтованій; кровь Христова непрестанно вопіетъ къ Отцу о прощеніи человѣческихъ согрѣшеній, и Христосъ именемъ Отца непрестанно возвѣщаетъ намъ о томъ, что наши грѣхи прощены, и намъ уготована вѣчная жизнь. Въ третьихъ, страданія и смерть Христовы суть необходимое средство для того, чтобы черезъ воскресеніе достигнуть прославленія. „Христосъ, по словамъ Социна, умеръ для того, чтобы чрезъ смерть перейти къ воскресенію, изъ котораго истекаетъ величайшая увѣренность въ нашемъ воскресеніи и вѣрнѣйшее убѣжденіе въ достиженіи вѣчной жизни“ [1]).

Воззрѣнія социніанъ на смерть І. Христа, какъ на обыкновенную смерть героевъ, борцовъ за истину и правду, раздѣляются и всѣми раціоналистами. І. Христосъ умеръ, по ихъ пониманію, просто вслѣдствіе фарисейской и первосвященнической злобы и

[1]) См. у *Орфанитскаго.* Историч. излож. догмата объ искупительной жертвѣ Христовой. 184 стр *Будрина* проф. Теологія социніанъ о служеніяхъ І. Христа. Пр. Соб. 1892 г. мартъ-апр.

народнаго фанатизма противъ Него, но смерть Его вовсе не есть какая-либо искупительная жертва за грѣхи міра. Для спасенія человѣчества, для возстановленія союза людей съ Богомъ достаточно было научить ихъ истинѣ, сообщить имъ правильныя понятія о Богѣ и добрѣ, что и совершилъ І. Христосъ, какъ Учитель человѣчества, Основатель религіи любви, разума и свободы. Какъ на образецъ раціоналистическихъ теорій объ искупленіи, въ оттѣнкахъ разнообразныхъ, можно указать на теорію *А. Ричля*, пользующуюся и въ настоящее время вліяніемъ въ протестантскомъ мірѣ. Богъ, по Ричлю, есть безусловно и исключительно любовь, всѣ дѣйствія которой имѣютъ цѣлію осуществить божественный планъ, т. е. царство Божіе. Справедливость или правда божественная есть только послѣдовательность, съ какою любовь Божія заботится о благѣ членовъ царства. Представленія о правосудіи или о гнѣвѣ Божіемъ несовмѣстимы съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ: Онъ любитъ и праведныхъ и грѣшныхъ, и потому привнесеніе въ существо Божіе гнѣва, карающаго грѣшниковъ за ихъ беззаконія, есть уничтоженіе истиннаго понятія о Богѣ. Отношенія Его къ людямъ—отношенія Отца къ дѣтямъ, а не Судіи къ подсудимымъ. Если же нѣтъ гнѣва Божія на грѣшниковъ, то заблужденіе думать, что будто есть надобность въ искупленіи отъ грѣховъ. Посему ученіе о жертвенноудовлетворяющемъ правдѣ Божіей значеніи смерти Христовой Ричль рѣшительно отвергаетъ, находя, что этимъ ученіемъ предполагаются совершенно не-христіанскія (юридическія) отношенія между Богомъ и человѣкомъ. Будучи только любовію, Богъ и отъ людей требуетъ только свободной любви. Правда, люди, обладая свободою въ совершеніи добра и зла, нерѣдко совершаютъ зло. Сознаніе, что они нарушаютъ заповѣди Божіи, вызываетъ въ нихъ чувство вины предъ Богомъ. Это субъективное чувство вины повергаетъ религіознаго человѣка въ такое страданіе, что онъ, какъ наказанный преступникъ, чувствуетъ себя далекимъ отъ Бога, и Бога далекимъ отъ себя, и даже представляетъ Его своимъ врагомъ, а не Богомъ любви, хотя въ Самомъ Богѣ нѣтъ вражды или гнѣва къ грѣшникамъ; Онъ не перестаетъ любить человѣка. Поэтому чувство вины выражаетъ только недостатокъ религіознаго общенія съ Богомъ и есть источникъ ложной идеи о правосудно-

сти Божіей. Для того, чтобы извлечь человѣка изъ этого печальнаго состоянія и спасти его, нужно, чтобы онъ увѣровалъ въ вѣчно неизмѣнную любовь къ нему Божества и приблизился къ Богу. Этого Богъ достигаетъ любовію, а не правосудіемъ, не требованіемъ какого-либо удовлетворенія Своей правдѣ, или искупленіемъ. Откровеніе Божіе о любви дано намъ Христомъ. Онъ постоянно ощущалъ въ Себѣ отеческую любовь Бога и возвѣщалъ о ней въ Своемъ ученіи, какъ и въ жизни, и всею Своею личностію. Онъ показалъ намъ наглядно терпѣніе и любовь Божію, равно разсѣялъ заблужденія о гнѣвѣ Божіемъ, Его правосудіи. Что же касается смерти І. Христа, то Онъ явился мученикомъ за Свое ученіе, по любви къ людямъ,—не болѣе; посему Его смерть можетъ имѣть лишь нравственно-назидательное значеніе. Оправданіе человѣка, такимъ образомъ, не есть какое-либо объективное дѣйствіе, совершенное І. Христомъ по требованію правды Божіей, а исключительно субъективное: оно состоитъ лишь въ измѣненіи прежнихъ отношеній между Богомъ и людьми,—въ томъ, что на мѣсто прежней отдаленности, чувствуемой людьми въ ихъ отношеніяхъ къ Богу, теперь чувствуется ими близость къ Богу, или, что то же,—усыновленіе Богу (воспринятіе Богомъ грѣшниковъ въ чадъ Божіихъ“) [1]).

Таковъ характеръ раціоналистическихъ ученій объ искупленіи. Ими опредѣляется искупленіе, какъ *примиреніе человѣка съ Богомъ*, и отвергается другая сторона искупленія—примиреніе Бога съ человѣкомъ. Въ этомъ—главнѣйшій недостатокъ или односторонность этихъ теорій. Причины такой односторонности заключаются прежде всего въ отрицаніи тайны боговоплощенія, а затѣмъ—вообще въ неправильныхъ религіозныхъ и нравственныхъ понятіяхъ, особенно въ понятіи о Богѣ и грѣхѣ. Богъ этими ученіями представляется лишь Богомъ любви, лишеннымъ справедливости, а грѣхъ понимается только какъ духовное безсиліе человѣка къ общенію съ Богомъ, которое не зависитъ отъ него самого, для устраненія котораго достаточно лишь сообщить человѣку правильныя понятія о Богѣ и добрѣ. Но если Богъ, какъ учитъ откро-

---

[1]) *Свѣтлова.* Значеніе креста и пр. 62—65 стр. *Керенскаго.* Школа рифл. богосл. IX гл.

веніе, не есть только любовь, но и Существо всеправедное, равно и грѣхъ не есть только болѣзнь или естественная немощь человѣка, хотя и требующая увраченія, но и вина предъ Богомъ, за которую человѣкъ отвѣтственъ, то справедливая любовь Божія могла совершить искупленіе человѣчества отъ удручающихъ его золъ (проклятія и смерти) лишь подъ условіемъ удовлетворенія закона правды божественной. Конечно, имѣетъ плодотворное для людей значеніе и примѣръ высоко-самоотверженной жизни и смерти І. Христа, но одинъ этотъ примѣръ не можетъ спасти ихъ.

Отвергая раціоналистическія теоріи искупленія, какъ явно односторонніе, всѣ христіанскія вѣроисповѣданія учатъ, что искупленіе состоитъ въ примиреніи не только людей съ Богомъ, но и *Бога съ людьми*. Посему всѣми ими признается, что смерть Христова есть искупительная жертва за грѣхи міра, удовлетвореніе правдѣ Божіей. Однако въ самомъ пониманіи и раскрытіи ученія объ искупительномъ значеніи смерти Христовой западныя христіанскія исповѣданія (р.-католическое и протестантское) не свободны отъ нѣкоторыхъ недостатковъ. Такъ, по р.-католическимъ воззрѣніямъ, грѣхъ первыхъ людей состоялъ не столько въ грѣховномъ поврежденіи природы, сколько составлялъ *преступленіе*, вину предъ Богомъ, заслуживающую правосуднаго возмездія. Отсюда, вслѣдствіе грѣхопаденія человѣкъ сдѣлался недостойнымъ блаженнаго общенія съ Богомъ (спасенія) не столько по причинѣ живущаго въ немъ грѣха, сколько потому, что своимъ грѣхопаденіемъ *оскорбилъ* безконечно святаго и безконечно правосуднаго Бога. За это онъ сталъ достоинъ безконечно великихъ казней, ибо чѣмъ выше оскорбленное лицо, тѣмъ тяжелѣе виновность и отвѣтственность за оскорбленіе, сдѣлался неоплатнымъ *должникомъ* Божіимъ. Спасти человѣка отъ вѣчнаго наказанія за преступленіе можно было только соотвѣтствующимъ удовлетвореніемъ правосудію божественному, т. е. удовлетвореніемъ безконечнымъ. Такого удовлетворенія человѣкъ не могъ дать, а могъ дать только Богочеловѣкъ. Неповинная и добровольная смерть Его и было такимъ удовлетвореніемъ чувству оскорбленнаго достоинства Божія, уплатою за заслуженную грѣшниками смерть. Мало этого, І. Христосъ Своими страданіями и смертію не просто *уплатилъ* лишь нашъ *долгъ* предъ Богомъ, *купилъ* Своею кровію прощеніе людямъ грѣховъ,

но и принесъ за нашъ долгъ правдѣ Божіей плату *преизбыточеству* (satisfactio superabundans),—преизбыточествующую потому, что и одной капли крови Христовой достаточно было для полнаго удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхи всего міра, а въ уплату нашего долга излилась не капля лишь Его крови, а отдана Имъ самая жизнь, полная скорбей и страданій. По силѣ этого удовлетворенія людямъ возвращается благоволеніе Божіе, даруется благодать Божія, заслуженная Христомъ, — благодать прощающая, освящающая, усыновляющая, освобождающая отъ грѣха, смерти и діавола, вообще отъ вѣчнаго осужденія. Такую формулировку ученіе объ искупленіи въ римской церкви получило въ вѣкъ схоластики,—у Анзельма (въ сочиненіи „Cur Deus Homo?“) и Ѳомы Аквината. И эта формула постепенно вошла въ силу въ римской церкви и изъ условнаго богословскаго мнѣнія превратилось въ христіанскій догматъ. Безъ существенныхъ измѣненій р.-католическое ученіе объ искупленіи было удержано и реформаціею, съ отрицаніемъ лишь ученія о преизбычествующемъ значеніи заслугъ Христовыхъ въ р.-католическомъ смыслѣ [1]).

Такое воззрѣніе на искупленіе, очевидно, недостаточно и не вполнѣ выражаетъ собою ученіе о домостроительствѣ Божіемъ относительно спасенія человѣка. [2]) Такъ, добровольная смерть Спаси-

---

[1]) О преизбыточествующемъ значеніи заслугъ Спасителя говорили и древніе отцы церкви, напр. св. *І. Златоустъ. Кириллъ іерусалимскій*, исповѣдуетъ это и православная церковь, но лишь въ томъ смыслѣ, что по силѣ заслугъ Христовыхъ людямъ даруется болѣе благъ, чѣмъ сколько они потеряли въ Адамѣ (см. выше, стр. 263), но не въ р.-католическомъ смыслѣ, гдѣ это ученіе послужило опорой для догмата о *сокровищницѣ сверхдолжныхъ дѣлъ* и объ *индульгенціяхъ*. По смыслу р.-католическаго ученія, такъ какъ одной капли крови Христовой было достаточно для удовлетворенія за грѣхи всего міра, то остальное количество крови Спасителя, какъ нѣкоторое сокровище безконечной цѣны, поступаетъ въ сокровищницу сверхдолжныхъ дѣлъ, находящуюся въ распоряженіи римской церкви, т. е. ея видимаго главы—папы, который по собственному усмотрѣнію изъ этой сокровищницы и выдаетъ то или другое количество этихъ заслугъ Спасителя, равно и святыхъ, тому или другому христіанину или цѣлому обществу для покрытія тѣхъ или иныхъ частныхъ грѣховъ ихъ, или для возмѣщенія недостатка у иныхъ въ какихъ-нибудь добрыхъ дѣлахъ, препятствующаго имъ войти въ царство небесное.

[2]) По замѣчанію преосв. еп. *Сильвестра*, „теорія Анзельма, при крайней своей схоластичности, не заключаетъ въ себѣ ничего не согласнаго съ мыслію древней вселенской церкви“ (Оп. Догм. Бог. II т. § 102). Въ протестантскомъ богословіи этой теоріи за внесеніе понятій изъ юриди-

теля имъ разсматривается преимущественно какъ жертва карающаго правосудія Божія, по ясному же ученію откровенія въ этомъ случаѣ любовь къ міру Бога Отца и Бога Сына осуществила вѣчную Божію правду чудомъ согласнаго самоотверженія божескихъ лицъ (Іоан. 3, 16; 10, 17—18; 13, 1; Еф. 5, 2 и мн. др.), — слѣдовательно, неповинная смерть Искупителя есть столько же жертва спасающей любви Божіей, сколько и правосудія. Представленіе о Богѣ, мстящемъ человѣку изъ чувства оскорбленнаго самолюбія и требующимъ отъ человѣка вещественнаго выкупа за преступленія, и несообразно съ истиннымъ понятіемъ о Богѣ вообще, и о правдѣ Божіей въ частности; оно является грубымъ антропоморфизмомъ. Но, съ другой стороны, нельзя представлять въ существѣ Божіемъ и истину и правду поглощенною любовію; въ Немъ не можетъ быть одного свойства *болѣе, другого менѣе; иначе Богъ будетъ нѣчто сложное* изъ неравномѣрностей.

Далѣе, хотя Самъ І. Христосъ и Его апостолы называли при-

ческой или гражданской области въ догматъ объ искупленіи усвоили наименованіе *юридической теоріи* искупленія. Проф. Будринъ, имѣя въ виду это наименованіе, пишетъ: „что это за *юридическая* теорія искупленія? Ни въ произведеніяхъ христіанской письменности, ни въ соборныхъ вѣроопредѣленіяхъ, ни въ символахъ, ни въ системахъ христіанскаго вѣроученія мы не находимъ никакой юридической теоріи. Формулированная нѣмецкимъ протестантскимъ умомъ теорія та покоилась сначала на произведеніи Анзельма—Cur Deus homo... Но воззрѣніе Анзельма въ сущности совершенно согласно съ словомъ Божіимъ и ученіемъ церкви; можно лишь сказать то, что оно недостаточно и не вполнѣ выражаетъ собою ученіе о домостроительствѣ Божіемъ относительно спасенія человѣка. Позднѣе протестантскіе богословы начали отыскивать слѣды своего сочинительства въ свято-отеческой письменности, для чего искажали эту письменность, придираясь къ случайно сказаннымъ словамъ, брали мѣста писателя безотносительно къ общему характеру его ученія, дѣлали выводы, несогласные съ простыми законами логики. Перенесенная всецѣло изъ нѣмецкихъ книгъ въ нашу богословскую литературу, юридическая теорія искупленія стала предметомъ опроверженія для лицъ, для которыхъ нужно было только что нибудь писать и писать, поражать читателей чѣмъ нибудь новымъ и оригинальнымъ. Но не довольствуясь арендою мозговъ лютеранскихъ богослововъ, наши неологи дополняютъ юридическую теорію и своими разными несообразностями, и затѣмъ сами же опровергаютъ эти несообразности, воображая, подобно герою Сервантеса, что сражаются съ врагомъ". См. *Будрина Е. А.* „Отзывъ о сочиненіи проф. В. И. Несмѣлова: Наука о человѣкѣ. II т." Приб. къ ж. „Прав. Соб." 1908 г. іюль—авг. 203—204 стр.

несенную Имъ жертву цѣною, выкупомъ (*λύτρον, ἀντίλυτρον, ἀπολύτρωσις*), почему нѣтъ основаній исключать изъ христіанскаго вѣроученія понятіе цѣны или выкупа, однако І. Христосъ не училъ, будто Его кровь только *покупаетъ* прощеніе грѣховъ, и что будто Его неповинная смерть только *уплачиваетъ* собою заслуженную смерть грѣшниковъ. Онъ училъ, что спасеніе заключается не въ томъ лишь, чтобы грѣшникъ избѣжалъ Божія наказанія за грѣхъ, а въ томъ, чтобы онъ примирился съ Богомъ, пересталъ быть грѣшникомъ. А чтобы люди могли очищаться отъ грѣховъ, Онъ *принялъ на Себя грѣхи всего міра* и крестную смерть для ихъ уничтоженія, и вообще приготовилъ или заслужилъ все, потребное для очищенія отъ грѣховъ и спасенія людей. Слѣдовательно, искупить грѣшника отъ погибели не значитъ лишь *принести извѣстную плату* за его грѣхи (въ смыслѣ—удовлетворить правосудію Божію), а значитъ—и *принять на себя его грѣхи* и чрезъ то открыть ему *возможность очищаться отъ грѣховъ*, (а не *отнять* ихъ у грѣшника), придти на помощь грѣшнику въ его борьбѣ съ грѣхомъ, иначе, — принять его грѣхи на себя въ томъ именно случаѣ, когда онъ самъ осуждаетъ свои грѣхи и желаетъ и ищетъ себѣ освобожденія отъ нихъ. Поэтому крестная смерть І. Христа хотя и есть искупительная жертва за грѣхи всего міра, однако она не искупаетъ отъ грѣховъ въ силу того только одного, что она совершенно достаточна для искупленія ихъ. Въ дѣйствительности для искупленія или очищенія отъ грѣховъ и вообще для спасенія, независимо отъ крестной жертвы І. Христа, необходимы еще со стороны грѣшника сознаніе своихъ грѣховъ и винъ предъ Богомъ и желаніе очищенія отъ нихъ (покаяніе), вѣра въ Искупителя, всегда живаго, вѣчнаго Ходатая и Архіерея, готоваго принять на Себя грѣхи каждаго обращающагося къ Нему съ вѣрою и надеждою на Его помощь грѣшника и нравственно добрая жизнь обратившагося ко Христу. Но въ католическо-протестантскомъ пониманіи догмата объ искупленіи, искупленіе является чѣмъ-то совершенно внѣшнимъ, посторонниимъ по отношенію къ человѣку: оно не оставляетъ мѣста для мысли о живой вѣрѣ въ Искупителя и праведной жизни людей. Въ самомъ дѣлѣ, если Господь Іисусъ Своими страданіями и смертію принесъ

за насъ правдѣ Божіей плату не только совершенно полную и удовлетворительную за нашъ долгъ, но и преизбыточествующую въ р.-католическомъ смыслѣ, и, такимъ образомъ, не только искупилъ насъ отъ грѣха, но и пріобрѣлъ намъ вѣчныя блага.—то такой образъ представленій можетъ приводить къ заключенію: вѣритъ или не вѣритъ человѣкъ во Христа и праведно или неправедно онъ живетъ на землѣ, для будущаго спасенія его въ данномъ случаѣ это совершенно безразлично, ибо Христосъ уплатилъ за всѣ долги его—настоящіе, прошедшіе и будущіе, претерпѣлъ наказаніе за всякую вину человѣка, и правосудный Богъ не можетъ, конечно, утаить эту плату и не можетъ неправедно потребовать отъ него, чтобы онъ во второй разъ еще уплатилъ тотъ долгъ, который въ дѣйствительности Ему уже уплаченъ крестною смертію. Такимъ образомъ выходитъ положеніе до невозможности несообразное: люди спасаются не потому, что они достойны спасенія, а потому, что они могутъ быть свободными отъ наказанія за грѣхъ [1]). Конечно, такихъ выводовъ западныя исповѣданія *не дѣлаютъ* изъ своего ученія, признавая необходимымъ покаяніе и вѣру для усвоенія плодовъ искупленія, но это—непослѣдовательность, свидѣтельствующая о недостаткахъ самаго ученія объ искупленіи этихъ исповѣданій. Однако эти недостатки таковы, что привели какъ римскій католицизмъ, такъ и протестантство къ одностороннему пониманію ученія откровенія объ оправданіи и вообще спасеніи человѣка и условіяхъ оправданія со стороны его самого [2]).

Наконецъ, въ Анзельмовой теоріи искупленія лишается своего самостоятельнаго значенія въ дѣлѣ спасенія воплощеніе Бога Слова, какъ откровенія Божества въ мірѣ и начала возсоединенія человѣчества съ Богомъ. Оно сохраняетъ значеніе лишь на столько, на сколько имѣетъ отношеніе къ крестной жертвѣ Богочеловѣка.

---

[1]) *Несмѣлова* проф. Наука о человѣкѣ. II т. 326—327 стр. Критику и изложеніе католическо-протестантской теоріи искупленія см. еще у о. *Свѣтлова*. Значеніе креста и пр. 1—43 стр. У обоихъ авторовъ она называется *юридическою*. Юридическими же впрочемъ признаются ими и представленія объ искупленіи, раскрываемыя въ православныхъ системахъ вѣроученія. Основательно ли это, объ этомъ даются нѣкоторыя разъясненія у проф. *Будрина* въ указ. „Отзывѣ о сочиненіи проф. В. И. Несмѣлова: Наука о человѣкѣ. II т.“ 201 стр. и сл.

[2]) См. объ этомъ ниже, §§ 111 и 112.

Въ откровеніи и древне-церковномъ ученіи объ искупленіи дается видѣть, что крестная жертва Христова есть жертва спасающей любви Божіей, удовлетворяющая закону божественной правды, и что спасеніе людей совершается не простымъ удовлетвореніемъ Божію правосудію помимо людей, но совмѣстными дѣйствіями Бога и человѣка. Посему православная церковь, признавая, что безъ удовлетворенія (лучше—умилостивленія) правдѣ Божіей не могло совершиться снятіе осужденія за грѣхъ, признаетъ и своимъ пониманіемъ ученія объ искупленіи предполагаетъ (а не исключаетъ, какъ въ р.-католической теоріи искупленія), что необходимо и со стороны каждаго человѣка для его спасенія исполненіе требованій правды Божіей, т. е. покаяніе и живая вѣра въ дѣйствительность искупительной жертвы Христовой. Такимъ образомъ православное ученіе свободно отъ недостатковъ какъ римско-протестантскаго пониманія догмата объ искупленіи, такъ и отъ крайностей односторонняго субъективизма раціоналистическихъ теорій искупленія. Сохраняетъ свое полное самостоятельное значеніе въ дѣлѣ искупленія человѣка съ православной точки зрѣнія и воплощеніе Сына Божія.

Примѣчаніе Предложены опыты изъясненія догмата объ искупленіи и новѣйшею философіею. Но эти опыты не имѣютъ ничего общаго съ откровенно-церковнымъ ученіемъ объ этой тайнѣ. Значеніе страданій и смерти Богочеловѣка въ этихъ опытахъ объясняется въ отвлеченно-символическомъ смыслѣ и сообразно съ основными началами той или иной философской системы. Насколько произвольны и даже фантастичны эти объясненія, можно видѣть на пониманіи этого догмата въ философіи *Канта* и *Гегеля*.

Кантъ, вопреки своему ученію о „радикальномъ злѣ“, утверждаетъ, что человѣкъ способенъ самъ побѣждать въ себѣ зло, не ожидая ни откуда помощи: „ты *долженъ*; слѣдовательно, ты *можешь*“,—таково главное начало его ученія объ автономной нравственности. Отсюда, совсѣмъ нѣтъ нужды человѣку въ томъ, чтобы кто другой искупилъ, освободилъ его отъ грѣха; онъ самъ долженъ, а слѣдовательно,—и можетъ искупить себя. Но совѣсть требуетъ удовлетворенія за грѣхи, наказанія? Самъ человѣкъ долженъ и можетъ очищать свою совѣсть и успокоивать ее. Не съ Богомъ долженъ примириться онъ, а со своею совѣстію. Это достигается обыкно-

венно уже при самомъ самоисправленіи и самоусовершенствованіи человѣка. Каждый шагъ по пути къ добру здѣсь достигается рядомъ жертвъ, лишеній, страданій, а всецѣлое освобожденіе отъ какого-либо порока есть нѣкотораго рода самопожертвованіе; борьба за добро есть сама по себѣ достаточная искупительная и очистительная жертва за грѣхъ. Особенность этой жертвы заключается въ томъ, что человѣкъ несетъ ее, такъ сказать, невинно,—тогда, когда онъ уже освободился отъ грѣха, отказался отъ него; грѣхъ и тогда все-таки не перестаетъ искушать его и становится, такимъ образомъ, наказаніемъ человѣка. Особенно видимымъ бываетъ это при антиноміяхъ нравственнаго совершенства и внѣшняго благополучія, когда человѣкъ, нравственно усовершившійся (*новый* Адамъ), терпитъ то же самое зло, что и человѣкъ безнравственный, терпитъ добровольно, какъ наказаніе за пороки и преступленія *ветхаго* человѣка, какъ бы вмѣсто этого послѣдняго, за него. Церковное ученіе объ искупительномъ страданіи за насъ І. Христа, Сына Божія, есть лишь символъ этого непрестаннаго нравственнаго совершенствованія и страданій. Онъ, І. Христосъ, есть новый человѣкъ, осуществившій въ Себѣ нравственный идеалъ человѣка. Вѣрить въ Іисуса значитъ осуществить въ себѣ идеалъ угоднаго Богу человѣка, но не значитъ вѣровать въ Іисуса изъ Назарета, воплотившагося Сына Божія. Его искупительная смерть—символъ искупительнаго страданія, которое несетъ на себѣ новый человѣкъ за или вмѣсто стараго для удовлетворенія правдѣ. Такимъ образомъ въ грубо-чувственномъ представленіи людей идея объ этомъ искупительномъ процессѣ облечена въ конкретную форму одинъ разъ навсегда совершившагося историческаго факта. По Канту, слѣдовательно, искупленіе есть примиреніе человѣка съ самимъ собою [1]).

Подобно Канту, и Гегель въ христіанскомъ ученіи объ искупленіи видитъ лишь выраженіе или символъ своихъ философскихъ воззрѣній. Сообразно съ началами своей пантеистической философіи, признающей міръ имманентнымъ процессомъ діалектическаго раскрытія абсолютной идеи, достигающей до своего самопознанія, до познанія своего тождества съ конечнымъ, въ человѣкѣ, Гегель замѣнилъ Кантов-

[1]) *Свѣтлова.* Значеніе креста и пр. 55—56 стр. *Глаголева С. А.* проф. Кантъ Имм. Ст. въ Богосл. энцикл. VIII т. Подобное же символическое пониманіе догмата предлагается раціоналистическимъ богословомъ начала XIX в. *Де-Ветте.* См. у *Орфанитскаго.* Историч. излож. догмата объ искупленіи и пр. 187 стр.

ское понятіе объ искупленіи, какъ примиреніи человѣка съ самимъ собою, понятіемъ объ искупленіи, какъ примиреніи съ самимъ собою Бога (или абсолютной идеи). Низшія ступени въ развитіи абсолютной идеи обусловливаются неполнымъ сознаніемъ ею своего тождества съ конечнымъ; такое состояніе ея неполнаго самосознанія есть недостатокъ или несовершенство и страданіе. До нѣкоторой степени отъ этого абсолютная идея освобождается въ обыкновенномъ человѣческомъ самосознаніи, но полное осуществленіе этого принадлежитъ вѣчности. Христіанское ученіе о боговоплощеніи есть чувственно-религіозный символъ этого непрерывающагося примиренія абсолютнаго съ самимъ собою, т. е. узнаванія своего тождества съ конечнымъ. Богъ соединяется съ человѣкомъ—это есть религіозное выраженіе философской идеи о достигаемомъ абсолютною идеею примиреніи съ собою въ человѣческомъ сознаніи. Еще болѣе ясный символъ этого заключается въ ученіи о крестной смерти Сына Божія. Богъ умеръ,—это значитъ, что то, что составляетъ ограниченіе конечнаго (смерть, разрушеніе, а отсюда и все другое), есть моментъ и въ жизни самаго Божества, что, слѣдовательно, нѣтъ никакого противорѣчія между бытіемъ и абсолютною идеею, между конечнымъ и безконечнымъ. Со стороны конечнаго въ смерти произошло отрицаніе конечности и оно стало безконечнымъ. Произошла смерть смерти. То же тождество конечнаго съ безконечнымъ, человѣческой природы съ божественною, открывается и въ томъ, что Сынъ человѣческій возсѣлъ одесную Отца, вознесшись на небо по воскресеніи. Вообще, воплощеніе, смерть, воскресеніе, вознесеніе І. Христа,—все это лишь чувственныя представленія существеннаго единства божескаго и человѣческаго, исторія абсолютной идеи, стремящейся къ самосознанію чрезъ посредство конечнаго духа. Въ основныхъ чертахъ таковъ же взглядъ на искупленіе и у *Шеллинга*. Этотъ взглядъ нашелъ себѣ послѣдователей и между протестантскими богословами (у Дауба, Марейнеке, Устери, Баура и новотюбингенцевъ [1]).

§ 97. Отвѣтъ на главнѣйшія недоумѣнія и возраженія противъ догмата объ искупительной жертвѣ Христовой.

І. Тайна спасенія міра крестною жертвою Сына Божія вызывала и вызываетъ не мало недоумѣнныхъ вопросовъ, однако тре-

[1]) *Свѣтлова*. Значеніе креста и пр. 56—57 стр. *Глаголева* проф. Гегель. Ст. въ Бог. энцикл. IV т.

бующихъ отвѣта,—въ предѣлахъ, конечно, возможнаго уразумѣнія этой тайны. Такъ, издавна ставятъ вопросъ: зачѣмъ понадобилась такая великая жертва за грѣхъ, какъ воплощеніе и смерть Сына Божія? Развѣ Богъ не могъ даровать спасенія людямъ другими средствами, которыя открыли бы Его благость, напр., просто черезъ прощеніе грѣха. просвѣщеніе совѣсти, или чего-либо подобнаго? Нѣтъ сомнѣнія, что неистощимая премудрость Божія могла измыслить и иные, невѣдомые намъ способы спасенія. Но „праведно,—говоритъ св. *Левъ В.*,—милосердіе Господа: ибо тогда какъ для искупленія рода человѣческаго были у Него неизреченно многія средства, Онъ избралъ преимущественно это средство", т. е. воплощеніе и смерть Сына Божія [1]). Такъ думали объ избранномъ Богомъ средствѣ искупленія и другіе отцы церкви: они признавали необходимость воплощенія и страданій Сына для спасенія падшаго человѣчества не безусловную, а условную,—*домостроительственную*. „По какой причинѣ, спрашиваетъ св. *Григорій Б.*, кровь Единороднаго пріятна Отцу, Который не принялъ Исаака, приносимаго отцемъ, но замѣнилъ жертвоприношеніе, вмѣсто словесной жертвы давъ овна?"—и отвѣчаетъ: „Отецъ пріемлетъ (кровавую жертву Сына) не потому, что требовалъ или имѣлъ нужду, но *по домостроительству* и потому, что человѣку нужно было *освятиться человѣчествомъ Бога*, чтобы Онъ Самъ избавилъ насъ, преодолѣвъ мучителя силою, и возвелъ насъ къ Себѣ чрезъ Сына посредствующаго и все устрояющаго въ честь Отца, Которому оказывается Онъ покорствующимъ во всемъ" [2]). По словамъ блаж. *Августина*, „были и другіе способы (т. е. спасти человѣчество) для Бога, власти Котораго все подчинено, а только не было и не могло быть другого способа, болѣе пригоднаго (conveniențiorem) для уврачеванія нашей немощи" [3]). И дѣйствительно, средство, избранное

---

[1]) Св. *Льва*. De nativit. Sermo II, c. 2; ср. Srm. LXIII, c. 1.

[2]) *Григор. Б.* Сл 45. на св. Пасху (IV ч. 176 стр. по изд. 1844 г.). По словамъ того же св. отца, „Спаситель, какъ Богъ, могъ спасти единымъ изволеніемъ. Но Онъ сдѣлалъ то, что для насъ важнѣе и наиболѣе насъ пристыжаетъ". Сл. 19 (II ч. 158 стр.) Сн. *Дамаск.* Точн. изл. в. III, 18. *Григор. В.* Moral. XX, c. 26; блаж. *Ѳеодорита*—Conira Graec. Srm. IV.

[3]) De Trinit, XIII, c. 13. Пустымъ совопросникамъ своего времени по тому же предмету блаж. *Августинъ* отвѣчалъ такъ: „есть глупцы, которые

Богомъ, совершеннѣйшимъ образомъ соотвѣтствуетъ своей цѣли, ибо оно явилось такимъ средствомъ, которымъ принесено совершеннѣйшее удовлетвореніе правдѣ Божіей и истреблена человѣческая грѣховность, совершено возсозданіе человѣка безъ нарушенія его свободы и возсоединеніе его съ Богомъ, побѣждена смерть и уничтожены всѣ слѣдствія грѣха. Какой иной способъ искупленія могъ быть столь же цѣлесообразнымъ, это намъ не открыто, а тѣ пути и средства, какіе представляются возможными уму человѣческому, конечно, не могутъ быть наилучшими, чѣмъ избранное премудростію Божіею средство. У древнихъ учителей церкви, особенно у *Аѳанасія В.*, можно находить и подробное обсужденіе вопроса, почему Богу не угодно было совершить спасеніе какимъ-либо другимъ способомъ.

„Нельзя ли было, напр., спасти человѣка чрезъ одно *покаяніе* въ преступленіи?“—спрашиваетъ св. Аѳанасій,—и отвѣчаетъ: „это можно бы признать достойнымъ Бога, разсуждая, что, какъ преступленіемъ впали люди въ тлѣніе, такъ покаяніемъ достигли бы опять нетлѣнія. Но покаяніемъ не соблюдалась бы справедливость въ отношеніи къ Богу. Не былъ бы Онъ вѣрнымъ Себѣ (т. е. Своему законоположенію о смерти за грѣхъ), если бы смерть перестала обладать людьми. Притомъ, покаяніе не выводитъ изъ естественнаго состоянія, а прекращаетъ только грѣхи. Если бы прегрѣшеніе только было, а не послѣдовало за нимъ тлѣнія, то прекрасно было бы покаяніе“ [1]).

Почему Богъ не разрѣшилъ клятвы и осужденія *однимъ словомъ*? Онъ „могъ сказать только и разрѣшить клятву“. „Но надобно имѣть въ виду“, по словамъ того же св. отца, „полезное для людей, а не то принимать въ разсужденіе, что Богу все возможно. И прежде Ноева ковчега Богъ могъ истребить согрѣшившихъ тогда людей, однакоже сдѣлалъ это по устроеніи ковчега. И безъ Моисея могъ сказать только и известь народъ

говорятъ: развѣ не могла Премудрость Божія освободить иначе, если бы не приняла человѣка, не родилась отъ Дѣвы и не потерпѣла всего отъ грѣшниковъ?.. Имъ скажемъ: всеконечно могла, но если бы сдѣлала иначе, то опять подобнымъ образомъ не угодила бы вашей глупости“ (De agon christian. c. II).

[1]) *Аѳанас.* Сл. о воплощеніи, 7 гл.

изъ Египта, но полезно было совершить это чрезъ Моисея... Если бы Богъ по всемогуществу изрекъ и разрѣшилась клятва, то въ этомъ было бы видно могущество Повелѣвшаго, и человѣкъ сдѣлался бы такимъ же, какимъ былъ Адамъ до преступленія, пріявъ благодать совнѣ, безъ приспособленія ея къ тѣлу (ибо таковымъ и тогда человѣкъ былъ введенъ въ рай), но при этомъ онъ, можетъ быть, сдѣлался бы еще худшимъ, потому что научился преступать законъ. А въ такомъ состояніи, если бы обольщенъ былъ зміемъ, снова настояла бы нужда Богу изрекать повелѣніе и разрѣшать клятву. И посему потребность въ этомъ продолжалась бы въ безконечность, люди же все еще были бы виновны, раболѣпствуя грѣху. Непрестанно согрѣшая, непрестанно имѣли бы они нужду въ прощеніи и никогда не освободились бы отъ вины"... Кромѣ того, человѣкъ не могъ бы помимо Бога соединиться съ Богомъ. [1])

Почему Богъ не совершилъ спасенія людей *„однимъ мановеніемъ,* какъ содѣлалъ то древле, когда создалъ міръ изъ ничего?"—„Древле, разсуждаетъ св. *Аѳанасій*, когда еще вовсе ничего не существовало, для созданія вселенной потребно было одно мановеніе и изволеніе. Когда же человѣкъ созданъ, и нужда потребовала уврачевать не то, чего не было, но что уже сотворено, тогда Врачу и Спасителю слѣдовало прійти къ сотворенному уже, чтобы уврачевать существующее... Растлѣнъ былъ и погибалъ сотворенный уже человѣкъ. Посему-то Слово справедливо и прекрасно употребило человѣческое орудіе... При этомъ должно еще знать, что происшедшее растлѣніе было не внѣ тѣла, но въ немъ самомъ началось, и нужно было вмѣсто тлѣнія привить къ нему жизнь, чтобы, какъ смерть произошла въ тѣлѣ, такъ въ немъ же произошла и жизнь... Посему Спаситель справедливо облекся въ тѣло, чтобы, по привитіи тѣла къ жизни, не оставалось оно долѣе въ смерти, какъ смертное, но, какъ облекшееся въ безсмертіе, по воскресеніи пребывало уже безсмертнымъ. Ибо, однажды облекшись въ тлѣніе, не воскресло бы оно, если бы не облеклось въ жизнь. И еще: поелику смерть могла явиться не сама по себѣ, а только въ тѣлѣ, то Слово облеклось

---

1) На аріанъ сл. II, 68.

для сего въ тѣло, чтобы, обрѣтши смерть въ тѣлѣ, истребить ее. Ибо вообще какъ показалъ бы Господь, что Онъ—Жизнь, если бы не оживотворилъ мертвеннаго"? [1]).

Почему Богъ не совершилъ нашего спасенія *чрезъ тварь?*— Потому, отвѣчаетъ св. Аѳанасій, что тогда „человѣкъ оставался бы смертнымъ, не сочетаваясь съ Богомъ: потому что тварь не сочетавала бы тварей съ Богомъ, и сама требуя для себя сочетавающаго; и одна часть твари не могла бы служить спасеніемъ для всей твари, сама имѣя нужду въ спасеніи... Съ тварью всегда велъ бы брань діаволъ, который также тварь... Не обожился бы человѣкъ, сочетавшись съ тварію, если бы Сынъ не былъ истинный Богъ. Человѣкъ не предсталъ бы Отцу, если бы облекшійся въ тѣло не былъ истинное по существу Отче Слово" [2]).

Почему, спрашиваетъ еще св. Аѳанасій, Господь принялъ *именно бренное человѣческое тѣло? Не приличнѣе ли Ему было* явиться въ болѣе лучшемъ видѣ, въ эѳирномъ, напр., тѣлѣ?— „Господь пришелъ не показать Себя, но уврачевать и научить страждущихъ. Ибо явиться только и поразить зрителей—значило бы прійти напоказъ. Врачующему же и научающему свойственно было не просто прійти, но послужить къ пользѣ имѣющихъ нужду въ помощи и явиться такъ, чтобы это было стерпимо для нуждающихся, и чѣмъ-либо превосходящимъ потребности страждущихъ не были приведены въ смущеніе требующіе помощи, отъ чего и Божіе пришествіе сдѣлалось бы для насъ безполезнымъ" [3]).

Почему спасеніе людей не совершено *чрезъ ангеловъ*?—„Они (ангелы), говоритъ св. *І. Златоустъ,* давно желали (примиренія людей съ Богомъ), и Богъ тоже, а люди не хотѣли... Если бы люди до послѣднихъ временъ оставались врагами (Бога), то ангелы ничего не могли бы сдѣлать; они не могли убѣдить людей, и, убѣдивъ, освободить отъ діавола. Вѣдь не было бы никакой пользы убѣдить ихъ, не связавъ владѣтеля (діавола), равно не было бы никакой пользы связать владѣтеля, когда бы содержимые подъ властію его не захотѣли избавиться. Надлежало сдѣлать то и другое: ангелы ни того, ни другого не могли сдѣ-

[1]) Сл. о воплощеніи, 44 гл. Сн. 9 гл. и на аріанъ, сл. III, 33.
[2]) На аріанъ, сл. II, 69—70.
[3]) Сл. о воплощеніи, 43 гл.

лать“ [1]). А по словамъ блаж. *Симеона*, архіеп. солунскаго, „если бы Слово соединилось съ естествомъ ангельскимъ, то одно только это естество и вошло бы въ общеніе съ Нимъ, и оно не приняло бы спасенія, такъ какъ оно уже спасено, а только возвысилось бы и возведено было къ высшему совершенству, удостоившись общенія съ Богомъ. *Всякая* же *другая* тварь не получила бы отъ этого никакой пользы, но продолжала бы оставаться въ тлѣніи, и особенно падшій человѣкъ, ради котораго получила бытіе вся видимая тварь и чрезъ котораго подверглась она тлѣнію“ [2]).

II. Для невѣрующихъ богоизбранный способъ спасенія, т. е. слово о крестѣ, представляется *юродствомъ* (1 Кор. 1, 18), а церковное ученіе объ этой тайнѣ—самопротиворѣчивымъ и вообще неудобопріемлемымъ разумною вѣрою. По-своему понимая ученіе откровенія объ этой тайнѣ, таковые (вообще раціоналисты, особенно Социнъ и Ричль съ послѣдователями) выставляютъ рядъ возраженій противъ церковнаго ученія о тайнѣ искупленія.

Какъ, спрашиваютъ примирить въ искупленіи *любовь* Божію съ *правдою* Его? Богъ есть любовь, но Богу любви не свойственно карать и наказывать. Какъ всеблагій, Онъ можетъ простить человѣка, не подвергая наказанію за грѣхъ, не жертвуя Своимъ единороднымъ Сыномъ для удовлетворенія Своей правдѣ. Но если Онъ потребовалъ кроваваго удовлетворенія Своему правосудію, то какимъ образомъ Онъ остается благимъ? Разсуждающіе такъ ученіе объ искупленіи находятъ суровымъ, страдающимъ недостаткомъ любви, думая, что нашему небесному Отцу скорѣе подобало бы открыть Свою всесовершенную благость прощеніемъ грѣха, а не требовать удовлетворенія Своему правосудію. Но оно исходитъ изъ ложной мысли о несовмѣстимости любви и правды въ Богѣ, изъ отрицанія въ Немъ правды и утвержденія, что Богъ есть только любовь, подобно тому, какъ это дѣлали дуалисты, утверждавшіе бытіе двухъ боговъ—добраго и злаго. Между тѣмъ, по здравому понятію о нравственной правдѣ Божіей, въ Немъ нельзя отдѣлять правду отъ любви. Правда Бо-

1) *Злат.* На Колос. Бес. IV, 1.

2) Писанія св. отцевъ и учителей церкви, относящіяся къ истолкованію прав. богослуженія. Спб. 1856 г. II т. 19 стр. сн. выше, 271—272 стр.

жія есть та же любовь, но лишь въ особомъ проявленіи,—ея „облаченіе“, „дѣйствіе“ или „выраженіе“ любви (опредѣленіе митр. Филарета), имѣя ту же цѣль, какъ и любовь, т. е. благо, въ данномъ случаѣ—спасеніе грѣшника (т. н. *δικαιοσύνη σωτήριος*). Любовь Божія справедлива. Богъ, по любви Своей, желаетъ не смерти грѣшника, но его обращенія, освобожденія отъ силы зла, его возсоединенія съ Богомъ. Но Его любовь достигаетъ этой цѣли не такъ, чтобы она при этомъ отвергла мздовоздаяніе за грѣхъ, — не потому, что грѣхъ есть оскорбленіе Богу, но потому, что грѣхъ самъ собою исключаетъ общеніе человѣка съ Богомъ, — слѣдовательно, и его блаженство. По безпредѣльной любви къ добру, Онъ отвращается отъ грѣха, оставляетъ его слѣдствіямъ его, или, что то же, поражаетъ наказаніями, тѣмъ являя Свою правду. Оставить грѣхъ безъ наказанія означало бы въ Богѣ то же, что оказывать благоволеніе ко грѣху, примиряться со зломъ, награждать вѣчнымъ блаженствомъ не только недостойныхъ, но и неспособныхъ къ блаженству въ общеніи съ Богомъ. По своей безпредѣльной правдѣ, это неблаговоленіе ко грѣху Онъ открылъ предъ цѣлымъ міромъ, для наученія, исправленія и спасенія людей, въ страданіяхъ и смерти Сына Своего, добровольно Имъ подъятыхъ за грѣшниковъ. Но въ то же время это было выраженіемъ и Его безпредѣльной любви къ роду человѣческому, ибо имѣло цѣлію спасеніе людей. Здѣсь чудно *милость и истина срѣтостася, правда и миръ облобызастася* (Пс. 84, 11). Выразительно и сильно раскрывается такое отношеніе правды и любви Божіей въ дѣлѣ искупленія у отечественнаго святителя, митр. *Филарета*, въ словѣ его на Великій Пятокъ (1816 г.). „Вниди во внутреннее святилище страданій Іисусовыхъ“,—говоритъ онъ... „Что тамъ?—Ничего, кромѣ святыя и блаженныя любви Отца, Сына и Св. Духа къ грѣшному и окаянному роду человѣческому. Любовь Отца—распинающая, любовь Сына распинаемая, любовь Духа торжествующая силою крестною. *Тако возлюби Богъ міръ.* Кажется, мы, и проникая въ тайну распятія и усматривая въ страданіяхъ Сына Божія волю Отца Его, болѣе ощущаемъ ужасъ Его правосудія, нежели сладость любви Его. Но... приближьтесь и разсмотрите грозное лицо правосудія Божія, и вы точно уз-

наете въ Немъ кроткій взоръ любви Божіей. Человѣкъ своимъ грѣхомъ заградилъ отъ себя приснотекущій источникъ любви Божіей; и эта любовь вооружается правдой и судомъ,—для чего?—дабы разрушить этотъ оплотъ раздѣленія... Любовь къ Богу требуетъ, чтобы соблюденъ былъ законъ правды Божіей; любовь къ человѣку не оставляетъ и нарушителя закона погибать въ неправдѣ своей... Вотъ, христіане, и начало, и середина, и конецъ креста Христова—все одна любовь Божія" [1]).

Возражаютъ далѣе: понятія *„удовлетвореніе"* (satisfactio) и *„прощеніе грѣховъ"* (remissio peccatorum)—понятія несовмѣстимыя; должно быть что-нибудь одно: или требовать долгъ, или простить его. Кто требуетъ себѣ удовлетворенія и принимаетъ его (напр. денежный долгъ), тотъ не прощаетъ, и наоборотъ. Это возраженіе направлено противъ идеи удовлетворенія, лежащей въ основѣ искупленія, и кажется имѣющимъ силу только при ложномъ представленіи объ удовлетвореніи, но совершенно падаетъ при правильномъ пониманіи тайны искупленія. Богъ не требовалъ и не желалъ крови Христовой, т. е. въ смыслѣ личнаго удовлетворенія за полученное оскорбленіе отъ человѣка, но Онъ пріемлетъ ее по домостроительству, т. е. какъ наиболѣе премудрый способъ побѣдить и уничтожить царствующій въ мірѣ грѣхъ и освятить грѣховное человѣчество чрезъ преискреннее пріобщеніе къ нему святой человѣческой природы Христа. Вотъ почему св. отцы, говоря, что жертва принесена Богу Отцу, вмѣстѣ съ тѣмъ не сомнѣвались утверждать, что І. Христосъ въ Своей голгоѳской жертвѣ принесъ жертву вмѣстѣ и Самому Себѣ, каковая мысль выражается, напр., въ литургійной молитвѣ, въ которой говорится, что Христосъ не только *„приносяй* и *приносимый"*, но и *„пріемлющій приносимую жертву"*. Отсюда слѣдуетъ, что хотя искупленіе и изображается подъ видомъ уплаты долга, но эту уплату должно понимать иначе, нежели понимается обычная уплата денежнаго долга: эта уплата есть возстановленіе правъ нравственнаго закона Божія, святость и величіе котораго попраны въ мірѣ грѣхомъ человѣчества. И потому умилостивленіе Бога и

---

[1]) *Филар* м. Слова и рѣчи. Изд. 2-е. I ч 30 стр. Сн. *Бѣляева* проф Любовь божественная 257—258 стр.

Его правды, явленное чрезъ страданія и крестную смерть І. Христа, выполнило не иную какую цѣль, какъ ту, чтобы совмѣстить то и другое, чтобы спасти отъ погибели и грѣшника и нравственный порядокъ (нравственный законъ) въ мірѣ. Несогласно съ милосердіемъ Божіемъ оставить на вѣчную погибель грѣшника, но еще менѣе того согласно съ вѣчнымъ закономъ святости и правды,— губить нравственный порядокъ міра. Въ возстановленіи падшаго человѣчества, соединенномъ съ возстановленіемъ божественной правды, поруганной человѣческимъ грѣхомъ, и состоитъ вся сущность искупленія.

Ученіе объ удовлетвореніи находится въ глубокомъ соотвѣтствіи съ потребностями нашей собственной нравственной природы. Законъ правды, живущій въ душѣ каждаго человѣка, требуетъ, чтобы всѣ и каждое нравственное существо за заслуги получило воздаяніе, за вину подвергалось наказанію. Сила этого закона такъ велика, и его вліяніе на наше сознаніе такъ сильно, что никакой преступникъ, сознающій свою вину, не считаетъ наказаніе, ему опредѣленное, несправедливостью,—напротивъ, признаетъ его дѣломъ должнымъ, законнымъ. И нерѣдки опыты, что преступникъ, утаившійся отъ человѣческаго правосудія, но обличаемый внутреннимъ закономъ правды, самъ открываетъ свое утаенное преступленіе и требуетъ себѣ должнаго наказанія. Этотъ внутренній законъ, этотъ голосъ совѣсти человѣческой есть голосъ самаго божественнаго правосудія, голосъ Бога, Судіи и Мздовоздаятеля, установившаго навсегда неразрывную связь между грѣхомъ и наказаніемъ. Очевидно, требовать отъ Бога прощенія грѣха безъ понесенія удовлетворенія за грѣхъ значитъ не понимать требованій нравственной природы, требовать отмѣны Божія опредѣленія о связи между грѣхомъ и наказаніемъ, а Самому Богу усвоять непостоянство въ дѣйствіяхъ и произволъ.

Наконецъ, противъ указаннаго возраженія говоритъ всеобщность идеи искупленія. Человѣчество во всѣ времена сознавало свою глубокую виновность предъ Богомъ и искало примиренія съ Богомъ посредствомъ искупленія [1]). Жажда искупленія, составляя

---

[1]) См. о семъ въ ст. *Несоцкаго С. А.* Идея избавленія и Избавителя у древнихъ культурныхъ языческихъ народовъ. Тр. Кіев. Ак. 1904 годъ дек.

общее основаніе всѣхъ древнихъ религій и представляя собою знаменательнѣйшій фактъ всемірной исторіи, съ глубокой древности породила въ религіозномъ сознаніи человѣчества идею о жертвѣ, какъ смывающей вину и подающей надежду на примиреніе съ Богомъ. Вѣра въ умилостивительную и искупительную силу добровольной жертвы находится у всѣхъ народовъ; какъ бы иногда ни извращалось понятіе жертвы, но нельзя отрицать, что въ основаніи этого религіознаго обряда лежала идея истины, и во всѣ времена примиреніе съ Богомъ составляло существенную часть религіи. И въ этомъ можно видѣть доказательство, съ одной стороны, объективнаго значенія идеи искупленія, съ другой — истинность божественнаго ученія о ней. Такъ какъ христіанство есть религія всесовершенная, то она и должна быть религіей примиренія въ самомъ высшемъ значеніи этого слова, и, слѣдовательно, въ немъ должно найти себѣ полнѣйшее осуществленіе и средство очищенія—жертва. И вотъ лишь съ вершины Голгоѳы мы постигаемъ, поскольку возможно для нашего разумѣнія, всю силу и значеніе пролитой крови пожертвовавшаго Собою за грѣхи людей Праведника, искупившаго человѣчество предъ судомъ правды Божіей и даровавшаго нравственное обновленіе людямъ и усыновленіе Богу.

Видятъ въ догматѣ объ искупленіи *противорѣчіе правосудію Божію*. Несогласно, говорятъ, съ правдою Божіею обвинять и наказывать невиннаго и святѣйшаго Сына вмѣсто виновныхъ человѣковъ, чтобы даровать прощеніе послѣднимъ; люди сами должны страдать за свои грѣхи; равно несправедливо и переносить оправданіе съ Іисуса Христа на грѣшное человѣчество, безъ ихъ участія въ Его заслугахъ. Возраженіе касается, очевидно, существеннѣйшей стороны догмата—ученія о *замѣстительствѣ* въ искупленіи (satisfactio vicaria poenalis).

Но что касается перенесенія вины и наказанія съ грѣшнаго человѣчества на невиннаго Искупителя, то Сынъ Божій, Богочеловѣкъ Іисусъ, не былъ обвиненъ отъ Отца небеснаго; Онъ не Самъ лично содѣлался проклятымъ, но *принялъ на Себя* вмѣсто насъ, какъ глава за членовъ (caput pro membris — по выраженію Бернарда Клервосскаго),—слѣдовательно, не за *чуждое* Ему человѣчество,—проклятіе закона, чтобы въ положеніи искупительной жертвы освободить насъ отъ проклятія. При этомъ Онъ принялъ

на Себя вину грѣховъ рода человѣческаго и понесъ наказаніе за нихъ согласно съ волею Отца небеснаго и не по необходимости и принужденію, но совершенно добровольно, *по любви* къ погибавшимъ людямъ, дабы спасти ихъ. Говорятъ, несправедливость такого способа искупленія не дѣлается меньшею отъ того, что невинный страдаетъ за виновныхъ добровольно. Неподкупное правосудіе Божіе должно карать того, кто виновенъ дѣйствительно, а не невиннаго. Съ точки зрѣнія понятій о правосудіи, господствующихъ въ области гражданскихъ отношеній, это такъ. Но недопускаемое правомъ такое замѣстительство обычно допускается любовію, въ области нравственныхъ отношеній. Любовь именно побуждаетъ однихъ страдать за другихъ; ею усваиваются нами чужія страданія и несчастія, какъ собственныя. Такъ и І. Христосъ не былъ наказываемъ вмѣсто насъ, но Онъ добровольно взялъ на Себя положенное судомъ правды Божіей наказаніе, по любви поставивъ Себя на мѣсто осужденнаго человѣчества, *взялъ на Себя наши немощи и болѣзни* (Ис. 33, 4; Мѳ. 8, 17). И это именно признаніе суда Божія надъ міромъ, вольное подчиненіе ему становится искупительною цѣною въ очахъ Божіихъ, а не страданія сами по себѣ. Въ этомъ случаѣ, очевидно, никакая справедливость не страдаетъ. Было бы несправедливо наказать мать за преступнаго сына, пожелавшей его избавить отъ кары своимъ страданіемъ, а того отпустить. Но если она захочетъ раздѣлить участь сына и пойдетъ съ нимъ въ ссылку, кто можетъ запретить ей это, какъ дѣло несправедливое или дурное? Конечно, подвигъ сострадательной матери не измѣнитъ участи сына и рѣшенія человѣческаго суда. Но подвигъ І. Христа, наоборотъ, измѣняетъ положеніе человѣка. И правда здѣсь другая, и Ходатай — не человѣкъ [1]). Нѣтъ нарушенія справедливости и въ томъ, что силою искупительной жертвы Богочеловѣка даруется людямъ прощеніе грѣховъ и освобожденіе отъ наказаній за нихъ. Законъ правды нарушился бы, если бы заслуги Христовы вмѣнялись людямъ безъ ихъ сознанія и воли,—внѣшнимъ образомъ; но на самомъ дѣлѣ пользуются плодами искупительныхъ заслугъ Христовыхъ лишь „тѣ изъ насъ, которые съ своей стороны добровольно пріемлютъ уча-

1) *Свѣтлова.* Курсъ богословія (апологетическаго). Кіевъ 1898 года 317—319 др. Сн *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Бог. IV т. § 102, стр. 165.

стіе въ страданіяхъ Его, *сообразуяся смерти Его*“ (Филип. 3, 10), а такое участіе невозможно безъ внутренняго, нравственнаго подвижничества со стороны человѣка, ибо участвовать въ страданіяхъ и смерти І. Христа мы можемъ лишь посредствомъ живой сердечной вѣры (Гал. 2, 19—20), посредствомъ таинствъ, въ которыхъ сокрыта и запечатлѣна сила спасительныхъ страданій и смерти І. Христа (Рим. 6, 3; 1 Кор. 11, 26), и посредствомъ *распятія плоти съ ея страстями и похотями* (Гал. 5, 24) [1]). Наконецъ, правосудіе Божіе наградило благоволеніемъ и Праведника, совершившаго подвигъ самой высокой, самой чистой любви. Онъ Самъ свидѣтельствовалъ: *сего ради любитъ Мя Отецъ, яко Азъ душу Мою полагаю, да паки пріиму ю* (Іоан. 10, 17). А послѣ крестной смерти Богъ *превознесе Его и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене* (Филип. 2, 7—11; сн. Евр. 2, 9).

Невозможно, говорятъ, допустить, чтобы искупительныя страданія І. Христа простирались на всѣхъ людей и избавляли отъ вѣчнаго наказанія и вѣчной смерти, потому что страданія Христовы были страданіями Одного за всѣхъ, страдалъ Онъ нѣсколько часовъ, подвергся временной, а не вѣчной смерти, и притомъ временная смерть была только однимъ видомъ смерти (а именно крестною смертію), вообще,—что Его страданія не находятся въ соотвѣтствіи ни въ количественномъ (сумма страданій), ни въ качественномъ (сила и интенсивность страданій) отношеніи съ грѣховностію человѣчества и отвѣтственностію за оную всѣхъ людей. Въ основѣ этого возраженія лежитъ взглядъ на І. Христа, какъ только на человѣка, хотя и высокаго въ нравственномъ отношеніи. Но при мысли, что Искупитель нашъ есть единородный Сынъ Божій, равный Богу Отцу, Богочеловѣкъ, понятно будетъ, что крестная жертва Христова не только есть полнѣйшее и совершеннѣйшее удовлетвореніе правосудію Божію за всѣ человѣческіе грѣхи, не только равноцѣнна цѣнности всѣхъ душъ человѣческихъ, но имѣетъ безпредѣльную цѣнность, соотвѣтственно безпредѣльному достоинству лица Его. „И мгновеніе смерти Богочеловѣка, по присутствію вѣчнаго Божества, равняется вѣчности“, — говоритъ

1) Простр. Катихизисъ, о 4 чл.

отечественный святитель митр. *Филаретъ*, и потому достаточна для заглажденія грѣховъ всего человѣчества. По словамъ св. *Златоуста*, „Христосъ заплатилъ гораздо больше, чѣмъ были должны; Его уплата въ сравненіи съ долгомъ — то же, что безмѣрное море въ сравненіи съ малою каплею“ [1]). „Не удивляйся тому, что искупленъ цѣлый міръ“, учитъ св. *Кириллъ іерусалимскій* „ибо умеръ за него не простой человѣкъ, но единородный Божій Сынъ. Грѣхъ одного человѣка Адама могъ нанести смерть міру. Если же *единаго прегрѣшеніемъ смерть царствова въ мірѣ* (Рим. 5, 17), то не паче ли правдою Единаго воцарится жизнь?... Не малъ былъ Умирающій за насъ; не чувственный былъ Агнецъ; не простой былъ человѣкъ; не ангелъ только былъ, но вочеловѣчившій Богъ. Не таково было беззаконіе грѣшниковъ, сколько положилъ правды Положившій за насъ душу“ [2]). Богъ не могъ отвергнуть людей, за которыхъ страдалъ Его Сынъ и съ которыми такъ тѣсно соединился любовію, ибо это значило бы отвергнуть Сына, что невозможно. Его Сынъ есть и Сынъ человѣческій,—это во-первыхъ. Во-вторыхъ, значеніе всякой вообще жертвы не можетъ быть измѣряемо количественно, съ формально-правовой точки зрѣнія (римское ученіе о сверхдолжныхъ заслугахъ І. Христа—прямое слѣдствіе такого взгляда на жертву Христову), но оно опредѣляется силой любви и самоотверженія. Чѣмъ сильнѣе и самоотверженнѣе любовь, тѣмъ цѣннѣе и выше приносимая ею жертва; безъ любви же и самоотверженія жертва перестаетъ быть жертвой, какъ бы она ни была велика сама по себѣ. Но любовь и самоотверженіе нельзя измѣрять количественно. Особенно это нужно сказать о святѣйшей и чистѣйшей любви І. Христа, проявленной въ Его крестной смерти.

Спрашиваютъ еще: какимъ образомъ можно утверждать, что крестною жертвою даруется и очищеніе отъ грѣховъ и освобожденіе отъ наказаній за грѣхи, когда не только человѣчество вообще, но даже вѣрующіе и освященные грѣшатъ, терпятъ разныя бѣдствія и страданія, равно и смерть царитъ во всей силѣ? Какъ

---

1) *Злат.* На посл. Рим. Бес. X. 2.

2) *Кирил. іер.* Оглас. поуч. XIII, 2 и 33 гл.

все это согласить съ ученіемъ объ искупленіи отъ грѣха, о совершившемся возрожденіи и обновленіи человѣчества? Правда, по силѣ искупленія вѣрующіе въ І. Христа очищаются отъ грѣховъ и вѣчныхъ наказаній за грѣхи, содѣлываются чадами Божіими и наслѣдниками вѣчной жизни. Но возрожденіе и вообще облагодатствованіе человѣка совершается безъ всякаго стѣсненія человѣческой свободы. Какъ первый человѣкъ, въ началѣ созданный Богомъ, въ силу духовной свободы своей, былъ одинаково свободенъ слѣдовать добру и злу, такъ точно и всякій грѣшникъ, очищаемый Богомъ отъ грѣховъ своихъ по силѣ жертвы Христовой, по той же причинѣ остается свободнымъ и къ добру и ко злу. Слѣдовательно, очищеніе грѣховъ жертвенною кровію І. Христа не избавляетъ человѣка отъ возможности грѣшить (1 Іоан. 1, 8). Поставить человѣка мгновенно въ состояніе невозможности грѣшить значило бы уничтожить самую природу человѣческую, въ основѣ которой лежитъ свобода. Если же и возрожденный благодатію Божіей не можетъ удержаться отъ грѣха, въ немъ не уничтожается сразу жизнь *ветхаго человѣка*, то понятно, что не уничтожаются болѣзни, лишенія и вообще зло физическое, какъ слѣдствія грѣха. Страданія являются необходимыми и послѣ искупленія, въ благодатномъ царствѣ любви и Божіихъ щедротъ. Какъ дѣйствіе божественной благодати, они служатъ средствами нравственнаго очищенія и исправленія согрѣшающихъ, и вообще— содѣйствуютъ усвоенію людьми плодовъ искупленія. Тѣмъ болѣе они являются пока необходимыми, что въ наличномъ мірѣ вмѣстѣ съ вѣрующими во Христа и очищаемыми Имъ отъ грѣховъ живутъ и такіе люди, которые не ищутъ оправданія во Христѣ и даже еще не слышали проповѣди о спасеніи во Христѣ. Посему, если бы наличныя условія человѣческой жизни съ неизбѣжными въ настоящемъ мірѣ страданіями неожиданно измѣнились вмѣстѣ съ обновленіемъ внутренняго человѣка въ лицѣ перваго христіанина, то это было бы разрушеніемъ всего спасительнаго дѣла Христова: тогда, значитъ, первый христіанинъ оказался бы и первымъ и послѣднимъ изъ спасшихся, а остальные люди— погибали. Вотъ почему до времени возвѣщенія евангелія всѣмъ народамъ міръ остается неприкосновеннымъ, остаются и скорби, остается и смерть. Истина Божія спасенія по силѣ искупитель-

ной жертвы Христовой вполнѣ осуществится лишь съ откровеніемъ будущей жизни. Однако и теперь даже самая смерть, которою завершаются земныя скорби и страданія, не имѣетъ для христіанъ такого страшнаго значенія, какое имѣла до побѣды надъ нею І. Христа. „Что смерть сокрушена“, говоритъ св. *Аѳанасій*, „что крестъ содѣлался побѣдою надъ нею, что она не имѣетъ уже болѣе силы, но дѣйствительно мертва, сему немаловажнымъ признакомъ и яснымъ удостовѣреніемъ служитъ то, что пренебрегается она всѣми учениками Христовыми: всѣ наступаютъ на нее и не боятся ея, но крестнымъ знаменіемъ и вѣрою во Христа попираютъ ее, какъ мертвую. Древле, пока не совершилось еще божественное Спасителево пришествіе, страшна была смерть и самымъ святымъ, и всѣ оплакивали умирающихъ, какъ погибшихъ. Теперь же, поелику Спаситель воскресилъ тѣло, смерть уже не страшна, но вѣрующіе во Христа попираютъ ее, какъ ничтожную, и скорѣе рѣшаются умереть, нежели отречься отъ вѣры во Христа. Ибо несомнѣнно знаютъ, что умирающіе не погибаютъ, но живы и чрезъ воскресеніе сдѣлаются нетлѣнными... Вѣрующіе до того пренебрегаютъ смертію, что съ готовностію устремляются на смерть, и не только мужи, но жены учатся, какъ бороться со смертію. Столько немощною стала она, что и жены, прежде обольщенныя ею, смѣются теперь надъ нею, какъ надъ мертвою и разслабленною“... Даже „дѣти о Христѣ и юныя дѣвы ни во что ставятъ здѣшнюю жизнь, и помышляютъ о томъ, чтобы умереть“ [1]). Св. *І. Златоустъ* по тому же вопросу разсуждаетъ такъ: „правда, мы и теперь умираемъ прежнею смертію, но не остаемся въ ней, а это не значитъ умирать. Власть смерти и истинная смерть есть та, когда умершій уже не имѣетъ возможности возвратиться къ жизни; если же послѣ смерти онъ оживетъ и притомъ лучшею жизнію, то это не смерть, а успеніе. Смерть могла удержать у себя всѣхъ; потому Христосъ и умеръ, чтобы освободить всѣхъ“ [2]). И еще: „смерть, страшную для самыхъ праведныхъ и святыхъ (людей ветхаго завѣта), Христосъ сдѣлалъ для насъ презрѣнною, такъ что надъ той самой смер-

---

1) *Аѳанас.* Сл. о воплощеніи, 27 и 28 гл.
2) *Злат.* На Евр. Бес. XVII, 2.

тію, которой страшились мужи добродѣтельные (напр. Авраамъ и Илія,—Быт. 20, 2; 3 Цар. 19, 2—8), имѣвшіе такое дерзновеніе предъ Богомъ, теперь смѣются юноши и дѣвы. Смерть теперь уже не то, что была прежде, а сонъ, удаленіе и переселеніе изъ худшаго міра въ лучшій. Смерть Господа даровала намъ безсмертіе; сошедъ во адъ, Онъ сокрушилъ силы его и разрушилъ его могущество; и этотъ адъ, прежде страшный и неодолимый, Христосъ сдѣлалъ теперь столь презрѣннымъ, что нѣкоторые люди (не боясь его) стремятся и спѣшатъ переселиться отсюда (Филип. 1, 23)“ [1]).

III.

Царское служеніе Іисуса Христа.

§ 98. I. Христосъ—Царь. Понятіе о духовномъ царствѣ Его. Дѣйствія, въ какихъ выразилось царское служеніе І. Христа.

I. Господь І. Христосъ, какъ истинный Богъ, по Своей божеской природѣ есть Царь всего міра, всѣхъ тварей видимыхъ и невидимыхъ, которыя Имъ созданы. Въ этомъ всеобщемъ смыслѣ Ему принадлежитъ царство, какъ одному изъ лицъ Св. Троицы и вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ и Духомъ Святымъ. Но Онъ есть Царь и *какъ Искупитель* падшаго человѣка. Онъ и по самому человѣчеству Своему пріялъ отъ Бога царственную власть надъ всѣмъ, для совершенія нашего спасенія, пріобрѣтеннаго намъ Своими страданіями и смертію, и для побѣды надъ врагами нашего спасенія.

На это возвышенное служеніе Искупителя было предуказано еще въ ветхомъ завѣтѣ. Такъ, у пр. Давида грядущій Мессія изображается Царемъ Сіонскимъ, Который получилъ въ наслѣдіе народы и Который будетъ пасти ихъ жезломъ желѣзнымъ (Пс. 2, 6—8), славнымъ Потомкомъ Давида, Который сядетъ на престолѣ его, и царство Его будетъ продолжаться во вѣки (2 Цар. 7, 12—19). Другіе пророки не только усвояли Ему имя Царя

---

1) На Быт. Бес. XLV, 2. Сн: Похв. бес. о св. мученицахъ Вернике и Простокѣ дѣвахъ и о матери ихъ Домникѣ (II т. 678 стр. по изд. Спб. 1899 г.)

(Іер. 33, 5—6; Іезек. 34, 28; Зах. 9, 10), единственнаго Князя и Пастыря (Іез. 34, 23—24; Ис. 40, 10—11), но представляли Его Владыкою народовъ, Владыкою вѣчнымъ, съ властію и дѣйствіями царскими (Дан. 2, 44; 7, 13—14; Мих, 5, 2. 6).

Согласно такимъ предсказаніямъ, ангелъ Господень, возвѣщая Дѣвѣ Маріи о зачатіи Іисуса, говоритъ: *и дастъ Ему Господь Богъ престолъ Давида, отца Его: и воцарится въ дому Іаковли во вѣки, и царствію Его не будетъ конца* (Лук. 1, 32—33). И Самъ І. Христосъ усвоялъ Себѣ имя Царя, когда, напр., принялъ и одобрилъ исповѣданіе Наѳанаила: *равви, Ты еси Сынъ Божій, Ты еси Царь Израилевъ* (Іоан. 1, 49), и народныя восклицанія при торжественномъ входѣ Его въ Іерусалимъ: *осанна Сыну Давидову, благословенъ грядый во имя Господне, Царь Израилевъ* (Мѳ. 21, 9; Іоан. 12, 13)! На вопросъ Пилата: *царь ли еси Ты?*—Онъ отвѣтилъ утвердительно: *ты глаголеши, яко царь Азъ есмь* (18, 37); Онъ же училъ: *Азъ завѣщеваю вамъ, якоже завѣща Мнѣ Отецъ Мой, царство* (Лук. 22, 29). *Дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мѳ. 28, 18; сн. Іоан. 17, 1—2).

Ап. Павелъ учитъ: *подобаетъ бо Ему царствовати, дондеже положитъ вся враги подъ ногама Своима* (1 Кор. 15, 25), что Онъ получилъ не только имя, которое выше всякаго имени (Фил. 2, 9; Евр. 1, 4), но и всю власть на небѣ и на землѣ (Еф. 1, 22; 5, 23; Кол. 1, 18 и др.).

Въ откровеніи І. Богослова І. Христосъ неоднократно назывался Царемъ надъ царями и Господомъ надъ господами (Апок. 1, 5; 17, 14; 19, 16),—говорится, что Онъ имѣлъ *ключъ Давидовъ* (Апок. 3, 7),—знакъ власти царской (Ис. 22, 20. 22), такой, который отворяетъ дверь, и ее никто уже не затворитъ (ст. 8), т. е. подаетъ помощь никѣмъ несокрушимую.

II. Царство І. Христа есть царство не земное, но духовное. Оно состоитъ не во внѣшнемъ обладаніи странами и народами и не во внѣшнемъ величіи, подобно обыкновеннымъ царствамъ, но въ духовномъ владычествѣ Его на землѣ и на небѣ надъ всѣми искренно и благоговѣйно прославляющими Его, какъ Спасителя, Владыку и Бога всѣческихъ. *Царство Мое нѣсть отъ міра*

сего, говорилъ онъ Пилату: *аще отъ міра сего было бы царство Мое, слуги Мои убо подвизались быша, да не преданъ бых* ъ *былъ іудеомъ; нынѣ же царство Мое нѣсть отсюду* (Іоан. 18, 36). Объясняя главную черту Своего царства, Онъ говорилъ далѣе Пилату: *ты глаголеши, яко Царь Азъ есмь. Азъ на сіе родихся, и на сіе пріидохъ въ міръ, да свидѣтельствую истину, и всякъ, иже есть отъ истины, послушаетъ гласа Моего* (ст. 37). Современные Спасителю іудеи представляли царство Мессіи въ смыслѣ внѣшняго, политическаго царства, и были даже случаи, когда народъ намѣревался провозгласить Его царемъ въ этомъ смыслѣ (Іоан. 6, 15). И вотъ, когда фарисеи, такъ понимавшіе царство Мессіи, спросили однажды Спасителя: *когда пріидетъ царствіе Божіе?*— Онъ отвѣтилъ: *не пріидетъ царство Божіе съ соблюденіемъ* (*μετὰ παρατηρήσεως*; *παρατήρησις* по общему словоупотребленію означаетъ наблюденіе, производимое тѣлеснымъ окомъ), т. е. примѣтнымъ образомъ, подъ видомъ внѣшняго, мірского царства, съ внѣшнимъ блескомъ и славою,—*ниже рекутъ: се здѣ, или инде; се бо царствіе Божіе внутрь васъ есть* (Лук. 17, 20, 21), т. е. въ душѣ человѣка, въ такихъ ея расположеніяхъ, которыя показываютъ, что она проникнута стремленіемъ къ Богу, въ благоугожденіи Ему и покорности Его волѣ находитъ себѣ миръ и радость. Царство Божіе, посему, состоитъ, по слову апостолу, *въ праведности, мирѣ радости во Святомъ Духѣ* (Рим. 14, 17). Основнымъ закономъ жизни и дѣятельности членовъ царства служитъ заповѣдь: *Господу Богу Твоему поклонишися и Тому единому послужиши* (Мѳ. 4, 10), какъ своему Царю. Частнѣе отличительныя нравственныя качества членовъ царствія Божія указаны Спасителемъ въ нагорной бесѣдѣ, особенно въ изреченіяхъ о блаженствахъ (Мѳ. 5—7 гл.). Сыны этого царства должны быть свѣтомъ міру, солію земли, предохраняющею человѣчество отъ нравственнаго разложенія. Имъ не должны быть свойственны не только внѣшнія, законопреступныя дѣйствія, но и слова праздныя, и взоры нецѣломудренные, и желанія нечистыя, и помышленія суетныя (подобныя, напр., честолюбивымъ замысламъ сыновъ Заведеевыхъ—Мрк. 10, 35—37; Мѳ. 16 23; 8, 1). Какъ царство Святыхъ, оно есть полная и

совершенная противоположность царству тьмы и грѣха, неправдъ и беззаконій, царству діавола (Кол. 1, 13), царству міра сего, понимаемому въ смыслѣ совокупности людей нечестивыхъ, съ ихъ грѣховными обычаями, наклонностями и стремленіями. Поэтому и для вступленія въ это царство требуются условія нравственныя—покаяніе и вѣра: *покайтеся и вѣруйте въ евангеліе* (Марк. 1, 15), т. е. требуется всецѣлое отреченіе человѣка отъ зла, и внутри его живущаго, и внѣ его находящагося, и всецѣлая готовность послѣдовать за Христомъ, всецѣлая Ему преданность въ своихъ мысляхъ, чувствахъ и дѣйствіяхъ, до готовности на перенесеніе скорбей и бѣдствій всякаго рода (Мѳ. 10, 16—18; 16, 22; Лук. 18, 29; Марк. 9, 47).

Какъ царство духовное, царство правды, истины и любви, царство Божіе не связано ни съ опредѣленнымъ мѣстомъ, ни съ опредѣленною народностью, ни съ опредѣленною формою государственнаго и общественнаго устройства. Всѣ безъ различія въ этихъ отношеніяхъ люди могутъ быть и призываются быть членами этого царства. Какъ І. Христосъ пострадалъ за всѣхъ людей, такъ и призываетъ Онъ всѣхъ вкусить отъ благъ Своего царства. Въ царствѣ Божіемъ *нѣсть еллинъ, ни гудей, обрѣзаніе и необрѣзаніе, варваръ и скиѳъ, рабъ и свободь, но всяческая и во всѣхъ Христосъ* (Кол. 3, 11). Оно обнимаетъ собою небо и землю (Еф. 1, 10), т. е. совокупность всѣхъ разумно свободныхъ существъ, которые признаютъ Бога своимъ верховныхъ Царемъ и Владыкою и служатъ и благоугождаютъ Ему, какъ своему Царю.

Это царство Божіе, царство блаженства въ общеніи съ Богомъ, по изображеніямъ откровенія, устроено было при самомъ сотвореніи разумныхъ созданій. Но основной законъ его,—служенія и благоугожденія Богу,—на первыхъ же порахъ былъ нарушенъ, сначала въ области безплотныхъ духомъ, а вслѣдъ за ними изъ свѣтлой области царства Божія ниспалъ и человѣкъ. Діаволъ сдѣлался *княземъ міра* (Іоан. 14, 30). Но Господь далъ первымъ людямъ обѣтованіе о Сѣмени жены, которое возстановитъ потерянное людьми царство Божіе и уничтожитъ власть діавола надъ міромъ для безпрепятственнаго развитія царства Божія. Все ветхозавѣтное домостроительство было приготовленіемъ

людей ко вступленію въ это, имѣющее быть возстановленнымъ, царство. Съ явленіемъ въ міръ Искупителя и Его заслугами возстановлено это царство, и снова открытъ людямъ доступъ въ него и обладаніе его благами. Однако въ человѣческомъ родѣ оно находится еще въ состояніи постепеннаго развитія и постоянной борьбы съ царствомъ тьмы и грѣха. Враги этого царства—явленія зла въ мірѣ вещественномъ и нравственномъ, зло въ жизни общественной, вліяніе діавола, болѣзни и смерть—еще не устранены. Но наступитъ время, когда Христомъ, Владыкою этого царства, будутъ побѣждены всѣ враги его [1]).

III. Сообразны съ природою царства Божія и дѣйствія или проявленія царственной власти І. Христа. Всѣ они направляются къ приведенію искупленнаго человѣчества чрезъ нравственное возрожденіе и освященіе въ царствіе Божіе, къ распространенію и утвержденію этого царства и побѣдѣ надъ врагами—грѣхомъ, діаволомъ и смертію. Свою царственную власть для достиженія этихъ цѣлей І. Христосъ обнаруживалъ и во дни Своей земной жизни, но преимущественно она открылась въ состояніи прославленія І. Христа, послѣ крестной Его смерти. Въ земной жизни Его царское величіе и служеніе открывалось преимущественно въ чудесныхъ дѣйствіяхъ, послѣ крестной смерти проявилось въ побѣдѣ и разрушеніи царства сатаны—чрезъ сошествіе во адъ, въ побѣдѣ надъ смертію—чрезъ воскресеніе изъ мертвыхъ, и въ воспріятіи власти надъ всѣмъ міромъ небеснымъ,

---

1) *Литература—Богословскаго М И* проф Идея царства Божія въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ (Пр. Соб. 1887 г III т.) *Н Н Г го* проф Новозавѣтное ученіе о царствѣ Божіемъ, въ новѣйшей литературѣ западной (Чт въ общ. люб дух просв 1894 г. II отд.) *Соловьева В С* Исторія и будущность теократіи Въ V кн—Явленіе Мессіи и основаніе новозавѣтной теократіи Царство Божіе и церковь (Собр соч IV т) *Свѣтлова П. Я* прот Идея царства Божія въ ея значеніи для христ міросозерцанія Серг. пос 1905 г. *Ивачова А* Новозавѣтное ученіе о царствіи Божіемъ (Пр Соб 1900 г дек. и въ Соорн сочин студ Казанской дух Академіи II вып) *Гомерова В* Раскрытіе евангельскаго понятія о царствѣ Божіемъ (Учено-богосл и пропов опыты студ Кіевской дух Акад III вып 1906 г) *Тарѣева М М* проф Царство Божіе (Бог Вѣстн 1908 г I т) *Титлинова Б* Царство Божіе по евангелію (Странникъ, 1902 г. мартъ) *Савинскаго С В* Церковь и царство Божіе по ученію новаго завѣта (Вѣра и Церк 1906 г янв)

и земнымъ—чрезъ вознесеніе на небо и сѣдѣніе одесную Бога Отца. Совершеннѣйшее же и полнѣйшее откровеніе царственнаго величія и власти Богочеловѣка послѣдуетъ тогда, когда закончится развитіе царства Божія на землѣ,—*евангеліе царстія Божія будетъ проповѣдано по всей вселенныйѣ* (Мѳ. 24, 14), и будутъ побѣждены всѣ враги царства,—со вторымъ пришествіемъ Христовымъ. Тогда царство Божіе откроется въ полной силѣ и славѣ.

§ 99. Открытіе царства Божія съ явленіемъ I. Христа и проявленія Имъ царственной Своей власти въ дни уничиженія. Его чудеса и ихъ достовѣрность.

I. I. Христосъ явилъ Себя Царемъ во дни Своего уничиженія. При самомъ вступленіи въ должность Мессіи Онъ проповѣдывалъ: *исполнися* (πεπλήρωται) *время*, т. е. окончилось время прообразовъ, пророческихъ предуказаній,—*вси бо пророцы и законъ до Іоанна прорекоша* (Мѳ. 11, 15); наступило время ихъ исполненія; *приближися* (ἤγγικεν—явилось) *царствіе Божіе*,—то, о которомъ такъ давно вѣщали Духомъ воздвигаемые пророки: *покайтеся и вѣруйте въ евангеліе* (Марк. 1, 15; Мѳ. 4, 17; Лук. 10, 9. 11) [1]). Въ другой разъ Онъ свидѣтельствовалъ:

1) Проповѣдь I. Предтечи также начиналась призывомъ *покайтеся, ибо приблизилось царство небесное* (Мѳ. 3, 2; 4, 17) Ни Предтеча, ни Самъ I. Христосъ не присоединили къ этому призыву какихъ-либо поясненій о томъ, что они разумѣютъ подъ царствомъ Божіимъ, или царствомъ небеснымъ, какъ оно преимущественно называется въ ев. Матѳея, ибо „небесное" значитъ тоже, что „Божіе" (на языкѣ того времени часто говорили „небо", вмѣсто „Богъ", чтобы не употреблять имя Божіе *всуе*; см. напр. Лук. 15, 18). Это показываетъ, что іудеи имѣли извѣстное, опредѣленное, хотя бы многіе изъ нихъ—и неправильное представленіе о „царствѣ Божіемъ, небесномъ"; наступленія царства Божія они прямо ожидали (Марк. 15, 43; Лук. 23, 51) И дѣйствительно, въ ветхомъ завѣтѣ хотя не встрѣчается выраженій „царство Божіе", „царство небесное", но ветхозавѣтная письменность давала достаточное содержаніе для созиданія великой идеи царства Божія. Обѣтованіе о Сѣмени жены было перво-евангеліемъ царствія Божія. Теократія въ народѣ израильскомъ, гдѣ Богъ—и Судія и Законодатель, Правитель и Царь Своего народа (Суд. 8, 23; Втор. 33, 5 и др.), который (народъ) былъ выдѣленъ изъ другихъ народовъ, чтобы быть *царствомъ священниковъ, удѣломъ Божіимъ, народомъ святымъ* (Исх. 19, 6; 23, 22), была въ чувственно-символической, національно-іудейской формѣ предъизображеніемъ грядущаго въ міръ

отъ дней Іоанна Крестителя доселѣ царствіе Божіе нудится (*βιάζεται*—берется силою) *и нуждницы* (*βιασταὶ*) *восхищаютъ е* (*ἁρπάζουσιν αὐτήν*—Мѳ. 11, 12; Лук. 16, 16). Если уже берутъ царствіе Божіе, то это показываетъ, что оно уже открылось,—открылось потому, что явился Самъ Царь этого царства. Фарисеямъ, обвинявшимъ І. Христа въ томъ, что Онъ творитъ чудеса будто бы силою сатаны, Онъ говорилъ: *аще о Дусѣ Божіи изгоняю бѣсы, убо постиже на васъ* (*ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς*) *царствіе Божіе* (Мѳ. 12, 28), т. е. если Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою Божіею, то это знакъ того, что пришло для людей царство Божіе, или царство Мессіи, ибо явился Мессія, свидѣтельствующій Своими дѣлами о Себѣ, какъ Мессіи. Вслухъ іудеевъ Онъ предсказывалъ ученикамъ и народу: *аминь глаголю вамъ, яко суть нѣцыи отъ здѣ стоящихъ, иже не имутъ вкусити смерти, дондеже видятъ царствіе Божіе, пришедшее въ силѣ* (Марк. 9, 1; сн. 8, 34; Лук. 9, 23). Если прежде, нежели нѣкоторые изъ предстоявшихъ вкусятъ смерть, царство Божіе должно открыться въ силѣ, то, слѣдовательно, не въ силѣ оно явилось и существуетъ до того времени; въ показанное же время явится облеченнымъ силою.

II. Возвѣщая о наступленіи съ Своимъ явленіемъ міру царства Мессіи на мѣсто іудейскаго теократическаго царства, І. Христосъ, какъ Основатель этого царства, проявлялъ и Свою царственную власть въ цѣляхъ насажденія и утвержденія въ душахъ людей Своего царства. Такъ, уже самое ученіе Свое Онъ возвѣщалъ, какъ Царь истины, *яко власть имѣя* (Мѳ. 7, 29). *И со властію бѣ слово Его* (Лук. 4, 32). Но въ особенности въ дни уничиженія открылась Его царственная власть *въ чудесахъ* (*θαυμάσια, τέρατα, θάμβοι*, напр. Мѳ. 21, 15; Іоан. 4, 48; Дѣян. 3, 10 и др.), называемыхъ въ евангеліяхъ еще *силами* (*δυνάμεις*, напр. Мѳ. 11, 20—23; 13, 58 и др.), т. е. дѣлами, совершаемыми силою Божіею, а также *знаменіями* (*σημεῖα*, напр.

царства Божія. Въ пророческихъ созерцаніяхъ изображается эта новая теократія вмѣсто національной, іудейской—всемірною, вмѣсто чувственно-символической—духовно-нравственною и по своей продолжаемости — вѣчною. У пр. Іереміи она называется *новымъ завѣтомъ* (31, 31), а у пр. Даніила—прямо *царствомъ Бога* (2, 14; сн. Ис. 2, 2. 7).

Мѳ. 12, 38—39; Іоан. 2, 11. 18; 6, 30 и др.), т. ѳ. видимыми знаками, очевидными доказательствами того, что въ нихъ дѣйствуетъ сила Божія. Въ чудесахъ І. Христосъ явилъ Себя Владыкою надъ силами видимой природы, надъ силами ада и надъ самою смертію съ ея предтечами—болѣзнями. Частнѣе, значеніе чудесъ въ общемъ дѣлѣ искупленія въ главныхъ чертахъ таково.

Чудеса убѣдительнѣйшимъ образомъ свидѣтельствовали *о божественномъ посланничествѣ и достоинствѣ І. Христа.* Величіе чудесъ І. Христа (напр., воскрешеніе мертвыхъ, умноженіе хлѣбовъ, исцѣленіе слѣпыхъ), многочисленность ихъ, спокойствіе и увѣренность при ихъ совершеніи, совершеніе ихъ единымъ словомъ, нерѣдко однимъ прикосновеніемъ, или даже однимъ движеніемъ Его воли, безъ всякаго слова, во всякомъ мѣстѣ—вдали и вблизи, всегда и во всякое время, открыто и всенародно, безъ какихъ-либо приготовленій—ясно показывали, что *творить чудеса — это свойство Его природы,* — убѣжденіе, которое невольно должно было овладѣвать очевидцами и свидѣтелями Его чудесъ, а это въ свою очередь располагать къ вѣрѣ въ Него, какъ истиннаго Мессію, Богочеловѣка, а не простого посланника Божія, только пророка. Слова сотника: *скажи только слово, и выздоровѣетъ слуга мой* (Мѳ. 8. 8),—выражаютъ вѣру всего народа въ чудотворную силу І. Христа. Онъ *силенъ дѣломъ и словомъ,* говорили о Немъ еммаусскіе спутники Его (Лук. 24, 19). *Отъ вѣка не слыхано, чтобы кто отверзъ очи слѣпорожденному,* говорилъ исцѣленный Имъ (Іоан. 9, 32). *Весь народъ,* свидѣтельствуетъ евангелистъ, *искаше прикасатися Ему, яко сила отъ Него исхождаше и исцѣляше вся* (Лук. 6, 19) [1]). Одною изъ цѣлей совершенія Имъ чудесъ и было

---

[1]) Невѣріемъ, на основаніи Лук. 6, 19, а также сказаннаго у Марк. 5, 30: *Іисусъ почувствовавъ Самъ въ Себѣ, что вышла изъ Него сила* при прикосновеніи къ Нему кровоточивой жены, высказано мнѣніе, будто І. Христосъ совершалъ многія чудеса посредствомъ тайныхъ, Ему только извѣстныхъ силъ природы. „Но что это за силы природы", говоритъ одинъ апологетъ (*Геттингъ.* Апол. христ. I т. 2 ч 177. 179 стр.), „которыя воскрешаютъ мертвыхъ, прекращаютъ бури, которыя, по одному слову своего Владыки, слѣпыхъ дѣлаютъ зрячими? Какимъ образомъ сынъ плотника, не получившій никакого образованія (Іоан. 7, 15), по Своему знанію при-

именно открыть міру, что Онъ есть богопосланный Мессія, Искупитель міра, Богочеловѣкъ. *Аще не творю дѣла Отца Моего*, говоритъ Онъ предъ всѣми, *не имите Ми вѣры; аще ли творю, аще и Мнѣ не вѣруете, дѣломъ Моимъ вѣруйте* (Іоан. 10, 37—38). *Дѣла, яже Азъ творю, свидѣтельствуютъ о Мнѣ, яко Отецъ Мя посла* (5, 36). *Вѣруйте Мнѣ, яко Азъ во Отцѣ, и Отецъ во Мнѣ; аще ли же ни, за та дѣла вѣру имите Ми* (14, 11). Безъ совершенія чудесъ І. Христосъ не нашелъ бы между іудеями учениковъ и между язычниками вѣрующихъ; Его дѣла убѣждали ихъ въ истинности Его словъ. Неувѣровавшіе въ Него не были бы грѣшниками, если бы Онъ не творилъ дѣлъ,—но, видѣвъ Его дѣла и не увѣровавъ, *не имѣютъ извиненія въ грѣхѣ своемъ* (Іоан. 15, 22 — 25), грѣшатъ непростительнымъ грѣхомъ противъ Духа Святаго (Мѳ. 12, 31).

Чудеса служили самыми наглядными для всѣхъ символами или знаками того спасительнаго дѣла Христова, для совершенія котораго Господь былъ посланъ Своимъ небеснымъ Отцемъ въ нашъ міръ, или *поясненіемъ и оправданіемъ Его ученія*. Онъ

роды и ея средствъ, *сталъ выше не только своего времени, но и всѣхъ временъ*? Какимъ образомъ только Онъ одинъ зналъ это тайное искусство, владѣлъ наукою природы такъ, какъ никто до Него и послѣ Него? Вотъ чудо величайшее изъ всѣхъ чудесъ! Тотъ, всѣ дѣла Котораго были благодѣяніями,—неужели могъ завистливо скрыть и унести съ Собой въ могилу тайну, которая осчастливила бы весь міръ?... Да и вообще ни одна сила въ природѣ не можетъ и никогда не будетъ въ состояніи совершать подобныхъ чудесъ. Почему же такъ? Потому, что и нравственный порядокъ и вся общественная жизнь были бы глубочайшимъ образомъ потрясены, если бы нѣкоторые люди, обладая тайными силами природы, могли пріобрѣсти такую власть надъ физическимъ порядкомъ міра и такое исключительное положеніе, какое предполагается вышеупомянутой гипотезой". Сила, *исшедшая* отъ Него, которая *исцѣляше вся*, есть сила „Его божескаго естества, соединеннаго съ естествомъ человѣческимъ, и Его человѣчества обоженнаго,—сила вѣчная и вѣчно дѣйствующая, и преимущественно на желающихъ и *ищущихъ прикасатися Ему*" (*Филар.* м. Слова и рѣчи. III т. 104—105 стр.). Что же касается выраженія *почувствовавъ Самъ въ Себѣ—ἐπιγνοὺς ἐν Ἑαυτῷ* (у Лук 8, 46: *Я чувствовалъ—ἔγνων*) силу, исшедшую изъ Него, то словомъ *чувствовалъ* обозначается не тѣлесное ощущеніе, а духовное явленіе. Господь *зналъ*, конечно, кто до Него дотронулся; оборотился же онъ и спросилъ для того, чтобы обнаружить предъ всѣми робкую вѣру кровоточивой. Мысли о „невольномъ исцѣленіи" въ разсказѣ нѣтъ.

называлъ Себя Сыномъ Божіимъ и равнымъ Богу (Іоан. 5, 17 и др.) и потому Онъ всегда творилъ дѣла собственнымъ именемъ: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17; сн. Лук. 5, 24). Онъ есть Свѣтъ міру, и потому возвращалъ зрѣніе слѣпымъ и слухъ глухимъ; Онъ есть Врачъ міра, и потому исцѣлялъ больныхъ и давалъ употребленіе членовъ разслабленнымъ; Онъ есть Воскресеніе и Жизнь, и потому возвращалъ жизнь мертвымъ; Онъ есть Владыка вселенной и человѣкъ безгрѣшный, и потому силы природы повинуются Его волѣ, и она отдаетъ Ему свои богатства (Лук. 5, 4); Онъ Спаситель міра, и потому всѣ дѣйствія Его въ мірѣ спасаютъ отъ грѣха и проклятія за грѣхъ. отъ власти искусителя ко грѣху, побѣждая неестественный и извращенный грѣхомъ порядокъ жизни и состоянія въ мірѣ, возвращаютъ на время міръ и жизнь въ немъ къ первобытному райскому состоянію. Онъ говорилъ: *прощаются тебѣ грѣхи твои*,—и болѣзнь, слѣдствіе грѣха и возмездіе за него, тотчасъ же прекращается (Іоан. 5, 15).

Чудеса І. Христа, наконецъ, являются *предзнаменованіями* или предуказаніями того *будущаго состоянія міра и рода человѣческаго*, которое послѣдуетъ за кончиною этого міра и за всеобщимъ судомъ надъ человѣчествомъ. По кончинѣ настоящей міровой жизни и послѣ суда надъ всѣми людьми явятся *новое небо и новая земля* (2 Петр. 3, 13), въ которыхъ для удостоенныхъ обитанія въ нихъ не будетъ уже ни болѣзней, ни печалей, ни воздыханія. Чудеса Христовы и суть хотя еще частные, разрозненные, отдѣльные, но тѣмъ не менѣе вѣрные начатки и знаменія уничтоженія въ будущемъ всѣхъ бѣдствій и золъ, подъ гнетомъ которыхъ страждетъ человѣкъ въ настоящемъ мірѣ. Вмѣстѣ съ этимъ они служатъ *удостовѣреніемъ* или залогомъ того, что Совершитель этихъ чудесъ силою Своего всемогущества въ состояніи совершить и будущія великія чудеса — обновленіе всей природы, воскресеніе всѣхъ умершихъ, побѣдить всѣхъ враговъ Своего царства и уничтожить всякаго рода бѣдствія, болѣзни и несчастія въ будущей жизни праведныхъ людей.

III. Но *дѣйствительно-ли творилъ І. Христосъ чудеса?* Невѣріе въ божественность І. Христа отвергаетъ достовѣрность Его чудесъ. Оправдать это отрицаніе стараются или посредствомъ

естественнаго объясненія чудесъ Христовыхъ, или же посредствомъ *отверженія* въ евангельскихъ сказаніяхъ о чудесахъ І. Христа всякой *исторической основы* въ видѣ хотя бы естественнаго факта, облеченнаго евангеліями въ чудесную оболочку (миѳическая школа Штрауса). [1]) Въ основѣ такого отношенія къ чудесамъ І. Христа лежитъ ложное убѣжденіе, возросшее на почвѣ матеріализма и пантеизма, что чудеса вообще невозможны.

Что чудеса І. Христа безспорно были событіями *сверхъестественными* (именно чудесами), въ этомъ убѣждаютъ: небоязненное, открытое указаніе на Свои чудеса Самого Господа Іисуса (напр. Мѳ. 11, 2; Іоан. 5, 36 и мн. др.). Чистота Его нравственности, высота Его ученія, достоинство и нравственное величіе Его личности находятся въ тѣсной, нераздѣльной связи съ дѣйствительностію Его чудесъ. Если истинны Его чудеса, то и все истинно; если они представляютъ обманъ, то и все будетъ обманомъ. О томъ же свидѣтельствуютъ и самое свойство чудесъ Христовыхъ, образъ ихъ совершенія и обстоятельства, при которыхъ они совершались. Враги І. Христа производили оффиціальное разслѣдованіе чудесъ Христовыхъ по поводу исцѣленія слѣпорожденнаго (Іоан. 9, 13—34) и должны были, не смѣя отвергать ихъ дѣйствительность, въ засѣданіи синедріона признать: *человѣкъ сей много знаменія творитъ* (Іоан. 11, 47; сн.

---

[1]) Разборъ отрицательныхъ воззрѣній на чудеса І. Христа можно находить въ кн. *Тренча*. Чудеса І. Христа Переводъ съ англ. А. Зиновьева. Москва, 1883 г. *Муретова М. Д.* проф. Эйхгорнъ и его толкованіе новозавѣтныхъ чудесъ (Приб. къ твор. отц. 1884 г. XXIII т.). *Богдашевскаго Д. И.* проф. О евангельскихъ чудесахъ (Тр. Кіев. Ак. 1900 г. 8 кн.). *Сольскаго С.* Сверхъестественный элементъ въ новозавѣтномъ откровеніи по свидѣтельствамъ евангелій и ап. Павла (Тр Кіев. Ак. 1876—1877 г. и въ отд. изд.). *Никанора*, архіеп. херс. О достовѣрности чудесъ (Странникъ, 1887 г. 8 кн.). *Фаррара*. Достовѣрность чудесъ (Пр. Об. 1876 г. 6 кн.). *Павловича А.* Попытки естественнаго объясненія чудесъ въ нашемъ вѣкѣ (Стран. 1898 г. окт.—дек; 1899 г. іюль—авг.). *Предтеченскаго А. И.* Мѣсто и значеніе чудесъ въ системѣ христіанства (Хр. Чт. 1863 г. III т.) О несомнѣнной достовѣрности еванг. чудесъ (Хр. Чт. 1838 г. II т.). *Роу.* Очевидныя истины христіанства. Перев. М. Ѳивейскаго. 1892 г. 2-е чт. *Н* Необходимыя предположенія о лицѣ, ученіи и дѣлахъ І. Христа въ виду двухъ безпорныхъ фактовъ еванг. исторіи. Прот. теорія миѳическаго содержанія евангелій (Чт. люб. дух. пр. 1876 г II т.). Курсы христ. апологетики и въ частности прот. *Свѣтлова* Оп. аполог излож. прав.-христ. вѣроученія (II т. 321—361 стр.) и Курсъ апологет. богословія (§ 10).

12, 19). Наконецъ, невозможна была бы вѣра въ Него, какъ Мессію, со стороны евреевъ во главѣ съ апостолами, если-бы Онъ не творилъ истинныхъ чудесъ. Дѣло въ томъ, что, по ученію пророковъ и общему убѣжденію евреевъ времени І. Христа, истинный Мессія непремѣнно долженъ быть *великимъ чудотворцемъ* (Іоан. 6, 14; 7, 31; Мѳ. 12, 23—28). Посему, какимъ образомъ апостолы, встрѣтивъ І. Христа и не видя отъ Него никакого чуда, однако же увѣровали, что Онъ—Мессія? Признать І. Христа Мессіею они могли лишь вслѣдствіе того, что были личными свидѣтелями Его многихъ чудесъ.

Раціонализмъ, отвергая *сверхъестественность* чудесъ І. Христа, еще съ конца XVIII-го и начала XIX-го вѣка придумалъ нѣсколько способовъ или пріемовъ, именно,—экзегетическій, аллегорическій или символическій и физическій, примѣняемыхъ и доселѣ т. н. „отрицательною библейскою критикою“, съ присоединеніемъ къ нимъ въ новѣйшее время еще силы психическаго вліянія (какъ въ явленіяхъ гипнотизма), чтобы свести чудеса І. Христа къ естественнымъ событіямъ. Посредствомъ экзегетическаго пріема раціаонализмъ превращаетъ чудесныя событія въ естественныя такимъ образомъ: евангелистъ, напр., говоритъ о хожденіи І. Христа *по* морю или *на* морѣ (Мѳ. 15, 27), а раціоналистическое истолкованіе евангелій превращаетъ это въ хожденіе *при* морѣ; евангелистъ передаетъ, какъ о чудѣ, объ укрощеніи бури повелѣніемъ Іисуса (Марк. 4, 35—41), а раціонализмъ евангельское повѣствованіе объясняетъ въ томъ смыслѣ, что словами Іисуса была водворена тишина не въ стихіяхъ, а въ душѣ учениковъ, успокоенныхъ Имъ: море *показалось* ученикамъ спокойнымъ, когда стало спокойно у нихъ душѣ, т. е. они подверглись лишь галлюцинаціи. Очевидна произвольность подобныхъ объясненій. Устраненіе посредствомъ такого пріема чудеснаго въ разсказѣ является устраненіемъ самаго главнаго въ разсказѣ,—того, что составляетъ его цѣль, зерно, ради котораго только и передается разсказъ. Думать же, будто жизнеописатели—евангелисты, очевидцы евангельскихъ событій, сами ошибались или впадали въ самообманъ, принимая естественныя явленія за чудеса, значитъ представлять ихъ не имѣющими здравыхъ чувствъ и здраваго смысла, находившимися въ состояніи какого-то умопо-

мраченія, но такое предположеніе прямо безразсудно. Когда оказывается затруднительнымъ устранить чудесное экзегетическимъ способомъ, тогда противники евангельскихъ чудесъ прибѣгаютъ къ аллегорическому или символическому ихъ объясненію. Въ этомъ случаѣ, напр., воскрешеніе Лазаря становится простымъ символомъ нравственнаго обновленіи людей, ихъ духовнаго воскрешенія силою Христова ученія, чудесное насыщеніе хлѣбами аллегорическимъ поясненіемъ изреченія Спасителя: *Азъ есмь хлѣбъ животный* и т. д. Но этотъ пріемъ уже устарѣлъ,—слишкомъ очевидна его произвольность. Болѣе распространенъ т. н. физическій способъ объясненія евангельскихъ чудесъ, состоящій въ помъ, что чудеса стараются представить дѣйствіемъ естественныхъ, физическихъ причинъ, напр. преображеніе Господа Іисуса на Ѳаворѣ, блистаніе Его одеждъ и сіяніе лица Его будто бы были просто отблескомъ солнечныхъ лучей, упавшихъ на Іисуса, когда Онъ бесѣдовалъ на горѣ преображенія съ какими-то незнакомцами, насыщеніе пяти тысячъ человѣкъ пятью хлѣбами—проявленіемъ братскаго чувства благотворительности вслѣдствіе Христовой проповѣди, подъ вліяніемъ которой каждый подѣлился своими съѣстными припасами съ другими и т. п. Наиболѣе широко этотъ пріемъ примѣняется къ чудеснымъ исцѣленіямъ, которыя представляются дѣйствіемъ тѣхъ или иныхъ внѣшнихъ средствъ, напр., воды, масла, бренія (слюны, смѣшанной съ пылью), прикосновенія къ больнымъ, возложенія на нихъ рукъ І. Христомъ. Съ точки зрѣнія такихъ объясненій І. Христосъ есть лишь необыкновенный врачъ и цѣлитель. Но возможно ли допустить, чтобы указанныя вещества и дѣйствія могли произвести исцѣленіе страждущихъ тяжкими и неизлечимыми болѣзнями, а тѣмъ болѣе такихъ, какъ природная слѣпота (Іоан. 9 гл.)? Современная медицина далеко ушла впередъ отъ врачебнаго искусства временъ І. Христа, но и она не знаетъ средствъ для излеченія отъ многихъ изъ тѣхъ болѣзней, отъ которыхъ исцѣлялъ І. Христосъ, исцѣлялъ часто мгновенно, даже издали и единымъ словомъ. Возможно ли же думать о исцѣленіяхъ І. Христомъ отъ всякихъ болѣзней и недуговъ, какъ о естественныхъ способахъ врачеванія?

Въ новѣйшее время, съ умножившимися опытами и наблюде-

ніями надъ явленіями гипнотизма, многія исцѣленія І. Христомъ отъ болѣзней думаютъ объяснить психическимъ вліяніемъ вѣры посредствомъ внушенія и самовнушенія. По смыслу этого объясненія (психофизіологическаго), основаннаго на законѣ воздѣйствія или вліянія души на тѣло, излеченіе евангельскихъ больныхъ происходило посредствомъ гипнотическаго внушенія больнымъ увѣренности въ томъ, что они здоровы или выздоровѣютъ. І. Христосъ обладалъ будто бы чрезвычайною силою гипнотическаго внушенія. Одинъ видъ Его и представленіе о Немъ, какъ великомъ Чудотворцѣ, внушали больнымъ вѣру въ ихъ выздоровленіе. Этою вѣрою, сильно дѣйствующей на ихъ воображеніе и производящей въ нихъ душевный переворотъ, они и исцѣлялись. Это объясненіе можетъ казаться располагающимъ къ себѣ тѣмъ, что признаетъ достовѣрность евангельскихъ исцѣленій и находится, повидимому, въ согласіи съ евангеліемъ, которое само утверждаетъ о силѣ вѣры, что она можетъ сдвинуть гору (Мѳ. 17, 20; Лук. 17, 5—6; сн. Мѳ. 21, 21—22; Марк. 9, 23; 1 Кор. 13, 2 и др.). И І. Христосъ часто говорилъ исцѣленнымъ: *иди, вѣра твоя спасла тебя* (Мѳ. 9, 22. 39; 15, 28; Марк. 2, 5; 10, 52; Лук. 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42 и др.) [1]). Однако это объясненіе, на самомъ дѣлѣ отрицающее чудесность евангельскихъ исцѣленій, не оправдывается евангельскою исторіею. Въ евангельскихъ исцѣленіяхъ иногда совершенно отсутствуетъ вѣра, иногда же замѣчается лишь слабое присутствіе ея. Слѣпорожденный въ Іерусалимѣ (Іоан. 9 гл.), разслабленный при овчей купели (5 гл.), исцѣленные Христомъ, даже не знали, кто Онъ, и потому не могли вѣровать въ Него, какъ Мессію или Чудотворца. Приращеніе усѣченнаго уха архіерейскому слугѣ Малху было неожиданнымъ для самого пострадавшаго (Лук. 22, 51; Іоан. 18, 10). Иногда исцѣленія совершаемы были І. Христомъ заочно, по просьбѣ другихъ лицъ, безъ вѣдома самихъ больныхъ, которые находились въ такомъ состояніи, которое исключало у нихъ возможность вѣры, напр., слуги сотника капернаумскаго

[1]) Изложеніе и разборъ этой теоріи сдѣланъ прот. *Свѣтловымъ* въ ст. Излеченія психическимъ вліяніемъ и чудесныя исцѣленія (Хр. Чт. 1896 г. I—II т.): сн. *Его же.* Курсъ апологет. богословія, § 10. См. еще *Глаголева С. С.* проф Больной цѣлитель (о Шлаттерѣ) въ Бог. Вѣстн. 1896 г. II т.

(Мѳ. 8, 5—13), сына капернаумскаго же царедворца (Іоан. 4, 46—54), и дочери хананеянки (Мѳ. 15, 22—38). Далѣе, сила психическаго вліянія дѣйствуетъ лишь въ области тѣхъ болѣзней, которыя имѣютъ нервное происхожденіе, при чемъ леченіе посредствомъ внушенія (гипнотическое) всегда сопровождается употребленіемъ и обычныхъ способовъ врачеванія (гидротерапіи, электричества и др.), и болѣзнь внушеніемъ не уничтожается съ корнемъ, а только, даже когда внушеніе оказывается дѣйственнымъ, лишь облегчается, если же и оставляетъ больного, то лишь на время. Но І. Христосъ исцѣлялъ *всякъ недугъ и всяку язю* (немощь) *въ людехъ*, безъ различія ихъ пола и возраста (Мѳ. 4, 23—24; 9, 35; Лук. 6, 18—19), и никто не можетъ указать случаевъ въ евангельскихъ чудесныхъ исцѣленіяхъ, чтобы въ нихъ была какая-либо неполнота исцѣленія. Не могло бы возникнуть и той вѣры въ чудотворную силу І. Христа, какую имѣли очевидцы и современники Его исцѣленій, если бы прежнія болѣзни возвращались къ исцѣленнымъ отъ нихъ. Наконецъ, психофизіологическая теорія неправильно понимаетъ и значеніе вѣры при исцѣленіяхъ Христовыхъ. По евангельскому воззрѣнію, чудотворную силу имѣетъ въ собственномъ смыслѣ не вѣра, а сила Божія, привлекаемая вѣрою. Вѣра не есть сама по себѣ творческая сила. Она является только нравственнымъ условіемъ со стороны человѣка, привлекающимъ къ нему милость Божію и дѣлающимъ его достойнымъ чрезвычайнаго исцѣленія отъ его недуга.

Выше всякихъ сомнѣній и *историческая достовѣрность* чудесъ Христовыхъ. О чудесахъ Христовыхъ, кромѣ четырехъ евангелистовъ, передали и всѣ апостолы, оставившіе писанія, т. е. достовѣрность чудесъ засвидѣтельствована согласно восемью новозавѣтными писателями, и, слѣдовательно, изъ всѣхъ замѣчательнѣйшихъ событій древности ни одно столь полно не засвидѣтельствовано, какъ событія евангельскія, ибо ни одно изъ нихъ не записано столь великимъ числомъ современниковъ. Свидѣтельствуетъ о чудесахъ Христовыхъ и древняя христіанская церковь въ лицѣ учителей и отцевъ, близкихъ по времени къ событіямъ евангельской исторіи. Таково, напр., свидѣтельство св. *Иринея ліонскаго*, утверждающееся на показаніяхъ его учителя Поли-

карпа смирскаго, ученика Іоанна Богослова. Воспоминая о блаж. Поликарпѣ, св. Иринеи между прочимъ говоритъ: „могу описать его (Поликарпа) обращеніе съ Іоанномъ, какъ онъ самъ разсказывалъ, и съ прочими самовидцами Господа, изобразить, какъ онъ припоминалъ слова ихъ; какъ и что слышалъ отъ нихъ о Господѣ, какъ *онъ пересказывалъ о Его чудесахъ и ученіи*, о чемъ получилъ преданіе отъ людей, которые *сами видѣли Слово жизни*;—и всѣ его сказанія согласовались съ Писаніемъ“ [1]). *Кодратъ аѳинскій* въ своей апологіи передъ Адріаномъ писалъ: „дѣла Спасителя нашего всегда были очевидны, потому—что были истинны. Исцѣленные Имъ и воскрешенные изъ мертвыхъ были видимы,—и не только когда исцѣлились и воскресли, но и всегда; они жили не только въ пребываніе Спасителя на землѣ, но довольно долго оставались въ живыхъ и по Его отшествіи, нѣкоторые же дожили и до нашего времени“ [2]).

Сохранились древнія свидѣтельства о чудесахъ Христовыхъ и въ письменности враговъ христіанства. Такъ, въ *Талмудѣ* іудейскомъ прямо утверждается, что Іисусъ творилъ чудеса, и что одно имя Его, произносимое другими, исцѣляло всякія болѣни, но какъ современные Христу фарисеи говорили, что *Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою князя бѣсовскаго* (Мѳ. 12, 24), такъ и Талмудъ злословитъ, что Онъ совершалъ чудеса силою волшебства. „Искусство волшебства, говорится здѣсь, Онъ вынесъ изъ Египта въ надрѣзѣ, который сдѣлалъ въ Своемъ тѣлѣ,—и, такимъ образомъ, Онъ творилъ чудеса и склонялъ народъ къ вѣрѣ какъ бы собственною силою“ [3]). Волшебство и сила заклинаній помогли Ему

---

[1]) *Евсев.* Церк ист. V, 20.

[2]) Тамъ же, IV, 3

[3]) Tract. Schabb. fol. 104. Въ трактатѣ Sanhedrin говорится: „раввинъ Іосифъ возвратился изъ Египта въ Іерусалимъ, съ ученикомъ своимъ Іисусомъ... Такимъ образомъ Іисусъ сталъ волшебникомъ, обольстителемъ и развратителемъ израильтянъ“ (Sanh. fol. 107). „Іисусъ былъ повѣшенъ за то, что занимался волшебствомъ, развращалъ народъ и склонялъ его къ новой религіи“ (fol 43). О чудесахъ, совершенныхъ именемъ Христовымъ, говорится въ Tract. Sarah Avoda f. 46, 4. Сн. *Геттингъ* Апол. христ. I ч. 2 отд 141 стр *Цельсъ* также упоминаетъ о слухѣ, будто Іисусъ творилъ чудеса волшебствомъ, о которомъ онъ зналъ отъ евреевъ. (*Ориг.* Прот. Цельса. I, 28). Но если бы Онъ былъ волхвомъ, разъясняетъ св. Аѳанасій, то какимъ бы образомъ Онъ *могъ погубить всю магію*, которая уже болѣе не воскресала? Сл. о воплощ. 47 и 48 гл.

проникнуть въ храмъ и похитить изъ „святаго святыхъ“ таинственное „Имя“ (т. е. Божіе), которое Онъ употреблялъ при Своихъ волхвованіяхъ. За занятія волшебствомъ Онъ будто бы былъ и распятъ [1]). Іудейскій историкъ *Іосифъ Флавій* въ своемъ сочиненіи „О древностяхъ іудейскихъ“ (XVIII кн. 4 гл.), изображая правленіе Пилата въ Іудеѣ, и сказавши о возмущеніи противъ него евреевъ, присовокупляетъ: „около этого времени жилъ Іисусъ, мудрый человѣкъ, если только можно назвать Его человѣкомъ; *Онъ совершалъ необыкновенныя дѣла* и училъ людей, съ радостію слушавшихъ истину. Онъ пріобрѣлъ Себѣ много учениковъ, какъ изъ іудеевъ, такъ и изъ эллиновъ. Онъ былъ Мессія (Христосъ). Пилатъ велѣлъ распять Его, потому что Онъ былъ обвиненъ начальниками нашего народа, но первые ученики Его не оставили прежней къ Нему любви. *Онъ явился имъ живымъ три дня спустя послѣ своей смерти*, какъ предсказали пророки объ этомъ, а равно и *о многихъ другихъ чудесахъ Его*, и до сего дня послѣдователи Его продолжаютъ существовать подъ именемъ христіанъ, которое они имѣютъ отъ Него“ [2]).

---

[1]) Toldoth Jechu. Сн. *Геттинг* Апол I. 2 ч. 141 стр.

[2]) Іосифъ Флавій, еврей по происхожденію (родился въ Іерусалимѣ въ 37 г. по Р. Х.), грекъ по языку и образованію, былъ нѣкоторое время римскимъ намѣстникомъ въ Галилеѣ, впослѣдствіи іудейскимъ полководцемъ; послѣ разрушенія Іерусалима онъ переселился въ Римъ, гдѣ и написалъ „О древностяхъ іудейскихъ“. Его свидѣтельство о І. Христѣ, по понятнымъ причинамъ, имѣетъ особенную важность. Оно приводится *Евсевіемъ* (Церк. ист. I, II), на него ссылаются *Созоменъ* (Церк. ист. I, I), *Руфинъ* (Церк. ист. III, II), *Исидоръ Пелусіотъ* (IV, 225 пис.—въ рус. пер. III т. его твор.). Въ новѣйшее время многіе хотѣли бы отвергнуть его подлинность, утверждая, что христіане надѣлали вставки въ него въ позднѣйшее время. Но даже если его свидѣтельство испытало нѣкоторыя передѣлки, то въ существенныхъ чертахъ оно осталось не тронутымъ. Даже Ренанъ признаетъ его подлиннымъ, на сколько оно содержитъ указанія на историческія событія, совершавшіяся въ Іерусалимѣ. Конечно, самъ І. Флавій не признавалъ ихъ внутренняго, божественнаго значенія, но онъ принадлежалъ къ числу историческихъ писателей, преданныхъ эклектизму, и потому онъ сообщаетъ здѣсь то, что было извѣстно о Христѣ изъ исторіи и изъ разсказовъ о Немъ учениковъ. По сему вопросу см ст. въ Бог. Вѣстн. 1903 г. сент. „Къ критикѣ свидѣтельства І. Флавія о І. Христѣ,“ также библіогр. замѣтку проф. *Муретова* по поводу издан. въ перев. Г. Генкеля съ греч. на рус. яз. „Іудейск. древностей“ І. Флавія (Спб 1900 г. въ двухъ томахъ) въ Бог. Вѣстн. 1900 г. 12 кн.

Наконецъ, историческую достовѣрность чудесъ евангельскихъ подтверждаютъ и нѣкоторые изъ языческихъ писателей. Такъ, *Цельсъ*, одинъ изъ противниковъ христіанства (во II в.), ни мало не подвергаетъ подлинности вообще всѣхъ чудесъ евангельскихъ, но только приписываетъ ихъ волшебству или магіи и не соглашается признать І. Христа Богомъ за одно то, что Онъ исцѣлялъ слѣпыхъ и хромыхъ [1]). Неоплатоникъ *Филостратъ* (ок. 200 г.) противополагаетъ Основателю христіанства какого-то миѳическаго Аполлонія Тіанскаго, какъ реформатора язычества, и въ жизнеописаніи его, являющемся неудачнымъ подражаніемъ евангельской исторіи, усвояетъ ему тѣ-же чудеса, какія совершалъ І. Христосъ. Не осмѣливался отвергать чудесъ Христовыхъ даже *Юліанъ отступникъ*, жесточайшій врагъ христіанства (IV в.), а старался только представить ихъ дѣломъ маловажнымъ [2]). Вообще отрицаніе исторической достовѣрности евангельскихъ чудесъ составляетъ особенность уже новѣйшаго невѣрія.

§ 100. Сошествіе І. Христа во адъ и побѣда надъ адомъ.

Первымъ обнаруженіемъ царственнаго могущества І. Христа послѣ Его крестныхъ страданій и смерти было упраздненіе Имъ власти діавола надъ умершими отъ вѣка въ самомъ царствѣ его, гдѣ они содержимы были во узахъ смерти имущимъ державу смерти. Сошедши по смерти душею Своею во адъ, Онъ извелъ оттуда плѣнниковъ его и такимъ образомъ попралъ державу діавола надъ душами умершихъ, потому что *како можетъ кто внити въ домъ крѣпкаго, и сосуды его расхитити, аще не первѣе*

[1]) Цельсъ приводитъ и нѣкоторыя мѣста изъ евангелій, подтверждая тѣмъ историческую дѣйствительность евангельской исторіи и чудесъ Христовыхъ. См. у *Оригена*. Прот. Цельса, II, 13 16. 27. 51. 74 и др. Начатый проф. Писаревымъ переводъ на рус. яз. этого труда Оригена (печатанъ въ Пр. Соб. 1903 г.) почему-то пріостановился. Сн. *Гусева Д. В.* Апологія лица І. Христа и Его земной жизни и дѣятельности въ соч. Оригена противъ Цельса. Пр. Соб. 1886 г. III т.

[2]) „Христосъ, говоритъ Юліанъ, во всю Свою жизнь не сдѣлалъ ничего достопримѣчательнаго, развѣ уже кто сочтетъ многозначущимъ то, что Онъ исцѣлялъ хромыхъ и слѣпыхъ и заклиналъ одержимыхъ духами въ Виѳсаидѣ и Виѳаніи.“ См. у *Кирил. алекс.* въ книгахъ Прот. Юліана. Объ измышленномъ язычниками образѣ Христа см. въ ст. *Ревилля Альбр.* Языческій Христосъ III в. Пер. съ франц. Тр Кіев. Ак. 1865 г. 12 кн.

свяжетъ крѣпкаго, тогда домъ его расхититъ (Мѳ. 12, 29). Исцѣленія бѣсноватыхъ были только предначатками этой побѣды Искупителя надъ діаволомъ и уничтоженія его власти надъ людьми. Чрезъ такую побѣду Онъ пріобщилъ къ искупленію весь дохристіанскій загробный міръ,—всѣмъ отверзъ путь къ небу, входъ въ Свое собственное всеобъемлющее царство.

Ученіе о томъ, что І. Христосъ дѣйствительно сходилъ во адъ послѣ крестной смерти Своей, наиболѣе полно выражено въ слѣдующихъ словахъ ап. Петра: *Христосъ единою (ἅπαξ) о грѣсѣхъ нашихъ пострада, праведникъ за неправедники, да приведетъ ны Богови, умерщвленъ убо бывъ плотію, оживъ же духомъ, о немже и сущимъ въ темницѣ духовомъ сошедъ проповѣда, противльшимся иногда, егда ожидаше Божіе долготерпѣніе, во дни Ноевы, дѣлаему ковчегу, въ немже мало, сирѣчь, осьмь душъ спасошася отъ воды* (1 Петр. 3, 18—20; см. свидѣтельства того же апостола объ этомъ событіи въ 4, 6 и Дѣян. 2, 27—30). Изъ другихъ апостоловъ говоритъ объ этомъ событіи только ап. Павелъ. Приведши слова псаломопѣвца: *восшедъ на высоту, плѣнилъ еси плѣнъ и даде даяніе человѣкомъ*, апостолъ поясняетъ ихъ такъ: *а еже взыде, что есть, точію яко и сниде* (т. е. І. Христосъ) *прежде въ дольнѣйшія страны земли? Сшедый, Той есть и восшедый превыше всѣхъ небесъ, да исполнитъ всяческая* (Еф. 4, 8—10; Пс. 67, 19).

Въ свидѣтельствахъ апостоловъ и древнеотеческихъ разъясненіяхъ апостольскаго ученія о сошествіи І. Христа во адъ дается отвѣтъ на нѣкоторые частные вопросы, вызываемые этимъ ученіемъ. Таковы слѣдующіе.

І. Когда и какъ сходилъ І. Христосъ во адъ: по воскресеніи ли Своемъ, въ одухотворенномъ и прославленномъ уже тѣлѣ Своемъ, или, какъ и всѣ люди, т. е. только человѣческою душею Своею, слѣдовательно, до воскресенія? Ап. Петръ говоритъ, что Христосъ *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι, πορευθεὶς, ἐκήρυξεν*, т. е. Христосъ, бывъ умерщвленъ по плоти, оживотворенъ же по духу [1]),

---

[1]) *Ζωοποιηθεὶς*—буквально: „будучи оживотворенъ“. Но смыслъ выра-

въ которомъ (Онъ) и духамъ, находящимся въ темницѣ, сошедши, проповѣдалъ. *Ἐν ᾧ*—*въ которомъ*, т. е. *πνεύματι*,—нельзя понимать въ отношеніи къ той духовности, въ которой Христосъ возсталъ изъ гроба и по тѣлу, въ которой Онъ являлся ученикамъ Своимъ дверемъ заключенныхъ (каковое объясненіе принимается многими въ лютеранствѣ). Прямой смыслъ словъ апостола тотъ, что Христосъ сходилъ въ темницу духовъ тогда, когда былъ мертвымъ по плоти: тогда Онъ, умерщвленный по плоти, будучи живымъ *по духу*, или по душѣ (*πνεύματι*—нарѣчное выраженіе, какъ и *σαρκί*), сходилъ въ темницу духовъ. Подтвержденіемъ того, что ап. Петръ подъ *ἐν ᾧ* разумѣетъ духъ или душу Христа, служатъ слова его въ рѣчи, сказанной въ день Пятидесятницы, что пр. Давидъ не о себѣ, но о Христѣ сказалъ: *не оставиши* (Ты, т. е. Іегова) *души моея во адъ, ниже даси преподобному Твоему видѣти истлѣнія* (Дѣян. 2, 27. 31). Такимъ образомъ должно вѣрить, что Господь І. Христосъ сошелъ во адъ не божествомъ Своимъ, которымъ Онъ вездѣсущъ, и не въ Своемъ одухотворенномъ, прославленномъ уже тѣлѣ, но только въ Своей человѣческой душѣ.

Таково и древнее общецерковное ученіе о сошествіи Господа во адъ. *Оригенъ* пишетъ: „душею безъ тѣла Онъ проповѣдывалъ душамъ безъ тѣла“ [1]). По словамъ св. *Аѳанасія*: „тѣло (Христово) достигло только до гроба, а душа снизошла до ада... Мѣста эти раздѣлены великимъ растояніемъ,.. гробъ пріялъ въ себя тѣлесное пришествіе, и въ немъ было тѣло, а адъ—безплотное. Адъ и не вынесъ бы пришествія непокровеннаго Божества“ [2]). Противъ Аполлинарія, отвергавшаго во Христѣ бытіе души человѣческой, учители церкви спрашивали: чѣмъ же сходилъ Христосъ во адъ, когда тѣло Его лежало во гробѣ, а божествомъ Онъ вез-

---

женія такой: „будучи живъ“, т. е. душею. Душа Его не умирала. Употребленіе здѣсь слова *ζωοποιηθείς* объясняется особенностями образа выраженія апостола: ап Петръ воскресеніе І. Христа и вознесеніе Его усвояетъ силѣ Божіей (*Богъ воскресилъ Христа*—Дѣян 2, 24; 3, 15; *Христосъ былъ вознесенъ десницею Божіею*—2, 33); такъ и здѣсь то состояніе человѣческой души І. Христа, что она была жива по смерти тѣла, лежавшаго во гробѣ, приписывается дѣйствію силы Божіей.

[1]) *Ориг.* Прот. Цельса, II. 43. Сн. *Ирин.* Прот. ерес V кн. XXXI, 2.

[2]) *Аѳан.* Прот. Апол. I кн. 13 и 17.

дѣсущъ? [1]) По словамъ *І. Дамаскина,* хотя Христосъ „умеръ, какъ человѣкъ, и святая душа Его разлучилась съ тѣломъ по мѣсту, однако божество Его пребыло неразлучно съ обоими, — т. е. съ душею, которою Онъ сошелъ во адъ, и тѣломъ“ [2]). Это ученіе увѣковѣчилось въ извѣстной церковной пѣсни: *„во гробѣ плотски, во адѣ же съ душею“...*

II. Было ли сошествіе І. Христа во адъ началомъ прославленія Его, въ каковое вступилъ Онъ послѣ страданій Своихъ (1 Петр. 1, 11), или же было послѣднею степенью Его уничиженія, которому Онъ благоволилъ подвергнуться, чтобы одержать полную побѣду надъ врагомъ Своимъ? Утверждающіе, что Христосъ сходилъ во адъ оживотворенный, съ прославленнымъ тѣломъ Своимъ, думаютъ, что сошествіе во адъ было дѣломъ Его уже въ прославленномъ состояніи (воззрѣніе лютеранъ). Но ап. Петръ, говоря о сошествіи І. Христа во адъ душею человѣческою, тѣмъ самымъ (implicite) рѣшаетъ вопросъ въ иномъ смыслѣ. Если І. Христосъ благоволилъ сдѣлаться полнымъ человѣкомъ и умеръ по плоти, какъ человѣкъ, по закону человѣческой природы, то нѣтъ препятствій думать, а даже правильнѣе думать, что Онъ благоволилъ и сойти во адъ Своею душею человѣческою, какъ сходятъ туда всѣ люди, какъ одинъ изъ мертвыхъ по закону человѣческой природы. Да и какъ могло быть дѣломъ славы сошествіе Его во адъ только душею человѣческою, когда тѣло было во гробѣ? Сошествіе Его во адъ было послѣднимъ, чему Онъ благоволилъ, какъ Искупитель, подвергнуться, добровольно смиривъ Себя до самой послѣдней степени,—сошествіемъ въ образѣ раба, какъ одного изъ мертвыхъ, хотя, конечно, мракъ и скорбь ада не могли и не коснулись Его и адъ не могъ и не имѣлъ надъ Нимъ власти.

Въ этомъ смыслѣ высказывались и нѣкоторые изъ древнихъ учителей церкви. Св. *Ириней,* напр., говоритъ: „Господь соблюлъ законъ мертвыхъ, чтобы быть первороднымъ изъ мертвыхъ, и пробылъ до третьяго дня въ преисподнихъ мѣстахъ земли, а потомъ, возставъ по плоти, восшелъ ко Отцу“ [3]). По словамъ *Тертул-*

[1]) *Епифан.* Ер. LXXVII, 7. 8. 25.
[2]) *Дамаск.* Точн. изл. в. III. 27 и 29.
[3]) *Ирин.* Прот. ерес. V кн. XXXI, 2.

ліана, „Христосъ Богъ, умерши какъ человѣкъ и будучи погребенъ по писаніямъ, исполнилъ и тотъ законъ, что, подобно всѣмъ людямъ умиравшимъ, сошелъ во адъ“ [1]). Св. *Иларій* пуатьескій говоритъ: „необходимый законъ человѣческой природы требуетъ, чтобы по погребеніи тѣлъ души сходили къ преисподнимъ; этому схожденію не отказалъ и Господь, потому что былъ истиннымъ человѣкомъ“ [2]). Въ этомъ смыслѣ о сошествіи І. Христа во адъ поется въ одной церковной пѣсни: „днесь адъ стеня вопіетъ: разрушися моя власть, *пріяхъ мертваго, яко единаго отъ мертвыхъ*, сего бо держати отнюдь не могу“ (Стих. Вел. Субботы).

III. Въ чемъ состояла дѣятельность І. Христа во адѣ? Ап. Петръ говоритъ, что І. Христосъ, сошедши къ духамъ, заключеннымъ въ темницѣ, *проповѣда—ἐκήρυξε. Κηρύσσειν* въ новомъ завѣтѣ употребляется въ значеніи: возвѣщать, благовѣствовать, проповѣдывать евангеліе, царство Божіе или Христово; употребляется это слово въ такомъ значеніи даже тогда когда послѣ него нѣтъ на лицо дополненій: *το εὐαγγέλιον, τὴν βασίλειαν τοῦ Θεοῦ* или *τοῦ Χριστοῦ* (напр. Мѳ. 2, 1; Мрк. 1, 38 и др.). Отцы и учители восточной церкви, начиная съ древнѣйшихъ, говорятъ прямо, что Онъ *εὐαγγελίσατο,—благовѣствовалъ*, или возвѣщалъ евангеліе во адѣ [3]). Такъ, по словамъ св. *Иринея*,

---

[1]) *Тертул* О душѣ, VII. 55 у Migne in Patr. curs compl. T. II, p. 742 Св. *Макарія* м. Догм. Бог. § 159.

[2]) *Илар.* Enarrat. in. Psal. 138 и 50.

[3]) Иначе думали западные учители церкви. Такъ, блаж. *Августинъ* ограничивалъ дѣятельность І. Христа въ аду устрашеніемъ злыхъ духовъ и изведеніемъ изъ ада прежде вѣровавшихъ въ Него, но не допускаетъ, чтобы тамъ могло быть проповѣдуемо евангеліе (Epist. ad. Evodium) Такъ же училъ на западѣ *Григорій В.* Это мнѣніе принимается и всею западною церковію, отрицающею проповѣдь І. Христа во адѣ. Но это ихъ ученіе не нашло себѣ послѣдователей среди отцевъ и учителей восточной церкви, утверждавшихъ, что и по Своемъ сошествіи во адъ І. Христосъ продолжалъ Свое пророческое служеніе, начатое на землѣ.

Реформатство, во главѣ съ *Цвингли* и *Кальвиномъ*, отвергло не только проповѣдь І. Христа во адѣ, но и самое сошествіе Его во адъ. Выраженія апостола о Христѣ: „*сошедъ*“ во адъ и тамъ „*проповѣда*“ понимаются реформатствомъ не въ смыслѣ дѣйствительнаго сошествія І. Христа во адъ Своею душею, а въ томъ, что откровеніе благодати Христа достигло и до благочестивыхъ духовъ, что дѣйствіе смерти Его простерлось и на души умершихъ. Но такое пониманіе ученія апостола, очевидно, совер-

„Господь снисшелъ въ преисподняя земли, *благовѣствуя и здѣсь о Своемъ пришествіи и объявляя отпущеніе грѣховъ* вѣрующимъ въ Него“ [1]). *Климентъ Александрійскій* говоритъ: „Господь сходилъ во адъ не для иной цѣли, какъ для того, чтобы *возвѣстить евангеліе*“ [2]). Св. *І. Дамаскинъ* даже прямо приравниваетъ проповѣдь Христа во адѣ къ Его проповѣди на землѣ. „Обоженная душа (Христа), говоритъ онъ, нисходитъ во адъ для того, чтобы какъ живущимъ на землѣ возсіяло солнце правды, такъ и для сѣдящихъ подъ землею во тьмѣ и сѣни смертной возсіялъ свѣтъ, чтобы какъ находящимся на землѣ Христосъ благовѣствовалъ миръ, плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, и для увѣровавшихъ былъ виновникомъ вѣчнаго спасенія, а для невѣрующихъ обличителемъ невѣрія, такъ и сущимъ во адѣ: *да всяко колѣно поклонится Ему, небесныхъ, и земныхъ, и преисподнихъ*“ [3]).

Въ другомъ мѣстѣ тотъ же апостолъ цѣль проповѣди І. Христа во адѣ опредѣляетъ такъ: *на се бо и мертвымъ благовѣстися* (*νεκροῖς ἐυαγγελίσθη*), *да судъ убо пріимутъ* (*ἵνα κριθῶσι μεν*—хотя осуждены были) *по человѣку плотію, поживутъ же по Богъ духомъ* (*ζῶσι δε κατὰ Θεὸν πνεύματι*—4, 6). Максимъ Исповѣдникъ эти слова толкуетъ такъ: „умершимъ во адѣ было *проповѣдано слово богопознанія* (*θεογνωσίας*), чтобы они, бывъ осуждены по человѣку по плоти при своей жизни на землѣ (т. е. бывъ истреблены въ водахъ потопа), жили по Богу духомъ, т. е. всею душею“, жили, какъ Богъ живетъ и какъ желаетъ, чтобы люди жили [4]).

Такимъ образомъ І. Христосъ сходилъ во адъ для проповѣди евангелія, и его проповѣдь была такова же, какъ и на землѣ, т. е. имѣла цѣлію обращеніе и спасеніе, хотя, конечно,

---

шенно произвольно. См о семъ въ ст. *Орлина*. Сошествіе Господа нашего І. Христа во адъ. Прав. Обозр. 1889 г. апр. 758—759 стр. По тому же вопросу см. еще ст. *Никона* архим. Сошествіе І. Христа во адъ въ Душеп. Чт. 1900 г 4 кн

[1]) *Ирин.* Прот ерес. IV кн. XXVII, 2; сн XXII 1; III кн. XX, 4.

[2]) *Клим. ал.* Строматы, VI, 6. „По примѣру Господэ, говоритъ еще Климентъ, и апостолы проповѣдывали евангеліе въ аду“.

[3]) *Дамаск.* Точн изл. в. III, 29.

[4]) Вопросы и отвѣты къ 1 Петр. 1, 7

мы не знаемъ способа общенія или языка душъ. Въ богослужебныхъ книгахъ православной церкви встрѣчается мысль, что къ воспріятію Его проповѣди души умершихъ были подготовляемы проповѣдію тѣхъ изъ сошедшихъ во адъ ранѣе Искупителя умершихъ людей, которые, еще живя на землѣ, вѣровали въ будущее Его пришествіе, напр., пророки. или уже видѣли Его пришествіе, какъ, напр., Іоаннъ Предтеча. Въ тропарѣ Іоанну Предтечѣ церковь исповѣдуетъ, что онъ не только свидѣтельствовалъ о Христѣ на землѣ, но „благовѣствовалъ и сущимъ во адѣ Бога, явльшагося плотію, вземлющаго грѣхъ міра и подающаго намъ велію милость".

IV. Къ кому была обращена проповѣдь І. Христа во адѣ? По словамъ апостола, І. Христосъ *сущимъ во адѣ духовомъ сошедъ проповѣда, противльшимся иногда, егда ожидаше Божіе долготерпѣніе, во дни Ноевы*... Такимъ образомъ даже упорные нѣкогда въ невѣріи и нечестіи современники Ноя, за свою развращенность истребленные съ лица земли, были слушателями проповѣди І. Христа. Слѣдовательно, І. Христосъ сходилъ въ самыя мрачныя мѣста ада, гдѣ находились нечестивѣйшіе изъ людей, чтобы и имъ проповѣдать евангеліе, чтобы и они покаялись, обратились и спаслись. А отсюда, позволительно думать,— слово о спасеніи предложено было душамъ всѣхъ умершихъ людей, находившихся во адѣ, т. е. не только современникамъ Ноя, а и всѣмъ вообще грѣшникамъ, не исключая и язычниковъ. Прежде всего, конечно, Спаситель возвѣстилъ о спасеніи находившимся во адѣ благочестивымъ сынамъ Израиля, и они прежде другихъ узнали во вновь явившемся во адъ Христа Спасителя [1]).

---

[1]) Св. *Кириллъ іерус* говоритъ: „ужаснулась смерть, узрѣвъ, что снишелъ во адъ новый Нѣкто, недержимый тамошними узами Почему же, увидѣвъ Его, убоялись вы, *вратницы адовы* (Іов 38, 17)? Какой необычайный страхъ овладѣлъ вами? Бѣжала смерть, и бѣгство облпчило боязнь. Стеклись святые пророки, и законодатель Моисей, и Авраамъ, и Исаакъ, и Іаковъ, и Давидъ, и Самуилъ, и Исаія, и Креститель Іоаннъ, который вѣщаетъ и свидѣтельствуетъ. *Ты ли еси Грядый, или иного чаемъ?* Искуплены всѣ праведные, которыхъ поглотила смерть, потому что проповѣданному Царю надлежало содѣлаться Искупителемъ добрыхъ проповѣдниковъ И послѣ сего каждый изъ проповѣдниковъ сказалъ: *гдѣ ти, смерте, жало? Гдѣ ти, аде, побѣда?* Насъ искупилъ Побѣдодавецъ". (Оглас. поуч. XIV, 19).

Но *сниде въ дольнѣйшія страны земли*, Онъ благовѣствовалъ и подобнымъ современникамъ Ноя грѣшникамъ, — и они могли узнать отъ Него, что Богъ чрезъ Него совершилъ спасеніе, и увѣровать въ Него или не увѣровать.

Нѣкоторые не допускаютъ, чтобы проповѣдь о спасеніи могла быть предложена умершимъ нечестивымъ людямъ, утверждая, что таковымъ, каковы были, напр., современники Ноя, Господь *ἐκήρυξε — возвѣстилъ судъ*, осужденіе, обличилъ невѣріе. Но если Христосъ на землѣ не былъ судіею, не приходилъ Онъ и во адъ къ современникамъ Ноя, какъ судія ихъ прошлой жизни. На землѣ Онъ возвѣщалъ грядущій судъ упорствующимъ въ невѣріи, но послѣ того, какъ обращался къ нимъ уже съ проповѣдью о покаяніи, такъ что возвѣщалъ и судъ, располагая ихъ къ покаянію. Также не приходилъ Онъ и во адъ къ современникамъ Ноя возвѣстить имъ судъ. На землѣ Онъ обращался съ проповѣдью о царствѣ Божіемъ и покаяніи ко всѣмъ іудеямъ, и преимущественно къ грѣшникамъ; нѣтъ препятствій вѣрить, что Христосъ и къ умершимъ грѣшникамъ также обращался съ проповѣдію о царствѣ Божіемъ и покаяніи. Его проповѣдь во адѣ возвѣщеніемъ суда по отношенію къ нимъ могла быть въ томъ же смыслѣ, въ какомъ и во время Его земной жизни невѣрующіе Его слову находили судъ и осужденіе въ самомъ своемъ невѣріи (Іоан. 12, 48), но не прямо возвѣщеніемъ суда. Такое представленіе согласнѣе съ понятіемъ о божественномъ правосудіи и любви, открывшихъ возможность спасенія и тѣмъ изъ умершихъ, которые не знали и не имѣли во время земной жизни богооткровеннаго богопознанія и богопочтенія, не имѣли, подобно іудеямъ, обѣтованій и пророчествъ о Мессіи-Искупителѣ и вообще съ мыслію о всеобщемъ значеніи искупленія.

V. Каковы были плоды проповѣди во адѣ и вообще сошествія І. Христа во адъ? На основаніи свидѣтельства ап. Павла, что Снисходившій въ дольнѣйшія страны земли *плѣнилъ плѣнъ*, и другихъ подобныхъ свидѣтельствъ (напр. Ис. 45, 2; Мѳ. 12, 29; Кол. 2, 15), въ которыхъ говорится, что Господь Своимъ крестомъ отнялъ силу у начальствъ и властей, властно подвергъ ихъ позору, связалъ сильнаго и расхитилъ сосуды его дома,—древніе учители выражали убѣжденіе, что со-

шедшій во адъ Христосъ разрушилъ царство діавола и освободилъ отъ узъ плѣнниковъ ада. Такъ, св. *Златоустъ* говоритъ: „адъ плѣненъ сошедшимъ въ него Господомъ, упраздненъ, поруганъ, умерщвленъ, низложенъ, связанъ“ [1]). *Григорій Богословъ* пишетъ: „Онъ (І. Христосъ) отразилъ жало смерти, сокрушилъ мрачные затворы унылаго ада, даровалъ свободу духамъ“ [2]). По словамъ *Евсевія кесарійскаго*, І. Христосъ „пришелъ для спасенія душъ, бывшихъ во адѣ и многіе вѣка ожидавшихъ Его пришествія, и нисшедши, врата мѣдныя сокрушилъ, вереи желѣзныя сломалъ и прежде связанныхъ во адѣ извелъ на слободу“ [3]).

Разрушеніе ада выразилось въ освобожденіи плѣнниковъ отъ узъ ада, въ возведеніи ихъ на небеса. Но всѣхъ ли плѣнниковъ извелъ Господь изъ ада? Прямого отвѣта на этотъ вопросъ нѣтъ въ Писаніи. Церковь отъ временъ глубокой древности признавала, что освобождены были всѣ благочестивые ветхозавѣтные плѣнники ада и изведены оттуда въ святыя обители Отца небеснаго [4]), или, какъ учитъ катихизисъ (о 5 чл.), избавлены „души, которыя съ вѣрою ожидали Его пришествія“. Съ сонмомъ сихъ освобожденныхъ плѣнниковъ ада Господь, по древнему вѣрованію церкви, взошелъ на небеса, и они первые составили небесное тѣло церкви, подъ главою—Христомъ. Но упоминаніе ап. Петра о нѣкогда бывшемъ непослушаніи духовъ современниковъ Ноя, которымъ Христосъ проповѣдывалъ въ адѣ, чтобы они жили по Богу духомъ, повидимому, даетъ основаніе предполагать, что и духи современниковъ Ноя теперь обратились, и если увѣровали проповѣди Христа, то, конечно, были и изведены изъ ада. И изъ древнихъ учителей нѣкоторые прямо высказывали мысль, что Спаситель вывелъ изъ ада не только ветхозавѣтныхъ праведниковъ, а и многихъ другихъ, или даже вообще всѣхъ тѣхъ, которые

---

[1]) *Злат.* Сл. на св Пасху. Сн. на Мѳ. Бес. II, 1.

[2]) *Григор. Б.* Пѣснь Христу. IV ч. 358 стр. по изд. 1844 г.

[3]) *Евсев.* Demonstr. Evang. Lib. X ad verba Ps. 16.

[4]) См напр. *Ирин.* Прот. ер. 4 кн XXVII, 2: *Тертул* О душѣ LV. *Кирил. іерус* Оглас. сл. IV, 11; XIV, 19; *Дамаск.* Бес. на вел. субботу. Въ „Правосл. исповѣданіи“ говорится: „Христосъ сходилъ во адъ душею и божествомъ... Освободивъ изъ ада души святыхъ праотцевъ, Онъ ввелъ оныя въ рай, а съ ними вмѣстѣ и разбойника, который увѣровалъ въ Него, вися на крестѣ“ (Отв. на вопр. 49).

только увѣровали Его проповѣди, всѣхъ и каждаго, кто пожелалъ идти за Нимъ, какъ за Освободителемъ. Конечно, это только частное мнѣніе, но мнѣніе, нужно замѣтить, вполнѣ вѣроятное. Очень трудно предположить, чтобы между умершими узниками ада нашлись такіе люди, которые были бы довольны своимъ неестественнымъ положеніемъ и предъ лицомъ Самого Бога могли бы заявить о своемъ нежеланіи спасенія [1]). Вотъ какъ выражено это мнѣніе у св. *Григорія нисскаго*. Чтобы „уловить мудраго въ коварствѣ его и обратить противъ него же его лукавыя предпріятія", говоритъ онъ, „умершій Спаситель сошелъ добровольно въ жилище его—въ „сердце земли", и положилъ конецъ его могуществу, *исхитивъ всѣхъ, которые находились тогда въ узахъ смерти*. Исчисли мнѣ всѣ мимошедшія поколѣнія людей, (начиная) отъ перваго появленія зла (въ мірѣ) и до его уничтоженія: сколько человѣкъ въ каждомъ поколѣніи и сколько тысячъ можно ихъ насчитать? Невозможно обнять числомъ множество тѣхъ, въ которыхъ по преемству распространялось зло; худое богатство порока, раздѣляясь каждому изъ нихъ, каждымъ увеличивалось... Итакъ, уничтоживший въ три дня (т. е. во время между смертію и воскресеніемъ) такое скопленіе зла, собиравшееся отъ сотворенія міра до совершенія нашего спасенія чрезъ смерть Господа,—ужели малое далъ для тебя доказательство превосходящей силы? Не сильнѣе ли оно всѣхъ... чудесъ?.. Одно простое и непостижимое пришествіе Жизни и присутствіе Свѣта для сидящихъ во тьмѣ и сѣни смертной произвело полное исчезновеніе и уничтоженіе тьмы и смерти" [2]).

§ 101. Воскресеніе І. Христа и значеніе этого событія въ дѣлѣ искупленія. Дѣйствительность воскресенія Христова.

І. По разрушеніи І. Христомъ ада послѣдовало Его *воскресе-*

---

[1]) Такое мнѣніе раздѣляли. *Климентъ ал.* (Стром. VI, 6), *Оригенъ* (Прот. Цельса, II, 43; на Римл. II кн. 13), *Златоустъ* (Сл. оглас. на Пасху; сн. на Кол. Бес. IV, 1; VI, 3), *Амврос. медіол.* (De poschate c. 3. 4). *Григорій нисскій*. Повидимому, не противъ этого мнѣнія были и св. *Григорій Б.* (Сл. о богосл. 3; сл. 45, на Пасху—III т. 75 стр.. IV т. 179 стр. по изд. 1844 г.) и *Василій В.* (на Псал. XLVIII, 16).

[2]) *Григор. нис.* Сл. о воскрес. 1 (VIII ч. 33—36).

ніе изъ гроба (*ἀνάστασις, τὸ ἀναστῆναι*, ressurectio, *ἔγερσις, τὸ ἐγερθῆναι*, suscitatio),—возсоединеніе Его человѣческой души съ пречистымъ тѣломъ, которое лежало во гробѣ, но возстало прославленнымъ, свѣтоноснымъ и безсмертнымъ. Воскресеніе. І. Христа—истина, на которой, какъ на глубочайшемъ основаніи, зиждутся всѣ наши христіанскія вѣрованія и упованія. *Аще Христосъ не воста, тще убо проповѣданіе наше, тща же и вѣра ваша*, говоритъ апостолъ (1 Кор. 15, 14). Въ событіи тѣлеснаго воскресенія І. Христа дается намъ твердое удостовѣреніе какъ въ томъ, что І. Христосъ есть дѣйствительно обѣтованный Мессія, Богочеловѣкъ, такъ и въ томъ, что Его явленіе въ мірѣ и служеніе роду человѣческому имѣютъ искупительное значеніе, и въ частности, что Онъ есть Побѣдитель смерти для всего человѣчества.

Воскресеніе І. Христа служитъ важнѣйшимъ доказательствомъ вѣры нашей въ І. Христа, какъ *истиннаго Сына Божія*, воплотившагося нашего ради спасенія. На такое значеніе Своего воскресенія указывалъ и Самъ І. Христосъ. Такъ, когда іудеи, удивленные необычайною властію, которую Онъ показалъ, изгоняя изъ храма продающихъ и покупающихъ, спросили Его: *кое знаменіе являеши намъ, яко сія твориши?*—то І. Христосъ преимущественно предъ всѣми чудесами указалъ на чудо Своего воскресенія. *И рече имъ: разорите церковь сію*,—разумѣя Свое тѣло,—*и тремі деньми воздвигну ю* (Іоан. 2, 18—19), т. е. воскресну въ третій день. Въ другой разъ на такое же требованіе знаменія Онъ сказалъ: *и знаменія не дастся, кромѣ знаменія Іоны пророка* (Мѳ. 12, 39). Подобнымъ же образомъ на вопросъ увѣровавшихъ въ Него іудеевъ: кто Ты?—Онъ далъ такой отвѣтъ: *егда вознесете* (т. е. на крестъ) *Сына человѣческаго, тогда уразумѣете, яко Азъ есмь, и о Себѣ ничесоже творю, но якоже научи Мя Отецъ Мой, сія глаголю* (Іоан. 8, 28),—конечно, потому, что за вознесеніемъ на крестъ имѣло послѣдовать Его свѣтоносное воскресеніе. Такое значенія воскресенія І. Христа объясняется величіемъ и чрезвычайностью этого событія, ибо оно есть безпримѣрное чудо, выходящее изъ ряда всѣхъ другихъ чудесъ, какія когда-либо видалъ и слыхалъ міръ, превосходящее всѣ чудеса, которыя творилъ и

Самъ І. Христосъ. Конечно, велики чудеса, совершенныя І. Христомъ въ Его земной жизни, велико проявленное въ нихъ могущество надъ природой, надъ жизнію и смертію, надъ силами ада. Но всѣ эти чудеса, даже и самое дивное изъ нихъ,—воскрешеніе мертвыхъ (къ временной жизни), творили и пророки (Илія, Елисей, нѣкоторые изъ апостоловъ), хотя не съ такимъ полномочіемъ, какъ Онъ. Но никогда не было и невозможно представить, чтобы кто воскресилъ самого себя. Воскреснуть самому, своею собственною силою, какъ воскресъ Христосъ,—не въ жизнь временную, а вѣчную,—это возможно только для Того, Кто, будучи человѣкомъ, въ то же время есть Богъ, Владыка жизни и смерти, Кто, поэтому, какъ имѣлъ власть положить душу Свою за другихъ, такъ имѣлъ власть и опять принять ее (Іоан. 10, 17—18). И потому самовоскресеніемъ Господа І. Христа дано совершеннѣйшее *удостовѣреніе въ томъ, что Онъ не только человѣкъ, но* и истинный Богъ, владычествующій надъ жизнію и смертію; что если Его Богъ послалъ въ міръ принести міру жизнь, то Онъ не могъ оставаться во гробѣ: узы смерти не могли удержать Его, Начальника жизни.

Такое значеніе усвояли воскресенію І. Христа и Его апостолы. Ап. Павелъ говоритъ, что чрезъ воскресеніе отъ мертвыхъ Онъ *наченъ* (ὁρισθέντος т. е. опредѣлился, открылся) *Сыномъ Божіимъ* (Рим. 1, 4),—тогда какъ до воскресенія слава божества Его была сокрытою подъ покровомъ уничиженнаго человѣчества. Подобно этому и ап. Петръ указываетъ, какъ на главнѣйшее доказательство Его божественности и божественнаго посланничества, на воскресеніе Его изъ мертвыхъ: *твердо убо да разумѣетъ весь домъ Израилевъ, яко Господа и Христа Его Богъ сотворилъ, сего Іисуса, Егоже вы распясте, воскресивъ Его отъ мертвыхъ* (Дѣян. 2, 36; см. 24 ст.; 3, 15—21. 26; 4. 10—12; 5, 29—32; 10, 40—43). И вѣра самихъ учениковъ въ І. Христа, какъ Богочеловѣка и Мессію, сдѣлалась истинною и твердою только послѣ того, какъ они убѣдились въ дѣйствительности Его воскресенія. Пока Христосъ находился съ ними и они слушали Его ученіе и видѣли Его дѣла, они готовы были исповѣдывать Его: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго!* Но по осужденіи и вознесеніи Его на крестъ, ихъ вѣра

поколебалась. На пути въ Еммаусъ два ученика къ разсказу объ осужденіи на смерть Іисуса Назарянина и о распятіи Его присовокупляютъ: *мы же надѣяхомся, яко Сей есть хотя избавити Израиля; но и надъ всѣми сими третій сей день днесь, отнележе сія быша* (Лук. 24, 19—22). Изъ послѣднихъ словъ видно, что въ ученикахъ І. Христа до воскресенія Его изъ мертвыхъ не только не было истинной вѣры въ Него, какъ Богочеловѣка, но даже и ложная вѣра въ Него, какъ Освободителя отъ иноземной власти, подъ впечатлѣніемъ крестной Его смерти, готова была исчезнуть. Истинное содержаніе и непоколебимую твердость ихъ вѣра получила только послѣ и вслѣдствіе воскресенія Христова. Воскресеніе Христово произвело полный переворотъ въ душѣ и въ жизни Его учениковъ, было началомъ возрожденія ихъ къ новой жизни и дѣятельности. Только послѣ воскресенія Христова они могли выступить съ проповѣдію: *вѣруяй въ Сына Божія имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 36), что Христосъ *вчера и днесь той же и во вѣки* (Евр. 13, 8). Особенно ясно видимо значеніе воскресенія І. Христа для истинной вѣры въ Него въ исторіи обращенія ап. Павла. Ни слово, ни дѣло Спасителя при Его земной жизни не касались слуха и во всякомъ случаѣ—сердца Павла. Смерть Христа казалась ему положительнымъ *σκάνδαλον* (1 Кор. 1, 23), судомъ Божіимъ, обличившимъ неправедность Назарянина предъ праведностью іудейскою. Отсюда—его фанатизмъ противъ христіанъ и христіанства. Но вотъ является ему воскресшій Христосъ, и въ душѣ Павла происходитъ переворотъ. Вообще, что вѣра въ воскресеніе І. Христа послужила основою для признанія Іисуса изъ Назарета Богочеловѣкомъ и Спасителемъ міра какъ Его учениками, такъ и всѣмъ первохристіанскимъ обществомъ, это настолько неоспоримо, что согласно признаютъ даже раціоналисты, отвергающіе дѣйствительность самаго событія воскресенія.

Это же событіе служило и продолжаетъ служить главнѣйшею точкою опоры для вѣры христіанъ въ богочеловѣчество І. Христа во всѣ послѣдующія времена. И напротивъ, съ отверженіемъ чуда воскресенія І. Христа разрушается и вѣра въ Него, какъ Богочеловѣка и Искупителя міра. Безъ Его воскресенія гробъ Его былъ бы вѣстѣ и гробомъ вѣры христіанской. Христосъ умер-

шій, но не воскресшій, казался бы и Его ученикамъ и всему міру удивительнымъ явленіемъ въ исторіи человѣчества, человѣкомъ замѣчательнаго ума и рѣдкой нравственности, Который владѣлъ необычайнымъ даромъ чудотвореній, мечталъ о всесторонненемъ обновленіи міра, какъ Мессія, но смерть прервала все Его дѣло на землѣ. Какъ глубоко долженъ извратиться догматъ о лицѣ І. Христа, а въ связи съ этимъ и ученіе о Его искупительномъ дѣлѣ, равно умалиться значеніе для мысли и жизни возвѣщенныхъ Имъ истинъ вѣры и нравственности, съ отрицаніемъ Его воскресенія,—лучше всего показываютъ намъ всѣ т. н. „жизни Іисуса“ представителей новѣйшаго раціонализа.

Воскресеніе І. Христа служитъ сильнѣйшимъ доказательствомъ дѣйствительности совершеннаго Имъ *дѣла искупленія*. Если бы Христосъ остался во гробѣ, то крестъ въ глазахъ нашихъ являлся бы только орудіемъ позорной казни и смерти; тогда Его смерть не могла бы имѣть никакого искупительнаго значенія для уничтоженія тяготѣющаго надъ родомъ человѣческимъ осужденія,—оковъ смерти и грѣха. Тогда выходило бы, что совершеннѣйшая святость не сильнѣе смерти, и смерть не знаменіе грѣха. Онъ умеръ не за наши грѣхи,—искупительная жертва за грѣхи міра еще не принесена и не совершено наше спасеніе. Но если Онъ дѣйствительно воскресъ, это значитъ, что грѣхъ и связанное съ нимъ осужденіе потеряли свою силу надъ человѣкомъ, значитъ, что принесенная Имъ жертва принята Богомъ, что Онъ уничтожилъ лежащее на насъ проклятіе и даровалъ всѣ блага искупленія.

Убѣждая въ дѣйствительности искупленія вообще, воскресеніе Христово служитъ въ особенности основаніемъ вѣры *въ побѣду Искупителя надъ смертію*. Смерть есть оброкъ грѣха. Христосъ, какъ чистый и безгрѣшный по Своему человѣчеству, не имѣлъ никакой необходимости умирать, какъ не имѣлъ такой необходимости и Адамъ до своего паденія. Смерть Его была смертію послушанія, свободною жертвою любви (Филип. 2, 6; Іоан. 10, 15, 18). По воскресеніи же І. Христосъ не имѣетъ не только никакой необходимости смерти, но и самой возможности умирать, какъ говоритъ блаж. Августинъ [1]). Такимъ образомъ,

[1]) *Август.* De corupt. et grat. cap. XII Сн. *Голубинскаго*, Премудр. и благость Божія. 412 стр.

Христосъ воскресеніемъ пріобрѣлъ Своему человѣчеству невозможность смерти, полное и совершенное безсмертіе, или, что то же, побѣдилъ смерть, какъ говоритъ апостолъ: Христосъ *возста отъ мертвыхъ, ктому уже не умираетъ: смерть Имъ ктому не обладетъ* (Рим. 6, 9). Тѣло Его возстало безсмертнымъ и славнымъ, имѣющимъ жить вѣчно новою, духовною, небесною жизнію. Иначе, если бы тѣло не явилось такимъ, то возможность смерти тѣла не была бы уничтожена.

Побѣда І. Христа надъ смертію по отношенію къ Своему человѣчеству есть начало побѣды надъ смертію и для всего искупленнаго Имъ человѣчества. Онъ и воскресъ, разумѣется, не потому, что Ему Самому непремѣнно надлежитъ быть вѣчнымъ человѣкомъ, а потому же, почему благоволилъ воплотиться, пострадать и умереть, т. е. для рода человѣческаго, для того именно, что *подобаетъ тлѣнному сему облещися въ нетлѣніе, и мертвенному сему облещися въ безсмертіе* (1 Кор. 15, 53). Онъ и Самъ училъ, что избавленіе человѣчества отъ тѣлесной смерти или воскресеніе мертвыхъ,—и не въ жизнь временную, какъ было, напр., воскрешеніе Лазаря и другихъ, но въ вѣчную,—составляло важнѣйшую цѣль Его искупительнаго дѣла: *се же есть воля Пославшаго Мя*, говоритъ Онъ, *да видяй Сына и вѣруяй въ Него имать животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день* (Іоан. 6, 40; см. 39 и 54 ст. и 5, 24—29). Своею искупительною смертію поправъ смерть, какъ *наказаніе за грѣхъ* (послѣ Его смерти она перестала имѣть карательное значеніе; господство ея сдѣлалось незаконнымъ, ибо прекратилось состояніе виновности и осужденія нашего), Своимъ воскресеніемъ изъ мертвыхъ Онъ положилъ начало упраздненія смерти и какъ *внѣшняго проявленія зла*, созданнаго грѣхомъ. *Христосъ возста отъ мертвыхъ, начатокъ (ἀπαρχή) умершимъ бысть*, говоритъ апостолъ (1 Кор. 15, 20). „Воскресши“, объясняетъ слова апостола преосв. еп. Ѳеофанъ, „І. Христосъ воскресъ, какъ *начатокъ умершихъ, первороженный изъ мертвыхъ* (Кол. 1, 18), за Которымъ и другіе всѣ родятся изъ мертвыхъ въ жизнь нескончаемую. Какъ въ ветхомъ завѣтѣ, когда приносили въ храмъ Богу начатки, напр., первые снопы отъ жатвы, тѣмъ самымъ освящали всѣ

снопы и всю жатву: такъ Христосъ Господь, воскресши, освятилъ, благословилъ и утвердилъ воскресеніе всѣхъ, которые возстанутъ изъ земли, какъ колосья изъ сѣмянъ“ [1]). Болѣе этого,—въ воскресеніи Христовомъ положено *основаніе* воскресенію всѣхъ; сила его такъ велика, что изъ него изыдетъ жизнь для всѣхъ, или—воскресеніе Христово есть въ возможности уже воскресеніе всѣхъ. Апостолъ объясняетъ и то, почему воскресшій Христосъ есть такой начатокъ умершихъ, въ которомъ положено основаніе воскресенія всѣхъ: *понеже человѣкомъ (δι ἀνθρώπου) смерть бысть*, говоритъ онъ, *и человѣкомъ (δι ἀνθρώπου) воскресеніе мертвыхъ: якоже бо о Адамѣ (ἐν τῷ Ἀδὰμ) вси умираютъ, такожде и о Христѣ (ἐν τῷ Χριστῷ) вси оживутъ* (1 Кор. 15, 21—22). „Умираютъ всѣ, кои отъ Адама“, объясняетъ преосв. Ѳеофанъ, „по той причинѣ, что умерли уже въ немъ; и оживутъ всѣ о Христѣ по той причинѣ, что оживлены уже въ Немъ всѣ. Умираніе всѣхъ есть явленіе въ дѣйствительности того, что въ Адамѣ совершилось въ возможности; и оживленіе всѣхъ будетъ исполненіемъ въ дѣйствительности того, что во Христѣ воскресшемъ положено въ возможности“ [2]). Это потому, что какъ поврежденіе грѣхомъ природы перваго Адама было поврежденіе грѣхомъ *общей природы людей* (Рим. 5, 12—14), такъ и возстановленіе І. Христомъ достоинства человѣческой природы было возстановленіемъ достоинства *общей природы людей*, ибо каждый человѣкъ носитъ ту самую природу, которую Христосъ сдѣлалъ вѣчной природой, такъ что по своей человѣческой природѣ, какъ единосущной Христу, каждый человѣкъ необходимо является членомъ вѣчнаго тѣла Христова. Отсюда же,—какъ чрезъ поврежденную въ Адамѣ общую природу людей воцарился *залогъ смерти*, такъ чрезъ возстановленное во Христѣ достоинство общей природы людей и воскресеніе этой природы вошелъ *законъ всеобщаго воскресенія*, а самое Его воскресеніе яв-

---

[1]) *Ѳеофана еп.* Толк. на 1 Коринѳ. XV. 20. Москва. 1882 г. 493 стр. Въ одной изъ пасхальныхъ пѣсней та же мысль выражена такъ: въ воскресеніи новаго Адама „*смерти празднуемъ умерщвленіе*, адово разрушеніе, *новаго житія вѣчнаго начало*“.

[2]) Тамъ-же.

ляется образомъ нашего будущаго воскресенія (1 Кор. 15, 47—49; Филип. 3, 21).

Промысломъ Божіимъ отложено всеобщее воскресеніе людей до кончины міра. Но воскресеніе І. Христа служитъ залогомъ и удостовѣреніемъ, что оно совершится. Если Онъ по смерти могъ исполнить обѣтованіе о Своемъ воскресеніи, то теперь, будучи несомнѣнно *живымъ* (Евр. 7, 7; Апок. 1, 18) и когда Ему *дадеся всяка власть на небеси и на земли* (Мѳ. 28, 18), можетъ исполнить и обѣтованіе о всеобщемъ воскресеніи, и несомнѣнно исполнитъ. Слово Его истинно и вѣрно (Апок. 3, 15), и Самъ Онъ говорилъ: *Азъ живу, и вы живи будете* (Іоан. 14, 19). Съ обѣтованіемъ о воскресеніи мертвыхъ стоитъ въ тѣснѣйшей связи обѣтованіе объ обновленіи всей твари. Въ воскресеніи дается ручательство, что въ соотвѣтствіе съ воскресеніемъ людей совершится и обновленіе видимой природы, дабы она могла быть удобною средою для жизни воскреснувшихъ людей. И церковь, прославляя воскресеніе Христово, поетъ въ пасхальной пѣсни: „*нынѣ вся исполнишася свѣта, небо же и земля и преисподняя; да празднуетъ убо вся тварь возстаніе Христово, въ немъ же утверждаемся*“.

Замѣтимъ еще, что воскресеніе Христово служитъ сильнѣйшимъ удостовѣреніемъ дѣйствительности всѣхъ чудесъ І. Христа, совершенныхъ Имъ въ земной жизни. Всѣ Его чудеса, о которыхъ разсказываютъ евангелисты, совершенно понятны при вѣрѣ въ воскресеніе. Скорѣе мы должны были бы удивляться, если бы Тотъ, Кто Самъ воскресъ изъ мертвыхъ, не сотворилъ при жизни никакихъ чудесъ.

II. Воскресеніе І. Христа—дѣйствительное историческое событіе, какъ дѣйствительны жизнь и смерть Его. Предвозвѣщенное въ ветхомъ завѣтѣ (Пс. 15, 10; Мѳ. 12, 39 — 40), предсказанное много разъ Самимъ І. Христомъ (Іоан. 2, 19. 21; 10, 17; Мѳ. 16, 21. 17; 9, 23; 20, 17 — 19), оно засвидѣтельствовано очевидцами, которымъ І. Христосъ *постави Себе жива по страданіи Своемъ, во многихъ истинныхъ знаменіихъ, деньми четыредесятьми являяся имъ, и глаголя, яже о царствіи Божіи* (Дѣян. 1, 3). Эти очевидцы описываютъ многія и изъ самыхъ явленій Спасителя по воскресеніи, съ указа-

ніемъ мѣста и разныхъ обстоятельствъ этихъ явленій [1]), съ безпристрастіемъ, нескрывая того, что они повѣрили воскресенію Христа Спасителя только послѣ долгихъ сомнѣній, послѣ того, какъ осязательно убѣдились въ томъ, вложивъ свои персты въ Его руку и свою руку въ Его ребра (Іоан. 20, 27; Марк. 16, 14), путешествовали съ Нимъ, видѣли Его вкушающимъ съ ними пищу и *питье (Іоан. 21, 11). Однажды и одновременно пятьсотъ братій* видѣли воскресшаго Господа (1 Кор. 15, 6). Павелъ, бывшій до своего обращенія гонителемъ христіанства, сдѣлался апостоломъ Христовымъ только послѣ того, какъ удостоился явленія воскресшаго Господа, подобнаго явленіямъ прочимъ апостоламъ, убѣдившись въ Его воскресеніи (Дѣян. 9, 1—30; 22, 1—21; 26, 2—23; 1 Кор. 15, 8). Даже современные событію враги Христовы засвидѣтельствовали дѣйствительность Его воскресенія. Они *запечатали Его гробъ, охраняли его, вообще сдѣлали все, чтобы* воспрепятствовать пропажѣ Его тѣла, желая на всѣ времена и передъ всѣмъ народомъ доказать ничтожность вѣры въ Него. Показавъ мертвое тѣло, они могли бы заклеймить Его именемъ „обманщика“ (Мѳ. 26, 63; 27, 64). Но они сознаются, что не могутъ обличить во лжи Его учениковъ, проповѣдывавшихъ о воскресеніи своего Учителя, и приказываютъ имъ только *молчать*

---

[1]) Такихъ явленій, кромѣ явленія ап. Павлу, указывается у четырехъ евангелистовъ и ап. Павла въ 1 Кор. 15, 4—8, *одиннадцать*, и именно: 1) Маріи Магдалинѣ у гроба (Мѳ 28, 1—10; Марк. 16, 9; Лук. 24, 10); 2) женамъ мироносицамъ при возвращеніи отъ гроба (Мѳ 28, 1—10; Марк. 16, 1; Лук. 24, 10); 3) ап. Петру (Лук. 24, 34; 1 Кор. 15, 5); 4) двумъ ученикамъ на пути въ Еммаусъ (Лук. 24, 13—35; Марк. 16, 12—13); 5) всѣмъ апостоламъ, кромѣ Ѳомы (Іоан. 20, 19—23); 6) апостоламъ же вмѣстѣ съ Ѳомою (Іоан. 20, 26—29); 7) нѣсколькимъ ученикамъ въ Галилеѣ, на морѣ Тиверіадскомъ (Іоан. 21, 1—22); 8) одиннадцати апостоламъ въ Галилеѣ (Мѳ. 28, 16—20); 9) болѣе, нежели пяти стамъ братіямъ (1 Кор. 15, 6); 10), ап. Іакову (1 Кор 15, 7); 11) всѣмъ апостоламъ на горѣ Елеонской предъ вознесеніемъ на небо (Марк. 16, 19, Лук. 24, 50—52. Дѣян 1, 3—8).

На основаніи замѣчанія кн. Дѣян 1. 3, можно думать, что были и другія явленія, оставшіяся незаписанными. По преданію церковному, *первое явленіе* Самого Господа по воскресеніи было Богоматери (Кан. Богор на 2 день Пасхи: I п 2 ст., II п. 2 ст., IV п. 2 ст.) Ей же первой,— по преданію,—возвѣстилъ о воскресеніи Ея Сына и ангелъ, о каковомъ событіи говорится и въ извѣстной церковной пѣсни: „Ангелъ вопіяше Благодатнѣй“.

(Дѣян. 4, 14—40). Пустой гробъ на третій день по погребеніи, при несомнѣнной дѣйствительности смерти Іисуса,—новое рѣшительное доказательство Его воскресенія. Наконецъ, авторитетнѣйшимъ свидѣтельствомъ о Христѣ, Его жизни, смерти и воскресеніи служитъ исторія первоначальнаго христіанства и живое, ясное и непрерывное преданіе церкви вселенской, заключенное въ ея вѣроученіи, богослуженіи, въ святоотеческихъ твореніяхъ. Внезапная и рѣшительная перемѣна въ характерѣ учениковъ Христовыхъ, основаніе и быстрое распространеніе церкви Христовой, преданность Христу до мученичества необъяснимы безъ дѣйствительнаго событія. Распятый, уничиженный Христосъ не могъ стать Основателемъ церкви, побѣдить міръ, совершить его духовно-нравственное обновленіе. Если бы воскресенія не было, то вѣра апостоловъ, вѣра всего міра въ Распятаго была бы гораздо большимъ чудомъ, нежели самое чудо воскресенія; она была бы совершенно непонятною и исполненною противорѣчій. На лжи, обманѣ, самообольщеніи не можетъ основываться и непоколебимо существовать церковь. И это — главнѣйшее доказательство истины воскресенія Христова.

Невѣріе съ древнѣйшихъ временъ отвергало дѣйствительность воскресенія Христова. Такъ какъ главнѣйшими препятствіями къ отрицанію этого событія служатъ *пустой гробъ* І. Христа на третій день погребенія и *явленія* воскресшаго Господа ученикамъ, вызвавшія вѣру въ Его воскресеніе, то усилія невѣрія направлены къ тому, чтобы устранить значеніе этихъ доказательствъ воскресенія Христова, единогласно засвидѣтельствованныхъ евангелистами [1]).

---

[1]) Разборъ раціоналистическихъ теорій и возраженій противъ воскресенія Христова можно находить у *Петропавловскаго І. Д.* прот. въ изслѣдованіи—О воскресеніи І. Христа (Въ защиту христ. вѣры. Вып. II. 398—516 стр.) *Глубоковскаго Н. Н.* Обращеніе Савла и евангеліе ап. Павла Спб. 1896 г. (въ кн. „Благовѣстіе св. ап. Павла“ 1-й тракт.). *Свѣтлова* П. прот Воскресеніе Христово Аполог оч. (Странникъ 1899 г. апр. и май и въ отд. изд.). *Его жв.* Явленіе воскресшаго Христа Савлу и обращеніе послѣдняго, какъ доказательство истины воскресенія и божеств. происхожденія благовѣстія ап. Павла (Стран. 1900 г. апр.), Воскресеніе Христово, какъ величайшее и достовѣрнѣйшее изъ чудесъ. Прилож къ жур. „Странникъ“ за 1903 г. *Соболева М. И.* Дѣйствительность воскресенія Господа нашего І. Христа Москва. 1874 г. *Глѣбова И.* Воскресеніе

Для устраненія доказательнаго значенія *пустоты гроба* отвергающіе воскресеніе Христово придумали нѣсколько объясненій. Такъ, еще іудейскіе первосвященники и старѣйшины говорили воинамъ, охранявшимъ гробъ Спасителя: *скажите, что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали*, и потомъ *сказали народу, что Онъ воскресъ* (Мѳ. 28, 13; 27, 64). Такое объясненіе пустоты гроба и воскресенія повторяли іудеи первыхъ вѣковъ [1]), повторяетъ и вся антихристіанская полемика этого народа до настоящаго времени; въ XVIII в. оно высказывалось и въ раціоналистическомъ богословіи (Реймарусомъ). Но это не только злонамѣренная ложь, но и противорѣчіе... Самые крайніе противники христіанства отвергаютъ подобную клевету,—такъ много въ ней разныхъ несообразностей. Несправедливость объясненія этимъ

Господа и явленія Его ученикамъ по воскресеніи. Харьковъ, 1900 г. (тоже въ ж. В. и Раз. за 1899 г.). *Его же* Историческая достовѣрность воскресенія І. Христа—въ ж. Вѣра и Раз. за 1904 г. *Григорьева К.* Къ апологіи вѣры въ Христово воскресеніе (по поводу указ. изслѣд. Глѣбова,—Хр. Чт. 1908 г. 1 кн.; въ 5-й кн. тамъ же отвѣтъ Глѣбова). *Р. Л.* Тѣло воскресшаго Господа (Пр. Об. 1880 г.—II ч.) *Ульгорна* Воскресеніе Господа, его дѣйствительность и значеніе въ дѣлѣ искупленія (тамъ же, 1870 г. I ч.). *Шмидта* О воскресеніи Господа (противъ Кейма. Пр. Об. 1874 г. I.). *Дружинина А.* Разборъ мнѣнія Фихте мл. о воскресеніи Господа (Вѣра и Раз. 1886 г.). *Шикотта Юл.* Апологет. бесѣды о лицѣ І. Христа. *Гудера Е.* Бесѣды о воскресеніи І. Христа,—въ прилож. къ кн. Прессансэ: І. Христосъ и Его время. Спб. 1869 г. *Василевскаго Ѳ.* Дѣйствительность воскресенія Христова (Вѣра и Церковь 1899 г. Кн. 4). *Митякина А.* Достовѣрность воскресенія Христова, подтверждаемая сомнѣніемъ ап. Ѳомы (Стран. 1901 г. апр.). *М. А.* Мнѣніе Гарнака о воскресеніи Христовомъ (тамъ же, 1903 г. апр.). *Пясковскаго Н.* д-ра мед. Опытъ согласованія нѣкоторыхъ разностей въ повѣствованіяхъ евангелистовъ о первомъ днѣ воскресенія Христова и критич. замѣтка о теоріи визіонерства Штрауса, Ренана и др. съ точки зрѣнія современной психіатріи. Москва. 1904 г. *N.* Воскресеніе Христово—основаніе и сила вѣры и церкви (Хр. Чт. 1863 г. I т; см. еще 1833 г. II т.). *Бронзова А. А.* Значеніе воскресенія Христова для нашей нравственной жизни (Хр. Чт. 1900 г. I т.). *Тарѣева М. М.* Воскресеніе Христово и его нравств. значеніе (Бог. Вѣстн. 1903 г. іюнь). *А. П-го.* Значеніе воскресенія Христова и планъ нашего спасенія (Стран. 1904 г. 4—6 кн.). Ст. „Воскресеніе І. Христа" въ Богосл. энцикл. III т.

[1]) *Іуст* Разг. съ Триф. 108. Тоже повторялъ и Цельсъ въ своей полемикѣ противъ христіанства, пытаясь впрочемъ дать и другое объясненіе чуда воскресенія Христова,—представить его плодомъ воображенія женщины и Его учениковъ (*Ориг.* Пр. Цельса II, 55. 63. 68. 79). У іудеевъ же и доселѣ повторяется о воскресеніи Христовомъ древняя клевета въ Toldoth Jeschu.

способомъ исчезновенія тѣла Христова изъ гроба была причиною появленія въ іудействѣ наряду съ этимъ другого объясненія, по которому мертвое тѣло І. Христа будто бы могло быть украдено или уничтожено другими (напр., садовникомъ Іосифа, изъ опасенія, чтобы посѣтители гроба не потоптали его овощей), а не знающіе этого ученики, обманутые, сочли Его возвращеннымъ къ жизни могуществомъ Божіимъ [1]). Но и это объясненіе столь неправдоподобно, что не имѣетъ въ настоящее время защитниковъ.

Немного находитъ поборниковъ въ настоящее время и предположеніе (гипотеза) *мнимой смерти* І. Христа, измышленное такъ называемымъ „вульгарнымъ раціонализмомъ“ (Павлюсомъ), имѣвшее сторонниковъ и въ позднѣйшее время (Шлейермахеръ, Бунзенъ, отчасти Гизе). Никто, говорятъ, не похищалъ тѣла Іисусова изъ гроба. Онъ Самъ вышелъ изъ гроба. Онъ не умеръ на крестѣ, а впалъ въ глубокій обморокъ, похожій на летаргическій сонъ. Въ пещерѣ, подъ вліяніемъ ея прохлады и свѣжести, а также ароматовъ, возлитыхъ на Него по іудейскому обычаю, Онъ пришелъ въ Себя и затѣмъ выздоровѣлъ [2]). Но изнуренный болѣзнію и опасаясь враговъ, Онъ долженъ былъ изрѣдка и съ большими предосторожностями, неожиданно и не надолго появляться въ кругу учениковъ. Такое объясненіе чуда воскресенія Христова связано съ рядомъ утвержденій, невѣроятныхъ физически (отрицаніе дѣйствительности смерти) и нравственно (особенно противорѣчіе нравственному характеру І. Христа, выдавшаго Свое выздоровленіе за воскресеніе). Оно оставляетъ безъ отвѣта самое главное, именно—откуда и какъ произошла вѣра учениковъ І. Христа въ Его воскресеніе. Болѣзненный и полумертвый Іисусъ не могъ произвести на нихъ впечатлѣніе Побѣдителя смерти и гроба, Начальника жизни, которое служило залогомъ воодушевленія въ послѣдующей ихъ апостольской дѣятельности [3]).

---

[1]) На существованіе этого мнѣнія между іудеями указывалъ еще Тертулліанъ въ свое время (Spest. 30).

[2]) Ложность основаній, на которыхъ утверждается мысль о „мнимой смерти“ Искупителя, подробно раскрыта въ ст. проф. *М. Д. Муретова.* Дѣйствительность смерти Господа нашего І. Христа. Пр. Об. 1881 г. I т.

[3]) Сами критики исторіи воскресенія отвергаютъ эту гипотезу, какъ несообразную съ этою исторіею. „Невозможно и представить себѣ,—говоритъ *Штраусъ* въ своей „Жизни Іисуса“,—чтобы Тотъ, Кто только что

Такъ неосновательными оказались усилія объяснить пустоту гроба безъ воскресенія Христова. Конечно, не пустотою гроба вызвана вѣра учениковъ въ воскресеніе; увѣренность въ воскресеніи имѣла для себя основаніе въ явленіяхъ Воскресшаго, но она подтверждена и подкрѣплена пустымъ гробомъ и была бы невозможна безъ него.

Въ новѣйшее время признаютъ дѣйствительность смерти Христовой, но стараются дать объясненіе возникновенію вѣры въ дѣйствительность воскресенія,—объяснить *явленія Христа по воскресеніи* при отрицаніи дѣйствительности самаго воскресенія. Придумана т. н. *визіонерная* (visio—видѣніе) гипотеза, существующая въ двухъ формахъ или видахъ.

По мнѣнію однихъ изъ сторонниковъ этой гипотезы, явленія І. Христа по воскресеніи не были явленіями дѣйствительно во плоти возставшаго изъ гроба І. Христа, а это были совершенно субъективныя (призрачныя) видѣнія или галлюцинаціи, — плодъ разстроеннаго воображенія учениковъ, которымъ въ дѣйствительности ничего не соотвѣтствовало (Штраусъ, Ренанъ, Гольстенъ, Ревилль и др.). Ученики І. Христа никакъ не могли примириться со смертію своего любимаго учителя. Увѣренность ихъ въ мессіанскомъ достоинствѣ І. Христа и горячая любовь къ Нему заставляли ихъ ожидать съ напряженіемъ славнаго воскресенія Его, къ чему они были подготовлены отчасти пророчествами ветхаго завѣта, отчасти собственными словами Самого Христа при Его жизни. Такое напряженное ожиданіе учениковъ, какъ это часто бываетъ, разрѣшилось галлюцинаціями, когда они свои собственныя (субъективныя) представленія—образы воскресшаго Христа—приняли за дѣйствительные внѣшніе факты. Такимъ образомъ не яв-

---

вышелъ изъ гроба полумертвый, представлялъ Собою слабое и болѣзненное существо, нуждался въ леченіи, въ перевязкахъ, въ подкрѣпленіи и нѣжномъ уходѣ, и Который, наконецъ, подвергался страданію, могъ когда-либо произвести на Своихъ учениковъ впечатлѣніе, что Онъ именно и есть побѣдитель надъ смертію и гробомъ, что Онъ князь жизни,—впечатлѣніе, которое лежало въ основѣ ихъ будущаго служенія. Такое воскресеніе только бы ослабило впечатлѣніе, произведенное на нихъ въ жизни и въ смерти, или, самое большее, придало бы ему элегическій характеръ, но отнюдь не могло бы измѣнить ихъ скорби въ восторженную радость, или поднять ихъ уваженіе къ своему Учителю до степени Его обоготворенія".

ленія Христа вызвали вѣру учениковъ въ воскресеніе Его, но вѣра ихъ въ воскресеніе вызвала явленія Христа. Но правдоподобность такого объясненія только кажущаяся. Необходимаго психологическаго условія для возникновенія галлюцинацій въ данномъ случаѣ совсѣмъ не было. Того напряженнаго ожиданія воскресенія І. Христа, той вѣры, готовой обратиться въ видѣніе, которую предполагаетъ гипотеза, у учениковъ совершенно не было. Напротивъ, послѣ смерти І. Христа они находились въ угнетенномъ состояніи, которое исключало всякую мысль о Его воскресеніи. Они не только не утвердились въ вѣрѣ въ мессіанское достоинство І. Христа, а готовы были сомнѣваться въ Немъ, что еммаусскіе спутники и прямо высказали явившемуся имъ Господу (Лук. 24, 21). Они не только не ожидали воскресенія Его, а отнеслись недовѣрчиво къ самому событію воскресенія Христова: не повѣрили женамъ, принесшимъ вѣсть объ этомъ, двумъ ученикамъ, шедшимъ въ Еммаусъ, готовы были принять явившагося Христа Спасителя, за призракъ, почему прибѣгали къ осязанію Его и т. д. И странной, съ научной точки зрѣнія, галлюцинаціи подверглись ученики І. Христа! Сложныя или общія галлюцинаціи, обнимающія всѣ чувства, являются большою рѣдкостію, а обычно галлюцинація бываетъ или слуховою, или зрительною, или осязательною. Ученики же І. Христа въ одно и то же время созерцаютъ Христа Спасителя, разговариваютъ съ Нимъ, осязаютъ Его. И это повторяется не разъ, а въ продолженіе цѣлыхъ сорока дней, и не только у одиннадцати учениковъ, а болѣе чѣмъ у пятисотъ братій (1 Кор. 15, 6). Заразительностію галлюцинацій, зависящей отъ общаго одушевленія послѣдователей Христа, объяснить этого обстоятельства нельзя. Одушевленіе первохристіанскаго общества не ослабѣло и послѣ, а явленія воскресшаго Христа прекратились по истеченіи сорока дней.

Другая разновидность визіонерной теоріи, выходя изъ общей мысли о связи загробнаго міра съ людьми, живущими на землѣ, не отказываетъ явленіямъ воскресшаго Христа апостоламъ въ нѣкотораго рода дѣйствительности (Вейссе, Фихте младшій, Кеймъ, Лотце, Шенкель и др.). По своему существу эти явленія были также видѣніями учениковъ, но въ основѣ ихъ было нѣчто дѣйствительное (объективное), именно — непосредственное со-

прикосновеніе духа Христова съ душами учениковъ, невидимое сообщеніе имъ съ неба о томъ, что І. Христосъ, умершій тѣломъ, живъ духомъ. Очевидно, явленія воскресшаго Христа приравниваются здѣсь къ явленіямъ душъ умершихъ или посмертныхъ призраковъ одного лица, находящагося въ опасности или въ моментъ смерти, другому, на значительныхъ разстояніяхъ, — сношеніямъ одного лица съ другимъ безъ всякаго внѣшняго посредства и т. п. (явленія такъ называемой „телепатіи“) [1]). Эта гипотеза вытѣсняетъ другія раціоналистическія объясненія чуда воскресенія Христова. Но она не объясняетъ, какимъ образомъ у учениковъ І. Христа возникла увѣренность въ *тѣлесномъ* воскресеніи Его. Увѣренность эта никакъ не могла возникнуть изъ духовныхъ Его явленій. Вѣра въ явленія душъ умершихъ существовала и въ то время. Однажды явленіе воскресшаго Господа и сами апостолы склонны были принять за явленіе духа или души Его. Ев. Лука разсказываетъ: „Іисусъ сталъ посреди ихъ и сказалъ имъ: миръ вамъ. Они, смутившись и испугавшись подумали, что *видятъ духа*. Но Онъ сказалъ имъ: что смущаетесь и для чего такія мысли входятъ въ сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои: это Я; *осяжите Меня* и разсмотрите: ибо *духъ плоти и кости не имѣетъ, какъ видите у Меня*. И сказавъ это, показалъ имъ руки и ноги“; потомъ взялъ печеной рыбы и меда и *ѣлъ предъ ними* (Лук. 24, 36—43). Ничего подобнаго въ телепатическихъ явленіяхъ не бываетъ; при этихъ явленіяхъ всякая попытка осязать являющіеся образы оканчивается тѣмъ, что они исчезаютъ. Явленія духа умершаго Іисуса не могутъ объяснить и происшедшей въ ученикахъ перемѣны, ихъ радости, ободренія, даже вѣры въ Него, какъ Мессію. Духовное безсмертіе не возвышало бы Іисуса въ глазахъ учениковъ надъ людьми при ихъ вѣрѣ въ безсмертіе души вообще, не видѣли бы они въ Немъ побѣдителя смерти. Наконецъ, почему апостоловъ, если бы они дѣйствительно телепатическія явленія (а также субъективныя видѣнія, или галлюцина-

[1]) Явленія этого рода сдѣлались въ послѣднее время предметомъ тщательныхъ ученыхъ изслѣдованій. См. о семъ ст. въ Бог. Вѣстн. 1901 г. 5 кн. *Кулюкина С.* Явленія телепатіи, и въ Душ. Чт. 1901 г. 12 кн., 1902 г. 1 кн. ст. *М. Вержболовича*. Изъ міра таинственныхъ явленій.

ціи) приняли за явленія тѣлесно воскресшаго Господа, не повели ко гробу Господню, чтобы, указавъ на лежащее тамъ тѣло Его, сразу разсѣять ихъ сообманомъ? Очевидно—потому, что гробъ дѣйствительно былъ пустъ, а пустъ потому, что Христосъ дѣйствительно возсталъ изъ мертвыхъ.

Почему, — спрашивалъ еще Цельсъ, а за нимъ спрашиваютъ и новѣйшіе раціоналисты, [1])—Христосъ, если Онъ дѣйствительно воскресъ, не явился всенародно и предъ Своими врагами, такъ какъ слѣдствіемъ этого непремѣнно была бы вѣра въ Него? „Вопросъ тщетный и суетный", говоритъ св. *І. Златоустъ*. „Если бы Своимъ явленіемъ Онъ могъ всѣхъ обратить къ вѣрѣ, то не преминулъ бы явиться всѣмъ. Но Онъ никакъ не преклонилъ бы іудеевъ къ вѣрѣ, если бы явился имъ по воскресеніи: сему Онъ научаетъ насъ чрезъ Лазаря. Ибо когда Христосъ воскресилъ сего четвородневнаго мертвеца, то и тогда не только не обратилъ ихъ къ вѣрѣ, но еще раздражилъ противъ Себя. Хотя они ничего не могли бы Ему сдѣлать; однако съ большимъ неистовствомъ устремились бы къ нечестію. Притомъ они подвергались бы и болѣе жестокому наказанію, если бы Онъ явился имъ послѣ Своихъ страданій. Потому-то, щадя ихъ, хотя Самъ и скрывался отъ очей ихъ, но въ то время (для обращенія ихъ) и *открывался въ знаменіяхъ и чудесахъ*. Такъ, слышать Петра говорящаго: *во имя Іисуса Христа возстани и ходи* (Дѣян. 3, 6) не менѣе значило, какъ и видѣть Христа воскресшаго. И что первое служило весьма сильнымъ доказательствомъ воскресенія (Христова) и удобнѣе располагало къ вѣрѣ, нежели послѣднее, т. е. что сердца человѣческія скорѣе могли быть утверждены въ вѣрѣ видѣніемъ чудесъ, совершенныхъ во имя Его, нежели явленіемъ Его Самого по воскресеніи,—это явствуетъ изъ слѣдующаго: Христосъ воскресъ и явился Своимъ ученикамъ; нашелся однако же и между ними одинъ невѣрующій—Ѳома. Если же ученикъ оный не прежде повѣрилъ, какъ когда узрѣлъ самыя язвы отъ гвоздей и копія, то, скажи мнѣ, какъ увѣровалъ бы

1) *Ориг* Прот Цельса, II 63 *Штраусъ* также ставитъ этотъ вопросъ По утвержденію *Шенкеля*, Іисусъ показался бы предъ Своими судьями и на улицахъ Іерусалима, если бы онъ дѣйствительно воскресъ изъ мертвыхъ. См. у *Геттингера* Апологія. 1 ч, 2 отд 193 стр.

въ Него весь міръ потому только, что всѣ видѣли Его въ то время воскрешимъ? Кто дерзнетъ утверждать сіе?—Но не сей только, а и другіе укажемъ примѣры на то, что чудеса имѣли гораздо болѣе силы убѣжденія, нежели явленіе Воскресшаго предъ очами другихъ. Вотъ, когда народъ услышалъ Петра говорящаго хромому: *во имя Іисуса Христа востани и ходи*,—вдругъ пять тысячъ мужей обратились къ вѣрѣ во Христа (Дѣн. 4, 4); а ученикъ, видѣвшій Самого Воскресшаго, оставался въ невѣріи. Видишь ли, какъ это чудо скорѣе возбудило вѣру въ воскресеніе? Но что я говорю о Ѳомѣ? Если хочешь знать, то и прочіе ученики, увидѣвъ Господа по воскресеніи, не вдругъ повѣрили“.—„Народу, не знавшему неизреченнаго таинства, Онъ *показался бы привидѣніемъ*. Если и сами ученики сначала не вѣрили, приходили въ смущеніе и нуждались въ прикосновеніи рукою и въ общеніи трапезы, то чего естественно слѣдовало ожидать отъ народа? Потому-то *воскресеніе неопровержимо и доказывается чудесами*, чтобы оно было несомнѣннымъ не только для тогдашнихъ людей, но и для всѣхъ послѣдующихъ родовъ“. [1]).

§ 102. Вознесеніе І. Христа на небо и отверзеніе для всѣхъ вѣрующихъ въ Него царства небеснаго. Дѣйствительность вознесенія Христова.

І. За воскресеніемъ І. Христа послѣдовало новое и высшее проявленіе Его царственной славы и могущества,—*вознесеніе на небо* съ прославленнымъ тѣломъ. Вознесеніе, какъ оно описывается апостолами-очевидцами, было событіемъ *видимымъ*. Въ сороковый день по воскресеніи Господь вывелъ учениковъ изъ Іерусалима по направленію къ Виѳаніи, на гору Елеонскую,—у подошвы которой (въ Геѳсиманскомъ саду) совершились предсмертныя Его страданія. Преподавъ здѣсь послѣднія наставленія, Онъ *воздвигъ руцѣ Свои и благослови ихъ* (учениковъ). *И бысть, егда благословляше ихъ, отступи отъ нихъ, и возношашеся на небо* (ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν—Лук. 24, 50—51), или, по другому описанію: *зрящимъ же имъ взятся, и облакъ подѣятъ Его отъ очію ихъ*. И когда они смотрѣли на

1) *Злат.* О надпис. кн. Дѣян. ап. Бес. IV, 5—7. На Дѣян. ап. Бес. I, 4.

небо во время восхожденія Его, вдругъ предстали имъ два мужа въ бѣлой одеждѣ, и сказали: *мужіе Галилейстіи! что стоите, зряще на небо? Сей Іисусъ, вознесыйся (ὁ ἀναλημφθείς) отъ васъ на небо, такожде пріидетъ, имже образомъ видѣсте Его идуща на небо* (Дѣян. 1, 9—11). Получивъ отъ небесныхъ вѣстниковъ радостное обѣтованіе, ученики *поклонишася Ему и возвратишася въ Іерусалимъ съ радостію великою* (Лук. 24, 52). Видимость событія, безъ сомнѣнія, имѣла цѣлію убѣдить учениковъ въ томъ, что они видятъ не призракъ, не духъ, а именно воскресшаго изъ мертвыхъ своего Учителя и Господа, съ прославленною плотію восходящаго къ Отцу Своему. Таково было окончаніе видимаго пребыванія Господа на землѣ.

Что должно разумѣть подъ небомъ, куда вознесся Искупитель міра? Св. Писаніе подъ небомъ разумѣетъ не только видимое съ земли „небо“,—пространство, гдѣ находятся солнце, луна и звѣзды, но и нѣкоторую совершенно особенную, отличную отъ видимаго неба область бытія. Оно описываетъ его, какъ престолъ или преимущественное, особенное пребываніе Бога (Пс. 2, 4; 11, 4; 103, 19; 115, 3; 123, 1; ср. Дѣян. 7, 49; Мѳ. 16, 19; 19, 21), откуда Онъ воинствуетъ съ тьмами Своихъ ангелъ (Суд. 5, 20) и куда достигаютъ избранные (Мѳ. 6, 20; 19, 21; Лук. 6, 23; 10, 20; Евр. 10, 34; 1 Петр. 1, 4; сюда же относится весьма важное мѣсто изъ Мѳ. 6, 10: да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли). На основаніи этихъ свидѣтельствъ, подъ „небомъ“, куда вознесся Спаситель, должно разумѣть опредѣленную, отличную отъ земли и атмосфернаго неба область видимаго творенія,—такую, куда не проникли грѣхъ, смерть и тлѣніе, и гдѣ, потому, пребываютъ св. ангелы и праведники, гдѣ домъ Отца Небеснаго со многими обителями (Іоан. 14, 9), гдѣ Богъ можетъ открывать и открываетъ сіяніе Своей славы во всей ея полнотѣ. Говоря о Его восхожденіи въ эту область бытія, Писаніе употребляетъ усиленныя выраженія. Господь, по слову Писанія, не только вошелъ *въ самое небо, да явится лицу Божію о насъ* (Евр. 9, 24), *но прошелъ небеса* (Евр. 4, 14), восшелъ *превыше всѣхъ небесъ, да исполнитъ всяческая* (Еф. 4, 10),—*вознесеся на небо и сѣде одесную Бога* (Марк. 16, 19; сн. Дѣян. 7, 56). Такимъ образомъ, Бо-

гочеловѣкъ вознесся въ такое небо, которое есть по преимуществу жилище Божіе, гдѣ пребываетъ Богъ Отецъ и Духъ Святый.

І. Христосъ, какъ Богъ, не имѣлъ нужды въ славномъ вознесеніи: живя на землѣ въ образѣ раба, Онъ не разлучался нѣдръ Отеческихъ, былъ на престолѣ со Отцемъ и Святымъ Духомъ. Слава вознесенія Христова—слава воспринятаго Имъ человѣческаго естества; человѣческая плоть, прославленная и обоженная, взошла на небо и сдѣлалась причастною вѣчной славы, величія и власти Сына Божія. Такое окончаніе видимаго пребыванія на землѣ Господа Іисуса является понятнымъ и естественно-необходимымъ при вѣрѣ въ І. Христа, какъ Богочеловѣка и Искупителя міра. Въ самомъ дѣлѣ, І. Христосъ есть не простой человѣкъ, но Богочеловѣкъ, единородный Сынъ Божій, для нашего спасенія сшедшій съ небесъ и принявшій человѣческую природу навсегда во внутреннее единеніе съ Своею божественною природою. По совершеніи на землѣ искупительнаго дѣла въ образѣ раба и естественно было сошедшему съ неба опять возвратиться туда, *идѣже бѣ прежде* (Іоан. 6, 62; сн. 3, 13), къ формѣ бытія, свойственнаго Ему по природѣ, какъ Сыну Божію (Іоан. 17, 5; 1, 1—2), возвратиться къ Отцу (Іоан. 14, 28; 16, 5. 16; 20, 17) и возвратиться въ воспринятой на вѣчныя времена плоти. Понятно также, что вознесеніе на небо или возвращеніе къ Отцу должно было совершиться по Его побѣдоносномъ надъ смертію воскресеніи, ибо только съ воскресеніемъ изъ мертвыхъ, но не прежде, І. Христосъ осуществилъ въ Своемъ лицѣ ту цѣль, для которой была предназначена человѣческая природа,—осуществилъ Собою бытіе *„прославленнаго человѣка“*. Тѣло Его возстало изъ гроба безсмертнымъ и славнымъ, какъ побѣдившее смерть, и имѣвшимъ теперь жить новою, духовною, небесною жизнію. Наша непрославленная, подверженная грѣху и смерти земля не могла быть соотвѣтственнымъ мѣстомъ пребыванія Богочеловѣка съ прославленною человѣческою природою. Съ другой стороны, только съ такимъ окончаніемъ земной жизни І. Христа мирится и наше нравственное чувство. І. Христосъ изъ любви и послушанія къ Отцу смирилъ Себя, послушнымъ былъ даже до смерти крестной. Вся Его жизнь послушанія, всѣ дѣла Его были прославленіемъ Его Отца (Іоан. 14, 16; 15, 8). Прославляв-

шій Бога Своего жизнію и дѣятельностію, особенно въ крестной смерти, и Самъ заслуживалъ быть прославленнымъ отъ Бога Отца, такъ какъ эта слава снова вела къ прославленію и Бога. И Самъ Онъ предъ Своими крестными страданіями молился Отцу: *Отче! пріиде часъ, прослави Сына Твоего, да и Сынъ Твой прославитъ Тя... Прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самаго славою, юже имѣхъ у Тебе прежде міръ не бысть* (Іоан. 17, 1. 5; сн. 13, 31—32), т. е. возведи Меня въ полное единеніе съ Тобою и по человѣческой природѣ. Равно и Богъ Отецъ засвидѣтельствовалъ особымъ гласомъ съ неба право Сына Божія на такое прославленіе по Его человѣческой природѣ: *и прославихъ, и паки прославлю* (12, 28)! Вознесеніе Спасителя на небо съ плотію и было продолженіемъ того заслуженнаго Спасителемъ прославленія по человѣчеству, которое началось въ воскресеніи. Особенно же выражаетъ эту истину ап. Павелъ. І. Христосъ, будучи Богомъ,—учитъ онъ,—смирилъ Себя и принялъ зракъ раба, *а посему (διό) и Богъ Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене*, т. е. за смиреніе и послушаніе, съ какими Онъ пришелъ и совершилъ возложенное на Него служеніе (Филип. 2, 6—10). *Видимъ Іисуса за пріятіе смерти славою и честію вѣнчанна* (Евр. 2, 9). Ап. Петръ говорилъ іудеямъ: Іисуса, Котораго вы распяли, *Сего воскреси Богъ изъ мертвыхъ... и Онъ десницею Божіею вознесеся на небеса... Его Богъ возвысилъ въ Начальника и Спасителя* (Дѣян. 2, 32—35; 3, 15; 4, 10; 5, 30—31).

Вознесеніе І. Христа на небо, являясь прославленіемъ Его Самого по человѣчеству, есть вмѣстѣ открытіе для всѣхъ вѣрующихъ въ Него свободнаго пути на небо, подобно тому, какъ воскресеніе Его есть побѣда надъ смертію для всего человѣчества. До вознесенія на небо Господа небо—это жилище блаженства—еще не было отверсто для земнородныхъ (Іоан. 3, 13), и хотя *въ дому Отца Небеснаго обители мнози суть* (Іоан. 14, 2—3), въ нихъ однако не обрѣталось мѣста для грѣшныхъ потомковъ Адама; самые праведники ветхозавѣтные, по смерти, сходили душами своими въ шеолъ (Быт. 37, 35). Но І. Христосъ, примиривши людей съ Богомъ, небо съ землею, устранилъ преграду къ восхожденію на небо людей. *Иду уготовати мѣсто*

вамъ, да идѣже есмь Азъ, и вы будете, говорилъ Онъ Своимъ ученикамъ (Іоан. 14, 2—3). И Онъ вознесся на небо, какъ *первенецъ* нашъ, Которому должно *во всемъ первенствовать* (Кол. 1, 18), явился на небо, какъ нашъ *предтеча* (Евр. 6, 20), и, представивъ въ Своемъ лицѣ начатокъ искупленной и возстановленной Имъ природы человѣческой, вознесеніемъ Своимъ открылъ *дотолѣ закрытый для людей входъ въ царство небесное*. Богъ, совоскресившій насъ со Христомъ, *и спосади на небесныхъ во Христѣ Іисусѣ* (Еф. 2, 6; сн. Кол. 3, 1—3). Самымъ дѣломъ это еще не совершилось, но несомнѣнно совершится. Гдѣ глава, тамъ должны быть и члены; глава—на небѣ, во славѣ, не останутся на землѣ, въ униженіи, и члены ея. *Аще вознесенъ буду отъ земли*, говорилъ Онъ, *вся привлеку къ Себѣ* (Іоан. 12, 32); *идѣже есмь Азъ, ту и слуга Мой будетъ* (12, 26). И когда это спосажденіе искупленнаго Имъ рода человѣческаго осуществится, жизнь воскресшихъ со Христомъ и во Христѣ будетъ подобна жизни, начавшейся для Него послѣ воскресенія и вознесенія: *якоже облекохомся во образъ перстнаго, да облечемся и во образъ небеснаго* (1 Кор. 15, 49). Тогда вѣрующіе въ Него будутъ вмѣстѣ съ Нимъ и увидятъ славу Его (Іоан. 17, 14), возсіяютъ, какъ солнце, въ царствѣ Отца ихъ (Мѳ. 13, 43). Тогда-то осуществятся всеобщія стремленія человѣчества къ возсоединенію съ Богомъ (17, 21—23).

II. Вознесеніе І. Христа на небо—столь же дѣйствительное историческое событіе, какъ и Его воскресеніе изъ мертвыхъ. Отвергающіе дѣйствительность воскресенія Христова отвергаютъ и дѣйствительность Его вознесенія. Въ зависимости отъ взглядовъ на воскресеніе даются невѣріемъ и объясненія чуда вознесенія Господня. Такъ, по іудейскому объясненію, ученики, похитившіе тѣло Іисуса изъ гроба, разгласили молву, что Онъ воскресъ и вознесся [1]). По мнѣнію защитниковъ „призрачной смерти“ І. Христа, остатокъ дней Своихъ Онъ прикрылъ „таинственнымъ мракомъ“ и умеръ обычною смертію, а сторонники миѳической школы разсказъ о вознесеніи считаютъ миѳомъ, подобнымъ, будто бы, тожѳ миѳу о взятіи на небо Иліи и Еноха,—даже сказаніямъ

[1]) *Іуст* Разг съ Триф 17 108

греко-римской миѳологіи о вознесеніи на небо Геркулеса, Діониса, Персея. Создался миѳъ о тѣлесномъ вознесеніи І. Христа на небо будто подъ вліяніемъ убѣжденія учениковъ Его, что Іисусъ достоинъ прославленія отъ Бога и дѣйствительно прославленъ. Эта идея прославленія Христа Богомъ усвоена была отъ апостоловъ вѣрующими и съ теченіемъ времени облеклась въ форму разсказа о вознесеніи, какъ событіи будто бы историческомъ [1]).

Скрытымъ основаніемъ къ отрицанію дѣйствительности вознесенія І. Христа, какъ и Его воскресенія, для новѣйшихъ противниковъ служитъ, конечно, чудесность событія, но представляются ими въ оправданіе этого отрицанія и разныя доказательства.

Такъ, указываютъ, что о вознесеніи Господа говорится только у ев. Марка и особенно Луки, но Матѳей и Іоаннъ умалчиваютъ объ этомъ событіи, не знаютъ о немъ, и потому, будто бы, что не было въ дѣйствительности вознесенія, а свидѣтельство Марка о вознесеніи неподлинно. Но, во-первыхъ, изъ умолчанія писателя объ извѣстномъ событіи своего времени еще не слѣдуетъ, будто этого событія не было, или онъ о немъ ничего не знаетъ. Во вторыхъ, хотя у Матѳея и Іоанна нѣтъ подробнаго разсказа о вознесеніи Господа, но у нихъ имѣются свидѣтельства, что оба они знали объ этомъ событіи. Заключительныя слова евангелія Матѳея: *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли* и *се, Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (28, 20) предполагаютъ, что евангелисту извѣстно объ этомъ событіи. Указаніе на то же событіе можно видѣть въ приводимыхъ евангелистомъ словахъ Спасителя: *отнынѣ узрите Сына человѣческаго, сѣдящаго одесную силы* (26, 64, особенно при сравн. съ Марк. 16, 19). Въ евангеліи Іоанна находятся и болѣе прямыя указанія на видимое и чувственное вознесеніе Господа на небо. У него приводятся слѣдующія изреченія Господа: *никто же взыде (ἀναβέβηκεν) на небо, токмо сшедый съ небесе Сынъ человѣческій* (3, 13), чѣмъ предполагается, что Онъ

---

[1]) Разборъ раціоналистическихъ воззрѣній на вознесеніе Господа можно находить въ ст. *Чернышева К.* Дѣйствительность вознесенія І. Христа на небо,—въ Хр. Чт. 1883 г. II т. и 1884 I и II т. См еще ст. *Дьяченко Г.* Дѣйствительность вознесенія І. Христа (противъ Хр. Бунзена) въ Чтен. люб дух. пр. 1878 г. февр.

имѣетъ и вознестись на небо. Въ томъ же евангеліи приводятся изреченія Господа: *узрите (θεωρῆτε) Сына человѣческаго восходяща, идѣже бѣ прежде* (6, 62; сн. 8, 21; 16, 28); *восхожу (ἀναβαίνω) ко Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и Богу вашему* (20, 17). Здѣсь не только указывается на вознесеніе, но объясняется и то, почему оно должно совершиться. Подъ вознесеніемъ Іоаннъ въ евангеліи разумѣетъ несомнѣнно чувственное вознесеніе на небо, а не какое-либо духовное возвращеніе къ Отцу, духовное прославленіе: *θεωρεῖν*—зрѣть, указываетъ на видѣніе тѣлесными очами (сн. 14, 19), а равно и *ἀναβαίνω*—восхожу, поднимаюсь вверхъ, ведетъ къ представленію о видимомъ, созерцаемомъ вознесеніи, каковымъ это событіе и описывается въ евангеліи Луки. За знакомство Іоанна съ событіемъ говорятъ мѣста изъ Апокал. 1, 5—7; 12, 5.

Что касается утвержденія о неподлинности свидѣтельства ев. Марка и вообще заключенія его евангелія (16, 9—20), то это—ничѣмъ недоказанное предположеніе. Основанія подлинности болѣе тверды, чѣмъ это предположеніе [1]).

Такимъ образомъ, всѣмъ евангелистамъ извѣстно о вознесеніи Господа, какъ оно извѣстно и другимъ писателямъ (1 Петр. 3, 22; Дѣян. 3, 25 и 5, 31), и въ частности—Павлу (Еф. 4, 8—10; 1 Тим. 3, 16; Рим. 10, 6; 1 Кор. 15, 7 и др.). Если же не во всѣхъ евангеліяхъ подробно раскрывается объ этомъ, то это объясняется тѣмъ, что для евангелистовъ вознесеніе было событіемъ, которое предполагалось воскресеніемъ,—за которымъ необходимо должно было послѣдовать возвращеніе Его, какъ не подлежащаго смерти, на небо, откуда Онъ пришелъ. Отсутствіе, поэтому, повѣствованія о воскресеніи Христа было бы необъяснимо ни у одного евангелиста, но опущеніе сказанія о вознесеніи со стороны Матѳея и Іоанна должно быть разсматриваемо просто такъ, какъ бы они, повѣствуя о явленіяхъ Воскресшаго, разсказывали однимъ явленіемъ менѣе.

---

[1]) См. *Герике*. Введеніе въ новоз. книги св. Писанія. Вып. I. 1869 г. 130 стр. *Дж. Бергона* Подлинность послѣднихъ 12-ти стиховъ ев. Марка. Чт. люб. дух. просв. 1874 г. іюнь.

Указываютъ далѣе, что несогласимо вознесеніе тѣла, которое имѣло плоть и кости, принимало пищу, было осязаемымъ, съ законами тяжести и съ астрономіею, по воззрѣніямъ которой т. н. небо состоитъ изъ безчисленныхъ звѣздныхъ міровъ. Но неумѣстно говорить о законѣ тяжести тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о вознесеніи преображенной и прославленной плоти Христа, уже свободной отъ этого закона; этотъ законъ не могъ воспрепятствовать одухотворенной плоти Христа оставить землю и возвратиться во святая святыхъ неба. Гдѣ дѣйствуютъ высшіе законы и силы, тамъ низшіе теряютъ свою силу. Равно не имѣютъ отношенія къ духу и всѣ разсужденія о звѣздномъ небѣ. Откровеніе учитъ о вознесеніи на небо, которое превыше всѣхъ небесъ, гдѣ вездѣсущій Богъ непосредственно раскрываетъ всю полноту Своей славы.

Примѣчаніе. Возраженія отрицательной критики противъ вознесенія Христова и евангельскихъ сказаній о немъ вызвали въ средѣ протестантскихъ ортодоксальныхъ богослововъ гипотезу *„многократнаго вознесенія“*. Такъ, по мнѣнію одного изъ защитниковъ этой гипотезы (Греве), нужно признать несомнѣннымъ съ *догматической* точки зрѣнія, что І. Христосъ прославленъ Богомъ чрезъ вознесеніе на небо съ прославленною тѣлесностью, но съ точки зрѣнія *исторической* были, будто бы, три вознесенія: одно произошло вскорѣ послѣ явленія Маріи Магдалинѣ (Іоан. 20, 17, 18), другое—вечеромъ или ночью перваго воскреснаго дня (Мрк. 16, 19; Лук. 24, 51), и третье—въ сороковой день по воскресеніи, въ заключеніе всѣхъ явленій Воскресшаго (Дѣян. 1, 9). Но утвержденіе многократности вознесенія совершенно произвольно. Мысль о многихъ восхожденіяхъ въ славу или вознесеніяхъ І. Христа несогласна ни съ Писаніемъ, которое свидѣтельствуетъ, что Христосъ съ Своею кровію *однажды* вошелъ во святилище и пріобрѣлъ вѣчное искупленіе (Евр. 9, 12) и знаетъ *единичное* вознесеніе (Еф. 4, 8; 1 Петр. 3, 32; Евр. 6, 3; ср. Іоан. 17, 5), ни съ преданіемъ церкви, которая въ своихъ символахъ и богослужебной практикѣ и всѣхъ памятникахъ преданія говоритъ только объ *одномъ* вознесеніи,—въ сороковый день по воскресеніи.

§ 103. Вѣчное царствованіе І. Христа по вознесеніи на небо.

Вознесшійся во славѣ на небо І. Христосъ *сѣде одесную Бога Отца* (Марк. 16, 19) по самому Своему человѣчеству, ипостасно соединенному съ Его божествомъ. *Се, вижу небеса отверста, и Сына человѣча одесную стояща Бога*, говоритъ *исполнь Духа Свята* и *воззрѣвъ на небо* первомученикъ Стефанъ (Дѣян. 7. 55—56).

Что значитъ „сидѣть одесную Бога?“ Сидѣніе одесную царя, на языкѣ Писанія, означаетъ не только участіе въ царскихъ почестяхъ (3 Цар. 2, 19. 22), но и участіе въ царскомъ достоинствѣ, власти и управленіи царствомъ (3 Цар. 3, 6; Втор. 17, 18; Марк. 10, 37; Мѳ. 20, 21). Сообразно этому „сидѣніе“ вознесшагося Сына человѣческаго „одесную Бога“ указываетъ на полученіе Имъ славы, достоинства и власти надъ искупленнымъ Имъ міромъ отъ моря до моря, и отъ конца до конца вселенной [1]). О воспріятіи такой власти свидѣтельствовалъ и Самъ Онъ, когда говорилъ: *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли* (Мѳ. 28, 18). Утверждали это и апостолы. *Богъ*, учитъ ап. Павелъ, *воскресивъ Его отъ мертвыхъ*, посадилъ *одесную Себе на небесныхъ, превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и господства, и всякаго имене, именуемаго не точію въ вѣцѣ семъ, но и во грядущемъ* (Еф. 1, 20—21). *Богъ Его превознесе и дарова Ему имя, еже паче всякаго имене* (Филип. 2, 8—10), т. е. превознесъ выше всякаго достоинства существъ сотворенныхъ, дабы всѣ—и святые на небѣ, и люди на землѣ, и страждущіе въ преисподней—признавали Его Владыкою и Богомъ, Судіею живыхъ и мертвыхъ (Кол. 1, 18).

---

[1]) Вотъ объясненіе понятія „сидѣть одесную Бога“ св. *І. Дамаскина*. „Говоря, что І. Христосъ возсѣлъ тѣлесно одесную Бога и Отца, не разумѣемъ правой стороны Отца по мѣсту. Ибо Неограниченный какъ можетъ имѣть правую сторону по мѣсту? Правую и лѣвую сторону имѣютъ существа ограниченныя пространствомъ. Итакъ, подъ словами „одесную Отца“ разумѣемъ славу и честь Божества, которую Сынъ Божій, какъ Богъ и единосущный Отцу, имѣетъ прежде вѣковъ, и въ которой, воплотившись въ послѣднія времена, *возсѣдитъ и тѣлесно*, по прославленіи плоти Его. Ибо Онъ вмѣстѣ съ плотію Своею пріемлетъ одно поклоненіе отъ всей твари“. См. Точн. изл. в. IV, 2.

Ап. Петръ говоритъ о Немъ, что Онъ *восшелъ на небо, пребываетъ одесную Бога, покоршымся Ему ангеламъ, и властемъ, и силамъ* (1 Петр. 3, 22). Такъ исполнилось съ вознесеніемъ І. Христа древнее пророчество о Мессіи: *рече Господь Господеви моему: сѣди одесную Мене, дондеже положу враги Твоя въ подножіе ногъ Твоихъ* (Пс. 109, 1; сн. 1 Кор. 15, 25).

Сѣдѣніе это, являясь прославленіемъ Сына человѣческаго, вмѣстѣ съ этимъ является и продолженіемъ Его служенія дѣлу спасенія міра,—дѣлу возстановленія и утвержденія царства Божія. Облеченный, какъ Искупитель, царственнымъ могуществомъ, Онъ получилъ полную возможность и на самомъ дѣлѣ сталъ употреблять Свою власть къ устроенію царства Божія и побѣжденію враговъ царства. Въ откровеніи это невидимое служеніе Искупителя, облеченнаго царскою властію, изображается въ такихъ чертахъ.

І. Искупитель по вознесеніи на небо ходатайствуетъ предъ Богомъ за искупленное Имъ человѣчество, является посредникомъ и заступникомъ людей предъ Богомъ. Христосъ—*ходатай новаго завѣта* (Евр. 9, 15; 12, 24), учитъ апостолъ, *не въ рукотворенная святая* (святилище) *вниде..., но въ самое небо, нынѣ да явится лицу Божію о насъ* (9, 24; Рим. 8, 34; 1 Іоан, 2, 1—2). Въ лицѣ Его мы имѣемъ *архіерея велика, прошедшаго небеса, архіерея милостиваго*, не такого архіерея, который не можетъ *спострадати немощемъ нашимъ, но искушена по всяческимъ, по подобію развѣ грѣха*, который посему можетъ и *искушаемымъ помощи*. Посему *да приступаемъ съ дерзновеніемъ къ престолу благодати, да пріимемъ милость, и благодать обрящемъ, во благовременну помощь* (Евр. 4, 14 — 16; 2, 17 — 18). Онъ *спасти до конца можетъ приходящихъ чрезъ Него къ Богу, всегда живъ сый, во еже ходатайствовати о нихъ* (7, 25). И Самъ Онъ въ прощальной бесѣдѣ съ учениками заповѣдалъ обращаться съ молитвою о ходатайствѣ къ Нему послѣ Его прославленія: *аще что просите отъ Отца во имя Мое, то сотворю, да прославится Отецъ въ Сынѣ. Доселѣ не просисте ничего во имя Мое; просите, и пріимете* (Іоан. 14, 13—14; 16, 24). Это ходатайство І. Христа состоитъ въ пред-

стательствѣ Его предъ Богомъ Отцемъ силою искупительныхъ заслугъ Своихъ. „Ходатайствовать значитъ здѣсь (т. е. въ Евр. 7, 25), говоритъ св. *Григорій Б.*, не отмщенія искать, по обычаю многихъ ходатаевъ, но молить за насъ въ качествѣ посредника, какъ и о Духѣ говорится, что Онъ ходатайствуетъ о насъ (Рим. 8, 26)... Ибо Онъ, какъ человѣкъ (потому что еще съ тѣломъ, какое воспринялъ), и нынѣ молится о моемъ спасеніи, пока не содѣлаетъ меня богомъ, силою Своего человѣчества... Такъ *ходатая имамы Іисуса* (1 Іоан. 2, 1)“. Не слѣдуетъ, конечно, при этомъ думать, „что Онъ унижается за насъ предъ Отцемъ и рабски припадаетъ [1])“. По словамъ блаж. *Θеофилакта*, „то, что Онъ имѣетъ тѣло, а не отложилъ его, — это самое и есть ходатайство и предстательство предъ Отцемъ. Ибо, взирая на сіе, Отецъ вспоминаетъ о той любви къ человѣкамъ, ради которой Сынъ Его принялъ тѣло, и склоняется къ милосердію и милости“ [2]).

II. Онъ обѣщалъ испросить у Бога Отца и ниспослать людямъ Духа Святаго: *уне есть вамъ, да Азъ иду. Аще бо не иду Азъ, Утѣшитель не пріидетъ къ вамъ; аще ли же иду, пошлю Его къ вамъ* (Іоан. 16, 7; сн. 14, 16). Согласно обѣтованію Своему, возсѣвъ одесную Отца, Онъ дѣйствительно ниспослалъ на оставшихся на землѣ апостоловъ Св. Духа. *Десницею убо Божіею вознесеся*, говорилъ ап. Петръ въ день Пятидесятницы, *и обѣтованіе Святаго Духа пріятъ отъ Отца, излія сіе, еже видите и слышите* (Дѣян. 2, 33). Духъ Святый ниспосланъ съ тѣмъ, чтобы Онъ какъ съ ними, такъ и со всѣми вѣрующими во Христа пребылъ во вѣкъ (Іоан. 14, 16), наставляя ихъ на *всякую истину* (Іоан. 16, 13) и раздавая имъ на пользу разныя дарованія (1 Кор. 12, 7 и 11), усвояя людямъ спасительные плоды искупленія. Вообще отъ сѣдящаго одесную Отца Искупителя ниспосылаются намъ *вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію* (2 Петр. 1, 3). Богъ *благословляетъ насъ во Христѣ всякимъ духовнымъ благословеніемъ въ небесахъ* (Еф. 1, 3) [3]).

---

[1]). *Григор. Б.* Сл. о богосл. 4 (III т. 93 стр. по изд. 1844 г.).

[2]) *Θеофил.* блаж На Римл. 8 гл.

[3]) Предуказаніе на это нескончаемое изліяніе даровъ благодати Бо-

Съ ниспосланіемъ Духа Святаго и Самъ вознесшійся одесную Отца Господь І. Христосъ никогда не прерывалъ, не прерываетъ и не прерветъ самыхъ внутреннихъ, а вмѣстѣ самыхъ животворныхъ отношеній къ вѣрующимъ въ Него. Лишивъ ихъ Своего видимаго присутствія, Онъ всегда былъ, есть и будетъ оставаться невидимою главою созданной Имъ на землѣ церкви (Еф. 5, 23—27). *Се, Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мѳ. 28, 20). Чрезъ вѣру и любовь члены церкви—тѣла Его вступаютъ въ тѣснѣйшее нравственное единеніе съ Нимъ, а чрезъ вкушеніе тѣла и крови Его въ таинствѣ евхаристіи становятся *сотѣлесниками* Его (Еф. 3, 6).

III. Наконецъ, принявши, какъ Богочеловѣкъ, участіе въ господствѣ и міроуправленіи Своего Отца, Онъ имѣетъ въ Своей божеской власти всѣ средства направлять всѣ событія міра, всѣ силы жизни, чтобы защищать и умножать Свое царство, чтобы для всѣхъ послушныхъ Ему быть *виновникомъ спасенія вѣчнаго* (Евр. 5, 9), помогать вѣрующимъ въ борьбѣ съ врагами спасенія ихъ, содѣйствовать успѣхамъ евангелія всѣми силами неба и земли. И царственная власть Его нѣкогда должна преодолѣть всѣхъ враговъ Его царствія. *Подобаетъ бо Ему царствовати, дондеже положитъ вся враги подъ ногама Своима.* Онъ окончательно упразднитъ *всяко начальство, и всяку власть и силу*, т. е. царство сатаны. Послѣдній же врагъ *испразднится смерть.* Тогда же послѣдуетъ и обновленіе неба и земли *въ свободу славы чадъ Божіихъ*, и когда все будетъ покорено Ему, тогда послѣдуетъ судъ Его надъ міромъ; послѣ же

жіей, по объясненію отечественнаго святителя-богослова, было дано Спасителемъ и при самомъ Его вознесеніи, именно—*въ благословеніи* апостоловъ при вознесеніи. „Какой безконечный токъ благословенія Христова открывается предъ нами, христіане!—говоритъ онъ Господь посылаетъ благословеніе, и, не окончивъ онаго, возносится *Бысть, егда благословляше ихъ,—возношашеся.* Такимъ образомъ, и вознесшись, Онъ еще продолжаетъ невидимо преподавать благословеніе Оно течетъ и нисходитъ непрестанно на апостоловъ, чрезъ нихъ проливается на тѣхъ, которыхъ они благословляютъ во имя Христа. Получившіе Христово благословеніе отъ апостоловъ распространяютъ оное на другихъ; такимъ образомъ всѣ, принадлежащіе къ церкви, дѣлаются причастниками единаго благословенія І. Христа и Отца Его". М. *Филарета.* Слово на день вознесенія.

этого и Самъ Сынъ *покорится Покорившему Ему всяческая,— предастъ царство Богу и Отцу* (1 Кор. 15, 24—28).

Преданіе царства Богу и Отцу будетъ послѣднимъ дѣйствіемъ Христа Господа, какъ Искупителя и Спасителя. Къ этому времени всѣ предназначенные къ этому царству войдутъ въ него.— приложеніе искупительныхъ и спасительныхъ силъ Его прекратится, откроется непрерывное и нескончаемое дѣйствіе ихъ въ спасенныхъ и прославленныхъ. Цѣль врученія царственной власти Искупителю будетъ достигнута, и самой той власти продолжаться нужды не будетъ, почему она и сложена должна быть и сложится: *Сынъ покорится Покорившему Ему всяческая*, или что тоже—*предастъ царство Богу и Отцу*, т. е. окончится царствованіе Христа, какъ Искупителя [1]). Вмѣсто него откроется новое и вѣчное царство, царство славы, ничѣмъ не омрачаемой,— царство Пресвятыя Троицы, и вмѣстѣ царство Господа Іисуса Христа, Сына Божія. И царствованію Его вмѣстѣ со Отцемъ и Святымъ Духомъ не будетъ конца (Лук. 1, 33; сн. Дан. 2, 24). *И вострубилъ седьмый ангелъ*, говоритъ новозавѣтный созерцатель будущихъ таинъ Божіихъ, *и раздались на небѣ голоса: царство міра сего сдѣлалось царствомъ Господа нашего и Христа Его, и будетъ царствовать во вѣки вѣковъ* (Апок. 11, 15). Тогда осуществятся и всѣ цѣли творенія.

---

[1]) „Въ чемъ именно будетъ состоять „*покореніе*“ Сына, Искупителя міра, Отцу, мы не можемъ ясно себѣ представить, говоритъ еп. *Ѳеофанъ*, но что такъ будетъ, не можемъ сомнѣваться, не можемъ сомнѣваться и въ томъ, что хотя это будетъ *по домостроительству спасенія*, однако покорится Самъ Сынъ,—такъ, впрочемъ, что этимъ ни мало не будетъ явлено, и тѣмъ паче дѣломъ совершено какое либо умаленіе славы, силы и державы божества Единороднаго“ Св. *Златоустъ* говоритъ: „покорится такъ, какъ прилично Сыну-Богу, и не по-человѣчески, но свободно и съ полною властію“. См. еп. *Ѳеофана*. Толк. на 1 Коринѳ. XV, 28. Стр. 505.

Глава III.

О Богѣ Освятителѣ.

§ 104. Необходимость божественной помощи для усвоенія людьми даруемаго имъ во Христѣ и Христомъ спасенія. Ниспосланія Духа Святаго и открытіе новаго порядка въ исторіи домостроительства человѣческаго спасенія. Содержанія и раздѣленіе ученія о Богѣ Освятителѣ.

I. Господь І. Христосъ, Сынъ Божій, Своимъ воплощеніемъ, жизнію, ученіемъ, смертію и прославленіемъ по человѣчеству даровалъ или устроилъ все потребное для спасенія людей. Въ лицѣ Своемъ Онъ возстановилъ ихъ единеніе съ Богомъ; въ Своемъ ученіи возвѣстилъ всѣмъ людямъ тайну спасенія и указалъ прямой путь *отъ смерти къ жизни*; *принесеніемъ Себя въ жертву пріобрѣлъ для* всѣхъ прощеніе и очищеніе грѣховъ и миръ съ Богомъ; чрезъ Свое воскресеніе изъ мертвыхъ разрушилъ державу смерти и ада и открылъ для всѣхъ въ Самомъ Себѣ начатокъ и источникъ новой нескончаемой жизни съ Богомъ и въ Богѣ, вмѣсто прежней грѣховной, въ удаленіи отъ Бога, а вознесшись на небо и сѣдши одесную Бога Отца для всѣхъ людей стяжалъ въ лицѣ Своемъ право и возможность быть чадами Божіими и отверзъ всѣмъ входъ въ царство небесное. По Его заслугамъ всѣ люди получили возможность быть спасенными. Но чтобы воспользоваться благами искупленія, какія приготовлены и сосредоточены въ лицѣ Искупителя, люди должны сдѣлаться *Христовыми* (1 Кор. 3, 23: Рим. 8, 9). Спасительныя Его заслуги могутъ вмѣняться и вмѣняются не всякому, а только тѣмъ, которые имѣютъ со Христомъ духовное сродство, мыслятъ и дѣйствуютъ въ духѣ Христа, подражаютъ Его жизни (Рим. 6, 5—11; 8, 17; Гал. 4, 19), на-

ходятся съ Нимъ—новымъ Адамомъ въ такомъ же неразрывномъ союзѣ (по духу), въ какомъ каждый состоитъ (по плоти) съ первымъ Адамомъ (Рим. 5, 15—19), или въ такомъ же единеніи, какое находится между лозою и ея вѣтвями (Іоан. 15, 4—5), между главою и членами тѣла (1 Кор. 12, 12—27). Таковымъ, т. е. дѣлающимся Христовыми, праведность Христова вмѣняется въ ихъ собственную праведность; они очищаются отъ грѣха, примиряются съ Богомъ, становятся сынами Божіими по благодати и сонаслѣдниками Христу. Но собственными силами падшій человѣкъ не можетъ *совлечься ветхаго человѣка и облечься въ новаго, созданнаго по образу Создавшаго его* (Кол. 3, 10; Еф. 4, 22—24), не можетъ изъ чада гнѣва Божія стать чадомъ Божіимъ и жить новою жизнію во Христѣ и со Христомъ, привиться ко Христу и содѣлаться членомъ Его тѣла. Самъ собою онъ не можетъ даже только *назвать Іисуса Господомъ* (1 Кор. 12, 3),—съ истинною и живою вѣрою. Для усвоенія даруемаго во Христѣ и Христомъ спасенія падшему человѣку нужна божественная помощь. И такая помощь дарована намъ любовію Божіею ради заслугъ Искупителя.

II. Спаситель, оставляя міръ, далъ апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ спасаемымъ, такое обѣтованіе: *Азъ умолю Отца, и иного Утѣшителя дастъ вамъ*; *Утѣшитель* (*Παράκλητος*, отъ *παρακαλεῖν*—призывать кого-нибудь, въ частности—на защиту, на помощь, отселѣ—заступникъ, защитникъ, утѣшитель, замѣститель или намѣстникъ; равняется латинскому—advocatus)—*Духъ Святый, Его же пошлетъ Отецъ во имя Мое* (Іоан. 14, 16. 26; сн. Дѣян. 1, 4. 8). И это обѣтованіе исполнилось. Въ день Пятидесятницы Духъ Святый явился въ міръ съ дарами спасающей благодати,—явился видимымъ образомъ и ощутительно для души человѣческой (Дѣян. 2, 1—4), подобно тому, какъ и обитаніе среди людей воплотившагося Бога Слова было ощутительно для внѣшнихъ чувствъ. Пребывая со дня Пятидесятницы и имѣя пребывать вѣчно въ церкви, Духъ Святый — Животворящій, Завершитель творчески-промыслительныхъ дѣйствій Божіихъ при первоначальномъ твореніи и благоустроеніи тварнаго бытія,—устрояетъ и завершаетъ на основѣ дѣла Христова и наше спасеніе. Онъ, „Духъ Святый, отъ Бога исходящій, посредствомъ Сына

(δι Υἱοῦ) явившійся людямъ, Жизнь, въ которой причина живущихъ, Святый Источникъ, Святыня, подающая освященіе" (симв. св. Григорія), привлекаетъ (конечно, при соучастіи Искупителя и Бога Отца) насъ ко Христу, усвояетъ намъ все потребное для нашего спасенія, уготованное нашимъ Искупителемъ, производитъ возсозданіе и оживотвореніе каждаго человѣка, переливаетъ въ насъ, такъ сказать, струи животворящей жизни Христовой, прививаетъ насъ къ Нему, какъ дикихъ маслинъ, и чрезъ Христа всѣхъ приводитъ къ Отцу.

Съ явленіемъ въ міръ Духа Святого такимъ образомъ окончился одинъ порядокъ въ исторіи домостроительства нашего спасенія и откровеніи лицъ Святыя Троицы и начался новый. Окончился порядокъ, исходящій отъ Отца чрезъ Сына къ Духу Святому, начавшійся твореніемъ міра и ветхозавѣтными откровеніями Сына чрезъ Духа пророческаго, затѣмъ приведшій къ полному богооткровенію Сына Божія съ Его воплощеніемъ и совершеннымъ Имъ искупленіемъ и завершившійся ниспосланіемъ на апостоловъ Духа Святаго. Открывшійся новый порядокъ есть порядокъ, восходящій отъ Духа Святаго чрезъ Сына къ Отцу. Начавшись нисшествіемъ въ міръ иного Утѣшителя, Духа Святаго, этотъ порядокъ продолжается приведеніемъ всѣхъ чрезъ Святаго Духа ко Христу Спасителю, воплотившемуся Сыну Божію, и завершится приведеніемъ всѣхъ чрезъ Сына къ Богу Отцу, Которому Сынъ и предастъ Свое царство [1]). Мы живемъ въ царствѣ по преимуществу Духа Святаго или въ періодѣ приведенія всѣхъ Духомъ Святымъ ко Христу и чрезъ Христа къ Отцу [2]).

---

[1]) „Отецъ, говоритъ св. *Ириней лионскій*, носитъ твореніе и вмѣстѣ Слово Свое, а Слово, носимое Отцомъ, даетъ всѣмъ Духа, какъ хощетъ Отецъ" (Прот. ерес. 5 кн. XVIII, 2). „Духъ же приготовляетъ къ Сыну Божію, а Сынъ приводитъ къ Отцу" (тамъ же, 4 кн. XX, 5). „Таково, по словамъ пресвитеровъ учениковъ апостольскихъ, распредѣленіе и порядокъ спасаемыхъ и чрезъ такую постепенность они совершенствуются,—чрезъ Духа восходятъ къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу, потому что Сынъ предастъ потомъ Свое дѣло Отцу, какъ и апостоламъ сказано: *предастъ царство Богу и Отцу,.. да будетъ Богъ всяческая во всѣхъ*" (тамъ же, 5 кн. XXXVI, 2).

[2]) Нынѣ, говоритъ св *Григорій Богословъ* въ день Пятидесятницы, „мы празднуемъ пришествіе Духа, окончательное совершеніе обѣтованія... Оканчиваются дѣла Христовы тѣлесныя... *начинаются дѣла Духа*" (Слово 41,—IV т. 10 стр. по изд. 1844 г.). Не нужно, конечно, при этомъ забы-

III. Итакъ, въ порядкѣ домостроительства о спасеніи людей, за искупленіемъ человѣка Сыномъ Божіимъ, слѣдуетъ *привитіе* искупленнаго человѣчества къ Искупителю силою Духа Святого, иначе,— усвоеніе человѣку искупительныхъ заслугъ І. Христа благодатію Св. Духа, или, что тоже, благодатное *оправданіе* и *освященіе* человѣка: ибо *аще корень святъ, то и вѣтви* (Рим. 11, 16).

При изложеніи ученія объ освященіи человѣка или *о Богѣ-Освятителѣ* человѣка надлежитъ въ частности раскрыть ученіе *благодати* Божіей, какъ силѣ освящающей, и о богоучрежденномъ видимомъ устройствѣ способовъ воздѣйствія спасающей благодати на человѣка примѣнительно къ его природѣ чувственно-духовной,— именно: *о церкви* съ ея іерархіею, какъ органѣ, чрезъ который совершается освященіе человѣка, и *о таинствахъ*, какъ средствахъ освященія.

I.

О благодати, какъ силѣ освящающей.

§ 105. Ученіе откровенія о благодати. Виды благодати. Односторонніе понятія о благодати.

I. Освященіе человѣка или усвоеніе людямъ плодовъ искупленія производитъ даруемая Богомъ по заслугамъ Искупителя *благодать*—*χάρις*, gratia (евр. *gen*, съ суффиксомъ—*geni* и *geset*). Слово „благодать", означая вообще благой даръ (отъ благого и по благости), употребляется въ св. Писаніи въ различныхъ значеніяхъ, но въ новомъ завѣтѣ почти исключительно въ приложеніи къ Богу, какъ Виновнику всѣхъ благъ, и притомъ въ двоякомъ смыслѣ: или въ смыслѣ *божественнаго свойства* въ отношеніи къ людямъ, или въ смыслѣ такой *божественной силы*, которая совершаетъ спасеніе человѣка [1]).

вать, что „Духъ *во всякомъ дѣйствованіи* соединенъ и нераздѣленъ съ Отцемъ и Сыномъ". См. *Василія В.* О Св. Духѣ, къ Амфил. 16 гл.

[1]) Въ языческой древности греч. *χάρις* и лат. gratia выражали и доселѣ въ греко-романскомъ мірѣ выражаютъ два понятія: понятіе о нравящихся или пріятныхъ *свойствахъ предметовъ или лица* (изящество, красота въ вещахъ и лицахъ), каковы, напр., тѣлесная красота, красота рѣчи, движеній, нравственнаго поведенія и т. п., и понятіе *о чувствованіяхъ*, возбуждаемыхъ этими предметами и лицами,—тоже, что выра-

Божіе свойство, часто обозначаемое въ новомъ завѣтѣ словомъ благодать, есть любовь, благоволеніе, милость Божія, проявляющіяся въ различныхъ дарахъ и благодѣяніяхъ Божіихъ къ людямъ. Такъ, въ привѣтствіи архангела св. Дѣвѣ: *обрѣла благодать (χάριν) у Бога* (Лук. 1, 30; сн. 2, 40. 52; Дѣян. 7, 46) слово *χάρις* означаетъ, очевидно, благоволеніе Божіе къ пресвятой Дѣвѣ. Въ привѣтствіяхъ ап. Павла въ началѣ многихъ изъ его посланій, въ которыхъ онъ желаетъ христіанамъ отъ Бога *благодати, милости и мира* или просто *благодати и мира*, словомъ благодать, сопоставляемымъ съ милостію и миромъ, очевидно, обозначается благоволительное отношеніе Бога къ людямъ, т. е. проявленіе Его свойства по отношенію къ нимъ. Въ этомъ же смыслѣ ап. Петръ называетъ Бога *Богомъ всякія благодати* (Петр. 5, 10), Подателемъ *многоразличныя благодати* (4, 10),

---

жается словами. сочувствіе, благоволеніе, благорасположеніе, частнѣе, съ одной стороны—милость, милосердіе, благотворительность, съ другой—благодарность и благоугожденіе.

Въ тѣхъ же значеніяхъ, какъ переводъ евр. gen, geni, употребляются *χάρις* и gratia и у LXX и въ Вульгатѣ. Нерѣдко этими словами и въ ветхомъ завѣтѣ также обозначаются *свойства предметовъ*, которыя возбуждаютъ чувство эстетическаго удовольствія, пріятности, красоты (напр. Еккл. 10, 12; Сир. 21, 19; 37, 24; Притч. 5, 19; 17, 8; 31, 30). Преимущественно же gen, *χάρις* и gratia употребляются здѣсь для означенія *чувствованій* симпатическихъ, и именно: въ примѣненіи къ Богу въ Его отношеніяхъ къ людямъ этими словами обозначается Его милость, благоволеніе, напр, когда говорится о Ноѣ, Авраамѣ, Лотѣ, Моисеѣ и др., что они *обрѣли благодать у Бога* (Быт. 6, 8; 18, 3; 19, 19; Исх. 33, 12—13; Суд. 6, 17 и др.); примѣнительно къ людямъ въ ихъ отношеніяхъ къ другимъ—сочувствіе, благосклонность, когда, напр., говорится объ израильтянахъ, что Богъ далъ имъ *благодать въ глазахъ египтянъ* (Исх. 3, 21; 11, 3; 12, 36; ср. Быт. 39, 4; 1 Цар. 16, 22; 20, 3 и др.). Новозавѣтному понятію о благодати, какъ свойствѣ Божіемъ, болѣе соотвѣтствуетъ евр. geset, обычно переводимое у LXX словомъ *ἔλεος*—милость.

Въ новомъ завѣтѣ *χάρις* не употребляется для обозначенія красоты, изящества въ вещахъ и лицахъ, рѣдко и вообще примѣняется къ людямъ. Въ немногихъ же случаяхъ употребленія въ примѣненіи къ людямъ этимъ словомъ обозначается благодарность (похвала), напр.: *χάριν ἔχω τῷ Θεῷ*—благодарю Бога (2 Тим. 1, 3; сн. Лук. 17, 9; Рим. 6, 17; 7, 25; 1 Кор. 15, 51; 2 Кор. 2, 14 и др.), благорасположеніе, напр: *Іисусъ преспѣваше... благодатію у Бога и человѣковъ* (Лук. 2, 52; сн. Дѣян. 2, 47; 25, 3), блага духовныя, напр, назиданіе отъ „добраго слова“ (Еф. 4, 29; сн. Кол. 4, 6), и вещественныя, напр., милостыня, оказанная бѣдствующимъ церквамъ (1 Кор. 16, 3; 2 Кор. 8, 1—10; 9, 8—14), равно какъ и самое духовное расположеніе, соотвѣтствующее дѣлу (2 Кор. 8, 7).

а ап. Павелъ говоритъ о Немъ, чтъ *Онъ силенъ обогатить насъ всякою благодатію* (2 Кор. 9, 8). т. е. различными благами, земными и духовными. Но особенно часто этимъ словомъ обозначается любовь Божія къ *падшему человѣку*, явленная въ дѣлѣ искупленія человѣчества: *Богъ облагодатствовалъ (ἐχαρίτωσεν) насъ въ Возлюбленномъ* (Еф. 1, 6). *Во Христѣ явися благодать Божія спасительная (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος) всѣмъ человѣкомъ* (Тит. 2, 11; сн. 3, 4). *Нѣсте подъ закономъ, но подъ благодатію* (Рим. 6, 14). Здѣсь, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ (особенно Рим. 5 гл.), подъ благодатію разумѣется все дѣло искупленія со всѣми его плодами и послѣдствіями; оно и прямо называется у апостола *Божіимъ даромъ (Θεοῦ τὸ δῶρον*—Еф. 2, 8) и *благодатію Божіею* и *даромъ по благодати (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι) единаго человѣка І. Христа* (Рим. 5, 15), какъ дѣло любви Божіей, совершенное безъ нашихъ заслугъ (Еф. 2, 4—5; Рим. 3, 24; 11, 5—6 и др.). Иногда же словомъ благодать обозначаются частныя стороны и проявленія искупительнаго дѣла Христова. Такъ, въ ев. Іоанна благодатію названо данное чрезъ І. Христа откровеніе, Его евангеліе, напр., въ словахъ: *Слово плоть бысть... исполнь благодати и истины. Отъ исполненія Его мы вси пріяхомъ благодать возблагодать (χάριν ἀντὶ χάριτος)... благодать и истина Іисусъ Христомъ бысть* (1, 16—17; сн. Лук. 4, 22). Апостольская проповѣдь евангелія также не рѣдко называется благодатію (Дѣян. 14, 3. 26; 18, 27—28; 20, 24—25. 32; 1 Петр. 5, 12; Іуд. 4), а ап. Павелъ часто говоритъ о благодати въ смыслѣ откровенія ему Христова и призванія къ апостольству, напр.—что онъ принялъ *благодать и апостольство въ послушаніе вѣры во всѣхъ языцѣхъ* (Рим. 1, 5; сн. 12, 3; Гал. 2, 9; Еф. 3, 8; 2 Кор. 1, 15; Кол. 1, 6 и др.).

Полнота любви Божіей, явленная вообще въ искупленіи, изливается на людей и въ формѣ живой и дѣятельной *силы*. Эта, изливающаяся по заслугамъ Искупителя сила любви Божіей есть собственно благодать, которая усвояетъ людямъ плоды искупленія, возраждаетъ и вспомоществуетъ имъ содѣвать свое спасеніе.

Понятіе о благодати, какъ особой силѣ Божіей, раскрывается

въ новомъ завѣтѣ [1]). Здѣсь она прямо называется силою Божіею, силою Христовою. Такъ, І. Христосъ, повелѣвая апостоламъ *отъ Іерусалима не отлучатися, но ждати обѣтованія Отча* о ниспосланіи Св. Духа, говорилъ имъ: *пріимете силу (δυναμιν), нашедшу Святому Духу на вы* (Дѣян. 1, 4. 8). При чрезвычайномъ явленіи Своемъ ап. Павлу, послѣ троекратной молитвы апостола объ удаленіи отъ него *жала въ плоть, ангела сатаны*, Онъ сказалъ: *довлѣетъ ти* (довольно для тебя) *благодать Моя: сила (δύναμις) бо Моя въ немощи совершается*. Св. апостолъ понялъ благодать именно какъ силу Божію, живущую и дѣйствующую въ немъ: *сладцѣ* (охотнѣе) *убо похвалюся паче въ немощехъ моихъ, да вселится въ мя сила (δύναμις) Христова* (2 Кор. 12, 9). *Благодатію Божіею*, говоритъ онъ о себѣ, ставши апостоломъ изъ гонителя церкви Божіей, *есмь, еже есмь: и благодать Его, яже во мнѣ (εἰς ἐμε*—вселившаяся въ него), *не тща* (не тщетна) *бысть* (1 Кор. 15, 10). Объ этой то благодати ап. Павелъ болѣе другихъ апостоловъ говоритъ въ своихъ посланіяхъ, какъ о такой силѣ, которая дѣйствуетъ въ человѣкѣ *могущественно (ἐν δυνάμει* — Кол. 1, 29), которая *подкрѣпляетъ насъ въ немощахъ нашихъ* (Рим. 8, 26) и можетъ сдѣлать несравненно больше того, чего мы просимъ или о чемъ помышляемъ (Еф. 3, 20; сн. 1, 19). Она, таинственно и внутренне дѣйствуя на человѣка, начинаетъ, и продолжаетъ, и завершаетъ спасеніе его среди данныхъ условій земной жизни человѣка при соучастіи однако его самого.

Сила эта даруется человѣку независимо отъ достоинства и заслуги со стороны самого человѣка: она есть даръ Божій чистый, изливающійся въ сердца людей ради заслугъ Искупителя. *Благодатію бо есте спасени чрезъ вѣру; и сіе не отъ васъ, Божій даръ (Θεοῦ τὸ δῶρον),—не отъ дѣлъ, да никтоже похвалится* (Еф. 2, 8—9). *Оправдаеми туне (δωρεάν), благодатію Его, избавленіемъ (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως), еже о*

[1]) Въ ветхомъ завѣтѣ есть единственное мѣсто—у пр. Захаріи 12, 10, гдѣ говорится объ изліяніи на домъ Давидовъ и живущихъ въ Іерусалимѣ *духа благодати (πνεῦμα χάριτος) и щедротъ* и это изліяніе представляется въ видѣ дѣйствія божественной оживляющей силы. По смыслу впрочемъ тождественны съ этимъ пророчества объ изліяніи Св. Духа: Ис. 44, 3; Іез. 11, 19; 36, 26; 37, 1: Іоил. 2, 28—29.

Христъ Іисусъ (Рим. 3, 24; сн. Тит. 3, 5—6). *Даромъ* и *по благодати* у ап. Павла выраженія однозначущія: *если по благодати*, говоритъ онъ, *то не по дѣламъ; иначе благодать не была бы уже благодатью. А если по дѣламъ, то это уже не по благодати; иначе дѣло не есть уже дѣло* (Рим. 11, 6).

Изливается въ сердца людей этотъ даръ по волѣ Бога Отца чрезъ Сына во Святомъ Духѣ. Во Святой Троицѣ источникъ всѣхъ даровъ, подаваемыхъ человѣку,—естественныхъ и сверхъестественныхъ. Всѣ лица Св. Троицы участвуютъ и въ раздаяніи благодати, почему крещеніе и совершается во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа.

Въ частности, Богъ Отецъ,—первопричина всего сущаго, Который и *избра насъ въ Немъ* (І. Христѣ) *прежде сложенія міра*... и *нарекъ* (προορίσας) *насъ во усыновленіе Іисусъ Христомъ въ Него* (Еф. 1, 4; сн. 1, 2; 1 Петр. 5, 10; 1 Кор. 1, 3), есть *источникъ* нашего освященія благодатію. По Его благоволенію изливается благодать въ сердца наша. Онъ послалъ въ міръ Духа Утѣшителя. Къ нему взывалъ Искупитель: *Отче Святый, святи ихъ во истину Твою* (Іоан. 17, 17; сн. 6, 44; 1 Сол. 5, 23). Апостолы говорятъ, что *посла Богъ Духа Сына Своего въ сердца наша, вопіюща: Авва Отче* (Гал. 4, 6; сн. Рим. 8, 15), *Богъ* (Отецъ) *даде обрученіе* (залогъ) *Духа въ сердца наша* (2 Кор. 1, 22), что тѣлеса вѣрующихъ—храмъ живущаго въ нихъ Духа Святаго, Котораго они имѣютъ *отъ Бога*, т. е. Бога Отца (1 Кор. 6, 19). Духа они называютъ *Духомъ Божіимъ* (Рим. 8, 9, 14; 1 Кор. 3, 16; Еф. 4, 30). Поэтому и самая благодать часто называется *благодатію Бога Отца* (1 Кор. 1, 3; Еф. 1, 6; 3, 7; Кол. 1, 3 и др.), *благодатію Бога* или *отъ Бога* (*χάρις ἀπὸ Θεοῦ*—Рим. 1, 7; 5, 15; 15, 15, 1 Кор. 3, 10; 2 Кор. 1, 2; 6, 1; Гал 2, 21 и др.).

Сынъ, какъ Искупитель, заслужилъ для насъ благодатные дары Св. Духа и есть *виновникъ* нашего освященія. По Его заслугамъ и ходатайству и во имя Сына посланъ Духъ Святый. Безъ Его заслугъ не былъ бы Онъ и ниспосланъ: *не у бѣ Духъ Святый, яко Іисусъ не у бѣ прославленъ* (Іоан. 7, 39). *Благодать во-*

царилась къ жизни вѣчной Іисусъ Христомъ (Рим. 5, 21; 6, 23). Поэтому-то и самая благодать называется благодатію, *данною о Христѣ Іисусѣ* (1 Кор. 1, 4; 2 Тим. 1, 9), *благодатію Христовою* (Гал. 1, 6; сн. Рим. 16, 24; 1 Кор. 16, 23; 2 Кор. 13, 13 и др.). *силою Христовою* (2 Кор. 12, 10), а Духъ Святый—*Духомъ Христовымъ* (Рим. 8, 9), *Духомъ Сына* (Гал. 4, 6), а самъ Сынъ изображается раздаятелемъ Св. Духа и Его даровъ вѣрующимъ (Іоан. 7, 37—38), называется *освященіемъ* нашимъ и *освящающимъ* (1 Кор. 1, 30; Евр. 2, 11; сн. Еф. 5, 26—27).

Духъ Святый, посланный въ міръ отъ Бога Отца Сыномъ, благоволилъ взять на Себя дѣло усвоенія людямъ заслугъ Христовыхъ, и потому собственно Онъ есть *совершитель* нашего освященія. Изліяніе на спасенныхъ благодати Божіей и Христовой есть дѣйствіе Св. Духа. Духъ Святый совершаетъ оправданіе Имъ же привлекаемыхъ ко Христу грѣшниковъ, но не Самъ Собою, а чрезъ сообщеніе правды Христовой, возрождаетъ ихъ въ крещеніи (Іоан. 3, 5; сн. Тит. 3, 5; 1 Кор. 6, 11; 1 Петр. 1, 2—3), изливается въ самое существо ихъ (Тим. 3, 6; 1 Сол. 4, 8), точнѣе—въ ихъ сердца (2 Кор. 1, 22; Гал. 4, 6; Рим. 5, 5; 8, 15), такъ что вѣрующіе становятся мѣстомъ обитанія Духа Божія; *Духъ Божій живетъ* въ нихъ (*Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ*— Рим. 8, 9; 1 Кор. 3, 16), а тѣла христіанъ — *храмы Св. Духа* (1 Кор. 6, 19). Это обитаніе (*ἐνοίκησις*) Духа Св. въ спасаемыхъ есть обитаніе *καῖ οὐσίαν*, а не *κατ' ἐνεργείαν*. Духъ Св. сообщается вѣрующимъ, какъ выражались отцы церкви, *οὐσιωδῶς*, т. е. субстанціально [1]). Объемля Собою все существо спасаемаго,

---

1) Нѣкоторые изъ богослововъ среднихъ вѣковъ, напр. Ѳома аквинатъ, къ словамъ Писанія о Духѣ Святомъ: *обитаетъ* (*οἰκεῖ*, habitat) прибавляли въ объясненіе: per charitatem или per fide charitate formatam и понимали это обитаніе, какъ *ἐνοίκησις κατ' ἐνεργείαν* (см. у *Мышцына*. Уч. ап. Павла о законѣ вѣры и законѣ дѣлъ. 1894 г. 156 стр.), Но древніе отцы церкви ясно учили объ обитаніи въ вѣрующихъ Духа Св. *κατ' οὐσίαν*. „Ради Духа мы всѣ именуемся причастниками Божіими (1 Кор. 3, 16—17), говоритъ св. *Аванасій*. А если бы Духъ Св. былъ тварь, то намъ невозможно было бы пріобщиться Бога, но сочетавались бы мы съ тварію и содѣлывались бы чуждыми божественнаго естества, какъ ни мало его не причастные". Къ Серапіону, I посл. 24 гл. Сн. *Кирил. ал.* На Іоан. XIV, 23, *Августъ.* Serm. CLXXXV de Templ.

Духъ Св. возсоединяетъ его въ Самомъ Себѣ съ Господомъ Іисусомъ, а черезъ Господа съ Богомъ (Еф. 2, 18). Духъ Св., живущій въ людяхъ, и составляетъ основаніе благодати, а общеніе и причастіе человѣка Духу Святому есть сущность благодати. Можно даже сказать, что благодать есть Самъ Духъ Святый, поскольку Онъ обитаетъ и дѣйствуетъ въ человѣкѣ, почему и самыя выраженія: *благодать* и *Духъ Святый*, *даръ благодати* и *даръ Св. Духа* являются въ Писаніи взаимно-замѣнимыми [1]), и Самый Духъ Св. называется *Духомъ благодати* (*Τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτος*, — Евр. 10, 29) [2]).

Свои спасительныя дѣйствія въ усвоеніи людямъ заслугъ Искупителя благодать, по изображеніямъ откровенія, совершаетъ, не уничтожая человѣческой свободы, не дѣйствуя на нее неопреодолимо, но идетъ на встрѣчу человѣческой свободѣ съ дарами искупительныхъ заслугъ Христовыхъ, иначе,—устрояетъ спасеніе человѣка при соучастіи его самого.

На основаніи указаній откровенія такимъ образомъ можно дать такое понятіе о благодати, какъ силѣ освящающей: благодать есть особая сила божественная, сила Духа Св., любовію Божіею даруемая людямъ ради заслугъ Искупителя и усвояющая имъ эти

---

[1]) Вотъ примѣры:

Рим. 1, 5: *мы получили благодать.*

—15, 15: *по данной мнѣ отъ Бога благодати.*

Евр. 12, 28: *будемъ хранить благодать.*

Рим. 12, 6: *по даннѣй намъ благодати имѣемъ различныя дарованія.*

2 Кор. 1, 22: *далъ залогъ Духа въ сердца наша.*

Гал 3, 2: *вы получили Духа.*

Рим. 5, 5: *Духомъ Святымъ, даннымъ намъ.*

Рим. 8, 23: *имѣя начатокъ Духа.*

Дѣян. 10, 45: *Даръ Св. Духа излился и на язычниковъ.*

1 Сол. 4. 8: *далъ намъ Духа Святаго.*

Сн. еще: Рим. 5, 2 и Филип. 1, 27; Дѣян. 2, 38 и 1 Кор. 6, 11; 12, 4: *дары различны, но Духъ одинъ и тотъ же.*

[2]) Въ св. Писаніи, въ частности у апостоловъ, какъ ни много они говорятъ о Св. Духѣ, Его дарахъ и дѣйствіяхъ, не встрѣчается выраженія *„благодать Св. Духа“*. Апостолы не забывали обѣтованія Спасителя относительно Духа Св., что Духъ посланъ въ міръ отъ Бога Отца Сыномъ для завершенія Его дѣла, что Онъ есть „Духъ Христовъ“, „Сила Христова“, сила, несущая дары благодати Христовой отъ Бога Отца, въ Которомъ первоначальный источникъ благодати. Сн. *Катанскаго А. Л.* проф. Ученіе о благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ св. отцевъ и учителей церкви до блаж. Августина. Историко-догматич. изслѣд. Спб. 1902 г. 33 стр.

заслуги внутреннимъ таинственнымъ дѣйствіемъ на природу человѣка и совмѣстно съ ея естественными силами и способностями.

II. Въ чемъ состоитъ существо благодати, какъ особой силы Божіей, Писаніе не опредѣляетъ, не можетъ опредѣлить этого и человѣческій разумъ. Для разума непостижимы и физическія силы въ ихъ существѣ, тѣмъ болѣе это должно сказать о благодати—силѣ сверхъестественной. Въ откровеніи и опытахъ христіанской жизни даются нѣкоторыя указанія на таинственныя дѣйствія этой силы на человѣка, постижимыя лишь отчасти, и на орудія и средства, чрезъ которыя она сообщается. На основаніи этихъ указаній дѣлаютъ различеніе *видовъ благодати* съ усвоеніемъ каждому виду благодати особыхъ дѣйствій, равно и особыхъ орудій и средствъ ея дѣйствованія въ дѣлѣ возрожденія и спасенія человѣка. Этимъ различеніемъ разъясняется болѣе частными чертами и общее понятіе о благодати.

Ученіе православной церкви о видахъ благодати выражено, хотя не вполнѣ опредѣленно, въ „Посланіи восточныхъ патріарховъ“ (чл. 3). „Посланіе“ различаетъ два вида благодати: 1) благодать *предваряющую-просвѣщающую* (*χάρις προκαταρτικὴ-φωτιστική*) и 2) благодать *особенную* (*ἰδική*)—*оправдывающую*. О благодати *предваряющей* „Посланіе“ учитъ, что она, „подобно свѣту, просвѣщающему ходящихъ во тьмѣ, путеводитъ всѣхъ“, „поспѣшествуетъ ищущимъ ее, а не противляющимся ей“, „доставляетъ имъ познаніе божественной истины“, указываетъ „повеленія, необходимо нужныя для спасенія“, „учитъ дѣлать добро, угодное Богу“. Просвѣщающее дѣйствіе этого вида благодати состоитъ, такимъ образомъ, въ призываніи человѣка ко спасенію. Богъ призываетъ всѣхъ людей ко спасенію и способомъ естественнымъ, чрезъ общій промыслъ Божій (vocatio generalis per providentiam), воздѣйствующій на умъ и совѣсть грѣшника чрезвычайными обстоятельствами его жизни, явленіями въ природѣ, чудесами и прочими многоразличными путями, и ведетъ ихъ къ относительному сознанію своей грѣховности и необходимости нравственной помощи свыше. *Или пренебрегаешь* (ты), спрашиваетъ ап. Павелъ *всякаго* человѣка, какъ іудея, такъ и эллина-язычника, *богатство благодати, кротости и долго-*

терпѣнія Божія, не разумѣя, что благодать Божія ведетъ тебя къ покаянію (Рим. 2, 4)? Но благодать, призывающая ко спасенію чрезъ общій промыслъ, не есть дѣйствіе силы Божіей сверхъестественной, а есть тоже, что дѣйствіе этихъ самыхъ силъ, поскольку онѣ находятся подъ непосредственнымъ, явственно несознаваемымъ, промыслительнымъ воздѣйствіемъ божественной, вездѣприсущей, всесодержащей и всеживотворящей силы,— это есть благодать Бога не какъ Спасителя и Освятителя человѣка, но какъ Творца его и Промыслителя (тоже, что lex naturae или gratia generalis пелагіанъ и полупелагіанъ). Ее можно назвать благодатію *всеобщею* (предваряющею) или *промыслительною*. Она руководитъ только къ покаянію, приготовляетъ къ воспріятію евангелія тѣхъ, которые не имѣютъ возможности слышать евангеліе Христово о спасеніи, есть тотъ свѣтъ, который свѣтитъ во тьмѣ заблужденій и пороковъ удалившагося отъ Бога человѣчества (Іоан. 1, 5) [1]). Въ собственномъ же смыслѣ подъ предваряющею или просвѣщающею благодатію, о которой говоритъ „Посланіе“, правильнѣе разумѣть благодать Бога, какъ *Искупителя и Освятителя*, которая *чрезъ орудіе слова Божія*, чрезъ чтеніе и слышаніе (проповѣдь) евангелія, чрезъ окружающую христіанскую среду и жизнь, поскольку онѣ возвѣщаютъ именно спасеніе во Христѣ, и другими способами, какими кто можетъ уврачеваться, призываетъ и влечетъ *ко спасенію во Христѣ* и дѣйствіе которой предшествуетъ человѣческой свободѣ (предваряетъ). Плодомъ ея воздѣйствій на человѣка является об-

[1]) У о. протопресвитера *І. Л. Янышева* въ его трудѣ: „Православно-христіанское ученіе о нравственности“, Спб. 1906 г., въ которомъ подробно излагается ученіе о благодати Божіей и ея дѣйствіяхъ (§§ 52—65), эта всеобщая или промыслительная благодать и разумѣется подъ благодатію предваряющею, о которой говоритъ „Посланіе“. Но строго буквальный смыслъ выраженій „Посланія“ болѣе располагаетъ подъ предваряющею благодатію „Посланія“ разумѣть благодать предваряющую *евангельскую*. Въ указанномъ трудѣ о. І. Л. Янышева различаются именно слѣдующіе виды благодати: 1) *всеобщая* или *промыслительная*, простирающаяся на всѣхъ, и 2) *особенная:* а) *призывающая* словомъ Божіимъ ко спасенію именно *во Христѣ* и б) *оправдывающая* и *освящающая* въ таинствахъ.—Въ названномъ выше трудѣ проф. *Катанскаго А.*—„Ученіе о благодати Божіей“ и пр. различаются два вида благодати: *всеобщая—призывающая* всѣхъ (предваряющая) ко спасенію во Христѣ, и *особенная*, спасающая, сообщаемая чрезъ таинства. Тоже и у проф. *Лепорскаго П. И.* въ ст. „Благодать“, помѣщенной въ „Богосл. энцикл.“ II т. 638 стр.

разованіе вѣропокаянныхъ движеній въ душѣ грѣшника, совокупность которыхъ составляетъ то, что называется *обращеніемъ*. При свободномъ склоненіи человѣка къ голосу призывающей или предваряющей благодати даруется ему и болѣе сильная помощь и содѣйствіе—*особенная благодать*. Дѣйствіе благодати особенной, учитъ „Посланіе“, состоитъ въ томъ, что она, „содѣйствуя, укрѣпляя и постоянно совершенствуя (вѣрующихъ) въ любви Божіей, оправдываетъ ихъ и дѣлаетъ предопредѣленными“ (ко спасенію). Другими словами, дѣйствіе ея, орудіемъ которой служатъ *таинства*, заключается: а) въ *оправданіи* человѣка, какъ дѣйствительномъ внутреннемъ очищеніи его отъ грѣховъ и б) въ *освященіи*, какъ искорененіи всѣхъ грѣховныхъ навыковъ и склонностей и возведеніи вѣрующаго на высшую степень нравственнаго совершенства.

Понятно отсюда, какъ должно смотрѣть какъ на тѣ ученія, въ которыхъ благодать *смѣшивается* съ общими и внѣшними дарами Божіими и дѣйствіями Его промысла, такъ и на тѣ, въ которыхъ она представляется *замѣняющею* будто бы не существующую въ человѣкѣ свободу. Въ древности такое смѣшеніе допускали *пелагіане* и *полупелагіане*, превратившіе понятіе о благодати въ понятіе богодарованныхъ средствъ, заключающихся въ богоподобной природѣ человѣка, въ откровеніи ветхаго и новаго завѣтовъ и въ искупленіи Христовомъ. Подъ благодатію они разумѣли не особенную силу или дѣйствіе Духа Св. на человѣка при усвоеніи имъ спасенія Христова, а 1) естественные дары, которые сообщены были человѣку Богомъ при твореніи, особенно разумъ и свободную волю (liberum arbitrium съ „возможностію не грѣшить“, сохранившуюся безъ какого-либо поврежденія и въ падшемъ человѣкѣ),—благодать естественная (gratia naturalis, у полупелагіанъ—lex naturae); 2) ветхозавѣтный законъ, научающій и возбуждающій человѣка къ добру чрезъ посредство увѣщаній и обѣщаніемъ будущихъ загробныхъ наградъ (gratia legis), 3) откровеніе (ученіе) І. Христа и примѣръ высоко-нравственной жизни Спасителя (gratia Christi), воздѣйствующіе на человѣка лишь внѣшнимъ образомъ въ смыслѣ одного просвѣщенія разума безъ воздѣйствія на волю. Это, по ихъ взгляду, и есть та самая божественная помощь (adjutorium), которая глав-

нымъ образомъ, почти единственно для насъ нужна и въ сущности достаточна для нашего спасенія. Учили они и о нѣкоторой внутренне дѣйствующей на человѣка благодати Св. Духа (gratia Spiritus Sancti), но отвергали безусловную *необходимость* ея для спасенія человѣка. Благодать Св. Духа, утверждали они, лишь только *вспомоществуетъ* къ болѣе легкому исполненію того, что человѣкъ могъ бы сдѣлать, хотя не такъ легко, и безъ нея, собственными силами. Отсюда слѣдовало, что христіанинъ отличается отъ язычника только лучшимъ разумѣніемъ воли Божіей; для него лишь легче добродѣтель, чѣмъ для язычника, но и послѣдняго всесильная свобода къ добру можетъ привести на путь истинныхъ добродѣтелей, а потому и послѣдній не долженъ быть лишенъ вѣчной жизни, въ смыслѣ низшей степени блаженства. Указываемыя пелагіанствомъ виды благодати Божіей, конечно, тоже суть дары Божіей благости, тѣмъ не менѣе по существу своему пелагіанское ученіе является совершеннымъ отрицаніемъ благодати, какъ особенной силы Божіей, дѣйствующей въ человѣкѣ: мѣсто благодати, какъ силы Божіей, вспомоществующей намъ въ содѣваніи спасенія, заняла человѣческая свобода съ объективными дарами Божіими (gratia legis, gratia Christi). Мало этого, пелагіанское лжеученіе является отрицаніемъ и самаго искупленія, ибо заслуги І. Христа сводятся этимъ лжеученіемъ только къ возвѣщенію евангельскаго ученія и дарованію образца или примѣра нравственной жизни. Послѣднимъ выводомъ отсюда является признаніе Искупителя простымъ человѣкомъ и Его дѣла—только человѣческимъ дѣломъ. Это и сдѣлали болѣе близкіе къ намъ и современные намъ пелагіане,—социніане и раціоналисты. Они такъ и смотрятъ на лице І. Христа и Его дѣло, и не отличаютъ благодати отъ дѣйствій провидѣнія вообще.

Противоположностію пелагіанству является воззрѣніе на благодать, раскрывавшееся блаж. *Августиномъ*. Утверждая, что послѣ паденія грѣхъ въ человѣкѣ сталъ господствующимъ началомъ, что свобода къ добру утрачена и на мѣсто ея явилась necessitas peccatum habendi, блаж. Августинъ понималъ благодать, какъ силу внутреннюю (interna potestas), которая заступила мѣсто уничтоженной грѣхомъ свободы, которая производитъ въ душѣ грѣшника какъ самое желаніе добра и спасе-

нія, такъ и вѣру спасающую, и вообще устрояетъ все дѣло спасенія; она дѣйствуетъ на человѣка *непреодолимо* (indeclinabiliter et insuperabiliter), преподѣждаетъ даже и противоборствующую волю. Такое воззрѣніе на благодать отчасти усвоено и лютеранствомъ, а въ реформатствѣ содержится со всѣми его крайностями, составляя вѣроисповѣдную его особенность.

Православное понятіе о благодати, какъ силѣ Духа Святаго (противъ пелагіанъ), усвояющей человѣку заслуги І. Христа и даруемой ради этихъ заслугъ (противъ нихъ же), идущей на встрѣчу человѣческой свободѣ съ своими дарами, но не замѣняющей въ человѣкѣ свободы (противъ блаж. Августина и реформатства), свободно отъ крайностей какъ пелагіанскихъ воззрѣній, такъ и реформатскихъ.

Понятіемъ о благодати, какъ особой силѣ Божіей, совершающей возрожденіе и спасеніе человѣка, существа разумно-свободнаго, дается указаніе, что при изложеніи ученія о благодати требуется частнѣйшее раскрытіе вопросовъ о спасительныхъ дѣйствіяхъ благодати на человѣка, объ отношеніи благодати къ свободѣ, условіяхъ оправданія и спасенія со стороны самого человѣка. А такъ какъ не всѣ эти вопросы разрѣшаются одинаково въ различныхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ, то является необходимымъ сопоставленіе православнаго ученія съ ученіемъ инославныхъ исповѣданій въ предметахъ разномыслія.

Примѣчаніе. Отъ дѣйствій благодати возрождающей отличаются особыя *дарованія* благодати, которымъ преимущественно усвояется названіе *χαρίσματα*. Подъ этими дарованіями разумѣются особенныя силы и способности, представляющія или усиленныя и возведенныя на особенную высоту естественныя предрасположенія въ человѣкѣ, или силы совершенно новыя, въ самой природѣ основанія для себя не имѣющія и сообщаемыя Св. Духомъ непосредственно. Отличительный характеръ этихъ дарованій состоитъ въ томъ, что они даются не на личную пользу получающаго (какъ дары благодати оправдывающей и освящающей), а на пользу общую,—*на служеніе церкви* (1 Кор. 12, 5). Нѣтъ ни одного дарованія, которое давалось бы не для служенія; равнымъ образомъ какъ нѣтъ ни одного служенія въ церкви, для котораго не нужно было бы соотвѣтствующее особенное дарованіе.—Сообразно двоякаго рода потреб-

ностямъ церкви—постояннымъ и временнымъ, можно различать и двухъ родовъ дарованія: неизмѣнно пребывающія въ церкви и проявляющіяся только временно. Къ первымъ принадлежатъ тѣ, которыя необходимы для всегда пребывающихъ въ церкви служеній дѣлу распространенія вѣры и созиданія спасенія людей, т. е., служеній слову проповѣди и таинствамъ (указываемые ап. Павломъ дары пастырства и учительства—Еф. 4, 11; Рим. 12, 7; 1 Тим. 4, 14—16): ко вторымъ—дары исключительные и необычайные, каковы, напр., неповторяемый въ церкви даръ апостольства и другія чрезвычайныя дарованія первенствующей церкви: даръ языковъ и истолкованія языковъ, дары исцѣленій, чудотвореній, пророчества, различенія духовъ (1 Кор. 12, 9—10. 28—30).

§ 106. Дѣйствія благодати предваряющей: призываніе и обращеніе.

Падшій человѣкъ есть существо глубоко поврежденное и въ тѣлѣ и въ душѣ грѣхомъ, и потому немощное, безсильное, съ неистребимымъ однако влеченіемъ къ добру, глубоко заложеннымъ Творцомъ въ его природу, съ потемненнымъ, но не уничтоженнымъ образомъ Божіимъ въ умѣ, сердцѣ и волѣ. Возбудить къ росту въ себѣ сѣмя добра, придти въ чувство и сознаніе своей грѣховности и вступить на путь новой жизни, указываемый Искупителемъ, однѣми собственными силами онъ немощенъ. Необходима для него помощь отвнѣ, помощь Божія. Богъ, какъ Промыслитель, не желающій смерти грѣшника, возбуждаетъ дремлющія добрыя силы человѣка, смутныя его влеченія къ добру самыми разнообразными способами и дѣйствіями Своего общаго промышленія о людяхъ. Но дѣйствія общаго промысла не всегда бываютъ вразумительны для грѣшника, не всегда призываютъ къ покаянію и обращенію къ Богу съ мольбою о помилованіи, а главное—не указываютъ на единственно возможный способъ спасенія, т. е. во Христѣ и чрезъ Христа-Искупителя. Безъ указанія же, что Господь относится къ человѣку *по великой милости Своей и по множеству щедротъ Своихъ* (Пс. 50, 1), грѣшникъ, не имѣя ничего сказать въ свое оправданіе (5—6 ст.), только трепещетъ Бога и готовъ скорѣе оставить всякую мысль о своемъ спасеніе и отдаться безбожію. Для него Богъ—грозный, карающій Судія. Самъ собою любви Божіей онъ не поймётъ и къ

ней не обратится. Какъ обратиться съ мольбою о помощи и прощеніи къ Тому, о любви Кого не знаютъ? *Преступленія и грѣхи наши на насъ, и мы истаяваемъ въ нихъ: какъ же мы можемъ жить* (Іез. 33, 10)? Необходима для него, чтобы онъ могъ просить у Бога помилованія и начать свое спасеніе, особенная Божія помощь, особенныя, ясныя и сильныя вѣщанія о возможности для него прощенія и спасенія, вѣщанія о спасающей любви Божіей, явленной Богомъ во Христѣ и простирающейся на каждаго грѣшника, о томъ, что эта любовь только и ждетъ со стороны каждаго грѣшника обращенія къ Богу съ мольбою о прощеніи и помощи, чтобы помиловать всякаго обращающагося. Эта помощь и даруется жаждущему спасенія человѣку грѣшнику благодатію Божіею, начинающею наше спасеніе, или предваряющею. Первое дѣйствіе, которымъ благодать Св. Духа начинаетъ наше спасеніе, есть *призываніе* ко спасенію, частнѣе,—къ *покаянію*, т. е. отреченію отъ зла, которое живетъ въ человѣкѣ и должно быть уничтожено въ немъ,—это съ одной стороны, а съ другой,—къ *вѣрѣ* во Христа, какъ Искупителя, взявшаго на Себя грѣхи міра, чтобы всѣхъ спасти, и какъ такого лица, въ которомъ воплотилось добро и должно быть осуществлено въ жизни человѣка.

Призываніе людей къ вѣрѣ во Христа и покаянію совершается чрезъ слово о спасеніи во Христѣ, чрезъ проповѣдь евангелія, ибо и самая вѣра во Христа, которою человѣкъ познаетъ любовь Божію, прежде всего отъ слышанія, слѣдовательно, сознанія и извѣстнаго пониманія слова о Христѣ: *какъ вѣровать въ Того, о Комъ не слышали? Какъ слышать безъ проповѣдующаго?... Вѣра отъ слышанія, а слышаніе отъ слова Божія* (Рим. 10, 14. 17) Эта проповѣдь или слово Божіе и есть именно *слово благодати* (Дѣян. 21, 32), не звукъ только, но *духъ и жизнь* (Іоан. 6, 63), *живое и дѣйственное* явленіе *силы* (Еф. 6, 17); оно есть то доброе *сѣмя*, изъ котораго, по слову Самого Спасителя, выростаетъ царство Божіе (Мѳ. 13 гл.); въ немъ заключается *сила* духовнаго освобожденія, *сила* божественной *истины* (Іоан. 8, 30—32), сила нравственнаго очищенія (Іоан. 15, 3) и возрожденія (Іак. 1, 18). Короче сказать: оно есть *сила Божія ко спасенію всякому вѣрующему* (Рим. 1, 16),—явленіе самой спасающей благодати, свѣрхъ-

естественной силы Божіей. И гдѣ нѣтъ этой силы, гдѣ нѣтъ возвѣщенія падшему человѣку о спасеніи во Христѣ, тамъ нѣтъ ни вѣры во Христа, ни покаянія, ни вообще спасенія, тамъ нѣтъ и церкви, какъ общества спасаемыхъ на землѣ. Дѣйствіе благодати, призывающей къ покаянію и вѣрѣ, началось вслѣдъ за паденіемъ первыхъ людей въ раю и совершалось непрерывно то словомъ непосредственно Самого Бога къ людямъ (напр. Адаму въ раю, ветхозавѣтнымъ патріархамъ), то чрезъ Его пророковъ, то въ лицѣ Его единороднаго Сына, то, наконецъ, чрезъ христіанскую церковь, т. е. чрезъ призванныхъ уже (греч. наименованіе церкви—ἐκκλησία обозначаетъ общество призванныхъ и именно прежде всего къ вѣрѣ и покаянію). Притчи Спасителя о званныхъ на брачный пиръ (Мѳ. 22, 2—14), о дѣлателяхъ въ виноградникѣ (Мѳ. 20, 1—16), о званныхъ на вечерю (Лук. 14, 10—24) изображаютъ не что иное, какъ дѣйствія благодати, призывающей всѣхъ грѣшниковъ къ покаянію и вѣрѣ, а чрезъ это и въ царство Божіе. Проповѣдь Іоанна Предтечи началась съ призыва къ покаянію: *покайтеся, приближибося царствіе небесное* (Мѳ. 3, 2). *Покайтеся и вѣруйте во евангеліе* (Марк. 1, 15, и Мѳ. 4, 17),—были первыми словами въ устахъ Спасителя къ народу іудейскому. Съ призыванія къ покаянію и вѣрѣ въ Распятаго и Воскресшаго началась дѣятельность апостоловъ по сошествіи на нихъ Св. Духа (Дѣян. 2 гл.). *Оглашеніемъ* и призываніемъ къ покаянію, *отреченію отъ діавола и вообще отъ зла и къ вѣрѣ—нравственному сочетанію со Христомъ* начинается дѣло спасенія и для каждаго отдѣльнаго, естественнаго человѣка въ православной церкви до сего дня (см. чинъ крещенія).

Благодать, призывающая и влекущая ко спасенію чрезъ проповѣдь о Христѣ, чтеніе и слышаніе слова Божія, дѣйствуя на разсудокъ, мало-по-малу проникаетъ въ глубь сердца человѣческаго и помогаетъ человѣческой волѣ пробужденіемъ въ ней хотѣнія спасенія. Слово Божіе, представляя сознанію и чувству человѣка-грѣшника нравственный законъ Божій, исполненный жизнію Христа Спасителя, начертанный и на скрижаляхъ сердца человѣческаго, *освѣщаетъ* предъ нимъ всю глубину и прочность живущаго въ немъ злого настроенія, обнаружившагося и въ неисчис-

лимомъ множествѣ внѣшнихъ дѣйствій, противныхъ волѣ всеправеднаго и всемогущаго Бога, и совершенныхъ имъ по собственной волѣ, съ сознаніемъ ихъ беззаконности, вызываетъ въ грѣшникѣ сознаніе и чувство *безотвѣтности* его предъ правдою Божіею, но вмѣстѣ *указываетъ* ему и то, какъ и гдѣ онъ можетъ найти исходъ изъ своего грѣховнаго состоянія. Въ человѣкѣ, если онъ не хочетъ погибнуть въ отчаяніи или ожесточиться во злѣ, появляются начатки *покаянія*, и не только покаянія, но и *вѣры*, но вѣры пока только догматической, вѣры, какъ согласія на принятіе евангельской проповѣди, теоретическаго признанія христіанства, какъ религіи богооткровенной, и для всѣхъ необходимой и спасительной, признанія болѣе умомъ, чѣмъ сердцемъ (fides historica, assensus, notitia). И такая вѣра, вѣра въ содержаніе евангелія, въ спасеніе благодатію, исполненіе обѣтованій, конечно, необходима для спасенія, ибо *безъ вѣры невозможно угодити Богу: вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть, и взыскающимъ Его мздовоздаятель бываетъ* (Евр. 11, 6; сн. Іак. 2, 19). Однако такая вѣра не есть еще вѣра спасающая (Іак. 2, 14), а есть только первоначальная, подготовительная ступень къ вѣрѣ спасающей. Кромѣ разсудочнаго признанія божественнаго достоинства за проповѣдію о спасеніи во Христѣ (безъ этого вѣра не была бы вѣрою разумною), необходимо *вѣровать сердцемъ* (Рим. 10, 10; Дѣян. 8, 37). Сердечно вѣрующій, движимый побужденіями своего сердца, проявляетъ свою вѣру въ жизни по вѣрѣ. Тогда вѣра достигаетъ совершенства (Іак. 2, 22), становится проникающею всѣ наши духовныя силы: и волю, и умъ, и чувство. Такъ вѣрующій не слушатель только ученія Христова, а слушатель и исполнитель вмѣстѣ. Онъ принимаетъ Христа всѣми силами души, готовъ послѣдовать за Нимъ, всецѣло предаться Ему, какъ своему Богу и Спасителю, въ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ и дѣлахъ. Такая всецѣлая преданность человѣка Спасителю міра и готовность послѣдовать за Нимъ и есть *спасающая вѣра* (fiducio, fides sulvifica) [1]). Само собой понятно, что при такой вѣрѣ и покая-

[1]) Слово „*вѣра*“ *(πίστις)* употребляется въ новомъ завѣтѣ въ различныхъ значеніяхъ: 1) въ значеніи *содержанія* евангельскаго ученія. Въ такомъ смыслѣ ап. Павелъ говоритъ о *наставленіи въ вѣрѣ* (Гал. 3, 2. 5),

ніе становится столь же *всецѣлымъ* отверженіемъ и отвращеніемъ отъ грѣха, живущаго въ человѣкѣ (отъ грѣховнаго я), чтобы всецѣло отдаться Христу и Его дѣлу. Объ имѣющемъ такую вѣру Спаситель говоритъ, что *вѣруяй въ Онь не будетъ осужденъ, а не вѣруяй уже осужденъ есть, яко не вѣрова во имя единороднаго Сына Божія* (Іоан. 3, 18). По другимъ наставленіямъ Спасителя, эта вѣра не есть только признаніе Сына Божія Свѣтомъ міру, но она есть вмѣстѣ *хожденіе во свѣтѣ* (Іоан. 3, 18—20; 8, 12; 9, 5), т. е. преданность Ему, послѣдованіе за Нимъ; вѣровать въ Него значитъ находиться въ такомъ же отношеніи къ Нему, въ какомъ овцы находятся къ доброму пастырю: онѣ знаютъ его, слушаются голоса его и идутъ за

послѣ котораго вѣровавшіе этому наставленію, т. е. содержанію наставленія, получили Духа,—что должно вѣровать въ то, что Богъ существуетъ (Евр. 11, 6), а слѣдовательно, и въ Его всесовершенство, въ искупительныя заслуги Сына Божія, короче—во все содержаніе откровенія; 2) въ значеніи *нравственнаго убѣжденія*, т. е. убѣжденія въ томъ, что извѣстное произвольное дѣйствіе согласно или не согласно съ требованіями нравственнаго закона. Въ такомъ смыслѣ, по поводу соблазняющихся тою или другою пищею, апостолъ говоритъ: *все, что не по вѣрѣ, грѣхъ* (Рим. 14, 22—23; сн. 14 ст.); 3) въ значеніи *нравственнаго свойства, называемаго вѣрностію*, честностію въ дѣлахъ своего званія (Рим. 3, 3); 4) въ значеніи *довѣрія кому-либо* въ смыслѣ принятія его словъ и вообще поведенія за искреннія, правдивыя, истинныя. Таковъ смыслъ слова вѣра, напр., въ обращеніи І. Христа къ Никодиму: *если Я сказалъ вамъ о земномъ и вы не вѣрите, какъ повѣрите, если буду говорить вамъ о небесномъ* (Іоан. 3, 12)?—Ѳомѣ: *ты повѣрилъ, потому что увидѣлъ Меня* (20, 29; сн. 4, 39. 42; 16, 31—32; Мѳ. 27, 42; Іак. 2, 17—19 и др.). Это т. н. историческая вѣра; 5) въ значеніи *довѣрія*, въ частности, *къ силѣ чудодѣйственной*. Въ такомъ смыслѣ І. Христосъ говорилъ ученикамъ: *если кто скажетъ горѣ сей: подвигнись и ввергнись въ море,—и не усумнится въ сердцѣ своемъ, но повѣритъ, что сбудется по словамъ его, будетъ ему, что ни скажетъ* (Марк. 11, 23; сн. 1 Кор. 12, 9; 13, 2); 6) въ значеніи твердой надежды на *помощь Божію*, напр. въ словахъ ап. Павла: *вѣрою побѣждали* (ветхозавѣтные праведники) *царства, получали обѣтованія* и пр. (Евр. 11 гл.),—*на обѣтованія Божія* (Рим. 4, 20), напр. *вѣра есть уповаемыхъ извѣщеніе* (по рус. пер.—осуществленіе ожидаемаго; по подлинному тексту—ἐλπιζομένων ὑπόστασις т. е. вѣра даетъ утвержденіе въ надеждѣ), и особенно *на спасеніе благодатію*, напр.: *мы вѣруемъ, что благодатію Господа І. Христа спасаемся* (Дѣян. 15, 11); и 7) наконецъ, въ значеніи, обнимающемъ *всѣ три послѣдніе виды вѣры*, и въ то же время заключающемъ въ себѣ понятіе *практической дѣятельности*, согласной съ содержаніемъ того, во что вѣруется, именно значеніе послѣдованія за Христомъ, принятіе Христа всѣми силами души. Вѣра въ послѣднемъ значеніи есть истинно спасающая вѣра. См. у *Янышева І. Л.* Пр.-христ. уч. о нравственности. 399—406 стр.

нимъ, но не бѣгутъ отъ него, какъ отъ наемника (10, 3—4. 27). Къ этой вѣрѣ Онъ призывалъ, когда говорилъ: *пріидите ко Мнѣ,... возьмите иго Мое* или крестъ Мой на себя, *научитеся отъ Мене,... слѣдуйте за Мною* (Мѳ. 11, 28; 10, 38; 19, 21; Марк. 8, 34 и др.), что потому *узнаютъ яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою,... аще заповѣди Моя соблюдите* (Іоан. 13, 35; 14, 15: сн. 1 Іоан. 2, 3).

Такая вѣра не можетъ быть дѣйствіемъ одного естественнаго слышанія проповѣди евангелія, или чтенія слова Божія, а есть плодъ внутренняго, неосязаемаго, сверхъестественнаго или благодатнаго воздѣйствія на человѣка при чтеніи и слышаніи слова Божія. Многіе видѣли І. Христа во время земной Его жизни, слышали Его ученіе, были свидѣтелями Его дѣлъ, но не увѣровали въ Него, не приняли видѣннаго и слышаннаго,—даже ученики Его, пока не получили Св. Духа. *Много званныхъ, мало же избранныхъ* (Мѳ. 22, 14). Слово апостоловъ о крестѣ и о всемъ дѣлѣ искупленія для однихъ было *соблазномъ*, для другихъ *безумiемъ* (1 Кор. 1, 23), и потому *не вси послушаша благовѣствованія* (Рим. 10, 16). И церковію Христовою широко возвѣщается евангеліе, но не всѣми оно принимается; есть люди и даже цѣлые народы, которые *ушима тяжко слышатъ, и очи свои смѣжиша, да не когда узрятъ очима, и услышатъ ушима, и сердцемъ уразумѣютъ, и обратятся* (Мѳ. 13, 15; Ис. 6, 9—10). Въ ученіи Спасителя и наставленіяхъ апостоловъ эта вѣра и изображается, какъ плодъ особаго воздѣйствія Божія на призываемыхъ ко спасенію, — на тѣхъ, которые склоняются послѣдовать голосу призыванія ко спасенію.

Такъ, Спаситель говорилъ невѣровавшимъ въ Него іудеямъ въ бесѣдѣ о хлѣбѣ животномъ: *не ропщите между собою: никто же можетъ пріити ко Мнѣ, аще не Отецъ, пославый Мя, привлечетъ* (ἑλκύσῃ) *его... Есть писано во пророцѣхъ: и будутъ вси научени Богомъ. Всякъ слышавшій отъ Отца и навыкъ* (μαθὼν—научившійся) *пріидетъ ко Мнѣ* (Іоан. 6, 44—45). Нельзя, слѣдовательно, человѣку самому собственными силами прійти къ Спасителю; для этого нужно не только внѣшнее ученіе, проповѣдь, но и предварительное дѣй-

ствіе силы Божіей, внутреннее влеченіе падшаго человѣка ко Христу со стороны Самого Отца небеснаго. Ученикамъ, также роптавшимъ и соблазнявшимся ученіемъ о хлѣбѣ животномъ, Онъ сказалъ; *никтоже можетъ пріити ко Мнѣ, аще не будетъ дано ему отъ Отца Моего* (65 ст.). Когда ап. Петръ исповѣдалъ Его: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго*, Онъ сказалъ ему: *блаженъ еси Симоне, варъ Іона, яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ Мой, Иже на небесѣхъ* (Мѳ. 16, 17), т. е. живая вѣра и исповѣданіе ближайшаго и постоянно внимавшаго проповѣди Господа Іисуса ученика была слѣдствіемъ внутренняго просвѣщенія отъ Отца. По Его же наставленіямъ, нужно дѣйствіе и Самого Христа Спасителя, ибо безъ Него ничего невозможно сдѣлать: *безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. 15, 5; сн. Евр. 12, 2).

Такъ учили и апостолы. Въ книгѣ Дѣян. ап. повѣствуется, что когда Лидія, женщина изъ г. Ѳіатиръ, слушала разговоръ ап. Павла съ собравшимися въ молитвенномъ домѣ женщинами. *Господь отверзе ей сердце внимати глаголемымъ отъ Павла*, вслѣдствіе чего она приняла проповѣдь апостола, увѣровала во Христа и крестилась (Дѣян. 16, 14—15), т. е. съ достиженіемъ проповѣди до ея внѣшняго слуха коснулось ея сердца и дѣйствіе благодати къ уразумѣнію и принятію проповѣди. По словамъ апостола Павла, *никтоже можетъ рещи Господа Іисуса, точію Духомъ Святымъ* (1 Кор. 12, 3). Онъ же, называя христіанъ *званными* (Рим. 1, 6; 1 Кор. 1, 2), учитъ, что *Богъ спасъ и призвалъ насъ званіемъ святымъ* (2 Тим. 1, 9), вѣру, по началу и происхожденію ея, называетъ *плодомъ Духа* (Гал. 5, 22; сн. Рим. 12, 3; 1 Кор. 12, 9), *данною отъ Бога* (Филип. 1, 29; 1 Кор. 3, 5; Еф. 6, 23), о христіанахъ говоритъ, что они—*вѣрующіе по дѣйствію державной силы* Божіей (Еф. 1, 19; сн. 28; 6, 23; 1 Кор. 2, 5). По словамъ ап. Петра, Богъ *призвалъ насъ изъ тьмы въ чудный Свой свѣтъ* (1 Петр. 2, 9; сн. 2 Петр. 1, 1).

Возникновеніе въ душѣ падшаго человѣка покаянія и вѣры составляютъ и начало христіанской жизни, начало спасенія во Христѣ, или его *обращенія*. Обращеніе человѣка, сознавшаго свою безотвѣтность предъ всеправеднымъ Богомъ за свою грѣхов-

ность и безсиліе выйти изъ грѣховнаго состоянія возлагающаго надежду на спасеніе лишь во Христѣ, и есть не что иное, какъ, съ одной стороны (отрицательной),—отвращеніе человѣка отъ живущаго въ немъ зла, ненавидѣніе его, т. е. *покаяніе*, а съ другой (положительной)—*вѣра* во евангеліе и всецѣлая преданность Христу и готовность послѣдовать за Нимъ. Обращеніе въ этомъ смыслѣ называютъ обращеніемъ *внутреннимъ* или субъективнымъ (conversio subjectiva). За этимъ внутреннимъ обращеніемъ человѣка благодать Божія совершаетъ и *внѣшнее* обращеніе человѣка (conversio objectiva),—возрожденіе его водою и Духомъ, или, частнѣе, оправданіе и освященіе, которыми и завершается процессъ *обращенія*.

§ 107. Оправданіе и освященіе.

Обратившійся ко Христу, т. е. покаявшійся, увѣровавшій во Христа и не колеблясь предъ церковію засвидѣтельствовавшій о своемъ отреченіи отъ зла (отъ сатаны и всѣхъ дѣлъ его) и готовности и рѣшимости послѣдовать за Христомъ (сочетаться со Христомъ) дѣлается способнымъ и удостоивается новаго и высшаго дара милосердія Божія: Богъ изливаетъ въ душу падшаго, а нынѣ обратившагося человѣка чудеса любви Своей, которыя неизмѣримо выше всѣхъ чудесъ, когда-либо совершившихся надъ тѣломъ человѣка или въ области внѣшней природы,—чрезъ крещеніе водою и Духомъ Онъ совершаетъ въ ней то, что называется *оправданіемъ* и *освященіемъ*, однимъ словомъ—*возрожденіемъ*.

Оправданіе (δικαιοσύνη, justificatio) состоитъ въ томъ, что въ силу заслугъ Христа Спасителя благодатію Святаго Духа не только снимается съ падшаго, но вѣрующаго человѣка *осужденіе*, или проклятіе Божіе за грѣхи—врожденный, наслѣдуемый отъ Адама, и произвольные, но и самымъ дѣломъ онъ *очищается* отъ всякаго грѣха, иначе,—праведность Христова вмѣняется ему въ собственную праведность. Отецъ даруетъ отпущеніе грѣховъ, Сынъ вземлетъ ихъ и отъ грѣховной скверны очищаетъ Духъ Святый, какъ разъясняли богопросвѣщенные отцы церкви. Вслѣдствіе того, что оправданіе состоитъ не въ снятіи только съ человѣка осужденія за грѣхъ, или прощеніи грѣха, какъ вины,

(объявленія его правымъ предъ судомъ Божіимъ въ юридическомъ смыслѣ), а и въ дѣйствительномъ уничтоженіи всего грѣховнаго въ человѣкѣ, такъ что онъ и въ существѣ своемъ становится чистымъ и правымъ предъ Богомъ, какъ бы облекается въ правду Христову, оправданіе водою и Духомъ является вмѣстѣ и *освященіемъ* (ἁγιασμός,—которое означаетъ актъ, чрезъ который лицо или предметъ становится ἅγιος). Оправданіе и освященіе такимъ образомъ въ сущности совпадаютъ, неотдѣлимы одно отъ другого: падшій человѣкъ, дѣйствіемъ Божіей благодати очищаемый отъ того, что грѣховно (ἁγιάζειν въ Писаніи употребляется въ значеніи дѣлать святымъ, очищать то, что грѣховно), дѣйствительно дѣлается праведнымъ, а посему и оправданнымъ, т. е. освобожденнымъ отъ грѣха, какъ вины; равно какъ и наоборотъ: съ него снимается вмѣненіе и осужденіе за грѣхъ, потому что онъ дѣйствительно содѣлался святымъ (освященнымъ), обладающимъ дѣйствительною праведностію, или невинностію, какою обладалъ Адамъ до паденія, т. е. въ смыслѣ неимѣнія вины по отсутствію самаго грѣха [1]). Вслѣдствіе того, что удостоенный оправданія чистъ и невиненъ предъ Богомъ, онъ, не смотря на то, что самъ ничего не сдѣлалъ истинно добраго, чувствуетъ полное умиротвореніе своей совѣсти, ничѣмъ ни возмущаемой, миръ своего нравственнаго чувства, болѣе того: блаженство или *радость о Св. Духѣ*.

Оправданіе и освященіе человѣка есть чистый *даръ милосердія Божія*, ничѣмъ не заслуженное *чудо искупленія человѣка*. Христосъ Спаситель для того и принялъ зракъ раба, дабы Своею праведностію даровать оправданіе намъ, безотвѣтнымъ предъ Богомъ. Покаянная вѣра, обусловливающая собою это чудо, сама возможна подъ вліяніемъ благодати, ничѣмъ незаслуженной, и ни въ какомъ случаѣ не можетъ давать мысли о какой-либо *заслугѣ* или *правѣ* человѣка на оправдывающую благодать: она

1) Вслѣдствіе такой нераздѣльности оправданія и освященія у насъ справедливо одно названіе употребляютъ вмѣсто другого, такъ какъ говоря одно, подразумѣваютъ и другое. Рѣзкое отдѣленіе оправданія отъ освященія—изобрѣтеніе протестантства. Оно поставило оправданіе въ полную независимость отъ освященія, понимая оправданіе исключительно въ юридическомъ смыслѣ—объявленія правымъ (деклараціи), а не содѣланія правымъ.

есть только способность человѣка принять въ себя этотъ ничѣмъ не заслуженный великій даръ милосердія Божія.

На оправданіе и очищеніе отъ грѣховъ, какъ на одно изъ благъ, которыя принесетъ съ собою Мессія, предвозвѣщалось еще въ ветхомъ завѣтѣ. *Азъ есмь, Азъ есмь, заглаждаяй беззаконія твоя Мене ради, и грѣхи твоя, и не помяну*,—говоритъ Богъ чрезъ пророка Исаію (43, 25; сн. 59, 20—21; 27, 9; Рим. 11, 26—27). По предсказанію пр. Даніила, съ пришествіемъ Мессіи *запечатаются грѣси, и загладятся неправды, и очистятся беззаконія и приведется правда вѣчная* (9, 24),—тогда Богъ, говорится у пр. Михея, *погрузитъ неправды наша, и ввергнетъ въ глубины морскія вся грѣхи наша* (7, 19).

Но яснѣйшимъ образомъ ученіе о дарованіи оправданія и освященія обратившимся ко Христу выражено, конечно, лишь въ новомъ завѣтѣ. Такъ, іудеямъ, возбужденнымъ проповѣдію ап. Петра о Распятомъ и Воскресшемъ и вслѣдствіе того спрашивавшимъ, что намъ дѣлать? апостолъ отвѣчалъ: *покайтеся, и да крестится кійждо васъ во имя Іисуса Христа во оставленіе грѣховъ (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν),—и пріимете даръ Святаго Духа* (Дѣян. 2, 38). Тѣхъ же іудеевъ, по поводу исцѣленія хромого, онъ призывалъ; *покайтеся и обратитеся, да очистится отъ грѣхъ вашихъ* (3, 19). На іерусалимскомъ соборѣ тотъ же апостолъ, говоря объ оправданіи язычниковъ, выражался, что Богъ *вѣрою очищъ (καθαρίσας) сердца ихъ* (Дѣян. 15, 9). Подъ оправданіемъ и освященіемъ апостолъ, очевидно, разумѣетъ, не одно лишь невмѣненіе грѣшнику грѣховъ его (прощеніе вины), а дѣйствительное очищеніе отъ нихъ.

Ап. Іоаннъ, уча объ І. Христѣ, что Онъ есть *очищеніе (ἱλασμός) о грѣсѣхъ нашихъ, не о нашихъ же точію, но и всего міра* (1 Іоан. 2, 2), что *кровь* Его *очищаетъ (καθαρίζει) насъ отъ всякаго грѣха* (1, 9), что Имъ грѣхи людей *вземлются* (Іоан. 1, 29), говоритъ: *аще исповѣдаемъ грѣхи наша, вѣренъ есть и праведенъ, да оставитъ (ἀφῇ) намъ грѣхи наша, и очиститъ (καθαρίσῃ) насъ отъ всякія неправды* (1, 9),—проститъ и *дѣйствительно очиститъ* насъ, а не сочтетъ только насъ очищенными, на са-

момъ же дѣлѣ оставшимися будто бы въ нечистотѣ, только прикрытой какъ бы извнѣ праведностію Христовою.

Ап. Павелъ, изображая состояніе оправданія, въ которое поставлены послѣ своего обращенія коринѳяне, между прочимъ говорилъ имъ: *и сими*, т. е. повинными въ разнообразныхъ языческихъ порокахъ и преступленіяхъ (идолослуженіи, блудодѣяніи, лихоимствѣ и под.) *нѣцiи бѣсте, но омыстеся, но освятистеся (ἡγιάσθητε), но оправдистеся (ἐδικαιώθητε) именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего* (1 Кор. 6, 11). Ясно, что апостолъ соединенное съ омытіемъ (въ крещеніи) освященіе и оправданіе вѣрующихъ Духомъ Св. во имя І. Христа научаетъ понимать какъ дарованіе дѣйствительной и внутренней праведности и святости, какъ дѣйствительно и противопоставленное этой праведности прежнее порочное ихъ поведеніе. Онъ же учитъ, что кровь Христова *очищаетъ совѣсть нашу отъ мертвыхъ дѣлъ* (Евр. 9, 14), что въ крещеніи человѣкъ *умираетъ для грѣха*, чтобы впредь не работать грѣху (Рим. 6, 2—3; см. еще Тит. 3, 5—7; Еф. 1, 4; 5, 25—27).

Въ другихъ мѣстахъ Писанія оправданіе и освященіе человѣка Божіею благодатію въ силу его вѣры называется *обновленіемъ, новымъ рожденіемъ* или *возрожденіемъ, воскресеніемъ* изъ мертвыхъ, а человѣкъ, оправданный и освященный, — *новымъ* (Еф. 11 22—24; Тит. 3, 5—6), *возрожденымъ* (Іоан. 3, 5. 7; 1 Петр. 2, 2), *воскресшимъ* (Рим. 6, 4; Еф. 5, 14), въ противоположность ветхому и мертвому, каковъ человѣкъ естественный—внѣ благодати, а также—*новымъ твореніемъ. Аще кто во Христѣ, нова тварь; древняя мимоидоша, се, быша вся нова* (2 Кор. 5, 17; сн. Гал. 6, 15; Еф. 2, 10; Іак. 1, 18). Всѣми такими наименованіями предполагается дѣйствительное очищеніе человѣка отъ грѣха, а не одно лишь снятіе проклятія за грѣхъ.

Возрожденіемъ и освященіемъ падшаго человѣка Духомъ Святымъ полагается начало возсоединенію падшаго человѣка съ Богомъ, каковое составляетъ и цѣль искупленія. Въ тайнѣ возрожденія и освященія совершается *привитіе* увѣровавшаго ко Христу, подобно тому, какъ дикая маслина прививается къ доброй маслинѣ и, привившись, дѣлается причастною къ корню и со-

камъ послѣдней (Рим. 11, 17). Возрожденный становится членомъ тѣла Христова (Кол. 1, 18; Еф. 4, 15—16), вѣтвію виноградной лозы—Христа (Іоан. 15, 1—8), облекается во Христа (Гал. 3, 27), дѣлается Христовымъ (1 Кор. 3, 23; Рим. 8, 9). Единеніе со Христомъ въ возрожденномъ достигаетъ такой степени, что Христосъ представляется не только обитающимъ въ нихъ (Еф. 3, 16—17; 2 Кор. 13, 5; 1 Кор. 6, 15—17), но и живущимъ съ ними единою жизнію, подобно тому, какъ и въ немъ Самомъ Богъ и человѣкъ составляли единую ипостась: *живу же не къ тому азъ, но живетъ во Мнѣ Христосъ* (Гал. 2, 20), говоритъ ап. Павелъ; *прилѣпляяйся же Господеви одинъ духъ есть съ Господемъ*, т. е. І. Христомъ (1 Кор. 6, 17). Прививаемые Духомъ Христовымъ ко Христу, оправданные и возрожденные вмѣстѣ суть и храмы Духа Святого,—Духъ Божій и Христовъ *живетъ въ нихъ* (1 Кор. 3, 16—17). Чрезъ такое сочетаніе въ тайнѣ возрожденія со Христомъ, воплотившимся единороднымъ Сыномъ Божіимъ, Богомъ во плоти, и пріобщеніи Его жизни возрожденные становятся *причастниками божественнаго естества* и жизни (2 Петр. 1, 4) и сынами Божіими; *тѣмъ, которые приняли Его, вѣрующимъ во имя Его, Онъ далъ власть быть чадами Божіими* (Іоан. 1, 12—13). Духъ, Которымъ они водятся и Который даруется въ тайнѣ освященія, есть *Духъ усыновленія, Которымъ взываемъ: Авва, Отче! Сей Самый Духъ спослушествуетъ духови нашему, яко есмы чада Божія* (Рим. 8, 15—16). Усыновляемые Богу Духомъ Св. чрезъ Христа вступаютъ въ ближайшее таинственное общеніе и единеніе и съ Богомъ Отцемъ (Іоан. 17, 21; Еф. 2, 18), а въ мѣстѣ съ симъ вводятся въ обладаніе всѣми благами искупленія.

§ 108. Благодать, сохраняющая и возращающая духовную жизнь.

Въ возрожденіи водою и Духомъ полагается лишь только начало новой, христіанской жизни отъ новаго родоначальника — І. Христа и вмѣстѣ начало возстановленія человѣка, подобно тому, какъ и естественное рожденіе является лишь началомъ жизни,

или—точнѣе сказать — переходомъ отъ одного образа жизни къ другому. Возрожденный есть новый человѣкъ, новая личность въ томъ лишь смыслѣ, что въ его *я* зла не существуетъ, и опредѣляющимъ началомъ его нравственной жизни становится вмѣсто грѣха, какъ было въ ветхомъ человѣкѣ, новое начало — правда. Но это не значитъ, что въ оправданномъ не осталось никакого слѣда прежде созданныхъ имъ въ себѣ злыхъ качествъ, будто, слѣдовательно, злое пожеланіе или возбужденіе ко злу извнутри духовнаго организма оправданнаго исчезло. Природа души съ ея силами и особенностями въ благодатномъ возрожденіи не претворяется въ новую и иную, свободную отъ наслѣдственнаго грѣховнаго поврежденія: остатки ветхой жизни или ветхаго человѣка, слѣды созданныхъ прежде злыхъ качествъ, жало грѣха, т. е. возможность и наклонность ко грѣху, хотя, конечно, обезсиленная и ослабленная, остаются въ человѣкѣ возрожденномъ. Исторгнутый изъ центра духовнаго организма новаго человѣка, изъ его я, но продолжая жить въ не безвинныхъ влеченіяхъ, наклонностяхъ и привычкахъ, нажитыхъ прежде, грѣхъ, хотя бы и ослабленный, готовъ всегда возбудить и привлечь къ себѣ волю возрожденнаго, дѣйствуетъ на него въ качествѣ *силы искушающей* (Іак. 1, 13—15). Побѣдить и истребить въ себѣ остатки ветхаго человѣка, очистить свою душевно-тѣлесную природу отъ грѣха, развить и совершенствовать начало, зародышъ или сѣмя новой жизни, обратить праведность, дарованную въ крещеніи водою и Духомъ (объективную праведность) въ праведность, созданную свободными усиліями духа (субъективную), достигать мѣры полнаго возраста Христова и исполняться всею полнотою Божіею (Еф. 3, 19) и составляетъ для возрожденнаго основную задачу всей его земной жизни. Выполнить эту задачу одними собственными силами человѣкъ не въ состояніи. Необходимо дальнѣйшее дѣйствіе благодати на человѣка, дальнѣйшая ея помощь ему и содѣйствіе, необходимы не только для сохраненія, укрѣпленія и возращенія духовной жизни, но и для пребыванія въ ней до конца, даже по утвержденіи въ вѣрѣ и добродѣтели, вообще — на всѣхъ ступеняхъ духовно-благодатной жизни. Церковь отвергла ученіе пелагіанъ, будто благодать вообще не необходима для спасенія, и что если она и имѣетъ значеніе въ дѣлѣ спасенія человѣка, то

лишь значеніе вспомогательнаго или облегчающаго его трудъ пособія [1]). И эта благодатная помощь для содѣванія вѣрующими всего земного спасенія —вся *божественныя силы, яже къ животу и благочестію*, дѣйствительно даруются имъ.

Въ наставленіяхъ І. Христа и апостоловъ говорится часто какъ о необходимости для содѣванія спасенія благодати, такъ и о томъ, что дѣйствіемъ благодати, конечно, въ союзѣ съ человѣческою волею, совершается преуспѣяніе христіанина. Такъ, І. Христосъ училъ: *якоже розга не можетъ плода сотворити о себѣ, аще не будетъ на лозѣ, тако и вы, аще во Мнѣ не пребудете. Азъ есмь лоза, вы же рождіе: иже будетъ во Мнѣ, и Азъ въ немъ, той сотворитъ плодъ многъ, яко безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. 15, 4—5). Этими словами показывается, что увѣровавшій не можетъ приносить никакихъ христіанскихъ плодовъ, не можетъ *творити ничесоже*, если не пребудетъ на лозѣ -І. Христѣ, и не будетъ питаться, подкрѣпляться и возрастать Его непосредственною животворящею силою. Потому то Онъ молилъ Отца небеснаго о самихъ Своихъ апостолахъ: *Отче святый, соблюди ихъ во имя Твое* (17, 11),—*святи ихъ во истину Твою* (17 ст.), и въ

[1]) На карѳагенскомъ соборѣ 418 г., осудившаго Пелагія и его сторонниковъ, были составлены такія опредѣленія о необходимости благодати:

CXI (въ „Кн. прав." 125 пр.): „если кто скажетъ, что благодать Божія, которою оправдываются во Іисусѣ Христѣ Господѣ нашемъ, простираетъ свою силу только *на одно отпущеніе грѣховъ* уже содѣянныхъ, а *не подаетъ свергхъ того помощи* воздерживаться отъ иныхъ грѣховъ, таковый да будетъ анаѳема".

CXII (126 пр.): „если кто скажетъ, что благодатію Божіею, яже о Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ, подается намъ *только помощь* къ тому, чтобы не грѣшить, такъ какъ ею открывается намъ познаніе грѣховъ, чтобы мы знали, чего слѣдуетъ домогаться и отъ чего уклоняться, но что ею не даруется намъ *силы* и *любви* къ совершенію того, что сдѣлать мы сознаемъ нужнымъ, таковый да будетъ анаѳема".

CXIII (127 пр.): „если кто либо скажетъ, что благодать оправданія дана намъ (только) для того, чтобы чрезъ нее намъ *легче* было исполнять то, что возможно и для *одного собственнаго нашего хотѣнія*, какъ будто и не пріявъ благодати Божіей, мы могли бы и безъ нея, хотя и съ трудомъ исполнить заповѣди Божіи, таковый да будетъ анаѳема, потому что о плодахъ заповѣдей не сказалъ Господь: „безъ Меня *съ трудомъ* можете творити", но сказалъ: *безъ Мене не можете творити ничесоже*". См. Дѣян. девяти помѣстн. соборовъ рус. перев. Каз. 1901 г. 123—124 стр. Вѣроопредѣленія этого собора приняты и VI мъ всел. соб. 2 прав. Сн. Посл. вост. патр. 14 чл.

частности молилъ о Петрѣ: *Азъ молихся о тебѣ, да не оскудѣетъ вѣра твоя* (Лук. 22, 32), а всѣхъ насъ научилъ молится: *Отче нашъ... не введи насъ во искушеніе, но избави насъ отъ лукаваго* (Мѳ. 16, 13).

Ап. Павелъ учитъ, что самое наше хотѣніе, желаніе спасенія и исполненіе желанія, не говоря уже о нашей дѣятельности, зависитъ отъ помощи одушевляющей и укрѣпляющей вѣрующаго благодати Божіей. Увѣщевая *со страхомъ и трепетомъ содѣвать спасеніе*, онъ замѣчаетъ однако: *Богъ бо есть дѣйствуяй въ васъ, и еже хотѣти, и еже дѣяти о благоволеніи* (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας—по Своей благой волѣ; Филип. 2, 12—13), въ противоположность тому, какъ грѣхъ, живущій въ человѣкѣ, направляетъ всѣ помышленія сердца на зло. Дѣйствіе этой силы Божіей, вспомоществующей содѣванію спасенія, апостолъ уподобляетъ таинственному дѣйствію силы природы, произращающей растенія, которая важнѣе и выше насажденія и орошенія (евангельской проповѣди): *азъ насадихъ, Аполлосъ напои, Богъ же возрасти. Тѣмъ же ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возращаяй Богъ... Богу бо есмы споспѣшницы* (сработники у Бога), *Божіе тяжаніе* (а вы—Божія нива), *Божіе зданіе есте... Храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ* (1 Кор. 3, 6—7. 9. 16).

Всякое духовное добро, совершаемое христіаниномъ, совершается при содѣйствіи этой силы: *плодъ духовный*, т. е. Духомъ Божіимъ въ нашемъ духѣ порождаемый, *есть любы, радость миръ, долготерпѣніе, вѣра, кротость воздержаніе* (Гал. 5, 22). Духомъ Божіимъ христіанинъ крѣпко утверждается *во внутреннемъ человѣкѣ*, т. е. дѣлается сильнымъ по духу и достигаетъ такой вѣры, которою Христосъ вселяется въ его сердце (Еф. 3, 16—17). Духъ наполняетъ сердца упованіемъ и утѣшаетъ какъ во внутреннихъ скорбяхъ и искушеніяхъ, такъ и во внѣшнихъ лишеніяхъ и огорченіяхъ (Рим. 15, 3). Духъ *способствуетъ намъ въ немощехъ нашихъ*, и закону ума нашего подаетъ силу противъ закона, сущаго во удѣхъ нашихъ (Рим. 8, 26), помогаетъ преодолѣвать самыя сильныя искушенія (2 Кор. 12, 9), научаетъ насъ даже молитвѣ: *о чесомъ бо помолимся, яко же подобаетъ, не вѣмы, но Самъ Духъ ходатай-*

ствуетъ о насъ воздыханіи неизглаголанными (Рим. 8, 26). Духомъ Божіимъ утверждается въ душахъ людей царство Божіе, которое есть *правда, миръ и радость о Дусѣ Святѣ* (Рим. 14, 17).

Сила Божія, руководя и поддерживая насъ въ теченіе всей нашей жизни, и завершаетъ наше спасеніе. Вѣрующіе *силою Божіею соблюдаеми (есте) чрезъ вѣру во спасеніе, готовое явитися въ послѣднее время* (1 Петр. 1, 5). *Начный дѣло благо* (обращеніе) *въ васъ, совершитъ* (будетъ совершать) *е даже до дне Іисусъ Христова* (Филип. 1, 6),— *утвердитъ васъ даже до конца неповинныхъ въ день Господа нашего І. Христа* (1 Кор. 1, 8). Ап. Іуда воздаетъ славу Богу, *могущему сохранити* (вѣрующихъ) *безъ грѣха и безъ скверны и поставити предъ славою Своею непорочныхъ въ радости* (24 ст.).

Понятно отсюда, почему апостолы въ своихъ благожеланіяхъ христіанамъ такъ часто и первѣе всего выражаютъ желаніе ниспосланія имъ спасающей благодати отъ Бога, напр.; *Самъ Богъ мира да освятитъ васъ всесовершенныхъ во всемъ* (во всей полнотѣ), *и всесовершенъ вашъ духъ и душа и тѣло въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа да сохранится* (1 Сол. 5, 23), или: *Богъ же всякія благодати, призвавый васъ въ вѣчную Свою славу о Христѣ Іисусѣ, мало пострадавшія, Той да совершитъ вы, да утвердитъ, да укрѣпитъ, да оснуетъ* (1 Петр. 5, 10),—*да совершитъ вы во всякомъ дѣлѣ благѣ, сотворити волю Его, творя въ васъ благоугодное предъ Нимъ Іисусъ Христомъ* (Евр. 13, 21),—*да утѣшитъ сердца ваша и да утвердитъ во всякомъ словѣ и дѣлѣ благѣ* (2 Сол. 2, 16; сн. Рим. 15, 13; Кол. 1, 9—11).

§ 109. Отношеніе благодати къ свободѣ.

Господь І. Христосъ спасъ насъ, принявъ человѣческое естество въ единую ѵпостась Свою для того, чтобы обожить, возвысить его до возможной степени, безъ уничтоженія однако его свойствъ и безъ подавленія естественныхъ его проявленій и дѣй-

ствій, и тѣмъ показалъ, каковъ долженъ быть человѣкъ, возсозидаемый *по Его образу* (Рим. 8, 29; Еф. 4, 13), и какъ совершается наше богообщеніе, какъ дѣйствуетъ въ насъ сила Божія, сила Христова. „Эта божественная сила проявляется въ немощи нашего естества какъ всесильная, но безъ уничтоженія нашей свободы, безъ подавленія или устраненія нашихъ естественныхъ силъ, напротивъ, съ предоставленіемъ имъ свойственнаго имъ поприща дѣятельности. Божественной благодати принадлежитъ преобладаніе въ содѣваніи нашего спасенія, подобно тому, какъ во Христѣ—божественной волѣ надъ человѣческою. Но какъ въ Немъ, новомъ Адамѣ, преобладала божественная воля, но при существованіи, проявленіи и свободномъ подчиненіи ей воли человѣческой, естественныхъ человѣческихъ хотѣній и дѣйствій, такъ и въ насъ, созидаемыхъ по образу Его, могущественное дѣйствіе божественной благодати не сопровождается насиліемъ и подавленіемъ нашихъ человѣческихъ силъ, а ведетъ къ свободному подчиненію ихъ высшей силѣ и совмѣстному съ нею нашему подвигу [1]). Это такъ и должно быть по всеобщему закону отношеній Бога къ существамъ разумно-свободнымъ. Спасая падшаго, но сохранившаго свободу, „Богъ не влечетъ его на небо, какъ невольника въ темницу, потому что это было бы недостойно и Бога, и неба, и безполезно для неочищеннаго человѣка, который, принеся съ собою землю или адъ, не могъ бы устоять въ несродномъ общеніи съ чистыми блаженными силами“ [2]).

Такъ и учитъ откровеніе о дѣйствіи силы Божіей, возсозидающей человѣка по образу Сына Божія, въ отношеніи ея къ свободѣ.

Въ рѣчахъ І. Христа человѣкъ изображается какъ существо совершенно свободное, могущее подчиняться дѣйствію на него божественной силы и свободно развиваться при ея всесильной помощи въ данномъ ею направленіи, или противиться дѣйствію божественнаго Его слова, ученія и чудесъ и ожесточаться все болѣе и болѣе. О томъ же говоритъ вся исторія земной жизни Христа Спасителя, полная проявленій какъ доброй, такъ и злой человѣческой воли, при обиліи божественной Его любви, обращенной ко всѣмъ, къ грѣшникамъ же и врагамъ Его въ особенно-

[1]) Катанскаго А. проф. Ученіе о благодати Божіей 13 стр

[2]) *Филарета* митр. Слова, изд. 1882 г IV, 625.

сти. Въ частности, въ притчахъ: о сѣятелѣ (Мѳ. 13, 3—23), о царствѣ Божіемъ (13, 24—50), о царской вечери (22, 1—14; Лук. 14, 16—24) изображается различное, зависящее отъ самихъ людей отношеніе ихъ къ евангельской проповѣди. Свобода человѣческой воли видна изъ обращенія Спасителя къ Іерусалиму, *не восхотѣвшему* быть собраннымъ въ лицѣ своихъ чадъ вокругъ Него, подобно птенцамъ подъ крылья матери (Мѳ. 23, 37: Лук. 13, 34), т. е. утверждается тоже, что и въ притчѣ о царской вечери: *званные не хотяху пріити* (Мѳ. 22, 3). О крайнемъ проявленіи противной Богу злой человѣческой воли или о состояніи ожесточенія говорится во многихъ мѣстахъ, въ особенности по поводу исцѣленія бѣсноватыхъ и объясненія этихъ чудесъ фарисеями (Мѳ. 12, 22—45) и по поводу нераскаянности городовъ, въ которыхъ наиболѣе было явлено *силъ* Христовыхъ (Мѳ. 11, 20—24). Поэтому, признавая необходимымъ участіе человѣческихъ силъ въ содѣваніи спасенія, Христосъ Спаситель требовалъ извѣстныхъ усилій ума, сердца и воли Своихъ слушателей. Онъ говорилъ, чтобы они вникали въ божественное (Мѳ. 11, 15; 13, 14—15), чтобы наблюдали, какъ слышать: *блюдите, что слышите* (Марк. 4, 24), чтобы хорошо обсуждали слышанное ((Іоан. 7, 24). Говорилъ о преуспѣяніи, о внутреннемъ возрастаніи въ истинѣ и вѣдѣніи (Марк. 4, 23—25; Мѳ. 13, 12 и 9; Лук. 8, 17; Іоан. 8, 31—32). Научалъ, что требуется пробужденіе и ощущеніе чувства грѣховности, почему и призывалъ къ покаянію, что необходима вѣра, нужны и усилія воли; нужно входить тѣсными вратами (Мѳ. 7, 13—14); нужно исполнять волю Божію, а не вѣровать только (—21—22 ст.); нужно взять крестъ, нужно самоотверженіе (10, 38 ср. 16, 24; 19, 21; Марк. 8, 34), т. е. высшее проявленіе человѣческой воли. Царство Божіе есть удѣлъ употребляющихъ усиліе (Мѳ. 11, 12).

Апостолы также постоянно внушали вѣрующимъ о необходимости вѣры, покаянія, бодрствованія, непрестаннаго къ себѣ вниманія и неусыпныхъ трудовъ при содѣваніи спасенія, которое должно совершиться *со страхомъ и трепетомъ* не смотря на то, что *Богъ дѣйствуетъ* въ нихъ (Филип. 2, 12—13). Ибо можно отвергать и затворять сердце при слышаніи евангельской пропо-

вѣди: *се, стою при дверехъ и толку: аще кто услышитъ гласъ Мой и отверзетъ двери, вниду къ нему и вечеряю съ нимъ, и той со Мною* (Апок. 3, 20). *Днесь, аще гласъ Его услышите, не ожесточите сердецъ вашихъ* (Евр. 3, 7—8; 4, 4). Человѣкъ можетъ противиться Духу Св., какъ обличалъ въ этомъ іудеевъ первомученикъ Стефанъ: *жестоковыйніи и необрѣзанніи сердцы и ушесы, вы присно противитеся Духу Святому, якоже отцы ваши, тако и вы* (Дѣян. 7, 51; сн. Ис. 66, 4). Онъ можетъ и угашать въ себѣ уже дѣйствующую силу Божію: *Духа не угашайте* (1 Сол. 5, 19); можетъ оскорблять и тѣмъ удалять отъ себя Духа Божія: *не оскорбляйте Духа Святаго, Имъ же знаменастеся въ день избавленія* (Еф. 4, 30). И напротивъ, человѣкъ можетъ восходить *отъ вѣры въ вѣру* (Рим. 1, 17), отъ вѣры человѣческой, которая есть не что иное, какъ согласіе ума и воли на евангельскую проповѣдь, къ вѣрѣ, какъ дару Духа Св. (1 Кор. 12, 9), къ *вѣрѣ, любовію поспѣшествуемой* (Гал. 5, 6; Іак. 2, 24), оплодотворяемой Духомъ Божіимъ для дѣлъ, для которыхъ мы и *созданы, да въ нихъ ходимъ* (Еф. 2, 10). И Духъ Божій не насильно влечетъ нашу свободу къ такому совершенствованію, но *способствуетъ* (συναντιλαμβάνεται) *намъ въ немощехъ нашихъ* (Рим. 8, 26). Посему апостолы убѣждаютъ не только не противиться благодати, а тѣмъ болѣе не пребывать въ бездѣйствіи, но и употреблять усилія для духовнаго исправленія и преуспѣянія своего, дѣлать себя органомъ благодати Божіей. *Споспѣшествующе молимъ*, увѣщеваетъ ап. Павелъ, *не вотще благодать Божію пріяти вамъ* (2 Кор. 6, 1). Онъ убѣждаетъ *возгрѣвать даръ благодати* (2 Тим. 1, 6), возрастать въ зрѣлость мужа, *въ мѣру полнаго возраста Христова* (Еф. 4, 11. 13), *возмогать о Господѣ* (6, 10), *исполняться Духомъ* (5, 18).

Такимъ образомъ, спасеніе человѣка совершается не одними дѣйствіями благодати, но и дѣйствіями человѣческой воли и всѣхъ силъ человѣческихъ. Но какъ именно дѣйствуетъ сила Божія на немощныя человѣческія силы, что нужно усвоять ей и что имъ и въ какомъ объемѣ? На первый вопросъ Самъ Спаситель отвѣчаетъ отрицательно: *Духъ, идѣже хощетъ, дышетъ, и гласъ Его*

слышиши, но не вѣси, откуду приходитъ и камо идетъ (Іоан. 3, 8). Дѣло Божіе въ человѣкѣ также трудно прослѣдить, какъ произрастаніе сѣмени въ землѣ и превращеніе его въ траву и колосъ (Марк. 4, 26—29). Тоже даетъ понять и ап. Іоаннъ, называя дѣйствіе силы Божіей *съменемъ Божіимъ* (1 Іоан. 3, 9) въ душѣ человѣческой, какъ бы въ землѣ. Одно можно сказать, что дѣйствіе этой силы изображается какъ *совмѣстное* съ дѣйствіемъ нашихъ силъ, какъ *болѣе ихъ могущественное*, преобладающее надъ ними и подчиняющее ихъ, если не встрѣтитъ въ нихъ сопротивленія, и найдетъ соизволеніе. Св. Писаніе приписываетъ Господу *отверзеніе сердца* внимать проповѣди ап. Петра (Дѣян. 16, 14), *дарованіе, еже о Христѣ, не токмо еже вѣровати, но еже по Немъ страдати* (Фил. 1, 29).. Оправданіе и освященіе человѣка, или его возрожденіе— всецѣлый даръ благодати. Сила же Божія, руководя и поддерживая возрожденнаго въ теченіе всей его жизни, и завершаетъ наше спасеніе. Безъ нея человѣкъ не можетъ *творити ничесоже*. Высочайшій примѣръ и образецъ объединенія благодати и свободы представляетъ намъ въ своемъ лицѣ ап. Павелъ. Онъ въ такихъ чертахъ изображаетъ осуществившееся въ его духовно-благодатной жизни и служеніи это единство: *благодатію Божіею есмь, еже есмь; и благодать Его, яже во мнѣ, не тща бысть, но паче всѣхъ ихъ* (апостоловъ) *потрудихся; не азъ же, но благодать Божія, яже со мною* (1 Кор. 15, 10). Здѣсь апостолъ говоритъ, 1) что благодать Божія, вселившаяся въ него (εἰς ἐμέ; ср. 2 Кор. 12, 9—*да вселится въ мя сила Христова*,), сдѣлала его тѣмъ, что есть, но 2) что и онъ *потрудихся* и 3) что все это сдѣлала благодать *съ нимъ* (σὺν ἐμοί). Сказано *со мною*, а не „во мнѣ“, чтобы кто-либо не подумалъ, что благодать сдѣлала все одна за него и вмѣсто него. И при всемъ томъ существуетъ сильный перевѣсъ на сторонѣ благодати: *благодатію Божіею есмь, еже есмь... не азъ же, но благодать Божія* [1]). Эти слова апостола могутъ слу-

[1]) 2 Кор. 12, 9—10 вноситъ нѣкоторыя добавочныя черты въ изображеніе отношенія между благодатію и человѣческими силами. *И рече* (Господь) *ми... сила бо Моя въ немощи совершается.. егда*, (говоритъ ап.) *немоществую, тогда силенъ есмь*, т. е. сила Божія проявляется въ дѣйствіи,

жить какъ бы библейскою новозавѣтною формулою, выражающею и это преобладающее, господственное вліяніе на насъ силы Божіей и соучастіе нашихъ, хотя и слабыхъ силъ въ содѣваніи спасенія.

Такъ учили о взаимоотношеніи благодати и свободы и опытнѣйшіе въ духовной жизни—древніе отцы и учители церкви вселенской. „У восточныхъ отцовъ, говоритъ отечественный изслѣдователь ихъ ученія, согласовались и въ полной гармоніи развивались идеи, лежащія въ основѣ ученія православной церкви (объ отношеніи благодати къ свободѣ): идея *преобладанія*, могущественнѣйшаго, всеобъемлющаго дѣйствія въ нашемъ спасеніи благодати Божіей, затѣмъ идея *неприкосновенности*, охраненія самою благодатію и направленія ею человѣческой свободной воли, и, наконецъ, идея *совокупнаго дѣйствованія* силы Божіей и силъ человѣческихъ отъ начала спасенія и до конца его. Ни одна изъ этихъ идей не подавляла другую и онѣ нормально развивались“ [1]). Въ подтвержденіе приведемъ нѣсколько свидѣтельствъ изъ святоотеческихъ твореній.

Св. *Григорій Богословъ* учитъ: „такъ какъ есть люди, думающіе о своихъ хорошихъ поступкахъ такъ много, что все приписываютъ себѣ самимъ, а не Тому, Кто сотворилъ и умудрилъ ихъ,—не Подателю благъ, то слово Божіе учитъ таковыхъ, что нужна Божія помощь и для того, чтобы *пожелать добра*, тѣмъ болѣе самое (по произволенію) *избраніе* должнаго нѣчто божественное, даръ Божія человѣколюбія. Ибо надобно, чтобы спасеніе зависѣло какъ отъ насъ, такъ и Бога“ [2]). Еще: „добродѣтель не есть даръ только великаго Бога, почтившаго Свой образъ, потому что нужно и твое стремленіе. Она (съ другой стороны) не произведеніе только твоего сердца, потому что нужна превосходнѣйшая сила... Къ преуспѣянію моему нужны *двѣ доли отъ*

въ укрѣпленіи немощныхъ человѣческихъ силъ и именно тогда—въ особенности, когда въ человѣкѣ пробуждается сознаніе своей немощи, своего безсилія, а это бываетъ только тогда, когда человѣкъ порывается что либо сдѣлать и убѣждается, что не можетъ. Очевидно, здѣсь указывается не на бездѣйствіе силъ человѣческихъ, а только на ихъ слабость и на необходимость благодатной помощи.

[1]) *Катанскаго* проф. Ученіе о благодати Божіей и пр. 326 стр.

[2]) *Григор. Б.* Сл. 37 (III т. 225 стр. изд. 1844 г.).

великаго Бога, именно первая и послѣдняя, также одна доля и отъ меня. Богъ сотворилъ меня воспріимчивымъ къ добру, Богъ подаетъ мнѣ и силу, а въ срединѣ—я текущій на поприщѣ“ [1]).

Св. *Василій Великій* пишетъ: „человѣческое начинаніе относительно добраго не совершается безъ помощи свыше, а благодать свыше не снизойдетъ на того, кто не прилагалъ къ тому старанія. Напротивъ того, въ совершеніи добродѣтели должно соединиться то и другое: и человѣческое усердіе, и помощь, по вѣрѣ, нисходящая свыше“ [2]).

Св. *Іоаннъ Златоустъ* говоритъ: „я знаю, что иная та вѣра, о которой апостолы говорили: *приложи намъ вѣру* (Лук. 17, 5), и иная та, по которой всѣ мы называемся вѣрными, не совершая чудесъ, а имѣя познаніе благочестія; но и здѣсь (т. е. при этомъ видѣ вѣры), нужна помощь Духа. Лука о нѣкоторой женщинѣ пишетъ, что (Господь) *отверзе сердце ея внимати глаголемымъ отъ Павла.* И Христосъ говоритъ: *никто же приходитъ ко Мнѣ, аще не Отецъ привлечетъ его.* Но если это дѣло Божіе, то грѣшатъ ли невѣрующіе, когда ни Духъ не помогаетъ, ни Отецъ не влечетъ, ни Сынъ не руководитъ? И о Себѣ Самомъ Онъ (Христосъ) говоритъ: *Азъ есмь путь*, выражая, что для приведенія къ Отцу нужно Его руководство. Итакъ, если Отецъ влечетъ, Сынъ руководитъ, Духъ просвѣщаетъ, то грѣшатъ ли тѣ, которые не привлечены, не руководимы, не просвѣщены? Грѣшатъ, потому что они сами не оказали себя достойными получить это просвѣщеніе. Посмотри, почему это случилось съ Корниліемъ: онъ не собственными силами обрѣлъ это, но призвалъ его Богъ. Потому что онъ (Корнилій) сдѣлалъ себя того достойнымъ. Потому-то и Павелъ, бесѣдуя о вѣрѣ, сказалъ: *сіе не отъ васъ, Божій даръ.* Богъ не оставляетъ и тебя безъ добрыхъ дѣлъ. Хотя не отъ Него зависитъ привлекать и руководить, но Онъ ищетъ благопокорливой души, и тогда оказываетъ Свое содѣйствіе. Вотъ почему и Павелъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ: *сущимъ по предувѣдѣнію званнымъ.* Ибо не по принужденію бы-

1) Пѣсн. таинств. Сл. 9, о челов. добродѣтели (IV т. 255 стр.). Различные моменты процесса человѣческаго спасенія въ одномъ послѣдовательномъ цѣломъ изображены св. Григоріемъ въ разсказѣ объ обращеніи его родителя, въ похвальномъ ему словѣ (сл. 18,—II ч. твор.).

2) *Васил. В.* Уст. подвижн. XV гл. (V ч. твор.).

ваетъ добродѣтель и спасеніе наше. Хотя *большая часть и почти все зависитъ отъ Бога, но Онъ нѣчто малое предоставилъ и намъ*, чтобы назначеніе вѣнцовъ сообразовалось съ личнымъ достоинствомъ каждаго“ [1]) явился благодатный поводъ къ увѣнчанію (насъ). „Благодать, хотя она и благодать, спасаетъ пожелавшихъ, а не тѣхъ, которые не хотятъ ея и отвращаются отъ нея, постоянно противъ ея возстаютъ и противятся ей“ [2]).

Въ духѣ святоотеческихъ представленій и на основаніи глубокаго изученія ихъ нашъ знаменитый подвижникъ-богословъ, преосвященный *Ѳеофанъ* изображаетъ въ такихъ чертахъ совмѣстность дѣйствій благодати и свободы въ процессѣ человѣческаго спасенія, начиная съ призыванія и продолжая періодомъ преуспѣянія. „Вмѣстѣ съ словомъ благовѣстія, призывающимъ ко спасенію чрезъ слухъ уха, пишетъ онъ, приходитъ благодать въ душу и возбуждаетъ ее. Но *возбуждаетъ только мысли и чувства*. Коль же скоро надо образоваться желанію и склоненію воли вслѣдствіе того, она *отступаетъ* и *ждетъ*, что изберетъ хозяинъ души. Когда образуется желаніе и склоненіе произволенія, она *снова приходитъ* на помощь и помогаетъ установиться тому, на что склонилось произволеніе. Такъ образуется сокрушеніе о грѣхахъ, желаніе избавиться отъ крайности, въ какую они поставляютъ, вѣра въ предлагаемый образъ избавленія, рѣшеніе, принимаемое вслѣдствіе того и приступленіе къ таинствамъ Во всѣхъ сихъ моментахъ благодать Св. Духа идетъ *вслѣдъ за произволеніемъ*. Не будь его, благодать Божія не станетъ своею силою, противъ воли производить то, что должно зависѣть отъ движеній произволенія. Когда же, наконецъ, благодать, дѣйствовавшая *доселѣ совнѣ*, осѣняя, *въ таинствѣ входитъ внутрь и сочетавается* съ душею человѣка, то тутъ не требуется уже особое движеніе произволенія. Оно приготовилось къ сему всѣмъ предыдущимъ и и отверзло себя для благодати преданіемъ себя Господу въ конечномъ рѣшеніи“.—„Рѣшеніе—главный моментъ въ нравственномъ строѣ обращающагося ко Господу; но пока оно еще не запечатлѣно таинственно благодатію, дотолѣ оно непрочно, ненадежно, безсильно. Почему вслѣдъ за нимъ предлагается св. кре-

[1]) *Злат.* На Псал. CXV, 2.
[2]) На Римл. Бес. XVIII, 5.

щеніе. Что дается въ крещеніи, то есть даръ Божій, который подается однако не безусловно. Условіе—сказанное рѣшеніе по вѣрѣ. Ради сего по вѣрѣ рѣшенія благодать Божія входитъ внутрь чрезъ таинство и сочетаваясь тамъ съ духомъ человѣка, держащимъ то рѣшеніе, и закаляя сіе рѣшеніе, полагаетъ *сѣмя и зародышъ* новой духовно-благодатной жизни. Свое личное рѣшеніе, слабое по себѣ, облекается здѣсь силою свыше... Тутъ благодать и свобода сочетаваются во едино и потомъ уже неразлучно дѣйствуютъ во все теченіе жизни, если не разлучитъ ихъ опять прившедши какой-либо грѣхъ"... „Отселѣ *благодать* пребываетъ уже *неразлучно съ свободою,* но дѣйствуетъ все такъ же, какъ и прежде, вспомоществуя и укрѣпляя желаніе и силы ко спасенію, но никогда не касаясь *святилища свободы,*—ея произвольнаго выбора и склоненія" [3]).

§ 110. Значеніе вѣры и добрыхъ дѣлъ въ содѣваніи человѣкомъ спасенія.

Личное, свободное участіе христіанина въ содѣваніи своего спасенія послѣ оправданія и освященія его водою и Духомъ, которое даруется ему въ силу одной его покаянной вѣры, иначе,—усвоеніе имъ плодовъ дарованнаго водою и Духомъ оправданія и освященія въ послѣдующей за крещеніемъ жизни, при спасающихъ дѣйствіяхъ на него благодати, можетъ и должно выражаться и осуществляться въ вѣрѣ, споспѣшествуемой (дѣйствующей) любовію. „Вѣруемъ, учатъ восточные патріархи, что человѣкъ оправдывается не просто одною вѣрою, но *вѣрою, споспѣшествуемою любовію*, т. е. (поясняютъ они, имѣя въ виду односторонность протестантскаго ученія объ оправданіи единою вѣрою, безъ дѣлъ) *чрезъ вѣру и дѣла.* Признаемъ совершенно нечестивою мысль, будто вѣра, замѣняя дѣла, пріобрѣтаетъ оправданіе о Христѣ: ибо вѣра въ такомъ смыслѣ могла бы приличе-

---

[1]) *Θεοφανα* еп. Письма къ одному лицу въ С.-Петербургѣ по поводу появленія тамъ новаго учителя вѣры. Спб 1881 г. стр 71—72. Таково же по существу и ученіе символическихъ книгъ православной церкви. См. ст. проф. *Тихомирова Θ. А.* Духъ отношенія между благодатію и свободною волею въ возрожденномъ человѣкѣ. Изслѣдованіе этого отношенія по руководству символическихъ книгъ православной церкви. Хр. Чт. 1894 г. мар.—апр.

ствовать каждому, и не было бы ни одного неспасающагося,— что, очевидно, ложно. Напротивъ, мы вѣруемъ, что не призракъ только вѣры, а сущая въ насъ *вѣра чрезъ дѣла* оправдываетъ насъ во Христѣ. Дѣла же почитаемъ не свидѣтельствомъ только, подтверждающимъ наше призваніе, но и плодами, которые содѣлываютъ вѣру нашу дѣятельною, и могутъ по божественному обѣтованію доставить каждому заслуженную мзду, добрую или худую, смотря потому, что онъ содѣлалъ съ тѣломъ своимъ" [1]).

Въ ученіи Спасителя и наставленіяхъ апостоловъ утверждается необходимость для спасенія какъ вѣры, такъ и добрыхъ дѣлъ или жизни по вѣрѣ.

Проповѣдь о спасеніи человѣка вѣрою проникаетъ собою весь новый завѣтъ и составляетъ его главное и наиболѣе утѣшительное содержаніе. *Приближися царствіе Божіе, покайтеся и вѣруйте во евангеліе* (Марк. 1, 15); *аще не покаетеся, погибнете* (Лук. 13, 3), училъ Спаситель. *Иже вѣру имѣтъ и крестится, спасенъ будетъ; а иже не имѣтъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). Онъ, Свѣтъ истинный, *тѣмъ, которые приняли Его, даде область чадомъ Божіимъ быти, вѣрующимъ во имя Его* (Іоан. 1, 12), и смыслъ всего домостроительства въ томъ и состоитъ, *да всякъ вѣруяй въ Онь*—воплотившагося Сына Божія *не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (3, 15—16), что *се есть дѣло Божіе, да вѣруете въ Того, Его же посла Отецъ* (6, 29), и воля Пославшаго Его такова, *да всякъ видяй Сына и вѣруяй въ Него имать животъ вѣчный* (40 ст.). Евангеліе цѣль свою имѣетъ въ томъ, чтобы люди увѣровали, *яко Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и вѣрующе животъ имѣли во имя*

---

[1]) Посл. вост. патр. 13 чел. Расчлененіе понятія о спасающей вѣрѣ чрезъ дѣла или въ дѣлахъ, какъ необходимомъ ея обнаруженіи, на два понятія вызвано въ „Посланіи" полемическими цѣлями. Въ „Прав. испов. вѣры" вѣра и дѣла еще рѣзче обособляются, какъ два самостоятельныя условія спасенія. Здѣсь говорится, что „христіанинъ", чтобы „наслѣдовать жизнь вѣчную", „долженъ прежде вѣровать, а послѣ того уже дѣлать добрыя дѣла", (вопр. 2), или: „*во первыхъ*, онъ долженъ имѣть вѣру въ Бога; *во вторыхъ*, по вѣрѣ располагать жизнь". (отв. на вопр. 2). Въ „Простр. кат." мысль объ условіяхъ спасенія раскрывается въ томъ смыслѣ, что „съ вѣрою должна быть неразлучна жизнь по вѣрѣ и добрыя дѣла".

Его (20, 31). *И вѣруяй въ Онь не будетъ осужденъ, а не вѣруяй уже осужденъ есть, яко не вѣрова во имя единороднаго Сына Божія* (3, 18; сн. 36 ст.).

Ап. Петръ пишетъ христіанамъ: *вы, Его же* (І. Христа) *не видѣвше любите, на Него же нынѣ не зряще, вѣрующе же, радуетеся радостію неизглаголанною и прославленною, пріемлюще кончину вѣръ вашей* (достигая наконецъ вѣрою вашею) *спасенія душъ* (1 Петр. 1, 8—9). Ап. Павелъ учитъ: *благовѣствованіе Христово Божія сила есть во спасеніе всякому вѣрующему, іудеови же прежде и еллину. Правда бо Божія въ немъ является отъ вѣры въ вѣру, яко же есть писано: праведный же отъ вѣры живъ будетъ* (Рим. 1, 16—17). *Аще исповѣси усты твоими Господа Іисуса и вѣруеши въ сердцѣ твоемъ, яко Богъ Того воздвиже изъ мертвыхъ, спасешися: сердцемъ бо вѣруется въ правду, усты же исповѣдается во спасеніе* (10, 9—10). *Увѣдѣвше же, яко не оправдится человѣкъ отъ дѣлъ закона, но токмо вѣрою Іисусъ Христовою, и мы во Христа Іисуса вѣровахомъ, да оправдимся отъ вѣры Христовы, а не отъ дѣлъ закона* (Гал. 2, 16). *Вси бо сынове Божіи есте вѣрою о Христѣ Іисусѣ* (3, 26). *Благодатію есте спасени чрезъ вѣру* (Еф. 2, 8). *Безъ вѣры невозможно угодити Богу* (Евр. 11, 6).

На ряду съ такими свидѣтельствами о необходимости вѣры для спасенія, даже о вѣрѣ, какъ единомъ условіи спасенія, новый завѣтъ учитъ о недостаточности одной вѣры для спасенія. Такъ, І. Христосъ говоритъ: *не всякъ глаголяй Ми, Господи, Господи, внидетъ въ царствіе небесное, но творяй волю Отца Моего, Иже на небесѣхъ* (Мѳ. 7, 21 и слѣд.). Какъ на отличительный признакъ Своихъ послѣдователей и главную ихъ обязанность Онъ указываетъ на самоотверженіе и несеніе креста, на послѣдованіе за Нимъ, на подражаніе Ему: *аще кто хощетъ по Мнѣ ити, да отвержется себе, и возьметъ крестъ свой, и по Мнѣ грядетъ* (Мѳ. 16, 24). *Образъ дахъ вамъ*, говорилъ Онъ, показавъ примѣръ смиренія въ умовеніи ногъ Своихъ учениковъ, *да якоже Азъ сотворихъ вамъ, и вы творите* (Іоан. 13, 15). *Возьмите иго Мое на себе и научитеся*

отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ: и обрящете покой душамъ вашимъ (Мѳ. 11, 29).

Ап. Іоаннъ говоритъ: *глаголяй въ Немъ*, т. е. въ І. Христѣ *пребывати, долженъ есть, якоже Онъ ходилъ есть, и сей такожде да ходитъ* (1 Іоан. 2, 6). *Сія есть заповѣдь Его, да вѣруемъ во имя Сына Его Іисуса Христа и любимъ другъ друга, якоже далъ есть заповѣдь намъ* (3, 23).

Ап. Павелъ учитъ, что мы для того и искуплены І. Христомъ, чтобы творить дѣла благія: *Того бо есмы твореніе, создани во Христѣ Іисусѣ на дѣла благая, яже прежде уготова Богъ, да въ нихъ ходимъ* (Еф. 2, 10), что благодать для того и дарована намъ, *да отвергшеся нечестія и мірскихъ похотей, цѣломудренно и праведно и благочестно поживемъ въ нынѣшнемъ вѣцѣ* (2 Тим. 2, 11—14), что не по вѣрѣ только, но и по дѣламъ воздастъ Господь людямъ въ будущей жизни (Еф. 6, 8; Рим. 2, 6; 2 Кор. 5, 10; 9, 6 и др.), и посему убѣждаетъ: *достойно благовѣствованію Христову жительствуйте* (Фил. 1, 27). По словамъ того же апостола: *обрѣзаніе ничтоже есть, и необрѣзаніе ничтоже есть, но соблюденіе заповѣдей Божіихъ* (1 Кор. 7, 19; сн. Гал. 5, 6). *Аще имамъ всю вѣру, яко и горы преставляти, любве же не имамъ, ничтоже есмь* (1 Кор. 13, 2).

Съ особенною же силою показывается безплодность мертвой, т. е. недѣятельной вѣры ап. Іаковымъ, который говоритъ: *отъ дѣлъ оправдается человѣкъ, а не отъ вѣры единыя* (Іак. 2, 24) *Кая польза, братіе моя, аще вѣру глаголетъ кто имѣти, дѣлъ же не имать? Еда можетъ вѣра спасти его? Аще же братъ или сестра нага будутъ и лишены будутъ дневныя пищи, речетъ же имъ кто отъ васъ: идите съ миромъ, грѣйтесь и насыщайтесь, не дастъ же имъ требованія тѣлеснаго, кая польза? Такожде и вѣра, аще дѣлъ не имать, мертва есть о себѣ... Ты вѣруеши, яко Богъ единъ есть, добрѣ твориши. И бѣси вѣруютъ и трепещутъ* (14—17. 19 ст.).

Понятно, почему содѣваніе человѣкомъ своего спасенія можетъ совершаться и совершается не иначе, какъ *вѣрою, поспѣшествуемой любовію*, т. е. вѣрою, которой сопутствуетъ, какъ ея

слѣдствіе и наилучшее обнаруженіе, любовь къ Богу и Господу Іисусу и ближнимъ ради Его, иначе вѣрою, дѣйствующею сама изъ себя и по себѣ въ любви (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, med.. средняго залога,—Гал. 5, 6) [1]. Нѣтъ другаго имени подъ небесемъ, кромѣ имени Богочеловѣка-Искупителя, о которомъ бы можно спастись, т. е. освободиться отъ грѣха, оправдаться предъ Богомъ, а чрезъ освобожденіе отъ грѣха избавиться отъ проклятія и смерти. Ни собственныя усилія человѣка въ дѣланіи добра, или исполненіе дѣлъ закона, ни жертвы, ни обрѣзаніе, ни происхожденіе отъ Авраама, на чемъ основывали свою увѣренность въ оправданіи іудеи и къ признанію чего увлекали первенствующихъ христіанъ, не могутъ доставить человѣку оправданія и спасенія (см. особ. Рим. 1, 17—5 гл.; Гал. 2, 11—5, 12). Какъ бы кто ни успѣвалъ въ дѣланіи добра, какіе бы подвиги ни предпринималъ, „пусть онъ будетъ праведникъ, но будь онъ хоть тысячу разъ праведникъ, онъ человѣкъ, предъ Богомъ онъ все таки виновенъ,—онъ не можетъ быть чистъ отъ скверны“ [2]. Его праведность только еще яснѣе дастъ ему возможность видѣть свою вину предъ вѣчнымъ закономъ правды Божіей. *Отъ дѣлъ закона не оправдится всяка* (никакая) *плоть; закономъ бо познаніе грѣха* (Рим. 3, 20). *Христосъ ны искупилъ есть отъ клятвы законныя, бывъ по насъ клятва* (Гал. 3, 13),—вотъ въ Комъ единственная надежда на спасеніе для людей, которые всѣ до одного *согрѣшиша и лишени*

---

1) „*Ἐνεργουμένη*, говоритъ проф. *Н. Н. Глубоковскій*, нельзя понимать здѣсь пассивно въ смыслѣ вѣры, приходящей въ дѣйствіе любовію (или посредствомъ любви) и усовершающейся ею, какъ это находимъ—преимущественно—въ католической экзегетикѣ, гдѣ подобное толкованіе закрѣплено и освящено авторитетомъ тридентскаго собора въ ученіи о fides formata, quae per charitatem operatur (sess. VI, c 7, de justific.).“ Напротивъ, „вѣра наполняется оправдывающе-благодатнымъ содержаніемъ Голгоѳской жертвы и бываетъ дѣйствующею сама изъ себя и по себѣ въ любви, поелику воспроизводитъ таинство благостно-любвеобильнаго снисхожденія Сына и тѣмъ „всецѣло осуществляетъ“ (*ἀναπληρώσατε*) законъ Христовъ (Гал. 6, 2), какъ онъ выразился въ божественномъ самопреданіи за людей“ (2, 20). Вѣра—„основаніе и источникъ, любовь—слѣдствіе и наилучшее обнаруженіе вѣры,“—„отблескъ вѣры“. См. Благовѣстіе ап. Павла по его происхожденію и существу. 1 т. Спб. 1905 г. 134 стр. Сн. Благовѣстіе христ. свободы въ посл. ап. Павла къ Галат. Спб. 1902 г. 120 стр.

2) *Злат.* О Лазарѣ, VI, 9.

суть славы Божія (Рим. 3, 22—26). Только въ Немъ и чрезъ Него они могутъ познать, что Богъ есть не грозный Судія, а любящій Отецъ, готовый спаси каждаго кающагося грѣшника, обращающагося съ мольбою о помилованіи, а дѣйствительно познаетъ любовь Божію, прощающую грѣшника, только тотъ, кто вѣруетъ, что Іисусъ, пострадавшій и распятый, есть дѣйствительно Сынъ Божій, посланный Отцемъ для спасенія грѣшниковъ, что Онъ готовъ взять на Себя грѣхи всякаго грѣшника, лишь бы онъ съ вѣрою обратился къ Нему за помощію. Только вѣрующій можетъ обрѣсти спасеніе. Такъ объясняется необходимость для спасенія вѣры въ Искупителя и во все содержаніе Его откровенія.

Но истинно спасающая вѣра въ христіанинѣ не можетъ быть лишь теоретическимъ признаніемъ или только созерцаніемъ спасающей любви Божіей, явленной въ искупленіи. Въ познавшемъ не умомъ только, но и сердцемъ, что возможно и даруется спасеніе лишь во Христѣ, и дѣйствительно ищущемъ спасенія, съ вѣрою необходимо соединяется отреченіе отъ зла, возненавидѣніе его (покаяніе). Тамъ нѣтъ искренняго желанія спасенія, гдѣ нѣтъ самоосужденія, т. е. когда не тяготитъ человѣка грѣховное состояніе [1]). Мало этого, познавшій вѣрою во Христа любовь Божію и самъ не можетъ не стремиться къ Богу, не отвѣчать всѣми силами своей души на Его любовь любовію же. Вѣра „вселяетъ въ насъ искупляюще-спасающаго Христа и потому дѣйствуетъ въ насъ со всею спасительностію непремѣнно по подобію историческаго подвига Христова“. [2]) Какъ Самъ Господь есть сама лю-

[1]) „Невозможно, во истину невозможно, говоритъ *св. Тихонъ Задонскій*, имѣющему свѣтильникъ вѣры въ сердцѣ горящій, къ вѣчнымъ благамъ со всякимъ усердіемъ не стремиться, а такъ же въ истинномъ покаяніи не быть, и отъ всякаго грѣха не удаляться. Вѣра бо человѣка обновляетъ и отъ грѣховъ и суеты міра отвращаетъ, и къ будущимъ, обѣщаннымъ благамъ руководствуетъ. и оная яко видимая ему представляетъ“. Сокровище духовное, отъ міра собираемое. 139 гл. 375 стр. Твор. Тихона Зад IV т. Изд. 6. Москва. 1899 г.

[2]) *Глубоковскаго* проф. Благовѣстіе христ. свободы и пр. 120 стр. „Въ этомъ качествѣ, говоритъ далѣе ученый истолкователь благовѣстія ап. Павла, вѣра отражаетъ въ себѣ самую сущность избавленія Христова. Но Господь былъ въ немъ абсолютною любовію и по условливающему мотиву, и по фактическому методу, и по конечной цѣли Своего мессіанскаго служенія. Понятно, что вѣра, будучи истинно-христіанской, обязательно дѣйствуетъ изъ себя самой и безъ всякаго внѣшняго понужденія любовію и именно любовію Христовою“.

бовь, такъ и „истинно-христіанская вѣра обязательно дѣйствуетъ изъ себя самой и безъ всякаго внѣшняго понужденія любовію и именно любовію Христовою.“ Истинно вѣрующій становится готовымъ и способнымъ, при содѣйствіи благодати Божіей, на всякія подвиги самоотверженной любви къ Богу и ближнему: кто, спрашиваетъ ап. Павелъ, *разлучитъ ны отъ любве Божія* (къ Богу)? *Скорбь ли, или тѣснота, или гоненіе, или гладъ, или нагота, или бѣда, или мечь? Но во всѣхъ сихъ препобѣждаемъ за Возлюбльшаго ны* (т. е. Его силою). *Извѣстихся бо* (ибо я увѣренъ), *яко ни смерть, ни животъ, ни ангели, ни начала, ниже силы, ни настоящая, ни грядущая, ни высота, ни глубина, ни ина тварь кая возможетъ насъ разлучити отъ любве Божія, яже о Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ* (Рим. 8, 35, 37—39). Христосъ Спаситель о проявленіяхъ этой любви говоритъ: *аще кто любитъ Мя, слово Мое соблюдетъ* (Іоан. 14, 23), а по словамъ ап. Іоанна: *сія бо есть любы Божія* (къ Богу), *да заповѣди Его соблюдаемъ* (1 Іоан. 5, 3; ск. 2, 5). Другими словами, такая вѣра необходимо проявляется въ жизни, согласной съ вѣрой, т. е. въ добрыхъ дѣлахъ: „какъ огню свойственно есть согрѣвать, водѣ орошать, свѣту просвѣщать, такъ вѣрѣ живой свойственно есть дѣла добрая показывать“ [1]). Кто говоритъ, что вѣруетъ, а жизни, согласной съ вѣрой, не имѣетъ, т. е. не стремится къ святости чрезъ побѣжденіе въ себѣ ветхаго человѣка и исполненію въ дѣлахъ воли Божіей, тотъ не имѣетъ и истинной вѣры во евангеліе: *глаголяй, яко познахъ Его* (Бога Искупителя) *и заповѣди Его не соблюдаетъ, ложь есть, и въ семъ истины нѣсть* (1 Іоан. 2, 4).

Таковъ смыслъ откровеннаго ученія о значеніи вѣры и добрыхъ дѣлъ въ дѣлѣ нашего оправданія и спасенія, или объ условіяхъ оправданія и спасенія со стороны самого человѣка. Оправдываетъ человѣка собственно вѣра, но только настоящая, истинная вѣра, та, которая, дѣйствуя на волю человѣка, приводитъ человѣка къ истинной жизни, побуждаетъ его содѣвать свое спасеніе, иначе,—когда становится твердымъ убѣжденіемъ, опредѣляю-

[1]) *Тихона Задон.* Сл. въ день Успенія, I т. 70—71 стр. по изд. 1898 г.

щимъ поведеніе человѣка. Посему можно сказать, что вѣра спасаетъ дѣлами, что добродѣланіе необходимо не только въ смыслѣ слѣдствія, но и условія спасенія [1]), но, конечно, не въ томъ смыслѣ, чтобы дѣлами человѣкъ заработывалъ себѣ спасеніе, что дѣла суть какія-либо заслуги, обязывающія Бога по правдѣ воздавать за нихъ вѣчными наградами. Дѣла сами по себѣ, въ качествѣ внѣшнихъ поступковъ или отдѣльныхъ подвиговъ, не имѣютъ въ христіанствѣ значенія. Безъ вѣры никакія дѣла и не могутъ спасти человѣка. Поведеніе здѣсь цѣнится только, какъ выраженіе соотвѣтствующаго настроенія души, извѣстнаго направленія воли, хотя въ свою очередь и вліяетъ на образованіе этого настроенія. Праведность духа, нравственное возрожденіе, а оно невозможно безъ вѣры, даетъ человѣку входъ въ царство небесное, а не праведность, подобная праведности книжниковъ и фарисеевъ (см. нагорную бесѣду Спасителя, особенно Мѳ. 5, 20—22. 27—28. 38—39). *Если я раздамъ все имѣніе свое, и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю,—нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы* (1 Кор. 13, 3; сн. Рим. 4, 2). Поэтому-то и можетъ случиться, что двѣ лепты, принесенныя вдовицей, явятся цѣннѣе множества приношеній богачей (Лук. 21, 1—4), а грѣшникъ мытарь окажется ближе къ Богу, чѣмъ праведный фарисей (18, 10—14), пришедшіе въ одиннадесятый часъ и ничего не сдѣлавшіе получатъ равное вознагражденіе съ трудившимися весь день и перенесшими зной дневной (Мѳ. 20, 1—16).

§ III. Римско-католическое ученіе объ оправданіи и спасеніи человѣка.

Ученіе объ оправданіи и спасеніи тѣсно связано съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и искупленіи отъ грѣха. Сущность грѣха и искупленіе поняты католицизмомъ односторонне, съ примѣсію пелагіанскихъ воззрѣній на состояніе природы падшаго человѣка.

---

[1]) „Спасеніе, говоритъ преосв. *Θеофанъ*, отъ добрыхъ дѣлъ, но въ добрыхъ дѣлахъ преуспѣть, какъ должно, нельзя безъ вѣры. Вѣра подвигаетъ на добрыя дѣла, вѣра указываетъ ихъ, вѣра приводитъ и къ полученію силъ на дѣланіе добрыхъ дѣлъ. Почему вѣра—пособница къ дѣламъ добрымъ. Главное—дѣло, а она—пособіе". Письма къ одному лицу. Стр. 99.

Понятно, что одностороннимъ явилось и р.-католическое ученіе объ оправданіи и спасеніи съ подобною же примѣсію пелагіанства. Къ христіанской религіозно-нравственной жизни католицизмъ примѣнилъ правовыя отношенія, унаслѣдованныя имъ отъ древняго, языческаго Рима, въ которомъ право (jus) было основою и опредѣляющимъ началомъ жизни, и истолковалъ ученіе объ оправданіи и вообще о спасеніи прямо съ точки зрѣнія правовыхъ отношеній между Богомъ и человѣкомъ. Таковое, т. е. чисто правовое воззрѣніе на оправданіе и спасеніе, какъ и на связанныя съ нимъ истины вѣры христіанской, оформлено было въ вѣкъ схоластики, а утверждено въ борьбѣ съ протестантствомъ въ вѣроопредѣленіяхъ тридентскаго собора [1]).

По р.-католическому ученію, сущность первороднаго грѣха состоитъ не столько въ поврежденіи духовно-тѣлесной природы человѣка, которая и по грѣхопаденіи осталась почти такою же, какою и была (полупелагіанство), сколько въ томъ, что грѣхомъ своимъ человѣкъ *оскорбилъ Бога*, навлекъ на себя его праведный гнѣвъ и *лишился благодати*, „дара первобытной праведности“ (donum supernaturale, donum superadditum), „узды“, сдерживавшей страсти. Понятно, что вслѣдствіе этого искупленіе должно было имѣть своею главною цѣлію возвращеніе человѣку благодати. Но благодать могла быть возвращена только возвращеніемъ къ нему благоволенія со стороны Бога, Котораго человѣкъ оскорбилъ своимъ грѣхомъ. Такимъ удовлетвореніемъ Богу за нанесенное Ему оскорбленіе и были воплощеніе и смерть Сына Божія. Сынъ Божій принесъ не только полное удовлетвореніе оскорбленному величію и правосудію Божію, но и безконечно превосходящее самую вину человѣка. Не будь надобности въ этомъ удовлетвореніи, не было бы надобности и въ воплощеніи Сына.—

---

[1]) *Литература.—Григоревскаго М. С.* Значеніе благодати Божіей, вѣры и добрыхъ дѣлъ человѣка для оправданія его предъ Богомъ, по р.-католическому ученію (Хр. Чт. 1906 г. авг.—окт.). *Сергія* еп Православное ученіе о спасеніи. 12—91 стр. по изд. Спб. 1903 г. *Бѣляева Н. Я.* проф. Р.-католическое ученіе объ удовлетвореніи Богу со стороны человѣка. Каз. 1876 г. (то же въ Пр. Соб. 1874—1876 г.) *Теодоровича Н. И.* Уч. тридентскаго собора о первородномъ грѣхѣ и оправданіи. Почаевъ. 1886 г. 68 стр. и слѣд. *Сильвестра* еп. Отвѣтъ православнаго на схему старо-католиковъ о добрыхъ дѣлахъ (Тр. Кіев. Ак. 1875 г. Янв.).

для возстановленія человѣка въ невинное состояніе достаточно было возвратить ему даръ благодати, потерянный чрезъ грѣхъ. При сохранившихся почти неповрежденными грѣхомъ силахъ и возвращеніи дара первобытной праведности онъ въ состояніи и самъ собственными трудами и подвигами *заслуживать* или пріобрѣтать *право* на полученіе наградъ отъ Бога, или вѣчнаго блаженства. Соотвѣтственно съ такими представленіями о грѣхѣ, искупленіи и состояніи природы падшаго человѣка оправданіе и спасеніе человѣка совершается, по р.-католическому ученію, не заслугами только Христа Спасителя, но и *заслугами самого человѣка*. Человѣкъ можетъ сдѣлать даже больше, чѣмъ сколько нужно для его личнаго спасенія, какъ и Христосъ сдѣлалъ болѣе, чѣмъ сколько нужно для удовлетворенія правды Божіей за грѣхи людей. Раскрывается это ученіе такимъ образомъ.

I. I. Христосъ заслужилъ благодать Божію, освобожденіе отъ осужденія за грѣхъ и вѣчное блаженство для всего человѣчества. И она даруется людямъ ради Его заслугъ, ибо безъ благодати они не могли бы оправдаться и спастись. При содѣйствіи этой благодати, т. н. *предваряющей*, вслѣдствіе возбужденія или прикосновенія ея къ сердцу человѣка, мгновенно разрѣшающаго свободу отъ связывающаго ее грѣха, человѣкъ приготовляется къ оправданію въ крещеніи [1]). Это благодатное возбужденіе происходитъ при призываніи человѣка ко спасенію, тогда, когда онъ слышитъ благовѣстника и „*вѣритъ* въ истинность того, что свыше открыто и обѣтовано, а также и особенно въ то, что нечестивый

---

[1]) „Начало оправданія въ возрастныхъ, учитъ *тридентскій соборъ*, исходитъ отъ предваряющей благодати Бога Отца чрезъ I. Христа, которая призываетъ каждаго изъ насъ, безъ всякой заслуги съ нашей стороны. Она располагаетъ человѣка къ обращенію, возбуждаетъ его и помогаетъ ему обратиться;—а человѣкъ съ своей стороны свободно соглашается (съ благодатнымъ возбужденіемъ) и содѣйствуетъ благодати, такъ что когда Богъ коснется (tangente Deo) сердца человѣческаго чрезъ озареніе Духомъ Св, то нельзя сказать ни того, чтобы самъ человѣкъ ничего вообще не дѣлалъ (neque homo ipse nihil omnino agat), воспринимая то наитіе (Св. Духа),—ибо онъ можетъ и отвергнуть его,—ни того однако, чтобы безъ благодати Божіей (единственно) своею свободною волею онъ могъ побудиться (movere se) къ оправданію предъ Богомъ". Conc. Trident. Sess. VI, c. 5. Цитаты приводятся по изданію: Libri symbolici ecclesiae catholicae,—Fr. Guil. Streitwolf'a u Rud. Ern. Klener'a. Gottingae 1846.

оправдывается Богомъ по благодати Его, избавленіемъ о Христѣ Іисусѣ“ [1]). Поэтому вѣра въ смыслѣ *довѣрія* къ словамъ благовѣстника, или „самаго твердаго *согласія на все открытое свыше*“, [2]) есть первое дѣйствіе благодати въ душѣ обращающагося грѣшника. Дальнѣйшія дѣйствія предваряющей благодати суть: сознаніе человѣкомъ своей грѣховности, страхъ предъ правосудіемъ Божіимъ, надежда на помилованіе, любовь къ Богу, отвращеніе отъ грѣховъ, покаяніе, рѣшимость принять крещеніе, начать новую жизнь и соблюдать заповѣди Божіи, — все это вмѣстѣ взятое составляетъ моментъ *приготовленія* (dispositionis) *къ оправданію* [3]).

На этой подготовительной къ оправданію ступени, учатъ нѣкоторые изъ римскихъ богослововъ, человѣкъ уже можетъ совершать духовные подвиги,—добрыя дѣла, которыя являются *какъ бы заслугами*, за которыя Богъ затѣмъ въ крещеніи даетъ ему благодать оправданія. Такимъ добрымъ дѣламъ усвояютъ названіе merita de congruo. Онѣ совершаютъ не при помощи благодати оправданія, а при помощи естественныхъ силъ самого человѣка и принимаются Богомъ за заслуги какъ бы изъ чувства приличія (ex congruo) [4]).

За приготовленіемъ слѣдуетъ самое *оправданіе* въ т. крещенія, или т. н. *влитіе благодати* (infusio gratiae). Въ этомъ

---

[1]) Такъ опредѣляется спасающая вѣра тридентскимъ соборомъ. Sess. VI, c. 9.

[2]) Такое, столь общее понятіе о спасающей вѣрѣ дается въ *римскомъ катихизисѣ*. Слово „вѣра“, говорятъ составители катихизиса, „не означаетъ думать, надѣяться, желать“ (можно пояснить это такъ: означаетъ не внутреннее настроеніе, не покаянную вѣру, ищущую исцѣленія духа, не вѣру, готовую на подвиги самоотверженія), а имѣетъ смыслъ „самаго твердаго *согласія* (certissime assensionis vim) *на все открытое свыше*“. Cath. Rom. I pars. II cap. 2 qu.

[3]) Conc. Trident. Sess. VI, c. 6.

[4]) Ученіе о заслугахъ *de congruo* не вошло ни въ декреты тридентскаго собора, ни въ римскій катихизисъ, но проводится и защищается римскимъ богословіемъ, какъ требуемое правовою точкою зрѣнія на оправданіе. Такъ, по словамъ *Ал. Галеса*, „Богъ даетъ Свою благодать не иначе, какъ подъ условіемъ предшествующей заслуги „congrui“, совершаемой посредствомъ добраго пользованія силами своей природы. Онъ требуетъ нѣкотораго приготовленія (dispositionem) съ нашей стороны для того, чтобы каждому изъ насъ влить благодать“, т. е въ крещеніи (Hase's. Lehrb. des evang. Dogmatic Leipr. 1838. p. 367). *Беллярминъ* пи-

таинствѣ Богъ вливаетъ въ человѣка Свой сверхъ-естественный даръ (supernaturale donum), или Свою благодать, которая освящаетъ и обновляетъ его природу и чрезъ то освобождаетъ отъ всѣхъ его грѣховъ—первороднаго и личныхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ всѣхъ наказаній—временныхъ и вѣчныхъ. Человѣкъ становится не по имени лишь только, но и на самомъ дѣлѣ праведнымъ, вслѣдствія влитія въ него благодать [1]).

За оправданіемъ въ таинствѣ крещенія, учитъ католицизмъ, начинается *второе оправданіе* (secunda justificatio), въ которомъ праведный дѣлается еще праведнѣе (justus efficitur justior), иначе называемое *увеличеніемъ святости*, полученной въ

шетъ: „дѣламъ, совершаемымъ человѣкомъ *до влитія благодати* въ т. крещеніи, приличествуетъ названіе заслугъ de congruo,—какъ такихъ дѣлъ, кои совершаются по вѣрѣ въ божественное обѣтованіе, что вѣрующимъ и кающимся Богъ даетъ Свою оправдывающую благодать". Объясняя опредѣленіе тридентскаго собора, что оправданіе даруется человѣку туне, „потому что ни что предшествующее оправданію—ни вѣра, ни дѣла, не заслуживаютъ (promeretur) благодати оправданія" (Sess. VI, с. 8), онъ говоритъ, что слова собора значатъ только то, что человѣкъ оправдывается „sine merito de condigno", т. е. безъ заслугъ въ собственномъ смыслѣ, но оправданіе „sine merito de condigno" не исключаетъ оправданія „propter merita de congruo, quae sunt nobis ex nobis, sed non ex Deo" До полученія благодати оправданія человѣкъ не можетъ совершать лишь заслугъ de condigno (Disputationes, de justificatione, lib. I, с. 21). Также мысль о дарованіи благодати оправданія въ качествѣ награды за заслугу de congruo встрѣчается у *Перроне*. Praecl. theolog. Paris. 1842 г. Т. I, 1438.

[1]) Conc. Trident. Sess. VI, с. 7. Теоретически католицизмъ отрицаетъ протестантское пониманіе оправданія въ смыслѣ лишь *объявленія человѣка правымъ предъ Богомъ*, признавая, что оправданіе состоитъ въ дѣйствительномъ внутреннемъ обновленіи грѣшника благодатію. Но при пониманіи вѣры, подъ условіемъ которой сообщается благодать оправданія, въ смыслѣ лишь *довѣрія* къ словамъ проповѣдника, *вѣры исторической*, а не вѣры покаянной, ищущей исцѣленія духа, какимъ образомъ оправданіе можетъ быть „внутреннимъ обновленіемъ"? Напротивъ, не есть ли р.-католическое infusio gratiae,—„а все оправданіе первоначально состоитъ въ gratiae infusione" (*Ѳома Акв.* Sum. theol. II, 952),—чисто внѣшнее для души, помимовольное вселеніе въ нее дара благодати? А въ послѣднемъ случаѣ—далеко ли оно отстоитъ и чѣмъ можетъ отличаться отъ провозглашенія человѣка праведнымъ въ протестантскомъ смыслѣ? Въ одномъ изъ опредѣленій тридентскаго собора (Sess. VI, cap. 16) и говорится: „праведность называется нашей только по мѣсту ея, такъ сказать, приложенія, потому что, вслѣдствіе ея прилѣпленія къ намъ, оправдываемся мы, но она же есть правда Божія, потому что она изливается на насъ вслѣдствіе заслугъ Христа." Сн. у *Сергія* еп. Прав. уч. о спасеніи. 39—42 стр.

первомъ оправданіи, посредствомъ добродѣланія въ послѣдующей жизни [1]).

Въ первомъ оправданіи человѣку дается извѣстная степень святости, достаточная для полученія права на загробное блаженство. Но Богъ „не желалъ, чтобы Христовы заслуги приносили намъ пользу безъ всякаго содѣйствія съ нашей стороны“ [2]), и потому, по опредѣленію Божію, и человѣческое дѣланіе должно имѣть свое мѣсто и свое значеніе. Святость или праведность, даруемая въ крещеніи, какъ не произвольная (собственно infusio gratiae), для всѣхъ равна, но сохранить ее въ себѣ и увеличить, чтобы за это получить тѣмъ большую награду, это уже дѣло человѣка (хотя не безъ помощи Божіей). Своимъ стараніемъ, своими усиліями или *добрыми дѣлами* человѣкъ можетъ къ усвоенной имъ Христовой заслугѣ прибавить еще собственную, и, такимъ образомъ, увеличить самостоятельно свой вѣнецъ. При этомъ правовая точка зрѣнія католицизма на спасеніе сказалась грубо-механическимъ представленіемъ нравственной дѣятельности человѣка. Дѣла понимаются исключительно въ смыслѣ *суммы внѣшнихъ*.

[1]) То, что называется въ римской церкви *вторымъ оправданіемъ*, а также—оправданіемъ вѣрою и дѣлами—заслугами de condigno (у протестантовъ—оправданіемъ одною вѣрою, безъ дѣлъ), съ православной точки зрѣнія не есть и не должно быть называемо оправданіемъ въ собственномъ смыслѣ. Православная церковь отличаетъ оправданіе и освященіе, т. е. вмѣненіе человѣку праведности Христовой и дарованіе ему благодатной помощи для новой жизни отъ дѣятельнаго и сознательнаго усвоенія оправданнымъ и освященнымъ плодовъ оправданія и освященія Оправданіе и освященіе совершается въ крещеніи и неразрывно соединенномъ съ нимъ въ православной церкви миропомазаніи. Другаго оправданія и другаго освященія она не знаетъ На все же остальное, что съ человѣкомъ происходитъ послѣ крещенія и миропомазанія, на всѣ тѣ духовно-нравственные процессы, которые совершаются въ немъ при помощи благодати Божіей, какъ бы они ни были важны для нравственнаго его развитія и усовершенствованія, она смотритъ не какъ на оправданіе и освященіе, а какъ на *послѣдствіе* того и другаго, какъ на усвоеніе человѣкомъ *плодовъ* оправданія и освященія. Оправданіе и освященіе водою и Духомъ требуетъ только одного условія—живой вѣры въ І. Христа, всецѣлой личной преданности Ему, какъ своему Богу и Спасителю, нераздѣльной съ покаяніемъ, хотя бы покаянная вѣра не успѣла обнаружиться въ дѣлахъ. Усвоеніе же оправданнымъ и освященнымъ плодовъ полученнаго имъ оправданія и освященія совершается вѣрою, *любовію споспѣшествуемой*, или вѣрою, нераздѣльною съ жизнію по вѣрѣ

[2]) Perrone. Praecl theol I, 1441.

поступковъ, служащихъ обнаруженіемъ внутренней святости. Богъ, по смыслу р.-католическаго ученія, ищетъ не святости, какъ общаго *устроенія души*, а *обнаруженія* этой святости во внѣ: оправдываютъ человѣка именно дѣла. Дѣлами человѣкъ заслуживаетъ новый даръ сверхъестественный (supernaturale donum), т. е. Богъ, видя добродѣланіе человѣка, прибавляетъ въ награду за него той святости и праведности, которую Онъ излилъ на человѣка при оправданіи [1]), и этимъ даетъ человѣку возможность дѣлать еще больше добрыхъ дѣлъ, чтобы снова заслужить приращеніе святости, или тѣмъ болѣе оправдаться и т. д. [2]). Достигнутая такимъ образомъ святость въ свою очередь заслуживаетъ блаженство за гробомъ, а добрыя дѣла, совершаемыя при помощи *влитой* благодати, суть заслуги въ собственномъ смыслѣ—заслуги не de congruo, a merita de condigno, т. е. такія заслуги, которыя человѣкъ *можетъ прямо предъявить* Богу, какъ дающія неотъемлемое право на полученіе вѣчной жизни, и за которыя Богъ даруетъ вѣчную блаженную жизнь, какъ нѣчто *должное*. Правда, разсуждаетъ кардиналъ Беллярминъ, онѣ получаютъ начало „ex gratia Dei“, но тѣмъ не

[1]) Isti boni motus (напр. diligere etc.), говоритъ *Петръ Ломбардъ* („P Lombardi Sententiarum“.. et caet I, 205), vel affectus merita sunt et dona Dei, quibus merimur et ipsorum augmentationem“... (Сн. у еп. *Сергія*. Правосл. уч. о спасеніи. 44 стр.). Что это не частное мнѣніе Ломбарда, видно изъ опредѣленій тридентскаго собора. Въ нихъ говорится: „если кто скажетъ, что пріятая благодать не сохраняется и *не умножается* предъ Богомъ чрезъ добрыя дѣла, но самыя дѣла суть только плоды и знаки полученнаго оправданія, а не причина его умноженія,—анаѳема да будетъ“ (Sess. VI, can. 24).—„Если кто скажетъ, что добрыя дѣла оправданнаго настолько суть дары Божіи, что не составляютъ добрыхъ *заслугъ* самаго оправданнаго, и что оправданный человѣкъ добрыми дѣлами которыя онъ дѣлаетъ по благодати Божіей и заслугѣ І. Христа, Котораго онъ живой членъ, не истинно *заслуживаетъ увеличенія благодати* (non vere mereri augmentum gratiae), вѣчной жизни и ея наслѣдія, если только умретъ въ благодати, и умноженія славы,—анаѳема да будетъ“ (Sess. VI, 32 can.).

[2]) „Оправданные (чрезъ І. Христа въ т. крещеніи), учитъ *тридентскій соборъ*, восходя отъ добродѣтели къ добродѣтели, обновляются, какъ говоритъ апостолъ, отъ дня на день, т. е. умерщвляя члены своей плоти и представляя ихъ въ орудіе правды на удовлетвореніе (in satisfactionem), чрезъ соблюденіе заповѣдей Бога и церкви, полученной благодатію Христа, возростаютъ при содѣйствіи вѣры добрымъ дѣламъ и *оправдываются еще болѣе*“ (magis justificantur). Sess. VI. cap. 10.

менѣе со стороны человѣка онѣ—заслуги „ex justitia". Человѣкъ не можетъ требовать чего-либо отъ Бога, потому что все—Его, но по условію (ex pacto), по которому Богъ не хочетъ требовать дѣлъ нашихъ отъ насъ даромъ, но желаетъ воздать награду *пропорціонально дѣламъ*, мы можемъ *требовать* отъ Него награды (vere possumus ab Eo mercedem exigere). Рабъ не можетъ требовать отъ своего господина какой-либо награды, хотя все, что пріобрѣтаетъ, пріобрѣтаетъ своему господину, но если господинъ захочетъ отдать рабу труды его и обѣщаетъ еще за нихъ награду, то рабъ *по праву* будетъ требовать награды за дѣла свои. Дѣла праведниковъ впрочемъ, утверждаетъ кардиналъ, составляютъ заслуги и по своему достоинству или существу, а посему не по условію только (или конвенціи), но и по самой сущности своей достойны награды [1]).

Блаженство вѣчной жизни, даруемое людямъ достойнымъ, такимъ образомъ является не даромъ только Божіимъ, а и *наградою*, даже болѣе *платою* (merces—то, чѣмъ оплачивается чей нибудь трудъ или дѣло, какъ бы нѣкоторая цѣна послѣдняго) за земные подвиги и труды человѣка [2]).

Но римскій католицизмъ, увлекаемый правовою точкою зрѣнія на спасеніе, не удовольствовался признаніемъ добрыхъ дѣлъ человѣка заслугами предъ Творцомъ. Придумана имъ еще возможность *сверхдолжныхъ дѣлъ*. Вопреки словамъ царя—пророка: *широка заповѣдь Твоя зѣло* (Пс. 118, 96), католицизмъ считаетъ законъ Божій такимъ ограниченнымъ, что можно не только легко выполнить его, но сдѣлать многое и свыше его требованій. Законъ, по понятіямъ р.-католика, дѣлится на *заповѣди* (praecepta) и *совѣты* (consilia perfectionis—совѣты совершенства, а также—consilia evangelica). Заповѣди предлагаются всѣмъ безъ исключенія христіанамъ, а совѣты—это, такъ ска-

[1]) Bellarmin's De justitia, lib. V, c. 16—17. Сн. ст. *Григоровскаго*. Хр. Чт. 1906 г. Окт. 559 стр.

[2]) „Добрѣ подвизавшимся до конца, говоритъ *тридентскій соборъ*, и надѣявшимся на Бога предложена будетъ вѣчная жизнь и въ качествѣ благодати, милостиво обѣщанной сынамъ Божіихъ во Христѣ Іисусѣ, и въ качествѣ *награды* (merces—платы), которая по обѣтованію самого Бога, будетъ воздана ихъ добрымъ дѣламъ и заслугамъ." Sess. VI, cap. 16. Тоже у Bellarmin's. De justificatione, lib. V, c. 18.

зать, высшая мораль, обязательная только для желающихъ достигнуть высшаго нравственнаго совершенства, но неисполненіе ихъ не вредитъ вѣчному спасенію. Исполняя заповѣди, человѣкъ дѣлаетъ должное, самъ для себя заслуживаетъ спасеніе, а слѣдуя совѣтамъ, онъ совершаетъ сверхдолжное, и не только заслуживаетъ для себя лично вѣчную жизнь, но можетъ заслужить ее и для другихъ [1]). Ученіе о сверхдолжныхъ дѣлахъ, очевидно, составляетъ лишь завершеніе правоваго воззрѣнія р.-католической церкви на оправданіе. Если въ дѣлѣ приготовленія къ оправданію человѣкъ еще не облагодатствованный оказываетъ заслуги (de congruo), то притязаніе человѣка на заслуги должно увеличиваться въ той степени, въ какой увеличивается его облагодатствованіе. Получивъ благодать крещенія, человѣкъ оказываетъ заслуги въ собственномъ смыслѣ (merita de condigno). Но съ возрастаніемъ въ благодати, съ полученіемъ дара постояннаго пребыванія въ ней, заслуженность человѣческихъ дѣлъ становится преизбыточною: человѣкъ оказываетъ заслугу сверхдолжныя (merita superabundantia или supererogatoria), которыхъ достаточно не только для наслѣдованія имъ личнаго блаженства, но для заслуженія вѣчной жизни и для тѣхъ, у коихъ собственныхъ добрыхъ дѣлъ не достаточно. Таковы заслуги святыхъ людей. Заслугъ святыхъ такъ много, что онѣ вмѣстѣ съ заслугами Христа Спасителя составляютъ *неисчерпаемую сокровищницу сверхдолжныхъ дѣлъ* (thesaurus supererogationis operum aut meritorum). Изъ этой сокровищницы, находящейся въ распоряженіи римской церкви, церковь въ лицѣ своего главы-папы въ правѣ брать заслуги въ желаемомъ количествѣ и вмѣнять ихъ другому лицу [2]). Отсюда возникли т. н. *индульгенціи*.

[1]) Такъ формулируется это ученіе у *Беллярмина* (De justific. III т.; De monachis, c. 7). Онъ указываетъ три главныхъ совѣта: *воздержаніе* (continentia), *послушаніе* (oboedientia) и *нищета* (pauperitas). О сверхдолжныхъ заслугахъ ничего не говоритъ тридентскій соборъ. Но римскій катихизисъ, составленный на основаніи его декретовъ, говоритъ о consilia evangelica, какъ ученіи практически существующемъ (Cath. Rom. pars III, cap. 3), равно и о томъ, что человѣкъ можетъ принести удовлетвореніе правосудію Божію не только за себя лично, но и за другихъ (pars II, cap. V, qu. 61).

[2]) Ученіе о сокровищницѣ сверхдолжныхъ заслугъ явилось въ римской церкви въ XIII в. Ал. Галесъ первый сталъ учить, что можно уплачивать свои долги предъ Богомъ преизбыткомъ заслугъ Христа Спасителя и

Таково въ основныхъ чертахъ ученіе римской церкви объ оправданіи и спасеніи человѣка: у благодати и вѣры она отняла почти всякое значеніе и силу въ оправданіи. Вѣра только знакомитъ христіанина съ Богомъ. Благодать лишь помогаетъ ему въ его самостоятельной дѣятельности. И только эта послѣдняя имѣетъ все достоинство въ дѣлѣ оправданія: человѣкъ самъ начинаетъ его, самъ и заканчиваетъ. Пелагіанскія представленія о состояніи природы падшаго человѣка, оставшейся почти неповрежденною, должны были привести къ пелагіанскимъ же и заключеніямъ. Если человѣкъ при помощи влитой благодати крещенія самъ содѣваетъ свое спасеніе и даже заслуживаетъ, то оставалось сдѣлать только одинъ шагъ къ тому, чтобы совсѣмъ отвергнуть значеніе благодати въ дѣлѣ спасенія. Примѣненіе же къ религіозно-нравственной жизни правовыхъ отношеній сообщило всему этому ученію внѣшне юридическій характеръ: человѣкъ заработываетъ себѣ спасеніе, какъ наемникъ въ дому Отца, никогда не могущій быть Его сыномъ, а Богъ даруетъ блаженство въ качествѣ платы за наемническій трудъ. Чѣмъ и какъ живетъ душа наемника, обновляются ли его духъ и сердце,—это является при правовомъ міровоззрѣніи второстепеннымъ.

II. Юридическое пониманіе дѣла оправданія и спасенія человѣка съ сильнымъ наклоненіемъ въ сторону пелагіанства уже показываетъ, почему р.-католическое ученіе объ опраданіи и спасеніи не можетъ быть признано истиннымъ. Изъ частныхъ положеній этого ученія ограничимся объясненіемъ неправоты лишь нѣкоторыхъ, главнѣйшихъ.

Такъ, основная мысль, проникающая все это ученіе, будто человѣкъ выслуживаетъ свое спасеніе, есть мысль ложная. На самомъ дѣлѣ спасеніе человѣка есть даръ Божій, дѣло Его не-

св. угодниковъ Божіихъ. Вскорѣ мысль эта получила общее признаніе; ее раздѣляли Альбертъ великій, Бонавентура, Ѳома аквинатъ, Дунсъ Скоттъ и др. Съ XIV в. она утверждена была авторитетомъ папъ. Климентъ VI. объявляя на 1350 годъ юбилейную индульгенцію, въ своей буллѣ „Unigenitus Dei Filius“ учитъ, что Сынъ Божій пріобрѣлъ воинствующей церкви сокровищницу, которая никогда не можетъ быть исчерпана, что въ ней съ заслугами І. Христа заключаются также заслуги Дѣвы Маріи и всѣхъ святыхъ Съ этого времени ученіе о сокровищницѣ получило въ римской церкви значеніе догмата. Сн. *Бѣляева Н. Я.* Р.-католич. уч. объ удовлетвореніи и пр. 201—203 стр.

изреченнаго милосердія. *Благодатію есте спасени чрезъ вѣру, и сіе не отъ васъ, Божій даръ... Оправдаеми туне, благодатію... не по дѣломъ нашимъ, но по благоволенію Божію, и благодати, данной намъ о Христѣ Іисусѣ*,—вотъ какъ научаетъ откровеніе вѣровать въ тайну нашего спасенія и оправданія (Еф. 2, 8; 2 Тим. 1, 9; Дѣян. 15, 11 и др.). Преувеличенныя представленія о самодѣятельности и разныхъ видахъ заслугъ человѣка въ устроеніи спасенія являются умаленіемъ великаго дѣла Христа Спасителя. Безъ Его заслугъ ни за какія дѣла не было бы намъ даровано спасеніе, а Его заслуги достаточны для спасенія всего міра и на всѣ времена.

Ту вѣру, которую р.-католики называютъ оправдывающею, на самомъ дѣлѣ нельзя признать таковою. Вѣра р.-католиковъ есть лишь „твердое согласіе на все, что открыто Богомъ", слѣдовательно, есть простое знаніе, вѣра разсудочная (notitia, assensus), а не вѣра сердца, не нравственное начало жизни и дѣятельности, иначе,—есть вѣра мертвая, формальная, могущая быть безплодною и все таки оставаться вѣрою [1]). Она и нужна человѣку только для того, чтобы узнать Бога и Его требованія, за исполненіе которыхъ назначаются Имъ милости и награды. Этимъ и исчерпывается все значеніе вѣры. Такое понятіе о вѣрѣ принято католицизмомъ, очевидно, лишь для того, чтобы возможно было отдѣлить отъ вѣры дѣла и признать за ними значеніе личныхъ заслугъ предъ Богомъ, каковое отдѣленіе было бы затруднительно при понятіи объ оправдывающей вѣрѣ, какъ живой, обнаруживающейся въ дѣлахъ [2]). Можно подумать, что настаивая

---

[1]) Кардиналъ *Беллярминъ* прямо утверждаетъ, что „вѣра есть достояніе разума" (intellectus) и говоритъ: „истинная вѣра христіанская можетъ существовать отдѣльно отъ любви и прочихъ добродѣтелей" (De justif. lib. I, c. 4). Это положеніе онъ доказываетъ ссылками на св. Писаніе, именно на Іоан. 12, 42—43 и Мѳ. 7, 22—23, гдѣ будто бы разумѣется вѣра истинная. И это не частное лишь богословское мнѣніе, а общее ученіе римской церкви. И *тридентскій соборъ* учитъ: „если кто скажетъ, что при утратѣ, вслѣдствіе грѣха, благодати вмѣстѣ съ тѣмъ всегда утрачивается и вѣра, или что вѣра, которая остается, не есть истинная вѣра, *хотя бы она не была живою* (non fit viva), или что тотъ, кто имѣетъ *вѣру безъ любви*, не есть христіанинъ, да будетъ анаѳема" (Sess VI, de justific. 28 can.).

[2]) Хорошо сказано по поводу р.-католическаго отдѣленія вѣры отъ дѣлъ у *Хомякова А. С.* „Вѣра, пишетъ онъ, есть начало по существу

на независимости вѣры отъ дѣлъ, римская церковь опасается, какъ бы не уронить достоиство дѣлъ и не отдать на разграбленіе свою „сокровищницу сверхдолжныхъ дѣлъ“.

Р.-католическій взглядъ на добрыя дѣла христіанина, какъ на заслуги предъ Богомъ, есть взглядъ неправильный. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ есть существо безконечное и всесовершенное, всемогущій и всеблагій Творецъ человѣка, а человѣкъ—существо тварное, не только ограниченное и немощное, но и грѣшное, самое бытіе котораго сохраняется благостію Творца. Возможно-ли же допустить, чтобы онъ могъ совершать какія то такія заслуги предъ Богомъ, за которыя Богъ долженъ воздавать человѣку блаженствомъ, какъ чѣмъ то должнымъ, заслуженнымъ? Думать такъ не только нечестиво, но и безумно. *Развѣ можетъ человѣкъ*, спрашиваетъ Елифазъ, *доставлять пользу Богу? Разумный доставляетъ пользу самому себѣ. Что за удовольствіе Вседержителю, что ты праведенъ? И будетъ ли Ему выгода отъ этого, что ты содержишь пути свои въ непорочности* (Іов. 22, 2—3)? „Богъ, говоритъ блаженный *Августинъ*, не нуждается и въ самой человѣческой праведности, и все то, въ чемъ выражается истинное почитаніе Бога, полезно человѣку, а не Богу. Не скажетъ, конечно, никто, что былъ полезенъ источнику, когда пилъ изъ него, или свѣту, когда видѣлъ его“ [1]). „Человѣкъ, разумѣетъ св. *Григорій нисскій*, это слабое и кратковременное существо, хорошо уподобляемое травѣ (Пс. 102, 14), сегодня существующій, а завтра нѣтъ,—вѣритъ, что достойно почтилъ Божеское естество! Это подобно тому, какъ если бы кто зажегши тонкую нить изъ пакли, подумалъ, что онъ этой искрой увеличи-

нравственное; нравственное же начало, которое бы не заключало въ себѣ стремленія къ обнаруженію, обличило бы тѣмъ самымъ свое безсиліе, точнѣе—свое ничтожество, свое небытіе. Обнаруженіе вѣры и есть дѣло. Истинная вѣра жива, иначе дѣйственна, и если бы она не проявилась дѣломъ, то была бы не вѣрою, а простымъ вѣреньемъ, логическимъ познаніемъ, или, какъ говоритъ ап Іаковъ, трупомъ... Но римлянинъ, этотъ неисправимый законникъ, крѣпко стоитъ на томъ, что дѣло само по себѣ имѣетъ силу и власть болѣе или менѣе независимую отъ вѣры; онъ видитъ въ немъ какъ бы самостоятельную цифру, прикидываетъ ее къ вѣрѣ—это для него другая цифра,—и этимъ сложеніемъ очищаетъ свои счеты между Богомъ и тварію“. См полн. собр. соч. Хомякова II т. 110, 112 стр.

[1]) *Август.* блаж. О градѣ Бож X, 5

ваетъ блескъ солнечныхъ лучей“ [1]). Представленія о дѣлахъ, подобныя р.-католическимъ, возможны были развѣ въ нравственномъ сознаніи ветхозавѣтнаго іудея, который, живя подъ закономъ и уповая оправдаться отъ дѣлъ закона, готовъ былъ измѣрять свою праведность и заслуги предъ Богомъ количествомъ выполняемыхъ имъ предписаній закона, но совершенно несовмѣстимы съ духомъ жизни обновленнаго во Христѣ человѣка, живущаго подъ благодатію и оправдываемаго заслугами Христовыми и вѣрою. Въ христіанахъ, совершающихъ заповѣдь Божію, и не бываетъ сознанія и чувства, что они совершаютъ какую либо заслугу предъ Богомъ, обязывающую Бога вознаградить насъ. Они вѣруютъ, что если спасаются, то спасаются заслугами Христа Спасителя, вѣрою въ Него, а дѣла являются лишь необходимымъ слѣдствіемъ *и наилучшимъ обнаруженіемъ этой вѣры, выраженіемъ благодарности* и послушанія нашему Искупителю. Думать иначе значило бы приравнивать свои дѣла къ заслугамъ Искупителя, отрицать свою безотвѣтность предъ Богомъ, считать себя имѣющимъ право на заключеніе договора (конвенціи) съ Богомъ, какъ равнаго съ равнымъ и предъявлять Ему Его долговыя обязательства и требовать отъ Него уплаты долга.

Далѣе, всѣ добрыя дѣла христіанина суть *плоды Духа Святаго* (Гал. 5, 22), даруемаго по заслугамъ Искупителя. *Безъ Мене не можете творити нечесоже*, училъ Спаситель. Но если дѣла суть дары Божіи, то есть ли здравый смыслъ въ признаніи ихъ заслугами, за которыя Богъ долженъ насъ награждать? *Что имаши, егоже нѣси пріялъ*? говоритъ апостолъ. *Аще же пріялъ еси, что хвалишися, яко не пріемъ* (1 Кор. 4, 7)? „Если бы Богъ, говоритъ преп. *Макарій египетскій*, вступилъ съ нами въ судъ, то не нашлось бы ничего, по истинной правдѣ человѣку принадлежащаго; потому что и имѣнія и всѣ мнимыя блага земныя, при которыхъ человѣкъ можетъ дѣлать добро, и земля и все, что на ней, и тѣло самое, и самая душа принадлежитъ Ему. И не только все прочее, но и самое бытіе человѣкъ имѣетъ по милости. Поэтому какая же у него собственность, которою по праву могъ бы онъ похвалиться и оправдаться“ [2])?

[1]) *Григор. нис.* Сл. прот. македоніанъ. 10 (VII ч.)

[2]) *Макарія В.* Твор въ рус. перев. Москва. 1852 г. 597 стр.

„Ты никогда не будешь щедрѣе Бога, пишетъ св. *Григорій Богословъ*, хотя бы и пожертвовалъ всѣмъ, что имѣешь, хотя бы отдалъ вмѣстѣ съ имуществомъ и самого себя: ибо и то самое, чтобы отдать себя Богу, человѣкъ получаетъ отъ Него же. Сколько ты ни уплатишь Ему, все еще больше того будетъ оставаться на тебѣ, и ничего не дашь ты своего, поелику все отъ Бога. И какъ нельзя опередить своей тѣни, которая постольку подвигается впередъ, поскольку мы идемъ впередъ и всегда въ равномъ разстояніи намъ предшествуетъ; какъ нельзя тѣлу вырости выше головы, всегда надъ нимъ возвышающейся: такъ и намъ невозможно превзойти дарами своими Бога. Ибо мы ничего не даемъ такого, что не принадлежало бы Ему, или что было бы внѣ круга Его щедроты. Помысли, откуда въ тебѣ бытіе, дыханіе, разумѣніе? Откуда то высочайшее преимущество, что ты знаешь Бога, надѣешься царствія небеснаго?“ [1]) „Что воздадимъ милосердому Богу, спрашиваетъ св. *Ефремъ сиринъ*, за всѣ сіи блага и дары, за то, что снишелъ Онъ съ небесъ отъ Отца, или что ради насъ воплотился во чревѣ, или что за насъ былъ заушенъ? Чтобы воздать за одно заушеніе, то если бы мы тысячи лѣтъ жили на землѣ, ничѣмъ не могли бы вознаградить за сію Божію милость“ [2]). „Не даръ даешь (Богу, подвизаясь въ добрѣ), говоритъ св. *Кириллъ іерусалимскій*, ибо ты прежде получилъ отъ Него, но воздаешь за даръ, воздавая должное Тому, Который распятъ за тебя на Голгоѳѣ“ [3]). „Дѣти, объясняетъ св. *Тихонъ задонскій*, какое ни дѣлаютъ почтеніе и угожденіе отцу своему, должное ему, яко родителю, воспитателю и промыслителю, воздаютъ, иначе бы неблагодарны были; тако христіане, какъ ни тщатся угождать небесному Отцу, должное воздаютъ и тѣмъ заслужить ничего не могутъ; но что отъ Бога получаютъ, туне получаютъ. Богу бо за благодѣяніе Его къ намъ показанное и показуемое никакъ и ничѣмъ не можемъ воздать, но всегда предъ Нимъ должниками остаемся“ [4]).

---

[1]) *Григор. Б.* Сл. 14 (II т. 25 стр. по изд. 1844 г.).

[2]) *Ефрема сир.* Сл. умилит. 1 (I т. 206 стр. Изд. 1907 г.). Сн. *Григор. нис.* О блаженствахъ, сл. 7 (II т. 454 стр.); *Августъ.* блаж. О градѣ Бож. VII, 31.

[3]) *Кирил. іер.* Сл. оглас. XIII, 23.

[4]) *Тихон.* зад. Сокров. духовн. § 3

Правовымъ р.-католическимъ воззрѣніемъ на дѣла утверждается, что награды въ вѣчной жизни за дѣла—заслуги будутъ *„пропорціональны“* дѣламъ. Конечно, награды должны быть пропорціональны заслугамъ. Но можно ли говорить о „пропорціональности“, или лучше—равенствѣ между дѣлами—заслугами и наградами, когда все спасеніе человѣка совершается заслугами Искупителя. и безъ нихъ было бы невозможно, когда самыя дѣла—плоды Духа, хотя совершаемыя при участіи свободы? Мало этого. Что такое земая жизнь въ сравненіи съ загробнымъ блаженствомъ? Ничтожная капля въ сравненіи съ цѣлымъ океаномъ. Если, слѣдовательно, дѣла человѣка имѣютъ какую нибудь цѣнность, то во всякомъ случаѣ не для полученія вѣчнаго блаженства. *Аще Авраамъ отъ дѣлъ оправдася, имать похвалу, но не у Бога* (Рим. 4, 2). Кратковременное земное дѣланіе не соотвѣтствуетъ вѣчному и нескончаемому блаженству: *кратковременное легкое страданіе наше производитъ въ безмѣрномъ преизбыткъ вѣчную славу* (2 Кор. 4, 17). Но время и вѣчность противоположны между собой не только по своей продолжаемости, количественно,—еще болѣе они несравнимы между собой по своему содержанію, по своему качественному различію. Какія бы труды ни предпринималъ человѣкъ, какія бы страданія онъ ни претерпѣлъ, все это—ничто въ сравненіи съ тѣмъ блаженствомъ, которое онъ за это получаетъ: *око не видѣ, ухо не слыша и на сердце человѣку не взыдоша, яже уготова Богъ любящимъ Его* (1 Кор. 2, 9). Можно ли въ виду этого утверждать „пропорціональность“ между земнымъ трудомъ и вѣчнымъ воздаяніемъ? Не должно быть рѣчи о равенствѣ между земными дѣлами и вѣчнымъ воздаяніемъ и вотъ почему. Если измѣрять отношенія между Богомъ и человѣкомъ правовой мѣркой и послѣдовательно до конца ея держаться, то нужно признать, что, какъ всякое дѣло доброе даетъ человѣку хоть призракъ права на награду, такъ, съ другой стороны, всякій грѣхъ съ необходимостью требуетъ удовлетворенія, такъ сказать, платы за себя (какъ католики и учатъ дѣйствительно), слѣдовательно, отнимаетъ и послѣдній призракъ права на какую-нибудь награду отъ Бога. Грѣхъ—принадлежность не однихъ только несовершенныхъ; онъ есть явленіе всеобщее, и каждый безъ всякаго колебнія можетъ сказать о себѣ: *какъ оправ-*

дается человѣкъ предъ Богомъ? Вотъ Онъ и слугамъ Своимъ не довѣряетъ и въ ангелахъ Своихъ усматриваетъ недостатки: тѣмъ болѣе въ обитающихъ въ храминахъ изъ бренія, которыхъ основаніе прахъ, которые истребляются скорѣе моли (Іов. IX, 2; IV, 18—19). „Пусть, говоритъ св. *І. Златоустъ*, будетъ кто-нибудь праведникъ, но будь онъ хоть тысячу разъ праведникъ, и достигъ до самой вершины, такъ, чтобы отрѣшиться отъ грѣховъ, онъ не можетъ быть чистымъ отъ скверны; хотя бы онъ былъ тысячу разъ праведникъ, но онъ—человѣкъ“ [1]). Гдѣ же здѣсь возможность требовать отъ Бога какой-нибудь награды, какого-нибудь удовлетворенія, когда съ нашей стороны происходитъ только нарушеніе завѣта съ Богомъ, только увеличеніе и безъ того великаго долга? „Знай, говоритъ св. *Тихонъ задонскій*, что мы никакого добра у Бога не заслужили, но напротивъ того, всякаго наказанія достойны, и какое бы наказаніе ни было, грѣхи наши большаго еще достойны“ [2]).

Но не оправдывается ли р.-католическое усвоеніе добрымъ дѣдѣламъ значенія заслугъ всеобщимъ убѣжденіемъ христіанъ о загробномъ воздаяніи и прямымъ ученіемъ св. Писанія и Преданія церкви о загробныхъ наградахъ святымъ и наказаніяхъ грѣшниковъ? Конечно, оправданный дѣлаетъ добро имѣя убѣжденіе въ томъ, что онъ удостоится, какъ вѣрный и добрый рабъ, небесной награды. Если бы не было этого убѣжденія, тогда бы и добродѣтельная жизнь была невозможной. „Кто захотѣлъ бы принимать на себя столь горькіе труды, если бы не имѣлъ сладкой надежды во Христѣ“? спрашиваетъ св. *Кириллъ александрійскій* [3]). И въ св. Писаніи во многихъ мѣстахъ добрыя дѣла представляются какъ бы дающими право на вѣчное блаженство. Самъ І. Христосъ весьма часто, убѣждая Своихъ слушателей къ той или другой христіанской добродѣтели, къ христіанскому поведенію вообще, указывалъ на то, что за такое поведеніе послѣдуетъ награда на небесахъ (напр. Мѳ. 6, 1—6), что не останется безъ награды подача и единой чаши студеной воды (Мѳ. 10, 41—42).

---

[1]) *Злат.* О Лазарѣ. Бес. VI, 9.

[2]) *Тихона зад.* Объ истинномъ христіанствѣ. § 220.

[3]) *Кирил. ал.* О поклоненіи и служеніи въ духѣ и истинѣ. V кн. (I т. 261 стр. изд. 1880 г.).

Апостолы загробную награду сравниваютъ съ наградой на ристалищахъ, съ вѣнцомъ побѣдителей (1 Кор. 9, 24—25; Фил. 3, 14; 2 Тим. 4, 8; 1 Петр. 5. 4 и др.). Равно удерживая христіанъ отъ какихъ нибудь пороковъ, І. Христосъ и апостолы нерѣдко указываютъ на наказаніе, какое постигнетъ грѣшниковъ (Мѳ. 10, 36; 22, 13; 25, 41—46; Лук. 12, 47; Рим. 2, 9; 2 Кор. 5, 10; 1 Солун. 4, 3—6 и др.). Тоже встрѣчается часто и въ святоотеческихъ твореніяхъ [1]). Правовымъ пониманіемъ нравственной жизни эти мѣста объясняются въ томъ смыслѣ, что добрыми дѣлами люди заслуживаютъ вѣчное блаженство, ихъ дѣла есть какъ бы цѣна, плата за него со стороны человѣка. Но откровеніе учитъ, что Сынъ Божій пришелъ не для того, чтобы Ему служили, но чтобы *послужить* и *дать душу Свою* за насъ (Мѳ. 20, 28), что Отецъ небесный готовъ всѣхъ миловать, лишь бы они обратились за этой милостью (Мѳ. 7, 7—11; Лук. 6, 35) и даруетъ Самъ все для нашего спасенія. Отцы церкви разъясняли, что въ нашемъ спасеніи дѣйствуетъ милость Божія, готовая всегда дать даже болѣе, чѣмъ требуется. Наше личное участіе въ своемъ спасеніи какъ бы пропадаетъ предъ величіемъ Того, что дѣлаетъ для насъ и въ насъ Господь,—такъ что вполнѣ точно выражаетъ православное ученіе о спасеніи св. *Аѳанасій*, говоря, что „все спасеніе наше приписывать должно милости Божіей“ [2]). Посему же, признавая необходимыми дѣла для спасенія, отцы церкви тѣмъ не менѣе спасеніе приписывали не дѣламъ, не заслугѣ, а исключительно милости Божіей. „Вѣчный покой, говоритъ св. *Василій В.*, предстоитъ тѣмъ, которые въ здѣшней жизни законно подвизались,—покой не по заслугѣ дѣлъ воздаваемый, но по благодати великодаровитаго Бога, даруемой уповавшимъ на Него“ [3]). Св. *І. Златоустъ*, объясняя слова апостола: *дарованіе Божіе—животъ вѣчный* (Рим. 6, 23), пишетъ: „апостолъ не сказалъ, что она (жизнь вѣчная) есть награда за нашу заслугу, но—*дарованіе Божіе*, показывая, что мы освободились (отъ смерти) не сами собою и получили не долгъ, не награду, не воздаяніе за труды,

[1]) См. примѣры у еп. *Сергія* Правосл. уч. о спасеніи 60—64 стр.
[2]) *Аѳанас.* ал На Псал. VI, 5.
[3]) *Васил. В.* На Псал. CXIV, 6.

но все это произошло по благодати. И отсюда видно преимущество благодати, потому что она не только освободила насъ и не только привела къ лучшему, но и совершила все это безъ нашихъ усилій и трудовъ, ...даровала чрезъ Сына“ [1]). „Все доброе и спасительное, содѣланное для насъ Богомъ, говоритъ св. *Григорій нисскій*, совершено по благодати и благости, а нами не подано никакой причины къ оказанію намъ добра“ [2]). Поэтому о добрыхъ дѣлахъ христіанина можно лишь сказать, что „Богъ по Своему милосердію вмѣняетъ ихъ человѣку въ заслугу“ и даруетъ вѣчное блаженство, но не то, что онѣ сами по себѣ суть заслуги человѣка предъ Богомъ, обязывающія воздавать блаженствомъ, какъ чѣмъ то должнымъ. Отсюда понятно, что не съ правовой точки зрѣнія, но по внѣшнему закону равнаго вознагражденія должно объяснять и указываемыя мѣста Писанія и твореній святоотеческихъ о будущемъ воздаяніи праведникамъ и грѣшникамъ. Во многихъ случаяхъ слово Божіе и отцы церкви, указывая человѣку на вѣчное блаженство праведниковъ и вѣчныя мученія грѣшниковъ, хотятъ выразить лишь ту мысль, что святость есть истина, а грѣхъ—ложь, и потому первая имѣетъ въ себѣ залогъ торжества, вѣчна, а второй необходимо долженъ привести къ погибели, къ посрамленію. Другими словами,—это убѣжденіе въ томъ, что нашъ святый Богъ есть единый истинный Богъ и Его законъ есть единый истинный законъ бытія, Его ученіе—истина, почему Онъ не допуститъ чтобы зло на вѣки торжествовало, что восторжествуютъ истина и добро: *спасеніе Божіе пребудетъ вѣчно и правда Его не престанетъ* (Пс. 51, 6). Поэтому то мы и должны держать всегда въ умѣ „чаяніе жизни будущаго вѣка“, чтобы наша жизнь по вѣрѣ имѣла смыслъ. Если не будетъ того дня, когда можно будетъ *видѣть различіе между праведнымъ и нечестивымъ, между служащимъ Богу и не служащимъ* (Мал. 3, 18), въ такомъ случаѣ правы тѣ, которые говорятъ: *тщетно служеніе Богу и что пользы, что мы соблюдали постановленія Его?... потому что въ этомъ мірѣ лучше устраиваютъ себя дѣлающіе беззаконія* (ст. 14—15),—„да ямы и піемы“. Это не

---

[1]) *Злат.* На Римл. Бес. XII, 2

[2]) *Григор нис.* О надписаніи псалмовъ, 8 гл. (II т 41 стр.).

наемническое нежеланіе дѣлать добро иначе, какъ за плату, а прямое требованіе здраваго смысла, потому что въ противномъ случаѣ добродѣтельный человѣкъ не можетъ дать отчета въ своемъ упованіи. Вотъ почему необходимо при ученіи о добродѣтели указывать на слѣдующее за нее вѣчное блаженство,—будущее торжество добра.

Есть, конечно, въ Писаніи и у отцовъ церкви прямыя попытки побудить человѣка къ добродѣланію обѣщаніемъ наградъ. Но это вытекаетъ не изъ существа ученія, не изъ мысли, что добрыя дѣла—заслуги, а имѣетъ происхожденіе случайное, обусловленное степенью развитія людей, уступкою обычному человѣческому настроенію. Истинные христіане, въ которыхъ пребываетъ *помазаніе отъ Святаго* и которые не имѣютъ нужды, чтобы кто училъ ихъ (1 Іоан. 2, 27), горя любовію ко Христу, исполняютъ волю Его. Но проповѣдникамъ истины приходилось обращаться главнымъ образомъ къ грѣшникамъ, облѣнившимся нравственно, себялюбцамъ, которымъ нельзя объяснить величіе и красоту добродѣтели самой въ себѣ. Необходимо было, слѣдовательно, прежде всего указывать, что и для благоденствія пребывать во грѣхахъ пагубно, что прогнѣвать Бога не только прискорбно и стыдно, но и страшно, и напротивъ, что труды въ здѣшней жизни будутъ сторицею вознаграждены въ жизни будущей. Это т. н. второстепенныя побужденія къ добру и уклоненію отъ зла,—для нравственно немощныхъ. „Если ты рабъ, говоритъ св. *Григорій Богословъ*, бойся побоевъ. Если наемникъ, одно имѣй въ виду—получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сынъ, стыдись Бога, какъ Отца: дѣлай добро, потому что хорошо повиноваться Отцу. Хотя бы ничего не надѣялся ты получить, угодить Отцу само по себѣ награда“ [1]). Добродѣланіе изъ-за награды или изъ-за страха, это, по выраженію св. отца,—„кормчество“. Источникъ такого добродѣланія, по словамъ св. *І. Златоуста*, въ себялюбіи, въ отсутствіи любви къ Богу и Христу. „Что ты говоришь, малодушный, жалкій человѣкъ?—восклицаетъ святитель:—тебѣ предлежитъ нѣчто сдѣлать угодное Богу, и ты стоишь съ заботою о наградѣ? Если бы тебѣ, сдѣлавши это, предлежало

[1]) *Григор. Б.* Сл. 40, на крещеніе (III т. 283 стр. изд. 1844 г.). Сн. *Климен.* ал. Строматы, кн. IV, гл. 6 и 22.

впасть въ геенну, то и тогда развѣ слѣдовало бы уклоняться, а не съ великою готовностію приниматься за дѣланіе добра? Ты дѣлаешь пріятное Богу, и ищешь еще другой награды? Истинно не знаешь ты, какое великое благо угодить Богу; потому что, если бы ты зналъ это, то никакой другой награды не сравнялъ бы (съ этимъ благомъ). Развѣ не знаешь, что награда тебѣ будетъ больше, когда ты станешь дѣлать должное, не надѣясь на награду?"... И еще: „о, безпечность, о, неблагодарность! Мы, которые всегда живемъ во грѣхахъ и порокахъ, если когда либо сдѣлаемъ какое либо и малое добро, то, по примѣру безразсудныхъ рабовъ съ большою мелочностью высчитываемъ и со строгой точностью опредѣляемъ вознагражденіе, если только дѣло заслуживаетъ какой-нибудь платы. Но ты получишь большую награду, если станешь работать не въ надеждѣ на награду. Вѣдь говорить объ этомъ и точно высчитывать—это занятіе свойственнѣе больше наемнику, нежели благоразумному слугѣ. Должно все дѣлать для Христа, а не для награды. Потому Онъ и угрожалъ геенною, и обѣщалъ царство, чтобы мы возлюбили Его" [1]). Неодинаковость загробнаго воздаянія праведнымъ и грѣшнымъ, такимъ образомъ, не можетъ служить основаніемъ для ученія о добрыхъ дѣлахъ, какъ заслугахъ.

Вѣнцемъ и завершеніемъ правового воззрѣнія римской церкви на оправданіе служитъ ученіе о сверхдолжныхъ дѣлахъ и особой сокровищницѣ этихъ дѣлъ. Ради этой сокровищницы съ индульгенціями собственно измышлена и теорія объ оправданіи добрыми дѣлами—заслугами. Ученіемъ о сверхдолжныхъ дѣлахъ святыхъ ниспровергается дѣло спасенія людей, совершенное І. Христомъ. Всѣ люди спасаются единственно заслугами І. Христа, которыя безмѣрны и не нуждаются ни въ какомъ прибавленіи, ибо Онъ есть воплотившійся Сынъ Божій. На самомъ дѣлѣ и нѣтъ и не можетъ быть никакихъ сверхдолжныхъ человѣческихъ дѣлъ. І. Христосъ, возвѣстивъ людямъ совершеннѣйшій законъ нравственной жизни, указалъ имъ такой идеалъ добра: *будите совершени, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѳ. 5, 48),

---

[1]) *Злат.* О сокрушеніи Сл. II, 6: На Римл. Бес. V, 7. Сн. прекрасное описаніе этого подневольнаго добродѣланія у св. *Тихона задонскаго.* Объ истинномъ христіанствѣ, § 434.

а въ Самомъ Себѣ явилъ совершеннѣйшій образецъ святости, которому христіане должны подражать (1 Іоан. 2, 6; 1 Петр. 2, 21; Еф. 5, 2),—подражать въ томъ смыслѣ, что и въ христіанинѣ должны быть тѣ же чувствованія (внутреннее настроеніе), какія и во Христѣ Іисусѣ (Фил. 2, 5—8). Въ силу этого человѣкъ не долженъ удовлетворяться достиженіемъ какой либо опредѣленной ступени совершенства, а долженъ безостановочно восходить отъ силы въ силу, *дондеже достигнемъ вси въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Еф. 4, 13; сн. Фил. 3, 14—15), стремиться къ совершенному освобожденію отъ грѣха и непретковенности въ добрѣ. Но такое нравственное состояніе, имѣющее открыться въ день Христовъ (Фил. 1, 9—10), свойственно не настоящей, а будущей жизни. На землѣ самые лучшіе христіане, достигшіе, сколько можно судить людямъ, наибольшей высоты нравственнаго совершенства, сами менѣе всѣхъ другихъ знаютъ о своей высотѣ; напротивъ, приближаясь къ своей цѣли, они со всею искренностію и болѣе чѣмъ когда либо говорятъ о своемъ личномъ недостоинствѣ, и своего очищенія, прощенія своихъ грѣховъ ожидаютъ единственно отъ милующей благодати Божіей (1 Іоан. 1. 8—10; сн. Фил. 3, 13—14). Какимъ же образомъ можно говорить о добрѣ сверхдолжномъ, когда человѣкъ не въ состояніи сдѣлать и должнаго? Въ обличеніе такого самомнѣнія Спаситель говорилъ: *егда сотворите вся повелѣнная вамъ, глаголите, яко раби неключими есмы* (мы рабы ничего не стоющіе), *яко, еже должни бѣхомъ сотворити, сотворихомъ* (Лук. 17, 10).

Защитники сверхдолжныхъ дѣлъ для обоснованія этого ученія раздѣляютъ нравственный законъ Христовъ на заповѣди и совѣты. Первыя общеобязательны для всѣхъ, послѣдніе—необязательны, а предлагаются лишь для ищущихъ высшаго совершенства, для исполнившихъ заповѣди. Выполняя совѣты, послѣдніе совершаютъ добро сверхдолжное. Такое пониманіе евангельскаго закона встрѣчается и въ произведеніяхъ православныхъ писателей, но оно неправильно [1]). Никто не можетъ утверждать, что онъ заповѣди

[1]) Разборъ этого возарѣнія см. у *Гусева А. Ѳ.* Евангельскіе совѣты и ихъ отношеніе къ положительнымъ требованіямъ закона (Хр. Чт. 1873 г. III т.), а также въ указ. ст. преосв. *Сильвестра.* Отвѣтъ на схему о добрыхъ дѣлахъ. Тр. Кіев. Ак. 1875 г. I т.

исполнилъ, и можетъ уже приступить къ совершенію сверхдолжнаго добра. Стремленіе къ достиженію высшаго совершенства—общехристіанскій долгъ. Любовь къ ближнимъ должна простираться до самопожертвованія; любовь къ Богу должна проникать все сердце, всю душу, и разумѣніе христіанина (Мѳ. 22, 37). О сверхдолжномъ совершенствѣ, о сверхдолжной любви не можетъ быть и рѣчи; для этого человѣкъ долженъ стать выше своей природы.

Сторонники сверхдолжныхъ дѣлъ основаніе для этого своего мнѣнія видятъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Писанія, въ которыхъ будто бы лишь условно, для ищущихъ сверхдолжнаго совершенства, предъявляются нѣкоторыя особенныя, не общехристіанскія требованія, какъ то: объ отреченіи отъ собственности, или нестяжательность, напр., богатому юношѣ (Мѳ. 19, 21), объ отреченіи отъ семьи, или дѣвство, и объ отреченіи отъ собственной воли, или безусловное послушаніе (то и другое предполагаютъ вытекающимъ изъ требованія Спасителя слѣдовать за Нимъ, и кромѣ того ссылаются на Мѳ. 19, 11—12 и 1 Кор. 7 гл.). Но въ указанныхъ мѣстахъ предъявляются требованія не сверхдолжнаго, а общехристіанскаго совершенства; это *условныя заповѣди*, которыя однако обязательны для нѣкоторыхъ, для тѣхъ, которые могутъ не иначе достигать общехристіанскаго совершенства, какъ подъ условіемъ ихъ исполненія. Богатый евангельскій юноша, не свободный отъ фарисейскаго (номистическаго) пониманія закона Божія, какъ видно изъ евангельскаго разсказа, не иначе могъ вступить на путь истиннаго исполненія заповѣдей Божіихъ, какъ подъ условіемъ отреченія отъ собственности, ибо его богатство было для него своего рода идоломъ, богомъ, препятствовавшимъ ему вступить на истинный путь спасенія. Слова Спасителя объ отреченіи отъ богатства было лишь побужденіемъ для него вникнуть въ свое внутреннее состояніе, познать, что онъ не стоитъ на истинномъ пути къ совершенству, а если хочетъ стать на этотъ общеобязательный путь, то долженъ устранить препятствіе къ тому—свою привязанность къ богатству. Подобными же условными заповѣдями являются и наставленія объ отреченіи отъ семьи и послушаніи.

§ 112. Лютеранское ученіе объ оправданіи человѣка и его условіяхъ.

Крайности р.-католическаго ученія объ оправданіи, въ особенности ученіе о добрыхъ дѣлахъ, какъ заслугахъ, и примѣненіе его къ церковно-религіозной жизни вызвали протестъ со стороны реформаціи XVI в. Съ отрицанія индульгенцій и связаннаго съ ними всего ученія римской церкви объ оправданіи началась и самая реформація [1]). Вмѣсто отвергнутаго р.—католическаго ученія протестантство (лютеранство и реформаторство) провозгласили новое ученіе объ оправданіи, противоположное р.-католическому, однако не менѣе одностороннее и также проникнутое духомъ чисто юридическихъ представленій объ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ. Это есть ученіе о томъ, что *человѣкъ оправдывается единою вѣрою* (per solam fidem),—разумѣется, безъ дѣлъ или независимо отъ дѣлъ, съ пониманіемъ самаго существа оправданія въ чисто юридическомъ смыслѣ. По слововыраженію формула объ оправданіи единою вѣрою является какъ будто взятою у ап. Павла (Рим. 3, 28; 4, 5—6; Еф. 2, 8 — 9), но подъ нею скрываются понятія и воззрѣнія на оправданіе, осуждаемыя откровеніемъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, раскроемъ, I) что такое лютеранская и вообще протестантская оправдывающая вѣра, II) въ чемъ состоитъ или какъ понимается протестантствомъ самое оправданіе (его сущность), и, наконецъ, III) въ какомъ отношеніи по этому ученію находятся добрыя дѣла къ оправданію и вѣрѣ [2]).

I. По происхожденію своему оправдывающая вѣра, какъ и все

---

[1]) Началомъ реформаціи признается 31 окт. 1517 г.,—день, когда Лютеръ, по поводу продажи индульгенцій извѣстнымъ Тецелемъ, прибилъ къ дверямъ дворцовой церкви въ Виттенбергѣ 95 тезисовъ, въ которыхъ высказалъ свои взгляды на индульгенціи, покаяніе, благодать, оправданіе чрезъ вѣру.

[2]) *Литература.—Хрисанѳа* еп. Характеръ протестантства и его историческое развитіе (Хр. Чт. 1865 г. II т. 1866 г. I и II т. и въ отдѣл. изданіи). *Сергія* еп. Правосл. уч. о спасеніи. 18—35 стр. и др. *Стукова Ѳ.* Лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою. Каз. 1891 г. *Маргаритова С.* Лютеранское ученіе въ его историческомъ развитіи при жизни М. Лютера. Москва. 1895 г. *Коржавина А.* Ученіе объ оправданіи по символическимъ книгамъ лютеранъ. Тамб. 1886 г. *Пѣвницкаго И.* О необходимости добрыхъ дѣлъ для спасенія. Спб. 1840 г.

обращеніе человѣка, учитъ протестантство, есть даръ Божіей благодати. Въ грѣхопаденіи такъ глубоко повреждены силы человѣка, что онъ сдѣлался не способнымъ къ дѣятельному и совмѣстному съ благодатію участію въ своемъ обращеніи и возрожденіи. Онъ сталъ въ нравственномъ отношеніи соляным столпомъ, въ который была превращена жена Лота (выраженіе Лютера), безжизненною статуею, безъ глазъ, безъ чувствъ, безъ сердца. До своего обращенія онъ есть не болѣе, какъ камень, пень, земляная глыба въ отношеніи къ дѣйствіямъ благодати; къ воспріятію ея онъ не можетъ подготовить себя никакими усиліями воли [1]). Напротивъ, онъ способенъ лишь противиться дѣйствіямъ благодати, и въ этомъ отношеніи является даже худшимъ камня или пня [2]). По

1) Въ Form. Concordiae говорится: „вѣруемъ, что умъ, сердце и воля невозрожденнаго человѣка въ духовныхъ и божественныхъ дѣлахъ собственными естественными силами совершенно не могутъ ничего ни понимать, ни вѣровать, ни воспринимать, ни мыслить, ни хотѣть, ни начинать, ни совершать, ни дѣлать, ни дѣйствовать и содѣйствовать,—человѣкъ для добра совершенно испорченъ и мертвъ, такъ что въ природѣ его послѣ паденія и до возрожденія не осталось даже малой искры духовныхъ силъ, которыми бы онъ самъ собою могъ предуготовить себя къ благодати Божіей,.. или своими собственными силами привнести что-либо къ своему обращенію въ цѣломъ или наполовину, или хотя бы въ ничтожной части, дѣйствовать или содѣйствовать. Человѣкъ—рабъ грѣха и собственность сатаны (Іоан. 8, 34: Еф. 2, 2; 2 Тим. 2. 26). Поэтому его естественное свободное произволеніе, вслѣдствіе извращенности его силъ и природы, сильно и дѣятельно исключительно къ тому, что неугодно и противно Богу" (pars II, cap. II. De libero arbitrio, 7.). „Въ дѣлахъ гражданскихъ, внѣшнихъ, касающихся жизни и тѣлеснаго благосостоянія, учитъ также символическая книга, согласно съ утвержденіями Лютера (въ толкованіи на Псал. XCI), человѣкъ дѣятеленъ, разсудителенъ и предпріимчивъ, но въ духовныхъ и божественныхъ дѣлахъ, относящихся къ спасенію души, человѣкъ подобенъ соляному столпу, въ который превращена жена патр. Лота, пню, камню и безжизненной статуѣ, которая не имѣетъ ни зрѣнія, ни вкуса, ни иныхъ чувствъ, ни сердца". (ibid. 20; сн. 19). Состоянія своего подъ гнѣвомъ Божіимъ и осужденія на вѣчную смерть падшій человѣкъ „не видитъ и не сознаетъ". И „съ такого пути къ погибели нельзя отклонить человѣка никакими мольбами, увѣщаніями угрозами и порицаніями; не могутъ воздѣйствовать на него ни наставленія, ни проповѣдь, пока онъ Духомъ Св. не просвѣщенъ, не обращенъ, не возрожденъ" (ibid. 21). Ссылки на символическія книги лютеранъ дѣлаются по изданію: Die Symbolischen Bücher der evangelisch—lutherischen Kirche. Besorgt von I. Müller. Gütersloh. 1907.

2) „Камень или пень, говорится въ „Form Concord.," не противится тому, кто его двигаетъ, а человѣкъ по своей волѣ противится Богу, пока не обращенъ къ Нему... Онъ гораздо хуже камня или пня, такъ какъ противится слову и волѣ Божіей, пока Богъ не возбудитъ его отъ грѣхов-

сему Самъ Богъ дѣйствіемъ Духа Святаго начинаетъ и производитъ *обращеніе* (conversio) падшаго человѣка, т. е. совершаетъ „такое измѣненіе въ его разумѣ, сердцѣ и волѣ, что человѣкъ (разумѣется, дѣйствіемъ Св. Духа) дѣлается способнымъ воспринять сообщаемую благодать“ [1]). Черезъ проповѣдь евангелія Онъ *влечетъ* (trahit) человѣка ко спасенію [2]). Благодать, приходящая со словомъ о спасеніи во Христѣ, пробуждаетъ въ немъ скорбь о грѣхѣ, производитъ вѣру въ Искупителя и оправдываетъ увѣровавшаго, иначе—„Господь въ обращеніи посредствомъ влеченія (tractionem, id est motum et operationem) Св. Духа изъ людей противящихся и не хотящихъ (спасенія) дѣлаетъ хотящихъ“. Воля самого человѣка „при обращеніи находится въ чисто пассивномъ состояніи (pure passive se habere), т. е. по отношенію къ божественной благодати въ возбужденіи ею новыхъ стремленій“ въ душѣ обращаемаго, и только „послѣ того, какъ Духъ Св. совершитъ возрожденіе и обращеніе, измѣнитъ и возродитъ волю человѣка *исключительно* Своею божественною силою и дѣйствіемъ (sola sua divina virtute et operatione),

---

ной смерти, не просвѣтитъ и не обновитъ“ (pars II, c. II, 59). Онъ можетъ „слушать евангеліе и въ извѣстномъ отношеніи знать его, разсуждать о немъ, какъ это видно на примѣрѣ фарисеевъ и лицемѣровъ, однако онъ въ глубинахъ души презираетъ оное, какъ юродство, и не можетъ вѣровать. Въ этомъ отношеніи онъ хуже пня“ (ibid. 24). Одновременно съ такими утвержденіями въ той же „Form Concord.“ однако отвергается положеніе, усвояемое протестантству его противниками, будто „воля человѣка противится Св. Духу до обращенія, въ самомъ обращеніи и послѣ обращенія,“ и что „Духъ Св. подается противящимся Ему“ (ibid. 82; сн. 15), т. е. что обращеніе падшаго человѣка совершается противъ его воли.

[1]) Form. Concord. p. II, cap. II. 83.

[2]) Въ обращеніи человѣка, говорится въ „Form. Concord.“ суть „двѣ дѣйствующія причины, именно: Св. Духъ и слово Божіе, которое есть орудіе Духа Св., каковымъ Онъ производитъ обращеніе. Это слово человѣкъ, правда, долженъ слышать, но чтобы воспринять оное истинной вѣрой, этого онъ никоимъ образомъ не можетъ достичь собственными силами, но исключительно благодатію и дѣйствіемъ Св. Духа“ (pars I. c. II, 19). „Чрезъ проповѣдь и слышаніе слова Богъ воздѣйствуетъ и смягчаетъ наши сердца и *влечетъ* (trahit) человѣка, чтобы онъ изъ проповѣди закона позналъ грѣхи свои и гнѣвъ Божіи, и почувствовалъ бы въ своемъ сердцѣ истинный страхъ и сокрушеніе. Черезъ возвѣщеніе же и познаніе евангелія о благодатномъ и милосерднѣйшемъ отпущеніи грѣховъ во Христѣ въ сердцѣ человѣка возжигается искра вѣры, которая и принимаетъ даруемое во Христѣ отпущеніе грѣховъ. (ibid. 54).

эта новая воля человѣка является орудіемъ и органомъ Бога Духа Святаго, такъ что она не только воспринимаетъ благодать, но и содѣйствуетъ Св. Духу въ слѣдующихъ Его дѣйствіяхъ", имѣющихъ цѣлію спасеніе человѣка [1]).

Предметомъ (объектомъ) оправдывающей вѣры служитъ не вѣра лишь вообще во все то, что возвѣщается въ словѣ Божіемъ и излагается въ символахъ вѣры. Такая вѣра (называется она въ символическихъ книгахъ лютеранъ—fides generalis) недостаточна для оправданія; какъ бѣсы, вѣруя, трепещутъ, такъ и въ человѣкѣ эта вѣра производитъ только страхъ суда Божія. Главный предметъ оправдывающей вѣры, дѣлающей ее спасительною (fides salvifica или justificans),—это субъективная увѣренность спасаемаго человѣка въ томъ, что Христосъ принесъ достаточную жертву умилостивленія не просто за грѣхи людей вообще, а именно и за его *личные грѣхи*, желаетъ его *личнаго* спасенія, что ради этой жертвы Онъ прощаетъ его именно грѣхи (отсюда наименованіе спасающей вѣры—fides specialis), иначе спасающая вѣра есть твердое упованіе на заслуги Христа и присвоеніе ихъ вѣрующимъ самому себѣ, *увѣренность въ своемъ личномъ спасеніи*. [2]) Эта вѣра и производитъ то, что тотъ, кто имѣетъ такую вѣру, изъ преступника, каковъ падшій и вообще всякій человѣкъ до появленія въ немъ вѣры, становится въ очахъ Божіихъ человѣкомъ оправданнымъ. Чтобы придать оправдывающей вѣрѣ больше жизненности, дѣйственности, протестанты заявляютъ, что эта вѣра не есть лишь познаніе умомъ евангельской вѣсти о спасеніи (notitia), и принятіе ея умомъ, какъ истины или факта (assensus), но обнимаетъ и волю и чувство или сердце (есть fiducia), ибо вѣрующій знаетъ и чувствуетъ, что искупленъ именно

---

1) Form. Conc. pars I, cap. II, 17—18. Здѣсь же говорится, что выраженія древнихъ учителей церкви о дѣйствіяхъ спасающей благодати, что „Богъ влечетъ, но влечетъ *хотящаго*", т. е. спасенія, или что „воля человѣка въ обращеніи не остается праздною (otiosa), но совершаетъ нѣчто", служатъ будто бы лишь свидѣтельствомъ ихъ ложнаго ученія о свободѣ воли въ падшемъ человѣкѣ (ibid. 16).

2) По утвержденію Лютера, спасительно вѣрующій есть тотъ, кто говоритъ: „Deus est mihi Deus, mihi loquitur, mihi remittit peccata", т. е. „Богъ есть мой Богъ, ко мнѣ Онъ обращаетъ Свое слово, мнѣ отпускаетъ грѣхи". См. еще: Conf. August. art. IV. Apol. Conf. art. IV, de justific. 44—47. 50—56.

онъ, желаетъ личнаго своего искупленія и ввѣряетъ свое спасеніе, всего самого себя Христу [1]). Поэтому спасающая вѣра совсѣмъ не легкая вещь,—она требуетъ высшаго напряженія воли и даже превышаетъ силы человѣка [2]). Объ этой же вѣрѣ въ символическихъ книгахъ протестантства говорится, что она есть вѣра живая, а не мертвая [3]),—такая, что за нею непремѣнно слѣдуютъ добрыя дѣла [4]); „не можетъ быть, чтобы эта святая вѣра оставалась праздною"; она есть „корень добрыхъ дѣлъ" [5]).

[1]) „Вѣра есть не только познаніе умомъ (notitia in intellectu), а сверхъ того упованіе воли (fiducia in voluntate), т. е., желаніе и воспріятіе того, что даруется въ обѣтованіи, именно—примиренія и отпущенія грѣховъ" Apol. Conf. Art. III. Resp. ad erg. advers. 125. Сн. Art. IV, 48.

[2]) Talis fides neque facilis res est, ut somniant adversarii, neque humana potentia, sed divina potentia, qua vivificamur, qua diabolum et mortem vincimus". Apol. Art. III. Resp. 129. Такъ разсуждаютъ объ оправдывающей вѣрѣ и представители протестантской богословской науки. „Главнѣйшей и особенно характерной чертой этой (оправдывающей) вѣры служитъ въ нашей церкви, говоритъ Scheele, изложившій лютеранско-реформатскую догматику на основаніи символическихъ книгъ протестантства (Theolog. Symbolic. Leipz. 1880, Theil. II, S. 61), то, что она (вѣра) есть fiducia specialis, т. е. личная сердечная увѣренность въ божественной благодати во Христѣ. Здѣсь, слѣдовательно, дѣло касается не только высочайшихъ и глубочайшихъ сторонъ человѣческаго духа, поскольку для себялюбивой и обращенной къ земному человѣческой природы нѣтъ ничего тяжелѣе рѣшимости, съ отрицаніемъ себя и всего тварнаго, утвердиться исключительно на обѣтованіяхъ божественной благодати; но съ истинной вѣрой нераздѣльно связано также и нравственное воздѣйствіе, нѣкоторое преобразованіе самаго внутреннѣйшаго свойства: тамъ, гдѣ любовь Христа заступаетъ мѣсто естественнаго себялюбиваго настроенія, тамъ вмѣстѣ съ тѣмъ вырывается самая сердцевина грѣха, такъ что о смертномъ грѣхѣ не можетъ быть и рѣчи, ибо тогда себялюбивая сущность снова бы пустила корни въ душѣ, и оправданіе или праведность отъ вѣры была бы уничтожена" (сн. еп. *Сергія*. Прав. уч. о спасеніи, 26—27 стр.). Должно однако замѣтить, что такое описаніе нравственнаго переворота въ душѣ оправдываемаго грѣшника предполагаетъ въ немъ высокое нравственное напряженіе, а протестантскимъ пониманіемъ оправдывающей вѣры оно не требуется и не предполагается, какъ объяснено ниже.

[3]) „Мы говоримъ не о праздномъ знаніи, какое есть даже у діавола, но о вѣрѣ, которая противостоитъ страхамъ совѣсти, ободряетъ и утѣшаетъ устрашаемыя сердца... Эта вѣра, такъ какъ она есть новая жизнь, необходимо рождаетъ новыя стремленія и дѣла". Apol Conf. art. III. Resp 108—109 (128—129).

[4]) „Добрыя дѣла за истинной вѣрой (если только она не мертвая, но живая вѣра) непремѣннѣйше и безъ всякаго сомнѣнія послѣдуютъ, какъ плоды добраго дерева". Form. Conc. P. I, c. IV, 6.

[5]) Conf. Belg. art. XXIV. Ed. Niemeyer. Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lipsiae. 1840. 375. Catech. Genev. l: „fidem esse radicem, ex qua nasscantur omnia bona opera". Niem. 139.

Она ни въ какомъ случаѣ не мыслима въ человѣкѣ, преданномъ грѣху [1]). Однако она не есть вѣра, дѣйствующая любовію въ православномъ смыслѣ (по терминологіи западнаго богословія,—не есть fides caritate formata, или просто fides formata), или такая вѣра, которая необходимо соединялась бы съ проявленіями въ дѣятельности, необходимо побуждала и требовала бы для оправданія нравственной работы со стороны спасающагося. Эта работа съ оправдывающей вѣрой не имѣетъ ничего общаго и къ оправданію не относится. Чтобы быть оправдывающей, вѣра должна оставаться „исключительно воспринимающей, должна только и единственно полагаться на жертву, независимую отъ нашей личности, но всецѣло удовлетворяющую Бога“ [2]). Протестантамъ казалось и кажется, что ученіемъ о вѣрѣ, дѣйствующей любовію, разрушалось бы ученіе объ оправданіи единою вѣрою (т. н. солифидизмъ). Но вслѣдствіе этого отрѣшенія отъ дѣятельности оправдывающая протестантская вѣра лишена нравственнаго характера; пусть

---

[1]) „Вѣра та, которая воспринимаетъ въ сердцѣ устрашенномъ и бѣгущемъ грѣха отпущеніе грѣховъ, не остается въ тѣхъ, кто пребываетъ въ страстяхъ, и не существуетъ вмѣстѣ со смертнымъ грѣхомъ“. Apol. Conf. Art. III. De delect. et implect. legis, 23.

[2]) Scheele. Symbolic. S. 59 (*см.* указ. соч. еп. *Сергія*, стр. 28). Тоже утверждается и въ символическихъ книгахъ. Такъ въ „Form. Conc“. говорится: „вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, что одна только вѣра есть то посредство или орудіе, которымъ мы воспринимаемъ Христа Спасителя и съ Нимъ ту праведность Его, которая можетъ предстать предъ судомъ Божіимъ“ (p. I, art. III, 5; cp. Conf. Belg. art XXII. Niem. 374: fides tantum est velut instrumentum, quo Christum justitiam nostram apprehendimus). Въ „Apolog. Conf.“ утверждается: „получить прощеніе грѣховъ значитъ быть оправдану... Одной вѣрой во Христа, не черезъ любовь, ни за любовь или дѣла мы получаемъ отпущеніе грѣховъ, хотя любовь и слѣдуетъ за вѣрой. Итакъ, одной вѣрой оправдываемся, понимая слово „оправдывать“ въ смыслѣ „изъ неправаго правымъ дѣлать или возрождать“ (art. IV (II), 76—78; *см.* Art Smalcald. pars II, 1). И еще: „это весьма неразумно пишутъ противники, будто бы люди повинны вѣчному гнѣву, заслуживаютъ отпущеніе грѣховъ чрезъ дѣло любви,—когда невозможно, и любить Бога, если прежде не получено будетъ вѣрою отпущеніе грѣховъ“ (Apol. art. IV (II), 36; cp. Conf. Helv. XV. Niem. 495). „Не слѣдуетъ такъ думать, что подъ залогъ этой любви, или ради этой любви мы получаемъ отпущеніе грѣховъ и примиреніе; равно какъ не получаемъ отпущеніе грѣховъ ради другихъ послѣдующихъ дѣлъ, но единой вѣрой въ собственномъ смыслѣ получается отпущеніе грѣховъ, такъ какъ обѣтованіе не можетъ быть усвоено иначе, какъ только вѣрою. А вѣра въ собственномъ смыслѣ есть та, которая *соглашается съ обѣтованіемъ*“ (Apolog. IV (II), 112—113).

она не есть мертвое знаніе (notitia, assensus), пусть она есть увѣренность даже и сердца въ личномъ спасеніи во Христѣ (fiducia), во всякомъ случаѣ она не есть живое, дѣятельное нравственное начало, а чисто пассивное, созерцательное, не выходящее изъ предѣловъ субъективности, внутреннее состояніе души, сближающее ее съ одною изъ формъ знанія. Вся нравственная сущность ея сводится лишь къ тому, что вѣрующій отвергаетъ свою грѣховную личность и принимаетъ дары оправданія Христова, но не усвояется ей значенія положительной, живой нравственной силы. Даже если признать ее и богатою *возможностію* дѣлъ, то во всякомъ случаѣ во время оправданія эта вѣра есть только отвлеченная, умственная и оправдываетъ именно своей умственной стороной. И въ самомъ протестантскомъ богословіи наиболѣе распространенное названіе вѣры, выражающее ее истинно-протестантскую сущность, есть наименованіе ея *ὄργανον ληπτικόν*, и самое обычное опредѣленіе вѣры—то, въ которомъ она признается органомъ отъ Самого „Бога установленнымъ и Его благодатію даваемымъ, которымъ человѣкъ беретъ съ протянутой ему Богомъ руки благодать слова и таинствъ (*ληπτικός*—способный брать, получать),.. принимая въ себя отдающагося ему Христа и самъ отдаваясь Христу, его зовущему“ [1]). По сравненію Кальвина, вѣра есть сосудъ, содержащій въ себѣ Христа, по сравненію другихъ—открытый ротъ, электрическій проводникъ, плугъ (сравненіе Эбрарда), пустая просящая рука (сравненіе Вангемана) и т. п. [2]). „Вѣра оправдываетъ или спасаетъ не тѣмъ, что она есть дѣло цѣнное само по себѣ, но только тѣмъ, что она воспринимаетъ обѣтованное милосердіе“, спасаетъ, слѣдовательно, внѣшне, ради правды и святости Христовой, которую она усвояетъ или вмѣняетъ человѣку [3]). Она есть causa instrumentalis vel subjectiva, а не causa efficiens, justificationis.

---

1) Wangemann. Christliche Glaubenslehre. Berlin. 1865, p. 336. См. у *Свѣтлова*, *Значеніе креста въ дѣлѣ Христовомъ*, 83—84 стр. Scheele (*op. cit.* c. 62) говоритъ: „вѣра воспринимаетъ Христа, какъ Того, посредствомъ Котораго, преодолены и гнѣвъ Божій, и личное внутреннее неспокойствіе грѣшника“. Сн. у *Сергія* еп. Прав. уч. о спасеніи. 29 стр.

2) См. въ указан. кн. о. *Свѣтлова*. 84 стр.

3) Apolog IV (II), 56. Catech. Palat. LXI. Cur sola fide te justum esse affirmas? „Не потому, что я угождаю Богу достоинствомъ моей вѣры, но

II. Соотвѣтственно съ понятіемъ объ оправдывающей вѣрѣ протестантское ученіе и *о существѣ оправданія.* Такъ какъ оправдывающая вѣра есть лишь пассивно воспринимающій органъ оправданія, а не живое опредѣляющее начало нравственной жизни и дѣятельности, то она можетъ служить основаніемъ явленію только внѣшне-судебному, а не нравственному. Въ этомъ, т. е. формально-юридическомъ смыслѣ протестантствомъ и понимается сущность благодатнаго оправданія. Оправдывать—*δικαιοῦν*, justificare, разсуждаютъ протестанты, значитъ объявлять кого либо правымъ по силѣ власти на то, а не вслѣдствіе дѣйствительной правоты объявляемаго лица, т. е. это есть чисто юридическій терминъ. Въ этомъ смыслѣ будто бы употребляли слово „оправданіе“ языческіе писатели, греческіе и римскіе, въ этомъ смыслѣ употребляется слово „оправдать“ и въ Св. Писаніи, и не только ветхаго, но и новаго завѣта. Въ такомъ же значеніи, т. е. „не дѣлать изъ нечестиваго праведнымъ“, а въ судебномъ смыслѣ (sensu forensi)—провозглашать праведнымъ, считать или объявлять праведнымъ (justum aestimare, diclarare, pronuntiare), принимается это слово въ символическихъ книгахъ протестантства и по отношенію къ благодатному оправданію грѣшника ради заслугъ І. Христа [1]). А посему и оправданіе—*δικαιοσύνη*, justificatio, какъ обозначеніе акта оправданія грѣшника предъ Богомъ, означаетъ объявленіе (die Gerechterklärung) его по суду оправданнымъ, освобожденіе ради заслугъ Искупителя отъ грѣха, какъ вины, и отвѣтственности (наказаній) за грѣхъ, вмѣненіе чужой праведности въ собственную (imputatio alienae justitiae, justitia imputativa) [2]), но грѣхъ, какъ грѣхъ, какъ

потому, что одна сатисфакція, праведность и святость Христовы суть моя правда предъ Богомъ. А получить и усвоить ее себѣ я могу не инымъ путемъ, какъ вѣрою„. Niem. 443.

1) „Получить прощеніе грѣховъ (remissionem peccatorum), говоритъ „Apolog. Conf. Aug.“, значитъ быть оправданнымъ—justificari,... а justificari значитъ не изъ неправеднаго сдѣлаться праведнымъ, но, по выраженію судебному (usu forensi), значитъ быть объявлену (pronuntiari) оправданнымъ, но ради чужой праведности, т. е. чрезъ Христа, которая сообщается намъ посредствомъ (per) вѣры“. Apol. art. IV (II), 76; art. III. Resp. ad. agr. adv. 131. Сн. art. III. Resp. 185; art. IV (II), 72.

2) „Слово „оправданіе“ (justificatio), говоритъ „Form. Conc.“, означаетъ объявлять (грѣшника) праведнымъ (justum pronuntiare),—освободить отъ грѣховъ и вѣчныхъ наказаній за нихъ, ради праведности, которая вмѣ-

глубоко проникшая его природу порча или сила зла, остается въ немъ. Во внутреннемъ существѣ оправданнаго никакого нравственнаго измѣненія не происходитъ. Онъ остается и послѣ оправданія въ крещеніи такимъ же грѣшникомъ, какимъ былъ и до крещенія, но только грѣхъ болѣе не вмѣняется ему въ вину. Богъ относится къ нему, въ силу заслугъ І. Христа, какъ будто онъ не согрѣшилъ, а напротивъ,—исполнилъ законъ, или какъ будто бы заслуга Христа была его собственною [1]). Отсюда различіе между оправданнымъ въ крещеніи и не крещеннымъ состоитъ лишь въ томъ, что до крещенія и появленія оправдывающей вѣры грѣшникъ не зналъ, что вина за грѣхъ снята съ него заслугами Искупителя, а послѣ крещенія и въ силу оправдывающей вѣры онъ знаетъ объ этомъ. Праведность Христова не переходитъ на вѣрующаго внутреннимъ образомъ (totam justitiam extra non esse), а только покрываетъ его неправду, которая остается въ немъ, находится во внѣшнемъ отношеніи къ нему [2]).

Но если оправданіе состоитъ лишь въ одномъ прощеніи грѣха, снятіи лишь вины за грѣхъ, то не становится ли Богъ неправеднымъ Судіею, объявляя человѣка праведнымъ, тогда какъ на

няется (imputatur) ему Богомъ по его вѣрѣ“ (pars. II, c. III, 17).—„Вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, что правда наша предъ Богомъ есть именно это самое, что Господь намъ отпускаетъ грѣхи изъ одной благости“, — „даруетъ и вмѣняетъ намъ праведвость послушанія Христова, ради этой праведности мы и принимаемся Богомъ въ благодать и считаемся праведными“ — (ibid. p, I, c. III, 4). Ср. Conf. Gallic. art. XVIII. Niem: 334: „вѣруемъ, что вся наша праведность заключается въ отпущеніи нашихъ грѣховъ, которое есть, какъ свидѣтельствуетъ Давидъ, и единственное наше блаженство“. Ср. также Conf. Belg. XXIII. Niem. 374.

[1]) „Хотя грѣхъ еще не уничтоженъ совершенно во плоти (въ оправданныхъ) и еще не мертвъ, говорится въ „Artic. Smalc.“ (p. III, art, XIII, 1), однако Богъ не желаетъ его намъ вмѣнять, ни помнить“. „Грѣхи наши, по выраженію „Catech. Maj:“ (p. II, art. III, 55), non nobis noceant in christianitate constitutis: ubi nihil aliud, quam assidua et indesinens est peccatorum remissio“. Catech. Palat. на вопросъ: quomodo justus es coram Deo?—отвѣчаетъ „безъ всякой моей заслуги, изъ одного милосердія Божія, мнѣ вмѣняется и даруется (только бы мнѣ воспринять эти благодѣянія истинной душевной увѣренностію) совершенное удовлетвореніе, праведность и святость Христовы; такъ, какъ будто бы я никакого грѣха не совершилъ, и никакой язвы нѣтъ во мнѣ; даже болѣе: какъ будто бы послушаніе, которое за меня представляетъ Христосъ, представляю я самъ. Pars II, art. LX. Conf. Helv. post. XV: „Deus imputat justitiam Christi pro nostra“. Niem. 443. 449.

[2]) Form. Conc. p. II, c. III, 55.

самомъ дѣлѣ онъ не очищенъ отъ грѣха? Или Богъ не въ силахъ дѣйствительно очистить отъ грѣха того, кого объявляетъ или признаетъ праведнымъ? Какъ можетъ дѣйствительный грѣшникъ примириться съ Богомъ, быть сыномъ Божіимъ, сонаслѣдникомъ Христу? Какой же смыслъ имѣетъ ученіе откровенія о необходимости нравственнаго возрожденія человѣка, освобожденіи отъ рабства грѣху, достиженіи святости и дѣйствительномъ освященіи вѣрующихъ? Эти и подобныя возраженія противъ протестантскаго ученія о существѣ оправданія, лишь только оно появилось, начали выставлять и р.-католики и многіе изъ самихъ протестантовъ (напр. Озіандеръ съ послѣдователями). Отрицать силу и значеніе за возраженіями противъ внѣшне-судебнаго пониманія оправданія протестантство не могло. Посему были и есть попытки придать внѣшне-судебному оправданію жизненный и нравственный характеръ, связать съ оправданіемъ и освященіе. Наиболѣе обычно прибѣгаютъ въ этомъ случаѣ къ ученію о таинственномъ субстанціальномъ *единеніи Христа съ вѣрующими*, по силѣ ихъ вѣры какъ бы въ нихъ вселяющагося, (теорія, извѣстная подъ именемъ *unio mystyca*), такъ что вѣрующій составляетъ едино со Христомъ (Гал. 2, 20; Римл. 4, 23—25). Потому-то вѣра и есть *ὄργανον ληπτικόν* преимущественно, что ею „принимается Христосъ“. Лютеръ выражаетъ это въ слѣдующихъ словахъ: „чрезъ вѣру ты такъ соединяешься со Христомъ, что изъ тебя и изъ Него дѣлается какъ бы одна личность“. Если чрезъ вѣру Христосъ и вѣрующій соединяются въ одну личность и личность человѣческая исчезаетъ безслѣдно во Христѣ, то оправданіе перестаетъ быть внѣшнимъ юридическимъ актомъ со стороны Бога, ибо на замѣну грѣшной человѣческой личности является Самъ безгрѣшный Христосъ съ Его праведностію. Самъ Христосъ внутри его становится его праведностію, занявъ мѣсто его грѣшной личности, замѣняетъ вполнѣ его личную праведность, пріобрѣтаемую освященіемъ [1]). Но теорія о таинственномъ единеніи со Христомъ въ протестантскомъ смыслѣ не оправдывается ни ученіемъ слова Божія, ни голосомъ христіанской совѣсти, а потому не устраняетъ возраженій противъ юридическаго характера ученія объ

1) *Свѣтлова.* Значеніе креста и пр. 85—86 стр.

оправданіи. Посему многіе думаютъ устранить эти возраженія т. н. *психологическою теоріею освященія* [1]). Оправданіе, говорятъ, есть единичный и законченный актъ, освященіе (слагающееся изъ возрожденія—renovatio и освященія въ собственномъ смыслѣ—sanctificatio), напротивъ,—развивающійся процессъ; первое есть прощеніе грѣха, второе—нравственное усовершенствованіе. Оно (освященіе) естественно слѣдуетъ за оправданіемъ. Богатство благости Божіей, являемой человѣку въ оправданіи, возжигаетъ въ человѣкѣ отвѣтную любовь къ Богу, или благодарность, на почвѣ которой естествено выростаетъ въ оправданномъ человѣкѣ *добрая воля*, т. е. отвращеніе ко грѣху, любовь, а вмѣстѣ съ нею и сила къ добру. Чрезъ это въ оправданномъ „рождается новый человѣкъ и умерщвляется ветхій“ (renovatio) [2]). Вотъ почему возрожденному естественно не грѣшить и заботиться о своемъ совершенствованіи,—стремиться къ святости. Освященіе такимъ образомъ есть не болѣе, какъ слѣдствіе, вытекающее изъ оправдаданія чисто психологическимъ путемъ, чрезъ посредство сознанія своего долга и обязанности. По смыслу этого ученія выходитъ, что спасающая или оправдывающая дѣятельность Божія завершается, какъ скоро человѣку прощенъ грѣхъ и внушено сознаніе объ этомъ прощеніи; съ этого времени она замѣняется дѣятельностію самого человѣка, состоящею въ постепенномъ нравственномъ преобразованіи и очищеніи человѣка. Но возможно ли представлять жизнь оправданнаго, а тѣмъ болѣе весь процессъ такъ понимаемаго освященія дѣломъ одного человѣка, когда *Богъ есть дѣйствуяй въ насъ и еже хотѣти, и еже дѣяти* (Фил. 2, 13)? Способенъ ли человѣкъ при наличной грѣховности, особенно при та-

[1]) Изложеніе и разборъ этой теоріи см. у *Мышцына*. Уч. ап. Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры. Приложеніе, 241—259 стр.

[2]) „Невозможно любить Бога, говоритъ „Apol. Conf Aug.“, если прежде не получено будетъ вѣрою отпущеніе грѣховъ. Не можетъ сердце, истинно чувствующее, что Богъ гнѣвается, любить Бога, прежде чѣмъ Онъ будетъ умилостивленъ. Пока Онъ устрашаетъ и представляется подвергающимъ насъ вѣчной смерти, не можетъ природа человѣческая себя заставить любить гнѣвающагося, осуждающаго и наказывающаго“ (art IV (II), 36). „Послѣ того, какъ мы оправданы, мы начинаемъ бояться Бога, любить, просить и искать у Него помощи, благодарить словомъ и дѣломъ, не роптать въ скорбяхъ, начинаемъ также и ближнихъ любить, такъ какъ и въ сердцахъ ихъ являются послѣ обновленія такія же духовныя и святыя движенія“. Apol. art. III. De delect. et implect. leg. 4.

комъ глубокомъ поврежденіи его природы, какъ представляютъ это поврежденіе протестанты, выдти изъ-подъ неизбѣжнаго вліянія грѣха въ своей сознательной жизни? Одного сознанія благости Божіей и преступности грѣха далеко для этого недостаточно. Сознаніе обязательности добра и отвращенія ко грѣху свойственно и естественному человѣку (Рим. 7, 18—23). Наконецъ, если бы освященіе совершалось указаннымъ чисто психологическимъ путемъ, безъ посредства благодати, то пріобрѣтенная такимъ образомъ праведность не была ли бы собственною праведностію человѣка, а пріобрѣтеніе ея—самооправданіемъ (пелагіанство)? А отсюда слѣдуетъ, что психологическая теорія освященія не устраняетъ несообразностей протестантскаго пониманія сущности оправданія, что оправданіе человѣка нужно понимать не въ смыслѣ только снятія вины за грѣхъ, но и очищенія человѣка отъ грѣха, т. е. нельзя ставить оправданіе въ безусловную независимость отъ освященія, иначе—что оправданіе и освященіе составляютъ одинъ нераздѣльный актъ.

III. Слово Божіе и христіанское нравственное сознаніе убѣждаютъ, что христіанинъ можетъ содѣвать спасеніе лишь при собственномъ добродѣланіи, вспомоществуемый Божіею благодатію. Естественно, что и протестантство, настаивая на оправданіи человѣка одною вѣрою, должно было такъ или иначе рѣшить вопросъ о значеніи добрыхъ дѣлъ въ содѣваніи христіаниномъ своего спасенія. Вопросъ этотъ для реформаторовъ былъ однимъ изъ труднѣйшихъ для разрѣшенія въ опредѣленномъ смыслѣ. Если вѣра въ заслуги І. Христа есть единственное средство оправданія, то нужны ли дѣла? Если нужны, то примиримо ли это съ ученіемъ о единой оправдывающей вѣрѣ? Если же не нужны, то не будетъ ли это явнымъ нравственнымъ антиномизмомъ? Въ лютеранствѣ этотъ вопросъ вызвалъ продолжительные колебанія и споры. Опасаясь повторить р.-католическое ученіе о добрыхъ дѣлахъ, какъ заслугахъ, и тѣмъ разрушить свое понятіе о вѣрѣ, реформаторы рѣшительно отвергли за добрыми дѣлами значеніе условія спасенія: вѣрою воспринимается даруемое ради заслугъ Христовыхъ оправданіе, а не дѣлами. Въ увлеченіи полемикой по этому вопросу они доходили до утвержденія, что подвиги благочестія для спасенія не только не нужны, но даже вредны, что присут-

ствіе грѣха въ человѣкѣ производитъ то, что самое лучшее доброе дѣло оказывается грѣхомъ, что и „праведникъ грѣшитъ, дѣлая добро“ [1]). На дѣлѣ такая проповѣдь привела ревнителей реформаціи къ нравственной распущенности, къ антиномизму. Это послѣднее вынудило виновниковъ нѣмецкой реформаціи внести поправки въ свое первоначальное воззрѣніе на добрыя дѣла. Лютеръ сталъ утверждать, что кто не совершаетъ добрыхъ дѣлъ, у того нѣтъ вѣры, ибо вѣра по необходимости должна проявляться въ благочестивой жизни, и настоятельно внушать своимъ послѣдователямъ о необходимости благочестивыхъ упражненій (особенно въ большомъ и маломъ катихизисахъ). А Меланхтонъ обнаружилъ попытку примирить отрицательное и положительное воззрѣнія на добрыя дѣла, признавъ ихъ не только необходимыми по оправданіи, но даже заслугами, только не для оправданія и вѣчнаго спасенія, а для полученія различныхъ наградъ на небѣ и на землѣ [2]). Но эта попытка не встрѣтила сочувствія въ протестант-

---

1) „In. omni bono opere justus peccat“, писалъ *Лютеръ*. По его же словамъ: „Semper peccamus dum beneficimus“. Такія утвержденія Лютера находятся въ сочиненіи „Contra scholastic. sententiam“, написанномъ въ 1518 г. Въ толкованіи Лютера на посланіе къ Галатамъ выражены еще болѣе крайнія воззрѣнія. Такъ, одному изъ своихъ духовныхъ чадъ, печаловавшемуся о томъ, что онъ ничего не сдѣлалъ добраго. Лютеръ указываетъ на изреченіе пророка: *возвеселися неплоды нерождающая* и т. д. и увѣряетъ его, что безпокоиться этимъ нѣтъ причины, потому что Христосъ, сдѣлавшійся за насъ клятвою, избавилъ насъ отъ клятвы законной (Гал. 4, 27). Очевидно, это не то утѣшеніе, которое преподаетъ апостолъ въ Гал. 5, 22; сн. Рим. 5, 1—6; 8, 1—16. Въ другомъ мѣстѣ Лютеръ идетъ еще далѣе: „грѣши смѣло, говоритъ онъ, но крѣпче вѣруй и уповай на Христа, побѣдителя грѣха, смерти и міра. Довольно, если исповѣдуемъ Агнца, по богатству славы Божіей взявшаго на Себя грѣхи міра. Грѣхъ не отринетъ насъ отъ Него, хотя бы мы въ одинъ день совершили тысячу прелюбодѣяній“. Апостолъ иначе учитъ въ 1 Кор 6, 9—10. Такія воззрѣнія Лютера находили въ началѣ реформаціи и защитниковъ. Изъ нихъ наиболѣе извѣстны Агрикола Эйслебенскій, Н. Амсдорфъ, другъ Лютера, Фляцій, А. Отто и др.

Кальвинъ также училъ, что человѣкъ не можетъ дѣлать добро безъ примѣси чего-либо грѣховнаго къ каждому дѣлу, но, по сравненію съ Лютеромъ, въ болѣе умѣренныхъ выраженіяхъ (Inst. 1, II, с. 8, § 59). См. у *Стукова*, Лютеран. догматъ объ оправданіи вѣрою. 63—64. 81—84 стр.

2) Въ „Апологіи“ онъ говоритъ: „Мы учимъ, что добрыя дѣла имѣютъ силу *заслугъ*, но заслуживаютъ они не отпущеніе грѣховъ, не благодать или оправданіе (этого достигаемъ вѣрою), но другія награды, *тѣлесныя и духовныя во время и послѣ этой жизни*... Дѣлами мы не заслуживаемъ оправданія... дѣлами мы не заслуживаемъ вѣчной жизни; ибо вѣра до-

скомъ мірѣ. Его примирительное воззрѣніе казалось повтореніемъ папистическаго взгляда на добрыя дѣла, умаленіемъ заслугъ Христовыхъ, которыхъ достаточно для спасенія, призывомъ къ наемническому добродѣланію и пр. Возникли въ лютеранствѣ продолжительные споры, закончившіеся полною побѣдою строгихъ послѣдователей Лютера надъ ихъ противниками въ вопросѣ о добрыхъ дѣлахъ, т. е. отвергнуто было всякое значеніе добрыхъ дѣлъ для оправданія и спасенія человѣка. Такое рѣшеніе было внесено и въ „Формулу согласія“, заключительную символическую книгу лютеранства. Указавъ, что одни изъ богослововъ утверждаютъ, что „добрыя дѣла необходимы для спасенія“ и безъ нихъ „никто не можетъ спастись“, другіе, напротивъ, учатъ, что „добрыя дѣла вредны для спасенія“ (ad salutem esse pernitiosa), „Формула согласія“ даетъ имъ такое рѣшеніе: „вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, что значеніе добрыхъ дѣлъ должно быть отрицаемо (penitus excludenda sint) не только въ томъ случаѣ, когда дѣло идетъ объ оправданіи вѣрою, но даже и въ томъ, когда

стигаетъ всего этого, такъ какъ вѣра насъ оправдываетъ и умилостивляетъ Бога“ (Art. III. De defect. et impl. leg. Resp. 73. 75). „Ибо“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „праведность евангельская, которая вращается около обѣтованія благодати, даромъ получаетъ оправданіе и оживотвореніе; но исполненіе закона, которое слѣдуетъ за вѣрой, вращается около закона, въ которомъ не даромъ, а за наши дѣла воздается и долженствуетъ награда, но заслуживающіе награду оправданы прежде, чѣмъ они исполняютъ законъ; они раньше переселены въ царство Сына Божія и сдѣлались сонаслѣдниками Христу“ (ibid. 245). Выходитъ, что дѣла по оправданіи не только заслуги, но и сверхдолжныя, которыя и награждаются особой наградой помимо царства небеснаго, даруемаго всѣмъ и туне, т. е. утверждается р.-католическое же наемничество въ добродѣланіи, и не ради только вѣчнаго спасенія и вѣчной жизни, но и ради земнаго благополучія. Позднѣе, въ своихъ „Loci“ (въ 1535 г.) Меланхтонъ называлъ добрыя дѣла необходимыми *для полученія вѣчной жизни*, т. е. къ выраженію: bona opera necessaria, употребляемому имъ въ „Апологіи“, сдѣлалъ добавку: ad salutem. Противники вынудили выпустить эту добавку, но уступивъ, онъ настоялъ на внесеніи этого выраженія въ Лейпцигскій интеримъ (Interim или Formula intereligionis), составленный въ 1548 г. Вслѣдствіе этого возникли въ протестантствѣ т. н. *Майоритскіе споры*. Г. Майоръ (ум. 1574 г.) и другіе сторонники Меланхтона утверждали, что человѣкъ оправдывается единою вѣрою, но не единою вѣрою спасается. Противники же ихъ, стоявшіе на почвѣ Лютерова ученія (Н. Амсдорфъ, Агрикола и др.) доходили до заявленій, что ученіе о необходимости добрыхъ дѣлъ для спасенія есть діавольская выдумка, имѣющая цѣлію отвратить вѣрующихъ отъ Христа и евангелія. Сн. *Стукова* Лютер. догматъ объ оправданіи и пр. 80 стр. и слѣд.

разсужденіе идетъ относительно вѣчнаго спасенія (de salute nostra aeterna disputatur), согласно очевидному свидѣтельству апостола (именно Рим. 4, 6 — 8 и Еф. 2, 8 — 9)“ [1]). Итакъ, продолжаетъ въ другомъ мѣстѣ названная символическая книга, если мы „вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ“, что „грѣшникъ оправдывается предъ Богомъ, то это значитъ, что онъ благодатію Божіею освобождается (отъ виновности) всѣхъ своихъ грѣховъ и отъ праведнаго осужденія, усыновляется Богомъ и дѣлается наслѣдникомъ вѣчной жизни безъ всякихъ нашихъ заслугъ добрыми дѣлами, имѣлъ ли онъ ихъ, имѣетъ, или будетъ имѣть,—ради единственно только заслуги и совершеннаго послушанія, величайшихъ страданій и воскресенія Господа нашего І. Христа, послушаніе Котораго намъ вмѣняется въ правду“ [2]).

Такъ установлено было ученіе, извращающее нравственную сущность христіанства, отнимающее у человѣка основанія и побужденія къ добродѣланію. Избѣгая крайности католицизма, протестантство впало въ другую крайность, совершенно зачеркнуло внутреннюю сторону оправданія. Правда, протестанты всѣхъ временъ постоянно говорятъ, что они требуютъ добрыхъ дѣлъ [3]), что они признаютъ ихъ необходимыми для того, чтобы вѣра была живою, которая одна оправдываетъ,—что обвиненіе, будто они проповѣдуютъ ученіе, опасное для нравственности, основано или „на непониманіи или же на злостномъ искаженіи протестантскаго ученія“ [4]). Но все это только прорывающійся голосъ совѣсти, только

---

1) Form Conc. pars I, cap. IV, 2. 7.

2) Form. Conc. pars II, c. III, 9. Въ Conf. Helvetica (art. XXI) говорится: „мы не думаемъ, что спасаемся чрезъ добрыя дѣла, что они такъ необходимы для спасенія, что безъ нихъ никто никогда не спасался. Мы спасаемся благодатію и даромъ единаго Христа, дѣла же раждаются отъ вѣры необходимо“...

3) „Мы восхваляемъ и требуемъ добрыхъ дѣлъ, говорится въ „Апологіи“, и указываемъ много основаній, почему они должны быть совершаемы“ (art. III, 80). Въ Conf. Helv, XVI сказано: „объ истинно добрыхъ дѣлахъ, о настоящихъ обязанностяхъ человѣка христіанина мы учимъ усердно, и, насколько есть у насъ старанія и силъ, всѣмъ внушаемъ, обличая безпечность и лицемѣріе тѣхъ, которые устами восхваляютъ и исповѣдуютъ евангеліе, а жизнью гнусно позорятъ,—предлагая для этого ужасныя угрозы Бога и Его великія обѣтованія и щедрыя награды для убѣжденія, для утѣшенія и обличенія“.

4) См. у *Сергія* еп. Прав. уч. о спасеніи. 34 стр.

уступка требованіямъ природы человѣческой,—уступка, не оправданная въ ученіи. Не смотря на всѣ эти заявленія, необходимость добродѣланія остается необоснованной, поскольку побужденія къ нему положены не въ спасеніи, а внѣ его: въ чувствѣ долга, благодарности Богу и т. п. [1]). Въ самомъ дѣлѣ, разумъ, если онъ будетъ стоять лишь на правовой точкѣ зрѣнія, всегда имѣетъ право спросить: если мои дѣла рѣшительно не имѣютъ значенія для Бога, въ смыслѣ какой нибудь цѣнности, то могутъ ли они считаться воздаяніемъ благодарности Богу, и есть ли какой смыслъ въ подобномъ исполненіи никому не нужнаго долга? А такъ какъ отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только отрицательный, то само собою падаетъ необходимость сознательнаго и намѣреннаго добродѣланія. Жизнь оправданнаго теряетъ нравственный характеръ.

Таково протестантское ученіе объ оправданіи единою вѣрою безъ дѣлъ (т. н. *реальный* или *матеріальный принципъ* протестантства). Провозглашено оно было лютеранствомъ, но усвоено и реформатами. Оно то и составляетъ тотъ средоточный пунктъ, изъ котораго развиваются и объясняются всѣ частности протестантской вѣроисповѣдной системы, ея главный членъ (Hauptartikel): „если падетъ наше ученіе объ оправданіи, говорилъ Лютеръ, то пропало все дѣло реформаціи“ [2]). Это воззрѣніе раздѣляется ортодоксальнымъ лютеранствомъ и до нашихъ дней.

IV. Однако этотъ „главный членъ“ является и основнымъ уклоненіемъ протестантства отъ богооткровеннаго ученія объ оправданіи. Несостоятельность этого ученія очевидна уже изъ того, что оно изъясняетъ спасеніе (весь процессъ его), какъ и римскій католицизмъ, съ чисто *правовой* точки зрѣнія, при крайнихъ при этомъ представленіяхъ на поврежденіе природы падшаго че-

---

[1]) „Дѣла должно совершать или *ради повелѣнія Божія*, или для *упражненія вѣры*, или для *исповѣданія* и воздаянія *благодарности* (Apolog art. III, 68). Ср. Basil prior. conf. Disp. XXIV: „дѣла совершаются вѣрными не для удовлетворенія за грѣхи, но для одного того только, чтобы показать ими, что мы въ нѣкоторой степени благодарны Богу, Господу нашему, *за великія благодѣянія, оказанныя намъ во Христѣ*“. Niem. 100.

[2]) По словамъ Лютера же (въ объясненіи на Псал. CXXX), „гдѣ упраздняется этотъ членъ вѣры, тамъ упраздняется Христосъ, и жизнь, и церковь“. Въ „Шмальк. членахъ“ есть выраженіе: „id praecipuum est, ut fide una justificemur“ (см. II pars, I art).

ловѣка, и приходитъ къ выводамъ чисто антиномистическимъ въ пониманіи какъ существа оправданія, такъ и условій оправданія и спасенія со стороны самого человѣка.

Протестантство, по понятнымъ побужденіямъ, старается представить свидѣтельства св. Писанія для обоснованія своихъ воззрѣній,—иначе оно не было бы христіанскимъ вѣроисповѣданіемъ,—но эти свидѣтельства могутъ только лишь казаться благопріятными для протестантства, а не суть таковы и на самомъ дѣлѣ.

Въ защиту своего ученія о *существѣ оправданія* протестантство указываетъ главнымъ образомъ на то, что слово „оправдывать"—δικαιοῦν есть судебный терминъ, имѣющій значеніе объявлять, считать праведнымъ, а отсюда и слова: „оправданіе", „праведный" или оправданный—δικαιοσύνη и δίκαιος выражаютъ мысль о признаніи или объявленіи человѣка праведнымъ при наличной его грѣховности. Но нельзя признать правильнымъ пониманіе выраженій *„оправданный"*, *„правый"*, *„праведность"* исключительно въ такомъ (т. е. только декларативномъ) смыслѣ даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда они употребляются въ рѣчи о признаніи кого-либо правымъ съ точки зрѣнія суда или сужденія; правота въ послѣднемъ (внѣшнемъ) смыслѣ можетъ соединяться и нерѣдко соединяется съ дѣйствительною правотою, дѣйствительнымъ свойствомъ признаваемаго правымъ, и объявляющій кого-либо правымъ, если онъ только не лицемѣритъ, считаетъ его на самомъ дѣлѣ таковымъ, т. е. дѣйствительно правымъ. Иначе, главное въ пониманіи δίκαιος—согласіе поведенія съ нормой, съ правомъ, съ закономъ, а признаніе и объявленіе правымъ хотя и можетъ входить въ понятіе праведности, но какъ не существенный, второстепенный и даже случайный моментъ; признаніе кого-либо δίκαιος, какъ свое необходимое условіе, предполагаетъ реальное свойство [1]). То уже злоупотребленіе настоящимъ смысломъ слова, когда объявляютъ правымъ того, кто не правъ въ

[1]) У Сократа, напр. δίκαιος то же, что νόμιμος. Эсхилъ говоритъ: „праведенъ тотъ, кто желаетъ не казаться, а быть добрымъ". У Гомера δικαιότατος—тотъ, кто выполняетъ свои обязанности къ богамъ и людямъ. C. Kremer. Bibltheol. Worterb. S. 261—263. Сн. *Мышцына:* Уч. ап. Павла и пр. 111—113 стр.

дѣйствительности (Пс. 57, 2). Совершенно произвольно утвержденіе протестантовъ, будто въ судебно-декларативномъ смыслѣ употребляются указанныя выраженія въ Св. Писаніи, когда говорится и о религіозно-нравственной жизни человѣка и благодатномъ его оправданіи. Напротивъ, въ ветхомъ завѣтѣ *δίκαιος*— тотъ, кто есть таковъ, какимъ быть должно по закону Божію, вѣрный закону, исполняющій волю Божію (Притч. 12, 25; 20, 8; 30, 12; Исх. 18, 21; Ис. 61, 8; 57, 1), т. е. кто таковъ и предъ судомъ Божіимъ, а не оказывается лишь выполняющимъ волю Божію. Во всемъ ветхомъ завѣтѣ нѣтъ ни одного мѣста, гдѣ слово *δίκαιος* значило бы признаннаго Богомъ праведнымъ, въ дѣйствительности же неправеднаго. Ссылаются на тѣ мѣста, въ которыхъ высказывается надежда, что Богъ по Своей правдѣ помилуетъ и оправдаетъ тѣхъ, которые не могутъ оправдаться предъ судомъ Его, и слѣдовательно, неправедны. Правда, въ ветхомъ завѣтѣ не мало такихъ мѣстъ (напр. Пс. 32, 5; 35, 11—12; 68, 7; 90, 14—15; 102, 17; 111, 1; 129, 3—4; 142, 1—2; Ис. 40, 1; 54, 7—14 и др.), въ которыхъ признается, съ одной стороны, наличная грѣховность человѣка, а съ другой—оправданіе его предъ Богомъ, но первая представляется наличнымъ состояніемъ человѣка, а второе—служитъ предметомъ молитвъ, надежды и вѣры въ то, что придетъ время, когда грѣшные люди станутъ праведны и оправдывающимъ будетъ Богъ посредствомъ преобразованія ихъ внутренняго существа. Нѣтъ и въ новомъ завѣтѣ такихъ мѣстъ, въ которыхъ подъ праведностію (*δικαιοσύνη*) разумѣлась бы праведность лишь въ декларативномъ смыслѣ (нельзя считать такими мѣстами Лук. 18, 9 и Евр. 11, 4). *Δικαιοσύνη* и *δίκαιος* употребляются въ новомъ завѣтѣ для обозначенія дѣйствительнаго свойства человѣка и слова апостола: *послушаніемъ единаго праведни будутъ мнози* (Рим. 5, 19; сн. 1, 17; Гал. 3, 11; Евр. 10, 38), выражаютъ ту мысль, что праведностію одного І. Христа многіе сдѣлаются дѣйствительно праведными, праведными по самому существу своему, въ соотвѣтствіе съ тѣмъ, какъ въ лицѣ Адама сдѣлались на самомъ дѣлѣ грѣшными.

Нельзя признать правильнымъ протестантское пониманіе и слова *δικαιοῦν—оправдывать* исключительно въ логическомъ значеніи:

„считать“ или „объявлять справедливымъ“. Это не исключительное и не основное значеніе слова. Изъ него нельзя вывести значенія „осуждать“ и „наказывать“, какое оно имѣло очень часто у грековъ. Вѣрнѣе и естественнѣе, сообразно съ производствомъ глагола (отъ δίκη — способъ или обычай, какъ норма поведенія или отношенія, право, правовой порядокъ), считать основнымъ его значеніемъ: „дѣлать справедливое“, или „возстановлять правое“, или, наконецъ, обнаруживать и признавать уже существующую (независимо отъ акта δικαιοῦν) справедливость. Въ переводѣ LXX δικαιοῦν употребляется и въ приложеніи къ судебной практикѣ, и къ религіозно-нравственной жизни. Въ первомъ случаѣ имъ обозначалась правота внѣшне-юридическаго характера, и признаніе ея имѣло мѣсто главнымъ образомъ въ судѣ (напр. Втор. 25, 1; 2 Цар. 15, 4; Пс. 81, 3; Ис. 43, 9; 50, 8; Притч. 17, 15 и др.). Но какъ скоро іудеи переходили съ юридической точки зрѣнія на нравственную и религіозную, то уже отказывались признавать свою праведность и весьма ясно говорили о невозможности достичь праведности и оказаться праведными предъ Богомъ. Поэтому δικαιοῦν въ религіозно-нравственномъ смыслѣ съ объектомъ δίκαιος употребляется обыкновенно съ отрицаніемъ. Лишь рѣдко допускали они возможность дѣлать праведными сердце или душу (Пс. 72, 13; Іер. 3, 11), и еще рѣже говорили они о возможности оправданія своими силами (Сир. 18, 22). Они имѣли надежду на оправданіе лишь въ будущемъ, во дни Мессіи, когда они станутъ δίκαιοι, и δικαιοῦν будетъ Богъ, а не они сами. Въ новомъ завѣтѣ δικαιοῦν употребляется исключительно въ религіозно-нравственномъ смыслѣ (большею частію съ объектомъ δίκαιος), а не въ судебномъ, слѣдовательно, не для обозначенія судебно-практическаго оправданія, а того религіозно-нравственнаго δικαιοῦσθαι, отъ котораго отказывались благочестивые ветхозавѣтные писатели и источникъ котораго они видѣли въ Богѣ. Δικαιοῦν здѣсь означаетъ актъ, который или производитъ δίκαιος на мѣсто ἄδικος, т. е. дѣлаетъ праведнымъ (Рим. 3, 24—26. 30; 4, 5; 5, 1; 8, 33; Дѣян. 13, 39; Апок. 22, 11 и др., особенно въ посл. Римл., 1 Кор. и Гал.), или обнаруживаетъ и признаетъ уже существующую праведность человѣка (напр. Лук. 10, 29; Мѳ. 12, 37; 1 Кор. 6, 11; Рим. 5, 1. 9; 6, 24; Гал. 2, 17 и др.),

праведность не мнимую, внѣшнюю, но дѣйствительную, внутреннюю (Іоан. 1, 7; Еф. 1, 4; 5, 25; Кол. 1, 22; Евр. 9, 13—14 и др.), почему оправданныхъ никто не можетъ ни обвинять, ни осуждать (ἐγκαλεῖν, κατακρίνειν, противополагаемыя у ап. Павла δικαιοῦν въ Рим, 8, 33—34). Богъ и не можетъ объявлять ἄδικος за δίκαιος [1]).

Защитники пониманія благодатнаго оправданія въ смыслѣ лишь признанія человѣка праведнымъ, безъ дѣйствительнаго очищенія его отъ грѣха, приводятъ въ подтвержденіе нѣкоторыя отдѣльныя изреченія изъ посланій ап. Павла. Мѣста эти слѣдующія.

Вѣрующему во Оправдающаго нечестивца вмѣняется вѣра его въ правду (λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην—Рим. 4, 5; сн. 3 ст.—*вмѣнися—*ἐλογίσθη—*ему* (Аврааму) *въ правду* т. е. вѣра его). Смыслъ этихъ выраженій объясняютъ такъ: вѣра становится въ счетъ (λογίζεσθαι τι εἰς τι имѣетъ значеніе вмѣнять что нибудь во что нибудь, ставить что-либо въ счетъ чего-либо) недостающей праведности, имѣетъ цѣну ея, хотя и не есть сама праведность. Отсюда праведность, говорятъ, есть не что иное, по ученію ап. Павла, какъ простое вмѣненіе или зачисленіе праведности человѣку, но не дѣйствительная праведность. Представленное толкованіе правильно, но выводъ изъ него произволенъ. Что по указаннымъ мѣстамъ сущность оправданія состоитъ во вмѣненіи вѣры въ праведность, а не въ дѣйствительной праведности,—это вѣрно. Но изъ всей IV гл. Римл. видно, что здѣсь идетъ рѣчь о томъ оправданіи, которое имѣло мѣсто въ ветхомъ завѣтѣ. Въ немъ не было и не могло быть оправданія въ смыслѣ дѣйствительной внутренней праведности, ибо прощеніе грѣховъ дано лишь послѣ смерти Спасителя (Евр. 9, 15). Вѣра ветхозавѣтныхъ людей была надеждою на будущее оправданіе, когда имѣло совершиться явленіе правды Божіей. Она и могла быть поставлена въ счетъ еще не существующей праведности, недостатокъ которой зависѣлъ не столько отъ самого человѣка, сколько отъ Бога, назначившаго опредѣленное время для явленія Своей правды [2]).

[1]) *Мышцына.* Уч. ап. Павла о законѣ дѣлъ и пр. 111 стр. и слѣд. См. также у проф. *Глубоковскаго Н. Н.* Благовѣстіе ап. Павла 1 т. 432—433 стр.

[2]) Говорятъ, въ Рим. 4, 22—24 это вмѣненіе вѣры въ праведность утверждается апостоломъ и по отношенію къ новозавѣтнымъ вѣрующимъ.

Указываютъ, далѣе, на Рим. IV, 6—8, гдѣ на основаніи словъ Давида о прощеніи грѣховъ (7—8 ст.; Пс. 31, 1 — 2), апостолъ говоритъ, что и *Давидъ называетъ блаженнымъ* человѣка, которому *Богъ вмѣняетъ* (λογίζεται) *праведность*, независимо отъ дѣлъ. Но здѣсь апостолъ, вѣрный исторической точкѣ зрѣнія, изображаетъ, какъ представлялъ себѣ оправданіе Давидъ. Нѣтъ, конечно, никакого основанія эти не полныя, не ясныя предчувствія ветхозавѣтнаго праведника считать за полное выраженіе ученія апостола о сущности оправданія. Это было бы своего рода анахронизмомъ.

Еще менѣе основаній видѣть подтвержденіе юридическаго пониманія оправданія въ такихъ изреченіяхъ апостола, какъ: *Богъ по вѣрѣ оправдываетъ нечестивца* (Рим. 4, 5), *оправдывается Богомъ вѣрующій, а не дѣлающій, по благодати, а не по заслугѣ* (Рим. 4, 4—5), *никто не оправдается дѣлами закона* (Рим. 3, 20; Гал. 2, 16; 3, 11), а *оправдывается отъ* (ἐκ) или *чрезъ* (διὰ) *вѣру* (Рим. 3, 22; 5, 1) и др. [1]). Лишь недостатокъ болѣе твердыхъ, положительныхъ данныхъ вынуждаетъ усвоять имъ смыслъ, противный общему духу и смыслу ученія ап. Павла о дѣйствительномъ оправданіи по вѣрѣ въ Искупителя [2]).

Также напрасны попытки протестантства обосновать на св. Писаніи и свое одностороннее ученіе о *вѣрѣ спасающей*. Какъ видѣли, Писаніе, когда учитъ объ оправданіи вѣрою, разумѣетъ вѣру живую, дѣятельную, обнимающую все существо человѣка, а не ту мысленную, теоретическую, бездѣятельную вѣру, о которой говорятъ протестанты и съ которою считаются несовмѣстимыми

Но оправданіе христіанъ разсматривается здѣсь съ ветхозавѣтной точки зрѣнія, для которой оно едва ли могло бы быть чѣмъ либо болѣе простаго вмѣненія вѣры въ праведность. См. у *Мышцына*. Уч. ап. Павла и пр. 121—122 стр.

[1]) Выясненіе смысла этихъ изреченій въ виду протестантскихъ лжетолкованій см. у *Мышцына*. Уч. ап. Павла и пр. 122—124 стр.

[2]) Съ особенною основательностію и всесторонностію раскрыто подлинное ученіе ап. Павла о благодатномъ оправданіи, въ связи съ его же ученіемъ о грѣхѣ и искупленіи, въ виду ложно усвояемаго апостолу протестантствомъ раввинскаго или юридическаго пониманія оправданія, въ указанномъ трудѣ проф. Н. Н. Глубоковскаго. Благовѣстіе ап. Павла. I т. IV гл. 417—451 стр.

дѣла, какъ условіе спасенія человѣка. Мѣста Писанія, преимущественно изъ посланій ап. Павла, въ которыхъ они видятъ выраженнымъ свое ученіе объ оправдывающей вѣрѣ безъ дѣлъ, на самомъ дѣлѣ не содержатъ этого ученія. Указываются ими преимущественно слѣдующія: *мыслимъ вѣрою оправдатися человѣку, безъ дѣлъ закона* (Рим. 3, 28); *не оправдится человѣкъ отъ дѣлъ закона, но токмо вѣрою Іисусъ Христовою; не оправдится отъ дѣлъ закона всяка плоть* (Гал. 2, 16). *Благодатію есте спасени чрезъ вѣру, и сіе не отъ васъ. Божій даръ; не отъ дѣлъ, да никтоже похвалится* (Еф. 2, 8—9). Но этими выраженіями не отрицается значеніе добрыхъ дѣлъ, а только утверждается та мысль, что человѣкъ не можетъ спастись самъ собою, своими собственными силами и дѣлами, своимъ исполненіемъ предписаній ветхозавѣтнаго закона. Извѣстно, какое нравственное значеніе апостолъ усвоялъ этому закону. Онъ училъ: *закономъ бо познаніе грѣха... Законъ привниде, да умножится беззаконіе... Грѣха не знахъ, точію закономъ... Безъ закона бо грѣхъ мертвъ есть* (Рим. 5, 13—20; 7, 7—8; сн. 3, 19—20). По мысли апостола, нравственное значеніе и идея закона, даннаго чрезъ Моисея, состояли въ томъ, что люди должны были въ заповѣдяхъ и предписаніяхъ этого закона, какъ бы въ зеркалѣ, увидѣть свою грѣховность и познать отвѣтственность за нее предъ правдою Божіею, а вмѣстѣ съ этимъ сознать свое безсиліе къ исполненію требованій закона, обязательныхъ для него, ибо они даны Богомъ и къ оправданію предъ Богомъ. Черезъ все это законъ долженъ былъ приводить къ сознанію необходимости высшей помощи для оправданія—къ вѣрѣ во Христа, Сына Божія. *Законъ пѣстунъ намъ бысть во Христа, да отъ вѣры оправдимся* (Гал. 3, 24). Къ сожалѣнію, іудеи не поняли этого значенія закона, а поняли его лишь какъ совокупность предписаній, заповѣдей, опредѣляющихъ внѣшнее поведеніе человѣка, и заботились лишь о формальномъ исполненіи этихъ предписаній, а не о выработкѣ внутренняго нравственно добраго настроенія. Исполнившіе внѣшне эти предписанія въ гордомъ самомнѣніи полагали, что они безъ вѣры въ Искупителя вполнѣ достойны спасенія и заслуживаютъ оправданія: на мѣсто установленнаго Богомъ средства оправданія—

чрезъ вѣру въ Искупителя, они *поставили свою правду* — законническую, *правдѣ же Божіей не повинушася* (Рим. 10, 3). Вопреки такимъ представленіямъ, апостолъ и учитъ, что оправдываетъ человѣка лишь вѣра въ Искупителя, а безъ вѣры, дѣлами закона,—не только впрочемъ закона Моисеева, но и вообще дѣлами, хотя бы и согласными съ требованіями естественнаго закона, каковы дѣла язычниковъ, совершаемыя безъ вѣры во Христа и внѣ церкви, человѣкъ оправдаться не можетъ. *Правда же Божія вѣрою Іисусъ Христовою во всѣхъ и на всѣхъ вѣрующихъ: нѣсть бо разнствія. Вси бо согрѣшиша* (Рим. 3, 22—23). У апостола, такимъ образомъ, рѣчь идетъ о дѣлахъ іудеевъ и язычниковъ, а не о дѣлахъ, которые совершаются человѣкомъ по обращеніи къ вѣрѣ, и которыхъ апостолъ требуетъ отъ христіанъ (Гал. 5, 6; 6, 10; Еф. 2, 10; Кол. 1, 10; 1 Тим. 3, 10; Евр. 10, 24; 2 Сол. 2, 6 и мн. др.). Одна вѣра безъ любви и добрыхъ дѣлъ не спасетъ человѣка (1 Кор. 13, 2).

Протестантамъ кажется, что усвоеніе добрымъ дѣламъ значенія необходимаго условія для спасенія не согласимо съ ученіемъ Писанія, въ которомъ спасеніе представляется незаслуженнымъ даромъ милости Божіей (Пс. 102, 4; Рим. 6, 23; Еф. 2, 8; Тит. 3, 5),—Спаситель вполнѣ заслужилъ его для насъ (Дѣян. 4, 12; Евр. 9, 12). Поэтому изъ чувства благодарности за спасеніе христіанинъ долженъ дѣлать добро; но нельзя признавать добрыя дѣла условіемъ спасенія, имѣющими какую либо самостоятельную цѣнность, значеніе заслугъ предъ Богомъ. Такое разсужденіе исходитъ изъ правовой точки зрѣнія на дѣло спасенія человѣка. Конечно, если смотрѣть на дѣла съ этой точки зрѣнія, то они не могутъ казаться чѣмъ либо инымъ, какъ только заслугами, и тогда ими дѣйствительно унижается достоинство заслугъ Христовыхъ,—спасеніе перестаетъ быть чистымъ даромъ Божіимъ (р.-католическое ученіе). При правовомъ пониманіи возможны только крайности: или заслуга Христа, или заслуга наша, которыя взаимно исключаются. Признать дѣла условіемъ спасенія для протестанта, не знающаго никакой другой точки зрѣнія, значило бы опять перейти въ католицизмъ съ его человѣческой заслугой. Но всѣ эти затрудненія разрѣшаются, если спасеніе мыслить не дѣломъ правоваго вмѣненія, по которому бы Богъ присуждалъ человѣку ту или

иную участь на основаніи заслуги Христа, или заслугъ человѣка, а духовно-нравственнымъ совершенствованіемъ человѣка, преобразованіемъ ветхаго человѣка въ новаго дѣйствіями Божіей благодати при соучастіи самого человѣка, подготовленіемъ въ себѣ воспріимчивости при помощи данныхъ свыше средствъ къ наслѣдованію благъ небеснаго царствія Божія.

Примѣчаніе. Общепротестантское ученіе объ оправданіи единою вѣрою безъ дѣлъ особенно прямого обличителя имѣетъ въ лицѣ ап. Іакова, который прямо говоритъ, что *отъ дѣлъ оправдается человѣкъ, а не отъ вѣры единыя*, что *дѣлами вѣра достигаетъ совершенства* (2, 14—26). Это признаютъ и сами протестанты, такъ что Лютеръ готовъ былъ исключить посланіе ап. Іакова изъ числа богодухновеныхъ книгъ, называлъ его „соломеннымъ", „апокрифическимъ" и под. [1]), а иные даже предполагаютъ, что оно написано ап. Іаковомъ съ цѣлію опроверженія ученія ап. Павла объ оправданіи вѣрою безъ дѣлъ. Но произвольны такія предположенія, какъ и обличенія апостоловъ въ противорѣчіи по столь важному вопросу. Правда, при непосредственномъ чтеніи ученіе того и другого апостола производитъ впечатлѣніе видимаго разногласія, даже противорѣчія (ср. особенно Іак. 2, 24. 21 и 14 ст. съ Рим. 3, 28; 4, 2 и 5 ст; Іак 2, 25 съ Евр. 11, 31). На самомъ дѣлѣ однако это разногласіе оказывается мнимымъ,—оба апостола согласно учатъ объ условіяхъ оправданія со стороны человѣка, только различно выражаютъ одну и туже мысль [2]). Это ясно открывается изъ слѣдующаго. Ап. Павелъ въ своихъ посланіяхъ различаетъ дѣла двоякаго рода. Во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ отрицается значеніе дѣлъ для оправданія, апостолъ обозначаетъ дѣла словомъ ἔργα (Рим. 4, 2 6; 9, 12; 11, 6; Еф. 2, 9 и 2 Тим. 1, 9,—всего 6 разъ), или выраженіемъ: ἔργα νόμου (10 разъ, именно: Рим. 3, 20. 28; 9, 32 и Гал. 2, 16; 3, 2. 5. 10). При этомъ ἔργα νόμου употребляется въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ выражается точная

---

[1]) Въ соч. „О вавилонскомъ плѣнѣ" (1520 г.) и въ толкованіи на посл. къ Галатамъ (V гл.). Позднѣе Лютеръ измѣнилъ взглядъ на это посланіе. Въ символическихъ книгахъ лютеранства подлинность посланія ап. Іакова признается и даже есть попытки (въ „Apol Conf." art. III, resp. 123—130) примирить ученіе ап. Іакова съ ученіемъ объ оправданіи единою вѣрою, хотя содержащееся здѣсь примиреніе не принимается многими изъ протестантскихъ же библейскихъ комментаторовъ.

[2]) *Мышцына* Уч ап Павла о законѣ дѣлъ и пр. 209—219 стр. *Стукова* Лютер догматъ объ оправданіи и пр. 143—151 стр

формула о невозможности оправдаться дѣлами (напр. Рим. 3, 20; Гал. 2, 16 и др.), а ἔργα—тамъ, гдѣ говорится объ историческомъ примѣненіи этого принципа. Такимъ образомъ дѣла, необходимость которыхъ для оправданія апостолъ отрицаетъ, суть ἔργα νόμου—дѣла закона (Моисеева). Употребленіе же этого наименованія почти исключительно въ посланіяхъ къ Римлянамъ и Галатамъ показываетъ, что самое ученіе у апостола направлено противъ заблужденій іудействующихъ лжеучителей о возможности оправданія дѣлами закона (Гал. 3, 12; 5, 2. 4; Рим. 10, 3 и др.). Но есть и дѣла, которыя, по апостолу, и важны и необходимы для спасенія. Говоря объ этихъ послѣднихъ дѣлахъ, апостолъ употребляетъ всегда выраженія: τὰ ἀγαθὰ ἔργα или τὸ ἀγαθὸν ἔργον (Рим. 2, 7; 13, 3; 2 Кор 9, 8; Еф. 2, 10; Кол. 1, 10 и др.), τὰ καλὰ ἔργα или τὸ καλὸν ἔργον (1 Тим. 3, 1; 5, 10. 15; 6, 18; Тит. 2, 7; Евр. 10, 24 и др.), τὸ ἔργον πίστεως (1 Сол. 1, 3; 2 Сол. 1, 11), но никогда не называетъ ихъ ἔργα νόμου и ἔργα. Съ точки зрѣнія этого различія легко объяснить и мнимое противорѣчіе въ ученіи о значеніи добрыхъ дѣлъ какъ въ посланіяхъ самого ап. Павла, такъ и въ сравненіи ихъ съ посланіемъ ап. Іакова.

Признаніе возможности оправданія дѣлами закона было бы признаніемъ возможности своими силами достигнуть оправданія, или возможности самооправданія, а отсюда слѣдовало бы, что искупленіе, благодать, вѣра, освященіе, а съ ними и все христіанство—излишни. Если же не такъ, т. е. если необходимы для оправданія искупленіе, вѣра, благодать, то не можетъ быть и рѣчи о самооправданіи, а слѣдовательно, и о необходимости дѣлъ закона для оправданія. Апостолъ и отрицаетъ значеніе въ оправданіи дѣлъ закона противъ воззрѣній іудео-христіанъ. Оправдывается человѣкъ единственно вѣрою по благодати Божіей,—она указываетъ, и только она одна, а не дѣла, источникъ оправданія; самостоятельнаго значенія добрыя дѣла не имѣютъ, входя въ понятіе оправданія благодатію чрезъ вѣру, какъ частная черта. Отсюда апостолъ и не говоритъ о нихъ въ ученіи объ оправданіи вѣрою безъ дѣлъ закона. Но когда тотъ же апостолъ, не имѣя въ виду заблужденій іудействующихъ, преподаетъ наставленія христіанамъ, исповѣдующимъ, какъ непреложную истину, что человѣкъ оправдывается единою вѣрою и ставитъ вопросъ, каково должно быть то настроеніе, какое назвалъ онъ вѣрою (иначе — съ догматической и теоретической почвы сходитъ на нравственно-практическую и жизненную), онъ со всею силою и ясностію

учитъ о необходимости такой вѣры, которая сопровождалась бы любовію и обнаруживалась въ дѣлахъ.

Совершенно таково же и ученіе ап. Іакова объ условіяхъ оправданія. Онъ не касается вопроса объ источникѣ оправданія, о самооправданіи, считая непоколебимою истину оправданія черезъ Христа и признавая необходимость вѣры для оправданія, въ чемъ не сомнѣвались и обличаемые апостоломъ въ посланіи противники. Онъ ограничивается выясненіемъ лишь того, какова должна быть истинная вѣра, исчерпываетъ ли ея содержаніе та вѣра, какую имѣли его противники. А нѣкоторые изъ нихъ имѣли вѣру въ смыслѣ лишь умственнаго убѣжденія въ религіозной истинѣ, и такою вѣрою думали снискать себѣ оправданіе. Апостолъ поэтому и внушаетъ, что вѣра, не выражаемая въ дѣлахъ, не имѣетъ въ себѣ жизни, мертва, что ея жизнь проявляется въ дѣлахъ, которыя дѣлаютъ и самую вѣру живучѣе, сильнѣе и совершеннѣе. Совершая дѣла, человѣкъ лишь обнаруживаетъ свою вѣру. Оправдываясь наряду съ вѣрою и дѣлами, онъ и въ дѣлахъ оправдывается тою же вѣрою, такъ какъ дѣла не что иное, какъ проявленіе вѣры въ частныхъ нравственныхъ явленіяхъ. Поэтому понятно, почему для ап. Іакова оправданіе Авраама дѣлами (2, 21) есть лишь исполненіе словъ Писанія: *вѣрова Аврамъ Богу и вмѣнися ему въ правду* (23 ст).

§ 113. Крайности реформатства въ ученіи объ оправданіи и спасеніи: отрицаніе всеобщности благодати, ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и благодати непреодолимой.

Въ лютеранскомъ ученіи объ оправданіи человѣка есть нѣчто недоговоренное,—это вопросъ объ отношеніи благодати къ свободѣ. Реформація XVI в., опровергая р.-католическое ученіе о спасеніи добрыми дѣлами—заслугами, каковымъ предполагалось почти неповрежденное грѣхомъ состояніе природы падшаго человѣка, пришла къ противоположному утвержденію: въ грѣхопаденіи человѣческая природа подверглась столь глубокому поврежденію, что въ ней не осталось ни одной искры духовныхъ силъ для свободнаго усвоенія предлагаемой благодати Божіей, человѣкъ утратилъ свободу къ добру [1]. Какъ такой, онъ ничего не можетъ

[1]) Лютеръ въ своемъ сочиненіи „De servo arbitrio“, написанномъ противъ Эразмова „De libero arbitrio“, доказывалъ, что допускать свободу

сдѣлать для своего оправданія и спасенія; оправдываетъ и спасаетъ человѣка одна благодать Божія съ полнымъ устраненіемъ какого-либо участія въ томъ самого человѣка,—онъ пассивное орудіе благодати. Отсюда слѣдовало, что благодать, спасая, дѣйствуетъ съ необоримою силою, насильно влечетъ человѣка къ спасенію, и если однако не всѣ спасаются, то причина этого можетъ заключаться не въ человѣкѣ, не въ его противодѣйствіи или невосприимчивости къ благодатному влеченію и воздѣйствіямъ, а въ Самомъ Богѣ,—въ томъ, что Онъ не всѣмъ даруетъ спасающую благодать, а кому хочетъ; кому сообщить, кого лишить благодати,—это всецѣло зависитъ отъ Его безусловной воли, отъ Его безусловнаго предопредѣленія. Но столь безотрадное и суровое ученіе, проповѣдывавшееся на первыхъ порахъ Лютеромъ, поддерживавшееся и его строгими послѣдователями, не встрѣтило сочувствія въ большинствѣ лютеранъ; противъ него особенно выступили сторонники Меланхтона, державшагося болѣе умѣренныхъ воззрѣній на отношеніе между благодатію и свободою (Г. Майеръ, Стригель и др.), извѣстные подъ именемъ синергистовъ. Они утверждали, что и въ падшемъ человѣкѣ сохранились нѣкоторая доля свободы и остатокъ добра, при содѣйствіи которыхъ благодать Божія совершаетъ его обращеніе и спасеніе (благодать и свобода *συν—ἐργοῦσιν*) [1]). Вслѣдствіе этого ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ спасаемаго человѣка оказалось у лютеранъ незаконченнымъ, не доведеннымъ до послѣднихъ необходи-

значитъ уничтожать идею искупленія и провидѣнія. Волю человѣка онъ сравнивалъ здѣсь съ лошадью. Сядетъ ли на нее Богъ, она бѣжитъ, куда Богъ хочетъ и направляетъ. Сядетъ ли на нее діаволъ, она бѣжитъ, куда ее діаволъ гонитъ. Все совершается по неизмѣнному опредѣленію Божію. Богъ въ силу Своего всемогущества производитъ въ насъ добро и зло, спасаетъ безъ заслуги и не спасаетъ безъ нашей вины, короче—поступаетъ съ нами какъ горшечникъ съ глиною въ рукахъ.

[1]) Между строгими послѣдователями Лютера и синергистами по этому вопросу возникъ жаркій споръ Самымъ горячимъ противникомъ синергистовъ выступилъ нѣкто Фляцій. Синергистическую теорію онъ называлъ пелагіанствомъ и утверждалъ съ своей стороны, что сила воли угасла въ человѣкѣ, какъ у дѣйствительно умершаго, а на Веймарскомъ диспутѣ съ Стригелемъ (1562 г.) онъ до того увлекся, что сталъ утверждать, будто первородный грѣхъ составляетъ субстанцію человѣка, въ противоположность Стригелю, считавшему его акциденціей. См. у *Стужова*. Лютер. догматъ объ оправданіи и пр. 89 стр.

мыхъ выводовъ, а относительно предопредѣленія лютеранство остановилось на признаніи, что будто одно только блаженство людей было предметомъ божественнаго предопредѣленія, осужденіе же было только предметомъ божественнаго предвѣдѣнія [1]). Эту незаконченность лютеранскаго ученія восполнили швейцарскіе реформаторы—Цвингли и Кальвинъ. Принявъ лютеранское ученіе о поврежденіи природы падшаго человѣка въ его крайнемъ видѣ, реформатство сдѣлало и приняло въ свою вѣроисповѣдную систему и выводы, слѣдовавшіе изъ него по отношенію къ оправданію и спасенію человѣка. Оно признало предопредѣленіе однихъ къ спасенію, другихъ къ погибели въ полномъ смыслѣ безусловнымъ, а благодать—дѣйствующею неопреодолимо на предопредѣленныхъ ко спасенію, отвергнувъ въ связи съ этимъ всеобщность благодати.

Главныя и существенныя черты этого ученія, какъ излагается оно въ опредѣленіяхъ Дордрехтскаго собора [2]), состоятъ въ слѣдующемъ: „такъ какъ всѣ люди чрезъ грѣхъ сдѣлались виновными предъ Богомъ, то хотя Онъ и могъ бы всѣхъ ихъ подвергнуть наказанію, нисколько не нарушая тѣмъ законовъ справедливости, но, *дабы явить Свое милосердіе*, Онъ по свободнѣйшему благоволенію хотѣнія Своего извѣстную часть людей, ни лучшихъ, ни достойнѣйшихъ въ сравненіи съ другими, но подобно всѣмъ находящихся въ жалкомъ, грѣховномъ состояніи, положилъ спасти и содѣлать наслѣдниками живота вѣчнаго; почему и искупилъ ихъ отъ вины чрезъ единороднаго Сына Своего, и

[1]) Form. Concord. I pars, XI; II pars, XI.

[2]) Вѣроопредѣленіе этого собора вызвано было спорами въ реформатствѣ о времени, когда сдѣлалъ Богъ Свои опредѣленія о спасеніи однихъ и осужденіи другихъ,—прежде ли паденія человѣка, или послѣ паденія. *Супраляпсисты*, во главѣ коихъ стоялъ самъ Кальвинъ и его ближайшіе послѣдователи, согласно утверждали, что Богъ восхотѣлъ явить Свое милосердіе и правду еще *прежде паденія* перваго человѣка (ante supra lapsum): явить милосердіе—въ сотвореніи и предназначеніи извѣстнаго числа людей для жизни вѣчной, правосудіе—въ сотвореніи и предназначеніи другихъ на вѣчную погибель. *Инфраляпсисты*, напротивъ, утверждали, что Богъ предопредилъ однихъ ко спасенію, а другихъ осудилъ и отвергъ *послѣ* того уже, какъ палъ первый человѣкъ (infra lapsum). Большинство послѣдователей Кальвина приняло это послѣднее мнѣніе, и, утвержденное на Дардрехтскомъ соборѣ, оно сдѣлалось господствующимъ во всѣхъ реформатскихъ обществахъ, находящихся въ Швейцаріи, Бельгіи, Германіи и Англіи.

дѣйственно (efficaciter) призывая ихъ къ общенію съ Нимъ, одаряетъ ихъ истинною вѣрою въ Него и сообщаетъ имъ спасительную благодать свою, такъ что они, *мощно* (potenter) сохраненные въ общеніи Сына Божія, не могутъ не спастись.— Другихъ же, напротивъ, *дабы показать Свое правосудіе*, Богъ по Своему свободному произволенію отвергъ и оставилъ въ томъ бѣдственномъ состояніи, которому подвергся весь родъ человѣческій; почему и не простираетъ на нихъ спасительнаго дѣйствія крестной жертвы І. Христа, не призываетъ ихъ къ общенію съ Нимъ и не даруетъ имъ никакой благодати, такъ что они, будучи лишены всѣхъ средствъ ко спасенію, неизбѣжно подвергаются вѣчной погибели" [1]).

Въ этомъ опредѣленіи утверждается, что I) спасающая благодать Божія даруется *не всѣмъ людямъ*, а только нѣкоторымъ,—избраннымъ, что II) предопредѣленіе Божіе въ полномъ смыслѣ *безусловно*: Богъ отъ вѣчности, по одной Своей безусловной волѣ, извѣстное число людей избралъ и предназначилъ къ вѣчному спасенію, а другихъ отвергъ и осудилъ на вѣчную погибель, и что III) благодать Божія на предопредѣленныхъ ко спасенію дѣйствуетъ *непреодолимо*, вслѣдствіе чего они необходимо спасаются.

Православная восточная церковь на іерусалимскомъ соборѣ въ 1672 г. рѣшительно осудила всѣ эти утвержденія реформатства, какъ ложныя, безумныя, богохульныя и нечестивыя, противопоставивъ заблужденіямъ реформатства свое исповѣданіе вѣры [2]).

І. Реформаты утверждаютъ, будто Богъ, дабы показать богатство Своего милосердія, изъ всего грѣшнаго рода человѣческаго хочетъ спасти и содѣлать наслѣдниками живота вѣчнаго только *немногихъ избранныхъ*. На нихъ лишь простирается сила искупительныхъ заслугъ Христовыхъ, они лишь призываются и ко спасенію, а всѣ остальные—отвергнутые Богомъ или вовсе не призываются ко спасенію (каковы, напр., язычники, никогда не слыхавшіе евангельской проповѣди), или хотя и призываются внѣшнимъ образомъ чрезъ слово Божіе, и Богъ даруетъ имъ,

[1]) Can. synod. Dordrecht. cap. I, art VI, VII, IX, XV. Niem. pag. 694.

[2]) Изложено оно въ „Посл. вост. патр." III чл. „Объясненіе" этого члена и вмѣстѣ разборъ реформатскаго лжеученія см въ Хр. Чт. 1845 г. IV т. 301—359 стр.

повидимому, Свою благодать, но даруетъ не дѣйствительно, т. е. вовсе не съ тою цѣлію, чтобы они научились отъ слова истины, укрѣпились благодатію и спаслись. Но утверждать это значитъ приписывать Богу не богатство, а какую-то нищету милосердія. Милосердіе Божіе не можетъ быть ограниченнымъ, не можетъ простираться на однихъ и не простираться на другихъ. Ибо если всѣ люди равно сдѣлались виновными предъ Богомъ, то явно, что Онъ, или какъ праведный Судія, долженъ отвергнуть всѣхъ, или, какъ любящій Отецъ, содѣлать всѣхъ участниками Своего милосердія. Откровеніе прямо и учитъ, что Онъ есть *Отецъ всѣхъ людей*—іудевъ и язычниковъ (Мѳ. 6, 9: Рим. 3, 29—30), что *Онъ всѣмъ человѣкомъ хощетъ спастися и въ разумъ истины пріити* (1 Тим. 2, 4; ср. Іез. 33, 11). Онъ не хочетъ вѣчной погибели никому—*долготерпитъ на насъ, не хотя, да кто погибнетъ, но да вси въ покаяніе пріидутъ* (2 Петр. 3, 9), почему и Христосъ предалъ Себя для искупленія не избранныхъ лишь, а всѣхъ (Іоан. 3, 6; 4, 42; 1 Іоан. 2, 2; 1 Тим. 2, 6; 2 Кор. 5, 14; Евр. 2, 9), для всѣхъ людей стяжалъ и спасительную благодать [1]).

Но если Богъ всѣмъ людямъ хощетъ спастися, то, безъ сомнѣнія, Онъ всѣмъ людямъ, безъ всякихъ ограниченій, готовъ подавать и дары Своей спасающей благодати, безъ каковой невозможно спасеніе. Кто любитъ *сущія вся и ничесогоже гнушается, яже сотворилъ есть* (Прем. 11, 25), не можетъ отвращаться кого-либо изъ людей, заграждать кому-либо возвратный путь къ блаженству чрезъ лишеніе благодати. И Богъ не отвращается. Такъ, благодать, призывающая людей ко спасенію,

---

[1]) Реформаты не признаютъ *всеобщности искупленія* въ общецерковномъ смыслѣ, уверждая, что оно простирается лишь на избранныхъ ко спасенію. Въ подтвержденіе своей мысли указываютъ частію на изреченія Писанія, въ которыхъ говорится, что І. Христосъ кровь Свою излилъ *за многихъ* (Мѳ. 26, 28), положилъ душу Свою *за овцы Своя* (Іоан. 10, 15) и под., изъ которыхъ будто бы видно, что Онъ умеръ не за всѣхъ, а за многихъ, лишь за овцы Свои, частію на то, что и въ дѣйствительности не всѣ вкушаютъ отъ плодовъ искупленія. Но изъ того, что не всѣ люди усвояютъ плоды искупленія, очевидно, не слѣдуетъ, что оно не всеобще и не всеобъемлюще въ своей силѣ, а слово: *многіе* въ св. Писаніи часто выражаетъ то же, что и *всѣ* (напр. Пс. 96, 1; Дан. 12, 2; Рим. 2, 19 и др.). Сн. § 95, 265 стр.

относится ко всѣмъ людямъ *съ точки зрѣнія воли Божіей*, желающей всѣмъ человѣкомъ спастись: „божественная и просвѣщающая благодать, называемая нами также предваряющею, подобно свѣту, просвѣщающему ходящихъ во тьмѣ, путеводитъ всѣхъ“ (Посл. вост. патр. 3 чл.). Сообщеніе ея соединено съ проповѣдію евангелія (Рим. 10, 17). И І. Христосъ далъ повелѣніе апостоламъ проповѣдывать евангеліе *всей твари* (Марк. 16, 15; Мѳ. 28, 19),—проповѣдывать *покаяніе и отпущеніе грѣховъ во всѣхъ языцѣхъ, наченше отъ Іерусалима* (Лук. 24, 27: сн. Кол. 1, 28), и *во всю землю изыде вѣщаніе ихъ* (апостоловъ) *и въ концы вселенныя глаголы ихъ* (Рим. 10, 18; Пс. 18, 5). Богъ призываетъ всѣхъ, даже тѣхъ, которые не внемлютъ Ему и не хотятъ идти на голосъ зовущаго (Ис. 65, 2. 12; Притч. 1, 24). Іудеямъ во времена апостольскія проповѣдывалось евангеліе не смотря на то, что они отвергали его (Дѣян. 13, 46), затыкали уши, чтобы не слышать слова о спасеніи во Христѣ (Еф. 4, 7). Посему-то и церковь, которой ввѣрены словеса Божіи, проповѣдуетъ евангеліе всѣмъ, а не избраннымъ только. Опытъ всѣхъ временъ говоритъ, что были не только отдѣльныя лица или общества, но и цѣлые народы, которые умерли или остаются внѣ церкви, которымъ однако проповѣдывалось и проповѣдуется евангеліе. Въ самой церкви Христовой не всѣ ли оглашаются проповѣдію евангельскою? А всѣ ли суть наслѣдники живота вѣчнаго? Слѣдовательно, не однимъ только избраннымъ, но и отверженнымъ возвѣщается евангеліе спасенія.

То же самое должно сказать и о благодати Божіей, укрѣпляющей силы христіанина на подвиги добра. Она предлагается всѣмъ, которые послушались голоса призывающей благодати и вступили въ церковь Христову; таинства, чрезъ которыя сообщается благодать, установлены І. Христомъ не для нѣкоторыхъ только, а для всѣхъ, ибо І. Христосъ повелѣвалъ апостоламъ учить и *крестить вся языцы* (Мѳ. 28, 19), или, когда въ притчѣ *о званыхъ на вечерю* (Лук. 14, 18) таинственно изображалъ Бога призывающимъ не однихъ изъявившихъ желаніе, но и отказавшихся придти на ту св. вечерю, на которой предлагается хлѣбъ жизни и чаша спасенія. Въ церкви всѣ дѣлаются причастниками таинствъ, а чрезъ таинства и благодати Божіей. Но всѣ ли суть

избранные сыны царствія Божія? Никто, безъ сомнѣнія, не станетъ утверждать подобной мысли.

Реформаты указываютъ, что нѣкоторые народы вымерли, не слыхавъ проповѣди о спасеніи во Христѣ, а это служитъ будто бы видимымъ доказательствомъ, что благодать не всеобща, что есть отверженные Богомъ отъ участія въ благахъ искупленія. И самые христіанскіе народы исповѣдуютъ евангеліе не въ одинаково чистомъ и совершенномъ видѣ. То, конечно, правда, что не всѣ люди и даже народы слышатъ слово благовѣстія Христова. Распространеніе евангелія имѣетъ свою исторію. Благость Божія хотя и всѣмъ человѣкамъ хочетъ спасенія, но дѣйствительное призываніе благодатію въ царство Христово ограничивается въ извѣстное время только нѣкоторыми. Это послѣднее обусловливается не одною волею Божіей, но и свободою человѣческою. На сколько можетъ судить слабый человѣческій умъ о таинственныхъ путяхъ призывающей благодати въ отношеніи къ народамъ, эти пути суть слѣдующіе. Призваніе народовъ въ царство Христово условливается воспріемлемостію ихъ естественныхъ силъ. На избраніе однихъ народовъ предпочтительно предъ другими нужно смотрѣть какъ на дѣло премудрости Божіей (образецъ—притча о работникахъ въ виноградникѣ въ ев. Мѳ. 20, 1—16), которая при этомъ сообразуется съ состояніемъ разумныхъ своихъ твореній и потому призываетъ народы къ новой жизни въ христіанствѣ не прежде, какъ путемъ естественнаго развитія они настолько подвинутся, что явятся всѣ естественныя условія къ принятію ими христіанства (Іоан. 6, 44; Дѣян. 16, 6—7; 16, 9). Премудрость Божія въ самомъ избраніи однихъ народовъ уготовляетъ сѣмена для будущаго призванія въ царство благодати другихъ народовъ, находящихся пока въ естественномъ состояніи (миссіонеры). Притомъ въ церкви Христовой существуетъ вѣрованіе, что настанетъ время, когда всѣмъ народамъ будетъ проповѣдано евангеліе. Въ виду всего этого ошибочно было бы видѣть причину того, что такъ много поколѣній родятся и умираютъ, не слыша евангельской проповѣди и не участвуя въ дарахъ благодати Св. Духа, въ отверженіи ихъ Богомъ по одной Его безусловной волѣ. Это тайна, которая откроется для насъ въ будущемъ. Правда также и то, что между самыми призванными народами благодать

Божія однихъ какъ бы предпочитаетъ другимъ; между тѣмъ какъ по судьбамъ промысла Божія одни дѣлаются хранителями истиннаго православія, другіе оставляются при исповѣданіи христіанства менѣе чистаго и совершеннаго. Но при сужденіи объ этомъ должно помнить, что естественныя особенности народа, выработанныя имъ до-христіанства, не истребляются благодатію, не уничтожащею вообще человѣческой свободы, и онѣ-то имѣютъ вліяніе, а не благодать Божія, на полное и всестороннее или на не полное и одностороннее воспріятіе ими христіанства; апостолъ говоритъ, что въ домѣ Божіемъ есть разные сосуды (2 Тим. 2, 20).

Что же касается утвержденія реформатовъ, будто Богъ, хотя и призываетъ отверженныхъ и даруетъ имъ, *„по-видимому“* Свою благодать, т. е. „по-видимому“ только хочетъ имъ спастись, а не на самомъ дѣлѣ, то подобная мысль возмутительна для христіанскаго сознанія и чувства,—прямо богохульна.

II. Ложно и реформатское ученіе *о безусловномъ предопредѣленіи.*

Православная церковь о предопредѣленіи учитъ такъ. Богъ, отъ вѣчности предопредѣлившій въ совѣтѣ Своемъ спасеніе всего падшаго человѣчества чрезъ посредничество Сына и дѣйствія Св. Духа, отъ вѣка же предвидѣлъ, что одни изъ людей примутъ благодать Его и обнаружатъ дѣятельное стремленіе ко спасенію, а другіе отвергнутъ предлагаемыя средства спасенія, и соотвѣтственно съ этимъ отъ вѣчности предопредѣлилъ однихъ къ спасенію и славѣ, а другихъ—къ осужденію и на погибель (Мѳ. 25, 34 и 41). „Вѣруемъ, учатъ восточные патріархи, что всеблагій Богъ предопредѣлилъ къ славѣ тѣхъ, которыхъ избралъ отъ вѣчности, а которыхъ отвергнулъ, тѣхъ предалъ осужденію, не потому впрочемъ, чтобы Онъ восхотѣлъ такимъ образомъ однихъ оправдать, а другихъ оставить и осудить безъ причины; ибо это не свойственно Богу, общему всѣхъ и нелицепріятному Отцу, который хощетъ всѣмъ человѣкомъ спастися и въ познаніи истины пріити (1 Тим. 2, 4): но поелику Онъ *предвидѣлъ*, что одни хорошо будутъ пользоваться свободною волею, а другіе худо; то посему однихъ *предопредѣлилъ* къ славѣ, а другихъ осудилъ“ (Посл. вост. патр. 3 чл.). Предопредѣленіе Божіе, такимъ образомъ, не безусловно, а условно: оно основывается на

предвѣдѣніи Божіемъ и условливается свободою предопредѣляемыхъ.

Такое пониманіе требуется общимъ духомъ и смысломъ ученія всего Св. Писанія о будущемъ воздаяніи людямъ. По ученію откровенія, животъ вѣчный есть достояніе только тѣхъ, которые принимаютъ и надлежащимъ образомъ пользуются тѣми средствами, какія даруетъ благодать Божія для достиженія спасенія, которые, т. е., несомнѣнно вѣруютъ въ Своего Искупителя (Іоан. 3, 36; 6, 47), дѣлаются причастниками Его таинствъ (Іоан. 3, 5; 6, 54), творятъ волю Отца небеснаго (Мѳ. 7, 21). И напротивъ, кто не имѣетъ вѣры въ Сына осужденъ будетъ (Марк. 16, 16), кто не возродится водою и духомъ и не сотворитъ воли Отца небеснаго не внидетъ въ царствіе Божіе (Іоан. 3, 5; Мѳ. 7, 21). Слѣдовательно, если Богъ отъ вѣчности предопредѣляетъ извѣстныхъ людей къ животу, то побуждается къ этому не одною Своею благостію, но и собственными трудами и усиліями людей въ содѣваніи ими своего спасенія, ихъ вѣрою и добрыми дѣлами, равно, когда другихъ предопредѣляетъ къ осужденію, то—по причинѣ отверженія ими благодати, закоснѣнія во злѣ. Это подтверждается и словами Самого Судіи, которыя Онъ скажетъ въ день послѣдняго суда. Стоящіе *одесную Его* услышатъ: *пріидите благословенніи Отца Моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царствіе отъ сложенія міра. Взалкахся бо, и дасте Ми ясти; возжадахся, и напоисте Мене; страненъ бѣхъ, и введосте Мене...* А сущимъ *ошуюю Его* будетъ сказано: *идите отъ Мене проклятіи въ огнь вѣчный, уготованный діаволу и ангеломъ его. Взалкахся бо, и не дасте Ми ясти; возжадахся, и не напоисте Мене; страненъ бѣхъ, и не введосте Мене...* (Мѳ. 25, 34—44). Изъ приговора вѣчнаго Судіи ясно, что если Богъ однимъ уготовалъ отъ сложенія міра царство, а другимъ огнь вѣчный, то не потому, что однихъ возлюбилъ, а другихъ возненавидѣлъ безъ всякой причины, но потому, что одни оказались достойными царствія, а другіе вѣчнаго осужденія по собственнымъ своимъ дѣламъ, которыя Богъ напередъ знаетъ и видитъ. Отъ свободы каждаго зависитъ—быть ли ему въ числѣ предопредѣленныхъ ко спасенію, или—на погибель. *Богъ воздастъ коемуждо по дѣломъ его: овымъ убо, по*

терпѣнію дѣла благаго (постоянствомъ въ добромъ дѣлѣ), *славы и чести и нетлѣнія ищущимъ, животъ вѣчный; а иже по рвенію противляются* (упорствуютъ и не покаряются) *убо истинѣ, повинуются же неправдѣ, ярость и гнѣвъ* (Рим. 2, 6—8). *Всѣмъ явитися намъ подобаетъ предъ судилищемъ Христовымъ, да пріиметъ кійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блага, или зла* (2 Кор. 5, 10; сн. 1 Кор. 3, 8).

Ап. Павелъ и прямо учитъ объ условности предопредѣленія: Богъ *ихже предувѣдѣ* (*προέγνω*), *тѣхъ и предустави сообразныхъ быти образу Сына* (*προώρισε συμμόρφους γενέσθαι τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ*) *Своего, яко быти Ему первородну во многихъ братіяхъ. А ихже предустави, тѣхъ и призва; а ихже призва, сихъ и оправда; а ихже оправда, сихъ и прослави* (Рим. 8, 29 — 30). По мысли апостола, Богъ *предустави*, т. е. предопредѣлилъ къ тому, чтобы *сообразнымъ быти образу Сына Его*, тѣхъ, которыхъ *предувѣдѣ*, что они будутъ таковы,—тѣхъ изъ званныхъ ко спасенію (въ 28 ст. — *званныхъ по предувѣдѣнію*—*κατὰ πρόθεσιν*—по предложенію воли, по изволенію, т. е. призываемыхъ по изволенію Божію, а по своему произволенію послѣдовавшихъ вслѣдъ призыванія,—*любящихъ Бога*), которые облекутся во Христа и преобразуются потомъ во всемъ существѣ своемъ, взаимодѣйствіемъ благодати и свободы, въ образъ Христа Господа. Это предначертаніе о спасаемыхъ Богъ приводитъ въ исполненіе такъ: тѣхъ которыхъ *предувѣдѣ*, что они пребудутъ вѣрными до конца званію Христову, „тѣхъ изначала *предустави*, а предуставивъ *призва*; потомъ призвавъ, *оправда* крещеніемъ; оправдавъ же, *прослави*, именовавъ сынами и даровавъ имъ благодать Всесвятаго Духа“ [1]).

---

[1]) *Θεοδωρ.* блаж. На Римл. VIII гл. Сн. еп. *Θεοφανα* Толк. I—VII гл. посл. къ Римл. 535 стр. по изд. 1890 г. Здѣсь же приводится изъ Экуменія древнее толкованіе (св. Кирилла, безъ указанія,—какого), по которому во всѣхъ дѣйствіяхъ Божіихъ, перечисляемыхъ апостоломъ въ Римл. VIII, 29—30, „надо доразумѣвать сказанное предъ симъ; *сущимъ*—*κατὰ πρόθεσιν*,—по произволенію ихъ,—*званнымъ*. Именно: *ихже предувѣдѣ, тѣхъ и предустави*,—*τοὺς κατὰ πρόθεσιν*—соотвѣтственно произволенію ихъ. *Ихже предустави, тѣхъ и призва*,—*τοὺς κατὰ πρόθεσιν*,—не связывая ихъ произволенія. *Ихже призва, сихъ и оправда*, *τοὺς κατὰ πρόθεσιν*,—не безъ участія ихъ произволенія. *Ихже оправда, сихъ и прослави*,—опять *сущимъ κατὰ πρόθεσιν званнымъ*,—сообразно съ направленіемъ ихъ произволенія.

Предопредѣленію, слѣдовательно, предшествуетъ или съ нимъ соединяется предвѣдѣніе и первое обусловливается послѣднимъ. *Ихже предувѣдѣ* въ наставленіи апостола было бы и лишнимъ, если бы въ словѣ *предустави* заключалась мысль о безусловномъ предопредѣленіи, не зависимомъ отъ нравственнаго состоянія предопредѣляемыхъ.

Откровеніе, такимъ образомъ, устраняетъ всякую мысль о безусловномъ предопредѣленіи, въ силу одной только безусловной воли Божіей, независимо отъ личной свободы человѣка и личнаго отношенія къ средствамъ спасенія. Лишь при признаніи условности предопредѣленія возможно сохранить и истинное понятіе о Богѣ, равно какъ удерживаются въ полной силѣ христіанскія побужденія къ нравственному совершенствованію.

Что же касается реформатскаго ученія о безусловномъ предопредѣленіи, то оно по самому существу своему чуждо христіанскаго характера. Оно извращаетъ истинное понятіе о всесвятомъ, всеблагомъ и правосудномъ Богѣ, представляя Его для однихъ (избранныхъ) источникомъ благости, для другихъ—только силою карательною, губящею, такъ что первые, пользуясь Его милосердіемъ, не подлежатъ правосудію, а послѣдніе, подлежа правосудію, не пользуются милосердіемъ. Послѣдніе и на свѣтъ являются только для того, чтобы вѣчно страдать, и страдать только потому, что вѣчно предопредѣленіе Божіе объ ихъ отверженіи (de reprobatione). Можетъ ли не возмущаться христіанское чувство и мириться христіанское сознаніе съ подобными представленіями? Не является ли реформатское Божество похожимъ на древне-языческую судьбу, фатумъ или рокъ, отвратить опредѣленіе котораго, по вѣрованію язычниковъ, ничто не было въ силахъ? Съ другой стороны, этотъ Богъ, по отношенію къ однимъ милостивый безъ правды, а по отношенію къ другимъ—праведный безъ милости, не напоминаетъ ли магометанскаго Аллаха,—этой копіи съ восточнаго деспота? Случайность, произволъ,—вотъ побужденія (мотивы) для дѣятельности у реформатскаго Бога, а не правосудіе.

Доразумѣвать сіе надобно, чтобы не пришелъ кто къ неумѣстному заключенію, будто Богъ однихъ создалъ для добра, а другихъ для зла" (540—541 стр.).

Такой Богъ можетъ вызывать лишь рабскій страхъ въ человѣкѣ, но не любовь.

Ученіемъ о безусловномъ предопредѣленіи отнимаются у человѣка и побужденія къ нравственному совершенствованію. Въ самомъ дѣлѣ, если Богъ безъ всякаго отношенія къ дѣламъ предопредѣленныхъ, по одной Своей безусловной и притомъ неизмѣнной волѣ, однихъ избралъ и предназначилъ къ вѣчному спасенію, а другихъ отвергъ и осудилъ; то къ чему заботиться людямъ о возрастаніи въ благочестіи? Не можетъ ли, и не долженъ ли всякій въ этомъ случаѣ придти къ такой мысли: если я изъ числа предопредѣленныхъ къ вѣчному спасенію, то къ чему заботиться мнѣ о своемъ спасеніи? Неизмѣнное опредѣленіе воли Божіей обо мнѣ непремѣнно должно исполниться; слѣдовательно, такъ или иначе, хорошо или худо буду я жить, — во всякомъ случаѣ не буду отвергнутъ. Съ другой стороны, если я не изъ числа предопредѣленныхъ къ блаженной участи; то къ чему мнѣ дѣла благочестія? Они не послужатъ къ моему спасенію, не избавятъ меня отъ вѣчной погибели; ибо воля Божія должна совершиться. Ученіе о безусловномъ предопредѣленіи, такимъ образомъ, ниспровергаетъ основы нравственной жизни христіанина. Извѣстно, что еще при жизни самихъ швейцарскихъ реформаторовъ появились въ основанномъ ими обществѣ т. н. *либертинцы*, которые дѣйствительно и проповѣдывали полнѣйшее безразличіе въ нравственной жизни, или лучше—совершенную разнузданность человѣческой плоти.

Не является посему несправедливымъ и жестокимъ сужденіе объ этомъ ученіи, выраженное въ „Посланіи восточныхъ патріарховъ“ (3 гл.): „что говорятъ богохульные еретики, будто Богъ предопредѣляетъ или осуждаетъ, нисколько не взирая на дѣла предопредѣляемыхъ или осуждаемыхъ,—это мы почитаемъ безуміемъ и нечестіемъ... Утверждать, что божественное хотѣніе есть вина несчастія осужденныхъ... не значитъ ли это произносить страшную клевету на Бога? Не значитъ ли это изрекать ужасную несправедливость и хулу на небо? Богъ не причастенъ никакому злу, равно желаетъ спасенія всѣмъ, у Него нѣтъ мѣста лицепріятію; почему мы исповѣдуемъ, что Онъ справедливо предаетъ осужденію тѣхъ, которые остаются въ нечестіи по развращенной своей волѣ и нераскаянному сердцу. Но никогда, никогда

не называли и не назовемъ виновникомъ вѣчнаго наказанія и мученій, и какъ бы человѣконенавистнымъ, Бога, который Самъ изрекъ, что радость бываетъ на небѣ о единомъ грѣшникѣ кающемся. Вѣрить такимъ образомъ или мыслить мы не дерзнемъ никогда, доколѣ имѣемъ сознаніе; и тѣхъ, которые такъ говорятъ и думаютъ, мы предаемъ вѣчной анаѳемѣ и признаемъ худшими всѣхъ невѣрныхъ".

Реформаты думаютъ, что столь мрачное и безотрадное ученіе, какъ ихъ ученіе о предопредѣленіи, есть ученіе откровенія, особенно ап. Павла [1]). Изъ многихъ мѣстъ Писанія, говорятъ они, видно, что Богъ предопредѣляетъ не *по причинѣ* нашей вѣры, святости, но *для* вѣры, святости. Такъ, въ словахъ І. Христа къ апостоламъ: *не вы Мене избрасте, но Азъ избрахъ васъ, да вы идете и плодъ принесете* (Іоан. 15, 16), добрыя дѣла (плодъ), очевидно, представляются не причиною, а слѣдствіемъ избранія и предопредѣленія. Ап. Іуда нечестивцевъ своего времени, обращающихъ благодать Бога въ поводъ къ распутству, называетъ *издревле предуставленными къ осужденію* (οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρῖμα—4 ст.). Ап. Павелъ говоритъ, что *Богъ избра насъ въ Немъ* (во Христѣ) *прежде сложенія міра быти намъ святымъ и непорочнымъ предъ Нимъ въ любви* (Еф. 1, 4),—избралъ не потому, что мы были святыми, но дабы сдѣлались святыми, т. е. самое избраніе или предопредѣленіе поставляетъ причиною и источникомъ добрыхъ дѣлъ. Всего же яснѣе можно видѣть, говорятъ, что причина предопредѣленія заключается въ одной безусловной волѣ Божіей изъ свидѣтельства ап. Павла, что Богъ *еще не рождшимся, ни сотворшимъ что благо или зло... Іакова возлюби, Исава же возненавидѣ*, и что спасеніе наше зависитъ не отъ хотѣнія нашего или подвига, но отъ одной милости Божіей (Рим. 9, 11—16). Но дѣйствительный смыслъ всѣхъ этихъ изреченій не таковъ, какой усвоютъ имъ реформаты. Слово: *избраніе* или *предопредѣленіе* употребляется въ Писаніи не въ одинаковомъ значеніи. Иногда имъ обозначается избраніе *къ славѣ*, или въ

[1]) Разъясненіе ученія ап. Павла объ этомъ предметѣ см. у проф. *Глубоковскаго Н. Н.* Ученіе св. ап. Павла о предопредѣленіи по сравненію съ воззрѣніями книги Премудрости Соломоновой (Хр. Чт 1904 г. іюль—авг.).

собственномъ смыслѣ предопредѣленіе (напр. Мѳ. 25, 34), которое бываетъ несомнѣнно по предвѣдѣнію нравственнаго состоянія и поведенія предопредѣляемыхъ, иногда же подъ избраніемъ разумѣется избраніе или призваніе *къ благодати*,—ко спасенію во Христѣ, которое зависитъ отъ одной благости Божіей (2 Тим. 1, 9). Такъ, въ словахъ І. Христа: *не вы Мене избрасте...*, очевидно, идетъ рѣчь объ избраніи не къ славѣ, а къ благодати вообще, и въ частности—о призваніи къ апостольскому служенію, а прямой смыслъ словъ ап. Павла: *яко избра насъ въ Немъ...* таковъ: такъ какъ Богъ *прежде сложенія міра*, ради заслугъ І. Христа, избралъ насъ (разумѣется вся церковь ефесская, въ которой, безъ сомнѣнія, не всѣ до единаго были избранные въ собственномъ смыслѣ), т. е., положилъ даровать намъ благодать, дабы мы сдѣлались святыми, то во времени и благословилъ насъ *всяцѣмъ благословеніемъ духовнымъ* (ст. 3), чрезъ которое могли бы мы сдѣлаться святыми. Въ словахъ ап. Іуды говорится не о вѣчномъ предопредѣленіи къ осужденію, вслѣдствіе котораго стали иные изъ современниковъ апостола нечестивцами, а о томъ, что появленіе ихъ во времена апостоловъ *на сіе осужденіе*, т. е. для того сужденія о нихъ, какое высказываетъ о нихъ апостолъ (ст. 5 и слѣд.), было *преднаписано* древними пророками и потомъ апостолами (14 и 18 ст.), которые предрекали (особенно ап. Петръ во 2 посл. 2 гл.) о появленіи таковыхъ и подобныхъ лжеучителей и обольстителей.

Не содержится мысли о безусловномъ предопредѣленіи и въ Рим. IX гл., хотя на первый взглядъ апостольскія изреченія могутъ представляться благопріятными для реформатовъ. Нужно лишь объяснять ихъ въ связи съ основною мыслію всей вѣроучительной части посланія ап. Павла къ Римлянамъ (I, 17—XI гл.), именно, что человѣкъ оправдывается вѣрою въ І. Христа, а не дѣлами закона (1, 17). Эту истину онъ раскрываетъ и въ IX гл., объясняя, что язычники потому именно и оправдались, что увѣровали въ І. Христа, а іудеи, напротивъ, потому и отвержены, что надѣясь оправдаться дѣлами закона, не хотѣли вѣровать въ Искупителя (9, 30—32). Такъ какъ іудеямъ могло казаться невѣроятнымъ и даже несправедливымъ, чтобы Богъ отвергъ ихъ и лишилъ оправданія, въ виду того, что они происходили отъ Авра-

ама, которому даны были всѣ обѣтованія, и съ ревностію исполняли дѣла закона, то апостолъ прежде всего и разъясняетъ имъ, что происхожденіе отъ Авраама и дѣла закона не даютъ имъ никакого права на то, чтобы быть усыновленными Богу и получить отъ Него благодать оправданія. Благодать оправданія, которой они лишились, даруется не чадамъ Авраама по плоти, а тѣмъ, которые происходятъ отъ него по духу и суть *чада обѣтованія*, т. е. вѣрующіе: Измаилъ происходилъ отъ Авраама и даже былъ первенцемъ его, но сыномъ обѣтованія былъ Исаакъ (ст. 2—9). Точно также Исавъ былъ первенецъ и единоутробный братъ Іакова, однако же не наслѣдовалъ того, что было даровано послѣднему, и такое предпочтеніе совершилось еще до рожденія Исава и Іакова, прежде, нежели тотъ и другой могъ сдѣлать что-нибудь доброе или злое. И какъ Іакову Богъ далъ преимущество предъ братомъ не потому, что онъ происходилъ отъ Авраама, и не потому, что творилъ дѣла закона, такъ равно и теперь даруетъ людямъ усыновленіе и оправданіе не потому, что они творятъ дѣла закона и по плоти суть чада Авраама, но потому, что они по духу, по вѣрѣ суть чада обѣтованія (10—13 ст.).—Іудеи могли возразить на это: если Богъ не за дѣла удостоилъ Іакова тѣхъ благъ и преимуществъ, какихъ не далъ Исаву, если и теперь не за дѣла предпочелъ язычниковъ іудеямъ, то не есть ли это несправедливость со стороны Бога? *Да не будетъ*, отвѣчаетъ апостолъ. Благодать оправданія есть даръ милости Божіей, и потому сообщеніе ея зависитъ *не отъ хотящаго, не отъ подвизающагося, но отъ милующаго Бога*, Который, кому хочетъ, подаетъ ее, а кого хочетъ, лишаетъ, предоставляя того собственному ожесточенію и упорству. Но однихъ по Своей волѣ милуя, а другихъ отвергая отъ Своей милости, Богъ поступаетъ справедливо, потому что Онъ знаетъ, кого помиловать и пожалѣть и съ кѣмъ поступить такъ, какъ поступилъ съ ожесточившимся противъ Него фараономъ (15—18 ст.). Издѣліе не можетъ сказать сдѣлавшему его, зачѣмъ меня такъ, а не иначе устроилъ—тѣмъ болѣе человѣкъ не можетъ возражать противъ Бога, Который однихъ изъ людей избираетъ въ сосуды Своего милосердія, а другихъ обращаетъ въ сосуды гнѣва и погибели (ст. 20—24). Въ сосуды гнѣва и погибели Богъ изби-

раетъ однихъ изъ людей не по одному Своему хотѣнію, а вслѣдствіе ихъ собственнаго ожесточенія, такъ какъ Онъ *съ великимъ долготерпѣніемъ щадитъ эти сосуды гнѣва* (22 ст.); равно и сосуды Своего милосердія Богъ уготовляетъ не вслѣдствіе одной только безусловной воли Своей, а подъ условіемъ вѣры въ Его Сына, въ чемъ является не только милость, но и правда Божія (ст. 28). Ясно, такимъ образомъ, что въ посл. къ Римл. въ IX гл. ап. Павелъ говоритъ не о предопредѣленіи Божіемъ людей къ вѣчной жизни или вѣчному осужденію, а объ избраніи и отверженіи въ отношеніи къ существующему на землѣ благодатному царству, и притомъ объ избраніи и отверженіи подъ условіемъ вѣры или невѣрія со стороны призываемыхъ.

III. Прямымъ выводомъ изъ ученія о безусловномъ предопредѣленіи явилось въ реформатствѣ ученіе *о благодати непреодолимой*,—ученіе, въ древности высказывавшееся блаж. Августиномъ. Реформатство учитъ, что предопредѣленнымъ ко спасенію Богъ подаетъ особенную благодать, непреоборимую, которой они не могутъ ни утратить, ни противиться (gratia particularis, irresistibilis, inamissibilis); она дѣйствуетъ непреодолимо, побѣждаетъ всѣ препятствія со стороны предопредѣленныхъ ко спасенію, и они *необходимо* спасаются безъ всякихъ усилій съ своей стороны. Отверженные, напротивъ, ничѣмъ не могутъ измѣнить предопредѣленія и необходимо погибаютъ. Имъ Богъ не подаетъ Своей благодати, или подаетъ только „по-видимому“, не только попускаетъ имъ дѣлать зло, но и *движетъ* ихъ злою волею.

Очевидна несообразность подобнаго ученія. Думать такъ, значитъ представлять Бога виновникомъ не только добра, но и зла. Швейцарскіе реформаты, правда, не отвергаютъ естественности такого вывода изъ ихъ ученія, но усиливаются доказать, что Богъ чрезъ это не перестаетъ быть всесовершеннѣйшимъ Существомъ. Богъ, разсуждаютъ они, будучи Существомъ безпредѣльнымъ и Творцемъ всего, не подчиненъ никакому закону. Поэтому что бы Онъ ни совершилъ, хотя бы на нашъ взглядъ и преступное дѣйствіе, зло,—Его дѣйствіе не можетъ быть такъ названо, ибо для Него нѣтъ закона, а гдѣ нѣтъ закона, тамъ нѣтъ и преступленія. Онъ совершаетъ простое дѣло, и больше ничего. Совсѣмъ

иное дѣло человѣкъ. Для человѣка существуетъ законъ, имѣющій силу обязательности. Если онъ нарушаетъ законъ, то онъ творитъ беззаконіе, грѣхъ, за который и подлежитъ отвѣтственности, наказанію. Поэтому зло возможно въ тваряхъ, а не въ Богѣ. Но таков воззрѣніе на грѣхъ по отношенію къ Богу возможно только при пантестическихъ воззрѣніяхъ на Божество: при представленіяхъ о Богѣ, какъ существѣ самосознающемъ, личномъ и живомъ, оно безразсудно и недопустимо. Послѣдовательное проведеніе мысли о безразличіи зла для Бога должно вести къ признанію ненужности дарованія Богомъ закона и для людей, неумѣстности наказаній человѣка за зло, наконецъ, къ отрицанію и всего ученія объ искупленіи отъ зла и вообще домостроительства нашего спасенія.

Далѣе, ученіемъ о благодати непреодолимой извращается понятіе о всемогуществѣ Божіемъ. Воля человѣческая, говорятъ защитники этого мнѣнія, такъ немощна, что божественная благодать тѣмъ только и можетъ помочь ей, что дѣйствуетъ на нее рѣшительно и непреоборимо. Человѣкъ воспрепятствовать всемогущей волѣ Божіей дѣлать съ волею человѣческою, что хочетъ Богъ, не въ силахъ. Съ волями человѣческими Онъ и дѣлаетъ, что хочетъ, и когда хочетъ. И изъ нехотящихъ спасенія Онъ творитъ хотящихъ. Но такія представленія основаны на неправильномъ пониманіи всемогущества Божія. Конечно, всемогущій Богъ можетъ слѣлать все, что хочетъ, но Онъ хочетъ только того, что согласно съ Его премудростію и правдою: *праведенъ Господь во всѣхъ путехъ Своихъ* (Пс. 144, 17). Всемогущество, не соединенное съ другими нравственными свойствами и дѣйствующее безотчетно, не свойственно истинному Богу, а похоже на древнюю „судьбу“ (fatum). Онъ Самъ далъ человѣку свободу и не можетъ отнимать отъ него Своего же дара, подавлять или разрушать ее Своимъ всемогуществомъ. А если такъ, то спасеніе совершается не однимъ дѣйствіемъ всемогущества Божія, но и при участіи человѣческой свободы. Эта свобода можетъ и *противиться Духу Святому* (Дѣян. 7, 51), *угашать Духа* (1 Кол. 5, 19), *ожесточать сердце* при слышаніи голоса Св. Духа (Евр. 3, 7). И напрасно заявляютъ реформаты, будто признаніемъ свободы въ человѣкѣ ограничивается всемогущество воли

Божіей. Ограниченная и тварная свобода, состоящая въ выборѣ между извѣстными опредѣленными представленіями (мотивами), не можетъ служить ограниченіемъ или преградою для божественнаго всемогущества.

Наконецъ, ученіе о благодати непреодолимой не подтверждается ни опытомъ, ни ученіемъ откровенія. Люди никогда не замѣчаютъ въ своей жизни непреборимаго благодатнаго дѣйствованія. Въ самой горячей, воодушевленной любви къ добру человѣкъ чувствуетъ себя свободнымъ, а не нудимымъ постороннею силою. Мы очень хорошо различаемъ въ себѣ дѣйствія свободныя и дѣйствія болѣе или менѣе вынужденныя и принудительныя; но никто никогда не замѣчалъ въ своей душѣ, чтобы благодать стѣсняла нашу свободу и необходимо, насильно влекла насъ къ добру. Откровеніе и положительно учитъ, что оправданіе и спасеніе человѣка совершается Богомъ при участіи человѣческой свободы.

Надлежитъ имѣть въ виду, что и все вообще реформатское ученіе о благодати непреодолимой и безусловномъ предопредѣленіи соединено съ крайними представленіями о поврежденіи природы падшаго человѣка и ложнымъ ученіемъ о томъ, что Христосъ умеръ не за всѣхъ людей, а только за „избранныхъ“,— предопредѣленныхъ къ вѣчной жизни.

Ученіе англиканской церкви объ оправданіи и его условіяхъ, и о предопредѣленіи.—Лютеранскія и реформатскія воззрѣнія на даруемое во Христѣ оправданіе и его условія со стороны человѣка, а также и на тѣсно связанное съ нимъ ученіе о предопредѣленіи, не остались безъ вліянія и на вѣроученіе, содержимое англиканскою церковію. Вѣроученіе это, особенно какъ оно выражено въ т. н. „XXXIX-ти членахъ церкви англиканской“, признаваемыхъ доселѣ обязательными для принадлежащихъ къ ней, и прежде всего для клира, не отличаются опредѣленностію и отчетливостію въ выраженіи исповѣдуемыхъ въ нихъ истинъ вѣры; члены не безъ намѣренія составлены такъ, что допускаютъ различныя толкованія. Не достаетъ полной опредѣленности и членамъ, въ которыхъ излагается ученіе объ оправданіи и предопредѣленіи, однако присутствіе въ нихъ общепротестантскихъ воззрѣній несомнѣнно.

Такъ, о сущности оправданія англиканская церковь въ этихъ членахъ учитъ: „поврежденіе природы (произведенное первороднымъ грѣхомъ) остается и въ возрожденныхъ, по ка-

ковой причинѣ похоть плотская, по гречески именуемая *φρόνημα σαρκός*, не покоряется закону Божію. И хотя для вѣрующихъ и крещенныхъ *нѣтъ болѣе осужденія*, однако же апостолъ исповѣдуетъ, что эта похоть имѣетъ въ самой себѣ *природу грѣха*" (IX чл.). Въ этомъ опредѣленіи сущность оправданія сводится къ тому, что на вѣрующихъ и крещенныхъ „нѣтъ болѣе осужденія", но остающаяся въ нихъ похоть (concupiscentia) признается имѣющею „природу грѣха" (rationem peccati). О дѣйствительномъ очищеніи отъ грѣховъ оправдываемыхъ Богомъ въ членѣ нѣтъ рѣчи. Такое ученіе о существѣ оправданія, очевидно, имѣетъ общепротестантскій характеръ, ибо и по ученію лютеранъ и реформатовъ оправданіе состоитъ лишь въ юридическомъ признаніи человѣка правымъ, въ снятіи съ него осужденія за грѣхъ, безъ дѣйствительнаго очищенія отъ грѣха [1]).

Объ условіяхъ оправданія въ членахъ говорится: „мы оправдываемся (justi reputamur—въ смыслѣ ли только снятія осужденія за грѣхъ, или дѣйствительнаго очищенія отъ грѣховъ, точнѣе не опредѣляется) предъ Богомъ только заслугами І. Христа *чрезъ вѣру*, а не нашими добрыми дѣлами или заслугами. Поэтому ученіе о нашемъ оправданіи одною только вѣрою есть весьма здравое ученіе и чрезвычайно исполнено утѣшенія" (XI чл.). Что нужно разумѣть подъ оправдывающею вѣрою,—вѣру ли въ общепротестантскомъ смыслѣ, или вѣру въ домостроительство спасенія вообще, или, наконецъ, вѣру, дѣйствующую любовію, осталось въ членѣ не разъясненнымъ; вѣетъ лишь отъ выраженнаго въ немъ ученія духомъ протестантскихъ вѣро-источниковъ, но протестантизмъ остался недоговореннымъ. О добрыхъ дѣлахъ англиканство учитъ:

---

[1]) Пониманіе въ этомъ смыслѣ IX го чл. вѣры англійской церкви находитъ подтвержденіе и въ слѣдующемъ: слова XI-го члена о похоти имѣютъ отношеніе къ опредѣленіямъ тридентскаго собора (sess. V, 5) и „Аугсбур. испов." (art. II) о похоти; по опредѣленію тридентскаго собора похоть сама по себѣ не есть грѣхъ, такъ какъ все, что имѣетъ истинную и собственную природу грѣха (veram et propriam peccati rationem), уничтожается крещеніемъ; по „Аугб. исп."—concupiscentia est vere peccatum; англійскій членъ пользуется выраженіемъ тридентскаго собора, но опускаетъ стоящіе при немъ предикаты. „veram et propriam", и хотя не вноситъ прямо лютеранскаго утвержденія о грѣховности похоти, но приводя безъ объясненія слова апостола о похоти въ возрожденныхъ (Рим. 7, 7), повидимому, болѣе склоняется къ общепротестантскому взгляду на похоть. Сн. *Рождественскаго А.* Символическія и богослужебныя книги англиканской церкви, какъ выраженіе ея вѣросознанія. Кіевъ 1908 г. 135 стр. *Михайловскаго В.* свящ. Англиканская церковь и ея отношеніе къ православію. Спб 1864 г. 71—74 стр.

„добрыя дѣла, которыя суть плоды вѣры и слѣдуютъ за оправданіемъ, хотя не могутъ изглаждать наши грѣхи и не могутъ выдерживать строгаго суда Божія, бываютъ однако же пріятны Богу во Христѣ и необходимо происходятъ отъ истинной и живой вѣры, такъ что по нимъ можно узнавать живую вѣру, какъ древо по плодамъ“ (XII чл.). Подобнымъ же образомъ представляется отношеніе добрыхъ дѣлъ къ вѣрѣ и въ протестантскихъ символахъ, съ тѣмъ различіемъ, что въ послѣднихъ прямо отрицается за добрыми дѣлами значеніе необходимаго условія для спасенія, англиканство же обходитъ молчаніемъ вопросъ о томъ, составляютъ ли они необходимое условіе для спасенія или вѣчной жизни. О дѣлахъ, совершенныхъ прежде оправданія, одними естественными силами человѣка, англиканство, соотвѣтственно протестантскимъ представленіямъ о поврежденіи грѣхомъ природы падшаго человѣка въ которой ничего не осталось добраго, выражается: „дѣла, совершенныя прежде благодати Христовой и дѣйствія Св. Духа, такъ какъ происходятъ не отъ вѣры во Христа, не дѣлаютъ человѣка способнымъ получить благодать, или (какъ многіе говорятъ) не gratiam dec ongruo merentur. Мало того, такъ какъ они совершаются не такъ, какъ должны быть совершаемы по волѣ и повелѣнію Божію, то мы не сомнѣваемся въ томъ, что они имѣютъ только грѣховную природу“ (XIII чл.). Р.-католическое понятіе о дѣлахъ, какъ заслугахъ, а тѣмъ болѣе возможность сверхдолжныхъ дѣлъ, англиканствомъ отрицается (XIV чл.).

Недовыясненнымъ является символическое ученіе англиканской церкви и о предопредѣленіи. Въ членѣ XVII-мъ — „о предопредѣленіи и избраніи“ — говорится: „предопредѣленіе къ жизни есть вѣчное изволеніе Божіе, по которому Онъ прежде созданія міра опредѣлилъ въ совѣтѣ Своей воли о насъ освободить отъ проклятія и осужденія тѣхъ изъ человѣческаго рода, коихъ Онъ избралъ во Христѣ, и привести ихъ во Христѣ къ вѣчному спасенію, какъ сосуды, уготованные въ честь. Поэтому удостоившіеся столь великаго благодѣянія Божія бываютъ, по назначенію Божію, призываемы Духомъ Святымъ, дѣйствующимъ въ нихъ въ приличное время; призываемые благодатію повинуются (призванію), оправдываются туне (gratis), становятся чадами Божіими чрезъ усыновленіе, дѣлаются сообразными образу единороднаго Сына Іисуса Христа; они благоговѣйно подвизаются въ добрыхъ дѣлахъ и, наконецъ, по милости Божіей получаютъ вѣчное блаженство“... Какъ понимать выраженное здѣсь ученіе о предопредѣленіи,—

это, по сознанію самихъ англійскихъ богослововъ, представляетъ „вопросъ значительной трудности“ [1]) Безспорно, что оно можетъ быть понимаемо въ кальвинистическомъ смыслѣ, поскольку, во-первыхъ, совершенно умалчиваетъ объ участіи *свободной воли въ дѣлѣ созиданія спасенія*, и во-вторыхъ, полагаетъ причину божественнаго предопредѣленія въ „тайномъ для насъ совѣтѣ“, не ставя послѣдній въ связь или соотношеніе съ божественнымъ предвѣдѣніемъ, чѣмъ предполагалось бы признаніе свободы въ качествѣ дѣятеля на ряду съ благодатію. Кальвинисты и арминіане дѣйствительно и видѣли въ членѣ англиканскій церкви о предопредѣленіи выраженіе своихъ воззрѣній. Однако въ этомъ членѣ нѣтъ и прямого отрицанія истины о свободѣ воли. Мало того, — такое отрицаніе даже и не предполагается съ необходимостію; изложенное въ немъ ученіе о благодати не препятствуетъ принимать вмѣстѣ съ тѣмъ и истину относительно свободной воли. Равно нѣтъ въ немъ, какъ и въ другихъ членахъ, существенныхъ особенностей кальвинистическаго воззрѣнія, какъ то: о предопредѣленіи къ осужденію, или смерти, о томъ, что Христосъ умеръ только за „избранныхъ“ и что только имъ даруется благодать, о благодати непреодолимой и о невозможности окончательнаго отпаденія отъ нея для избранныхъ. Однако въ этихъ членахъ и вообще въ символическихъ книгахъ англиканства, какъ и въ членѣ о предопредѣленіи, не со всею рѣшительностію засвидѣтельствована и истина о свободной волѣ и совмѣстномъ съ благодатію участіи ея въ содѣваніи человѣкомъ спасенія, и чрезъ то остается открытымъ поле для разнообразныхъ взглядовъ на характеръ англиканскаго ученія о предопредѣленіи,—въ томъ числѣ и для реформатскаго [2]).

Само собой понятно, какъ неумѣстна подобная, тѣмъ болѣе намѣренная неопредѣленность изложенія истинъ вѣры христіанской. *Божій Сынъ, Іисусъ Христосъ*, возвѣстившій глаголы жизни вѣчной, *не бысть ей и ни, но въ Немъ Самомъ ей бысть* (2 Кор. 1, 19).

---

[1]) Напр. Browne, An. Exposition of the Thirty—nine Artikles, p. 412. Сн. *Лепорскаго, П. И.* Тридцать девять членовъ англійской церкви. Хр. Чт. 1904 г. I ч. 451 стр.

[2]) Подробнѣе см. въ указ. ст. проф. *Лепорскаго*, 451—459 стр. Нѣтъ такой неопредѣленности въ ученіи о предопредѣленіи, какъ и въ ученіи объ оправданіи, въ американской епископальной церкви. По утвержденію проф. *Керенскаго В. А.*, ученіе американской церкви объ этихъ предметахъ *чуждо крайностей какъ протестантства, такъ и римскаго католичества*, въ существѣ же—православно. См. Американская епископальная церковь. Каз. 1908 г. 111—121 стр.

II.

О церкви, какъ посредницѣ освященія человѣка.

§ 114. Необходимость богоучрежденнаго видимаго посредства для освященія человѣка.

Благодать Божія, вспомоществующая человѣку усвоять спасеніе Христово, есть невидимая сила Божія. Тѣмъ не менѣе если она есть дѣйствительная сила, то она гдѣ нибудь обитаетъ, есть въ такомъ случаѣ какое либо хранилище благодати и вмѣстѣ видимое посредство, чрезъ которое освящающая благодать совершала бы соединеніе людей, существъ духовно-чувственныхъ, со Христомъ и ихъ вѣчное спасеніе. Равно, если освященіе человѣка и вообще содѣваніе имъ своего спасенія возможно не иначе, какъ подъ условіемъ съ его стороны вѣры и при томъ истинной и живой, то и въ этомъ отношеніи, т. е. чтобы могла возникнуть, созрѣть и принести плодъ свой вѣра, необходимы для него внѣшнія руководства и пособія, необходима видимая же посредница, въ которой сохранялась бы истина Христова во всей ея неприкосновенности, которая возвѣщала бы чистую истину Христову всѣмъ ищущимъ спасенія и вѣрно руководила ихъ въ религіозно-нравственной жизни. Такое видимое посредство даровано намъ Христомъ Спасителемъ въ основанной Имъ *церкви*. Въ ней, какъ въ нѣкоей сокровищницѣ, заключены всѣ благодатныя средства ко спасенію. „Благодать Божія пребываетъ въ церкви до нынѣ, и будетъ пребывать до скончанія вѣка“ (Кат. 9 гл.). По дѣйствію Духа Св. „она никогда не можетъ ни отпасть отъ вѣры, ни погрѣшить въ истинахъ вѣры, или впасть въ заблужденіе“ (тамъ же). Чрезъ ея посредство, какъ непогрѣшимой хранительницы истины и сокровищницы благодати, всѣ призываются ко спасенію во Христѣ и состоящіе членами ея наставляются и руководствуются въ правой вѣрѣ и жизни, увѣровавшимъ во Христа вмѣняются Его заслуги и сообщается освященіе Духомъ Святымъ, а чрезъ то совершается ихъ вѣчное спасеніе. Чрезъ церковь Духъ Святый соединяетъ вѣрующихъ со Христомъ и они дѣлаются причастни-

ками истинной жизни, носителемъ которой для насъ явился Самъ Онъ.

§ 115. Разныя значенія слова „церковь". Понятіе о церкви въ обширномъ смыслѣ.

Слово *„церковь"*, какъ замѣняющее собою греч. ἡ ἐκκλησία (отъ ἐκκαλέω—вызываю на собраніе, вызываю собраніе, евр. kahal), которое вообще означаетъ собраніе или общество званныхъ, въ христіанскомъ смыслѣ, по точному переводу, можетъ означать общество лицъ, услышавшихъ призывъ Господа ко спасенію и послѣдовавшихъ этому призыву и потому составляющихъ *родъ избранъ* (γένος ἐκλεκτόν—1 Петр. 2, 9), т. е. общество избранныхъ (въ смыслѣ увѣровавшихъ въ отличіе отъ невѣрующихъ *во Христа Спасителя*) [1]. *Такою, т. е. обществомъ*

---

1) Въ понятіе слова ἐκκλησία, какъ оно употребляется въ книгахъ Писанія, именно входятъ представленія о томъ, что это есть: 1) общество *званчыхъ* Богомъ или *призванныхъ* къ спасенію. Такъ, І. Христосъ Самъ о Себѣ говоритъ, что Онъ пришелъ *призвати (καλέσαι) грѣшники на покаяніе* (Мѳ. 9, 13; Марк. 2, 17). Ап. Павелъ не разъ называетъ христіанъ *званными, призванными* (κλητοί—Рим. 1, 6—7; 8, 28; 1 Кор. 1, 2), а себя—*званнымъ апостоломъ* (κλητὸς ἀπόστολος—1 Кор. 1, 1). Ап. Петръ говоритъ о христіанахъ, что ихъ Богъ *изъ тьмы призвалъ (καλέσαντος) въ чудный Свой свѣтъ* (1 Петр. 2, 9). Ко спасенію Господь призываетъ всѣхъ, но не всѣ повинуются призыву. Послѣдовавшіе призыву посему составляютъ 2) общество *избранныхъ* изъ всѣхъ народовъ. *Много званныхъ, мало же избранныхъ (ἐκλεκτοί*—Мѳ, 20, 16). Св. *Кириллъ іерус.* говоритъ о церкви, что она „церковію (т. е. созваніемъ или собраніемъ) называется соотвѣтственно самой вещи, поелику всѣхъ созываетъ и вмѣстѣ собираетъ" (Огл поуч XVIII, 24).

Что касается *славяно-русскаго* слова „церковь", то оно, какъ неизмѣнно замѣняющее собою въ переводахъ греч. ἐκκλησία, употребляется въ томъ же *значеніи*, что и ἐκκλησία. Но историческое происхожденіе и филологическое образованіе (какъ и англо-германскихъ Kirche, Gherch), недостаточно общеизвѣстно и строго опредѣлено. Болѣе общепринято мнѣніе, что оно образовалось изъ *Κυρίου οἶκος* или *Κυριακὴ οἰκεία, Κυριακόν*, что означаетъ домъ или храмъ Господень. Отсюда обычное у насъ названіе церковію и самаго храма. Но есть и другое мнѣніе, по которому „церковь"—совершенно славянское слово, однозначущее съ ἐκκλησία, котораго оно есть точный переводъ. По этому мнѣнію, *καλέω*, отъ котораго происходитъ ἐκκλησία, однозначущее съ славяно-русскими: кликать, кликнуть кличъ, крикъ, кричать (въ болг. яз—цркати), т. е. крикать, кричать, созывать, собирать, а слова. кличъ, кликать признаются происшедшими отъ одного корня съ *καλέω*. См. замѣтку „О происхожденіи и значеніи слова церковь" въ Чт. люб. дух. просв. 1891 г. окт. 587 стр.

истинно вѣрующихъ въ І. Христа, но лишь имѣющимъ особую природу, основы и задачи своей жизни, и является церковь по составу своихъ членовъ. Обозначая вообще общество вѣрующихъ, какъ членовъ церкви Христовой, это слово употребляется въ различныхъ, не одинаково обширныхъ значеніяхъ.

При употребленіи этого слова въ обширномъ и полномъ значеніи, для обозначенія всего состава церкви, какъ великаго и таинственнаго тѣла Христова, подъ церковію Христовою разумѣется общество всѣхъ разумно-свободныхъ существъ, вѣрующихъ во Христа Спасителя, и соединенныхъ въ Немъ, какъ единой главѣ Своей. Къ составу церкви въ этомъ смыслѣ принадлежатъ не только „всѣ православные христіане, живущіе на землѣ“, но и „всѣ скончавшіеся въ истинной вѣрѣ и святости“ (Катих. 9 гл.),— всѣ до единаго, когда бы они ни жили, и гдѣ бы ни находились, живущіе на землѣ, и умершіе, какъ жившіе до пришествія Христова, такъ и тѣ, которые жили и живутъ по Его пришествіи,—и даже не только люди, но и ангелы. Въ такомъ смыслѣ понимаетъ церковь Христову ап. Павелъ, когда говоритъ, что Богъ *въ смотреніе исполненія временъ* положилъ *возглавити всяческая о Христѣ, яже на небесѣхъ и яже на земли въ Немъ,... воскресивъ Его отъ мертвыхъ и посадивъ одесную Себе на небесныхъ, превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и господства, и всякаго имене именуемаго не точію въ вѣцѣ семъ, но и во грядущемъ: и вся покори подъ ногъ Его, и Того даде главу выше всѣхъ церкви, яже есть тѣло (σῶμα) Его* (Еф. 1, 10. 20--23). И еще: *Той* (І. Христосъ) *есть глава тѣлу церкви, Иже есть начатокъ, первороженъ изъ мертвыхъ, яко да будетъ во всѣхъ Той первенствуя, яко въ Немъ благоизволи всему исполненію вселитися, и Тѣмъ примирити всяческая въ Себѣ, умиротворивъ кровію креста Его, чрезъ Него, аще земная, аще ли небесная* (Кол. 1, 18—20).

То же самое понятіе о церкви прикровенно выражено въ притчахъ Спасителя о царствѣ небесномъ или царствѣ Божіемъ, которое соединяетъ въ себѣ во едино всѣхъ людей, отъ востока и запада приходящихъ и имѣющихъ приходить въ него (Іоан. 17, 21;

Мѳ. 8, 11; сн. притчи о работникахъ, нанимающихся въ разное время дня на работы въ виноградникѣ, о злыхъ виноградаряхъ, о добромъ пастырѣ—Мѳ. 20, 1—16; 21, 33—34; Іоан. 10 гл.), и ангеловъ, которые, будучи членами церкви небесной, имѣютъ самое близкое участіе къ судьбѣ членовъ устрояемой І. Христомъ церкви на землѣ (Мѳ. 18, 10; Лук. 15, 10).

Такое понятіе о церкви въ обширномъ смыслѣ не рѣдко давали и отцы церкви. „Церковь, говоритъ *Златоустъ*, есть мѣсто ангеловъ (τόπος—мѣсто по отношенію къ ангеламъ, конечно, въ духовномъ смыслѣ), мѣсто архангеловъ, царство Божіе, само небо“ [1]). По мысли бл. *Августина*, „храмъ Божій, т. е. всей высочайшей Троицы, есть св. церковь, разумѣется, вся на небѣ и землѣ“ [2]). И въ церковныхъ пѣсняхъ поется: „едино стадо бысть ангелъ и человѣкъ“ [3]). „Тя, неизрѣченно соединившаго съ небеснымъ, Христе, земная, и единую церковь совершившаго ангеловъ и человѣковъ, непрестанно величаемъ“ [4]).

Принадлежность ангеловъ къ церкви понятна. Ибо если церковь составляютъ „всѣ истинно вѣрующіе“, то ангелы являются вѣрующими въ Богочеловѣка по преимуществу; совершеннѣйшіе насъ во всемъ, они совершеннѣе насъ и по вѣрѣ. Всѣ ангелы, соединенные въ церковь святую о Господѣ, славословили Его уже при созданіи міра (Іов. 38, 7) и славословятъ до нынѣ въ небесномъ Іерусалимѣ (Ис. 6, 1—3; Ап. 7, 11; Евр. 12, 22). Ангелы принимаютъ участіе въ великой таинственной борьбѣ Агнца Божія съ древнимъ зміемъ. Тайна ихъ участія въ этой борьбѣ не открыта намъ вполнѣ, но на участіе ихъ въ ней указывается въ словѣ Божіемъ ясно, именно, что по образу Смирившаго Себя до смерти, смерти же крестныя, они призваны служить церкви земной, и не только въ качествѣ ангеловъ хранителей царствъ и народовъ, но и ангеловъ хранителей частныхъ церквей и частныхъ лицъ. Въ молитвахъ литургіи ангелы представляются „сослужащими“ священнодѣйствующимъ и вмѣстѣ съ

---

1) *Злат.* На 1 Кор. Бес XXXVI, 5.

2) *Август.* Энхиридіонъ Лаврентію. LVI гл.

3) IX стих. пятн. Ѳомин. нед. на утр.; II ст. стих. на утр. гл. 1; стих. хвал. на „и нынѣ“ у. 23 дек.

4) Служба анг. 8 ноябр., пѣс. IX, 2.

членами церкви земной „славословящими“ благость Божію (молитва малаго входа), равно и послѣдніе—прославляющими Бога вмѣстѣ „съ сими блаженными силами“ (евхаристическая молитва [1]).

Противъ мысли о принадлежности ангеловъ возможны два возраженія, именно, что 1) они не имѣютъ нужды въ искупленіи, которое легло въ основу церкви и 2) что они не получили крещенія, которое только одно отверзаетъ дверь въ церковь. Правда, I. Христосъ за ангеловъ не страдалъ, а страдалъ, чтобы возставить падшаго человѣка, привести его во дворъ Отчій, во общеніе съ Богомъ и Его святыми ангелами. Но до искупленія „земля была отдѣлена отъ неба, ангелы находились во враждебномъ отношеніи къ человѣкамъ, видя оскорбляема Господа своего“ [2]). Послѣ же искупленія ангелы радуются о насъ. Общеніе между ними и искупленнымъ человѣчествомъ возстановилось. Мало этого, „ангелы получили и для себя величайшую пользу отъ домостроительства о насъ Слова,—нашедши для себя путь къ высшему восхожденію въ любви Божіей и единеніи съ Богомъ, радуются о нашемъ спасеніи“ [3]). Въ указанномъ смыслѣ искупленіе простиралось и на нихъ. Что же касается того, что ангелы не крестились, то грѣшные люди принимаютъ крещеніе „во оставленіе грѣховъ“, а ангелы, какъ безгрѣшные, не имѣютъ нужды въ крещеніи; они и безъ крещенія принадлежатъ къ церкви и славословятъ Господа въ небесномъ Іерусалимѣ.

Принадлежатъ къ церкви Христовой „всѣ скончавшіеся въ истинной вѣрѣ и святости“, особенно прославленные святые. I. Христосъ есть Спаситель всего міра, всего рода человѣческаго, всѣхъ не только настоящихъ и будущихъ поколѣній, но и прошедшихъ. Посему и членами Его церкви являются всѣ вѣровав-

---

1) Тоже выражается въ пѣсни „Иже херувимы“: „Мы, которые таинственно изображаемъ херувимовъ и (съ ними) воспѣваемъ животворящей Троицѣ трисвятую пѣснь, (т. е. „аллилуіа трижды, ту пѣснь, которую тайновидецъ Іоаннъ слышалъ пѣтую херувимами на небѣ, — Ап. 19, 4), отложимъ нынѣ всякую заботу о житейскомъ, чтобы торжественно встрѣтить Царя всѣхъ, невидимо сопровождаемаго *(δορυφορούμενον)* чинами ангельскими“, подобно воинамъ, вооруженнымъ копіями (тѣлохранителямъ), сопровождавшимъ въ древности царей.

2) *Злат.* На посл. Колос. Бес. III, 3.

3) *Симеона,* арх. солун. Толк. на символъ вѣры. См. Писанія св. оо. и учит. церкви. Спб. 1857 г. III, 76—77.

шіе и вѣрующіе въ Него, какъ тѣ, которые жили и живутъ по Его пришествіи, такъ и тѣ, которые жили до Его пришествія. Начало Христовой церкви положено еще въ раю, когда Богъ изрекъ нашимъ праотцамъ обѣтованіе, что Сѣмя жены сотретъ главу змія, и когда вслѣдъ затѣмъ началась вѣра въ этого будущаго Избавителя. Вѣрующіе въ Него и были во всѣ времена, приготовительныя къ искупленію, т. е. въ ветхозавѣтной церкви. Ап. Павелъ, исчисливши всѣхъ древнихъ отъ начала міра, которые *свидѣтельствовани быша* въ вѣрѣ (Евр. 11, 2) и *вѣрою получиша обѣтованіе, содѣяша правду* и пр. (33 ст.), наконецъ заключаетъ, что *Начальникомъ и Совершителемъ* этой вѣры ихъ былъ Тотъ же Самый Господь нашъ *Іисусъ* (Евр. 12, 2). Всѣхъ ихъ чрезъ Свое побѣдоносное сошествіе во адъ и изведеніе изъ него Онъ присоединилъ къ Своему тѣлу. „Что же такое едино тѣло?“ спрашиваетъ *І. Златоустъ* (изъясняя Еф. 4, 4), и отвѣчаетъ: „вѣрные всѣхъ мѣстъ вселенной, живущіе, умершіе и имѣющіе явиться на свѣтъ, а также угодившіе Богу и до пришествія Христова составляютъ одно тѣло. Почему? Потому что и они познали Христа. Откуда это видно? *Авраамъ, отецъ нашъ*, сказано, *радъ бы былъ видѣть день Мой: и видѣ, и возрадовася* (Іоан. 8, 46). И еще: *аще бо бысте вѣровали Моисеови, вѣровали бысте убо и Мнѣ; о Мнѣ бо той писа и пророки* (5, 46). Дѣйствительно, не стали бы писать о томъ, о комъ не знали, что сказать“ [1]). Блаж. *Августинъ* учитъ: „подъ церковію не разумѣйте однихъ тѣхъ, которые начали быть святыми по пришествіи и рожденіи Господа; къ церкви принадлежатъ и всѣ святые, какіе только когда либо были“ [2]). То, что они перешли въ иной міръ, не препятствуетъ имъ быть членами никогда не умирающаго духовнаго тѣла Христова—церкви, ибо это измѣненіе состоянія ощутительно только въ глазахъ нашихъ, а Господь *Богъ нѣсть Богъ мертвыхъ, но живыхъ: вси бо Тому живи суть* (Лук. 20, 37—38). Поэтому вѣрующіе, живущіе на землѣ, вступая въ церковь, по словамъ ап. Павла, приступаютъ *не къ горѣ осязаемѣй,.. но къ Сіонстѣй горѣ и ко граду Бога живаго,*

1) *Злат.* На Ефес. Бес. X, 1; сн. Бес. VI.

2) *Август.* Объ Іаковѣ и Исавѣ, сл. 4. Сн. Макарія м. Догм. Бог. § 166.

Іерусалиму небесному и тьмамъ ангеловъ, торжеству и церкви первородныхъ (торжествующему собору и церкви первенцевъ), *на небесѣхъ написанныхъ, и Судіи всѣхъ Богу, и духомъ праведникъ совершенныхъ, и къ ходатаю завѣта новаго Іисусу* (Евр. 12, 18. 22—24), т. е. чрезъ вступленіе въ завѣтъ съ Богомъ и Христомъ приступаютъ къ невидимой горѣ Сіонской, вступаютъ въ ближайшее общеніе съ небомъ; для нихъ открывается свободный и невозбранный доступъ къ общенію со множествомъ ангеловъ, съ величественнымъ соборомъ и церковію духовъ праведныхъ людей, достигшихъ совершенства, *написанныхъ на небесахъ*, въ качествѣ гражданъ Іерусалима небеснаго, пріискренне усвоенныхъ Богу, подобно какъ нѣкогда прообразовательно усвоялись Ему *первородные*; наконецъ, въ этомъ сообществѣ небесныхъ гражданъ они имѣютъ дерзновеніе приближаться и къ Самому Царю небеснаго града, Богу и Христу. Тотъ же апостолъ учитъ, что мы хотя и живемъ на землѣ, но *нѣсмы странни* (чужіе) *и пришельцы, а сожителе* (сограждане) *святымъ* (Еф. 2, 19); *вышній Іерусалимъ есть мати всѣмъ намъ* (Гал. 4, 26).

Итакъ, церковь, понимаемая въ обширномъ смыслѣ слова, обнимаетъ небо и землю и состоитъ изъ всѣхъ разумно-нравственныхъ существъ, стремящихся къ истинной жизни въ Богѣ.

Изъ членовъ церкви Христовой, понимаемой въ этомъ смыслѣ, одни живутъ на землѣ, въ свойственныхъ обитателямъ земли условіяхъ, другіе—въ обителяхъ Отца небеснаго или какъ постоянные обитатели неба, каковы ангелы, или какъ переселившіеся въ иной міръ изъ условій земной жизни, каковы всѣ святые и вообще тѣ, которые, соблюдши на землѣ вѣру, получили уже на небѣ *вѣнецъ правды*, который уготовалъ Богъ *всѣмъ возлюбившимъ явленіе Его* (2 Тим. 4, 8). Но не отторгнуты отъ тѣла церкви и всѣ тѣ изъ усопшихъ, которые скончались въ вѣрѣ и покаяніи, кои хотя не успѣли принести сами плодовъ, достойныхъ покаянія, и не пріяли небесныхъ наградъ, но имѣютъ надежду достигнуть вѣчнаго блаженства, по ходатайству церкви, ибо и эти люди имѣютъ вѣру во Христа и примирились съ Нимъ чрезъ покаяніе, почему церковь за нихъ и молится. Перестаютъ принадлежать къ церкви лишь тѣ изъ умершихъ, которые сами

отторгли себя отъ нея еще при жизни, вовсе потерявши или исказивши въ себѣ вѣру во Христа, и умерши нераскаянно, лишили себя даже молитвъ церкви. Церковь, состоящая изъ членовъ на землѣ, является церковію видимою (земной), и называется *странствующею* или *воинствующею*, а церковь, состоящая изъ ангеловъ, святыхъ и всѣхъ усопшихъ въ вѣрѣ и покаяніи,—невидима и называется *небесною* или *торжествующею* [1]). Церковь видимая, земная, не имѣя *здѣ пребывающаго града* (Евр. 13, 14), обремена многими трудами, въ болѣзняхъ (Рим. 9, 2; Гал. 4, 19) раждая и воспитывая чадъ своихъ; она ведетъ брань со многими врагами видимыми и невидимыми и будетъ вести до конца міра, *дондеже Христосъ положитъ враги подъ ногами Своима. Послѣдній же врагъ испразднится смерть... и будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 25—28; Іоан. 15, 18—19; 1 Іоан. 5, 4; 1 Тим. 6, 11—12; 1 Петр. 5, 8—9; Еф. 6, 11—12). Церковь небесная есть торжествующая, ибо она уже достигла отечества, и, пребывая на небѣ, свободна отъ брани со врагами и отъ всякихъ опасностей; она торжествуетъ, участвуя въ славѣ и блаженствѣ Христа, побѣдителя смерти и ада и въ общеніи съ сонмами ангеловъ (Евр. 12, 22—23; 2 Тим. 4, 7—8; Апок. 3, 21; 12, 11—12; Посл. патр. 10 чл.). Церковь, пребывающая на землѣ, по отношенію къ церкви небесной есть состояніе кратковременнаго приготовленія къ вѣчному и постоянному пребыванію въ Іерусалимѣ небесномъ (Евр. 12, 22). Церковь торжествующая есть плодъ церкви странствующей на землѣ, духовно раждающей и совершенствующей чадъ своихъ средствами, отъ Бога дарованными и установленными (ученіе вѣры, таинства, іерархія), и потомъ, для полученія вѣнцовъ, препровождающей ихъ на небо, во градъ Бога живаго (1 Петр. 1, 3—4; Рим. 8, 12; 2 Тим. 4, 7—8). Но въ свою очередь и церковь небесная вспомоществуетъ церкви земной и ея членамъ въ достиженіи спасенія своимъ молитвеннымъ

1) Въ Писаніи слово церковь иногда употребляется и въ смыслѣ еще болѣе узкомъ, для обозначенія частной церкви—по какой либо странѣ или мѣсту жительства вѣрующихъ (Дѣян. 8, 2; 9, 31; 1 Кор 1, 1; Гал. 1; 3; Кол 4, 16; 1 Сол. 1, 1), семейства христіанскаго, домашней церкви (Рим. 16, 4; Кол. 4, 15; 1 Кор. 16, 19), собранія для богослуженія (1 Кор. 11, 18; Дѣян. 14, 27), откуда и наше церковь, какъ храмъ.

предстательствомъ за церковь земную предъ престоломъ Божіимъ и другими способами. Наглядно этотъ союзъ двухъ частей единой святой церкви изображается въ нашихъ храмахъ чрезъ св. иконы, при предстояніи членовъ церкви земной въ присутствіи небесной. Здѣсь именно во очію церковь является полнымъ и живымъ тѣломъ Христовымъ.

Церковь видимая и невидимая такимъ образомъ различаются и по своему составу и по условіямъ жизни членовъ той и другой. Посему обѣ эти церкви отнюдь не должно смѣшивать и представлять совершенно слитнымъ, безраздѣльнымъ и безразличнымъ цѣлымъ. „Отнюдь *не сливаемъ* (*οὐκ συγχέομεν*), учатъ восточные патріархи, церкви странствующей съ церковію достигшею отечества, потому только, какъ говорятъ нѣкоторые изъ еретиковъ, что члены двухъ церквей суть и овцы одного Архипастыря Бога и освящаются однимъ и тѣмъ же Святымъ Духомъ. Такое смѣшеніе ихъ неумѣстно и невозможно: поелику одна воинствуетъ и находится еще на пути, а другая торжествуетъ побѣду, достигла отечества и получила награду“ (чл. 10). Оно (смѣшеніе) можетъ повести къ ослабленію значенія церкви земной, какъ низшей, къ лишенію ея принадлежащихъ ей высокихъ правъ и свойствъ (такая крайность и встрѣчается въ нѣкоторыхъ сектантскихъ ученіяхъ мистическаго характера, напр., у монтанистовъ, донатистовъ, павликіанъ, богомиловъ, анабаптистовъ, квакеровъ и др. под.), Однако земная и небесная церковь существуютъ и не совершенно отдѣльно и самостоятельно одна отъ другой. Христова церковь, состоящая изъ земныхъ и небесныхъ, „есть одно духовное тѣло, имѣетъ одну главу Христа и одушевляется однимъ Духомъ Божіимъ“ (Катих. о 9 чл.). Обособленіе или разъединеніе ихъ болѣе надлежащаго также можетъ привести къ ложнымъ представленіямъ о церкви, что и видимъ въ р.-католицизмѣ и въ протестантствѣ. Католицизмъ намѣренно и неумѣренно обособилъ земную церковь отъ небесной, чтобы оправдать ученіе о необходимости будто бы особой видимой главы—папы для церкви земной, для которой не довольно будто бы одной главы, достаточной для церкви небесной. Протестантство же, разрывая тѣсную связь церкви земной съ небесною и утверждая, что отшедшіе святые непосредственно не имѣютъ общенія съ нами, а имѣютъ только

въ лицѣ І. Христа, будучи соединены съ нами на подобіе т. н. личной уніи, пришло съ одной стороны,—къ отрицанію ученія о почитаніи и призываніи святыхъ и молитвенномъ ходатайствѣ ихъ за насъ предъ Богомъ, а съ другой,—къ низведенію земной церкви въ разрядъ обыкновенныхъ обществъ, отвергло авторитетъ вселенской церкви, священно-началіе (три степени іерархіи) и многія изъ таинствъ.

На основаніи изложеннаго можно дать такое опредѣленіе церкви въ ея цѣломъ объемѣ: „церковь есть таинственное тѣло Новаго Адама, воздвигнутое своею главою І. Христомъ [1]), проникнутое Духомъ Святымъ, объемлющее и связующее во едино всѣхъ на небѣ и на землѣ вѣрныхъ Божіихъ, пріобщающее къ себѣ вѣрующихъ на землѣ чрезъ соборную, апостольскую вѣру, чрезъ таинства и священноначаліе (или богоустановленную іерархію).“ [2])

§ 116. Понятіе о церкви земной. Различныя наименованія ея въ св. Писаніи.

Христіанская церковь—земная или видимая—есть основанное Господомъ нашимъ І. Христомъ общество истинно вѣрующихъ въ Него,

---

1) Въ смыслѣ Еф 4, 16—оживотворенія церкви тою жизнію, которая истекаетъ изъ главы ея—Христа Жизнодавца. Частнѣе это положеніе и вообще предлагаемое понятіе о церкви раскрывается ниже.

2) Опытъ такого опредѣленія церкви, понимаемой въ обширномъ смыслѣ предложенъ проф. А. Л. Катанскимъ.

Литература по вопросу о церкви. *Катанскаго А. Л.* проф. О научно-богословскихъ опредѣленіяхъ церкви. Спб. 1894 г. *Его же.* О постановкѣ трактата о церкви въ наукѣ Догм. Богословія. (Церк. Вѣстн 1895 г. №№ 15—16). *Мансвѣтова И.* Новозавѣтное ученіе о церкви. Москва 1879 г. *Аквилонова Е.* прот. Новозавѣтное ученіе о церкви. Спб. 1904 г. 2 изд. Первое изданіе подъ заглавіемъ: Церковь. Научныя опредѣленія церкви и апостол. уч. о ней, какъ о тѣлѣ Христовомъ, было въ 1894 г. *Сильвестра* еп. Ученіе о церкви въ первые три вѣка христіанства. Кіевъ 1872 г. *Молчанова А.* (еп. Алексія). Св. Кипріанъ карѳагенскій и его ученіе о церкви. Каз. 1888 г. (тоже въ Прав. Соб. 1888, I-III). *Лебедева А. А.* прот. О главенствѣ папы, или разности православныхъ и папистовъ въ ученіи о церкви. Спб. 1887 г. *Хомякова А. С.* Полное собр. сочиненій II т. Замѣчанія на его „Опытъ катихиз. изложенія ученія о церкви“ *Горскаго А. В.* въ ст. „Изъ архива А. В. Горскаго“. Богосл. Вѣстн. 1900 г. ноябр. 520—543 стр. *Соловьева В. С.* Ст. „О церкви“ и „Царство Божіе и церковь“ въ „Полн. собр. сочин.“ III и IV т. *Овербека.* Безспорныя преимущества прав—каѳолич. церкви предъ другими христ. исповѣданіями. Спб. 1883. (тоже въ Хр. Чт. за 1882—1883 г.). *Кремлевскаго Н.*

образующихъ (или сочлененныхъ въ) духовное тѣло Христово, въ которомъ черезъ ученіе вѣры, черезъ таинства и черезъ видимое іерархическое руководство (священноначаліе), посредствомъ невидимаго дѣйствія Св. Духа подъ невидимымъ главою Самимъ І. Христомъ, продолжается и будетъ продолжаться до скончанія вѣка то же великое дѣло просвѣщенія и освященія людей, которое совершено нашимъ Искупителемъ во время земной Его жизни, и продолжается при томъ съ тѣмъ, чтобы привести всѣхъ людей на путь спасенія и возсоединенія съ Богомъ (въ царство Божіе) [1]).

Въ св. Писаніи усвояются церкви земной различныя наименованія для обозначенія различныхъ ея сторонъ и свойствъ. Такъ, І. Христосъ раскрывалъ ученіе объ устрояемой Имъ церкви преимущественно подъ формою ученія *о царствѣ Божіемъ*. Такое

Нужна ли церковь христіанину? Спб. 1902 г. *Евсевія* архим. О православной Христовой церкви (Приб. къ твор. оо. ц. въ рус пер. 1843, I). *Иванцова Н. М.* О церкви единой, святой, каѳолической и апостольской. Введеніе (Пр. Об. 1877 г. II т.). *Тернера.* Церковь (тамъ же, 1884 г. II т.). Объ учрежденіи І. Христомъ церкви на землѣ (Христ. чт 1839 г. III т.; 1860 г. I т.) Глава церкви—Господь нашъ І. Христосъ. (тамъ же, 1843 г. I т.). *Осинина И. Т.* О коренныхъ свойствахъ и истинномъ значеніи церкви Христовой (тамъ же, 1862 г. I т.). *Корсунскаго И. Н.* проф. Опредѣленіе понятія о церкви по сочиненіямъ Филарета, митр. московскаго (тамъ же, 1895 г. іюль авг.). *Кирилловича А.* Ученіе Канта о церкви (Вѣра и Раз. 1893 г. II). *Баженова В* Ученіе І Златоуста о церкви (Стран. 1892 г. янв.)—*Успенскаго П.* Ученіе св. Кипріана, еп. кареаг., о церкви (Чт. въ общ. люб. дух. Пр. 1884 г. I ч.). *Гетте.* О власти въ церкви (Вѣра и Раз. 1885 г. I). *Ястребова М. Ѳ.* Что такое церковь? (Тр. Кіев. Ак. 1902 г., апр.). *Богдашевскаго Д. И.* О церкви (тамъ же, 1904 г. февр.), Особыя преимущества прав. каѳол. церкви (Пр. Соб. 1857 г., IV). *Антонія* еп. Нравственная идея догмата о церкви (Вѣра и Церк. 1901 г. II т.). *Савинскаго С.* Царство Божіе и церковь по ученію евангелій (Вѣра и Церк. 1906 г I кн.). *Щеголева Н.* Судьбы церкви Божіей на землѣ (Тр. Кіев. Ак. 1860 г. I-III кн.). *Е. П.* О судьбѣ церкви Божіей на землѣ (Вѣра и Церк. 1906 г. 6-7 кн.). *Троицкаго И.* Объ І. Христѣ, какъ главѣ церкви, и о церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ (Рук. для с. п. 1900 г. №№ 4-8).

1) Въ *Простр. Катих.* (о 9 чл.) дается такое понятіе о видимой церкви: „церковь есть отъ Бога установленное общество человѣкъ, соединенныхъ православною вѣрою, закономъ Божіимъ, священноначаліемъ и таинствами". Краткость опредѣленія объясняется тѣмъ, что катихизисъ есть „первоначальное ученіе о православной вѣрѣ". Но при частнѣйшемъ раскрытіи ученія о церкви тамъ же утверждаются всѣ основныя положенія, входящія въ понятіе о церкви, предложенное въ болѣе обширной формулѣ.

наименованіе церкви особенно могло приближать къ сознанію и уяснять мысль объ отношеніи членовъ церкви, какъ духовнаго царства, ко Христу, какъ Главѣ или Царю онаго, подобныхъ отношеніемъ народа Божія къ Богу, какъ Царю Израилеву въ ветхозавѣтной теократіи. Въ многихъ притчахъ Спасителя о царствѣ небесномъ или Божіемъ содержится прикровенное изображеніе различныхъ свойствъ и состояній церкви [1]). Иногда же Спаситель изображалъ церковь, какъ общество вѣрующихъ, объединенныхъ въ одно цѣлое, подъ образомъ созидаемаго *зданія* (Мѳ. 16, 18), а также—*стада овецъ*, объединенныхъ подъ руководство одного Пастыря (Іоан. 10, 16; сн. Лук. 12, 32), *двора овчаго* (Іоан. 10 гл.). Апостолы усвояютъ церкви и другія наименованія. Церковь именуется ими *домомъ Божіимъ* (οἶκος τοῦ Θεοῦ—1 Петр. 4, 17; 1 Тим. 3, 15; Евр. 3, 6; 10, 21; Апок. 3, 12) въ томъ смыслѣ, что вѣрующіе, входящіе въ составъ церкви, составляютъ какъ бы *семейство* Господне (Рим. 16, 4; Кол. 4, 15), суть *присніи Богу* (οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ) — Еф. 2, 19; сн. Гал. 6, 10) *градомъ Божіимъ* (Евр. 11, 10; 12, 22; Апок. 3, 12; 11, 2; 21, 10). Ап. Павелъ, болѣе другихъ раскрывавшій таинственную сущность церкви, именуетъ ее *невѣстою* Христовою (Еф. 5, 23; 2 Кор. 11, 2; сн. Апок. 21, 2; 22, 17) *женою* и *матеріею* вѣрующихъ (Гал. 4, 26; сн. Апок. 19, 7), *тѣломъ Христовымъ* (Кол. 1, 24; Еф. 1, 22—23; 1 Кор. 12, 12. 27). Церковь есть невѣста Христова въ томъ смыслѣ, что Онъ возлюбилъ церковь (Еф. 5, 25), предалъ Себя, чтобы сдѣлать изъ нея Себѣ непорочную невѣсту, не имѣющую скверны (25. 27). І. Христосъ и Самъ именовалъ Себя Женихомъ (въ притчѣ о десяти

---

1) Должно однако имѣть въ виду, что понятія „*церковь*“ и „*царство Божіе*“ или „*царство небесное*“—понятія не тождественныя, хотя и близкія, почему нельзя совершенно отдѣлять церковь отъ царства Божія. Между ними есть различіе и въ отношеніи существа, и въ отношеніи времени, и въ отношеніи объема. Истинное царство Божіе можетъ быть найдено только въ церкви, а не внѣ ея, но сама церковь не есть царство Божіе. Она только вводитъ человѣка въ царство Божіе, преобразуетъ его для этого царства сосредоточенными въ ней божественными силами и средствами. Посему многое, прилагаемое въ Писаніи къ царству Божію, не приложимо къ церкви.

дѣвахъ—Мѳ. 15, 1—12, а также 9, 15) [1]). Церковь есть жена и матерь вѣрующихъ, ибо она, находясь въ таинственномъ соединеніи со Христомъ, вторымъ Адамомъ, даетъ бытіе возстановленному Имъ человѣческому роду, рождаетъ чадъ Богу чрезъ Христа во Св. Духѣ, подобно тому, какъ древній Адамъ, чрезъ праматерь Еву, далъ бытіе падшему человѣчеству. Церковь есть тѣло Христово, которое Онъ питаетъ и грѣетъ, ибо мы члены тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его (Еф. 5, 28—30; сн. Іоан. 2, 18—21), т. е. церковь явилась отъ плоти Христа и отъ костей Его (разумѣются крестныя страданія, прободеніе реберъ Спасителя), какъ наша праматерь Ева изъ ребра Адама, и находится въ тѣснѣйшемъ соединеніи съ Нимъ, по подобію соединенія мужа и жены, является единою съ Нимъ плотію—для рожденія чадъ Богу, и члены церкви—въ единеніи между собою, какъ члены тѣла.

У древнихъ отцевъ и учителей церкви, въ разсужденіяхъ о церкви (о ея таинственной сущности) послѣднія образныя библейскія наименованія ея—тѣло Христово, невѣста Христова и наша матерь были предпочтительнѣйшими предъ другими (домъ, градъ, царство, корабль, садъ, рай и под.) и любимѣйшими наименованіями, какъ открывшія въ одномъ словѣ многія стороны созерцаемаго предмета и возбуждавшія цѣлый рядъ мыслей [2]).

§ 117. Основаніе церкви І. Христомъ.

Церковь имѣетъ происхожденіе не человѣческое; она основана Господомъ І. Христомъ, не только Его божественною силою и волею, но и тѣмъ, что Онъ Самъ положилъ Себя въ основаніе церкви, сталъ ея краеугольнымъ камнемъ (Еф. 2, 20; 1 Кор. 3, 11).

Какъ общество вѣрующихъ въ І. Христа, Основателя новой религіи, или просто какъ христіанское религіозное общество, цер-

---

1) Сн. изображеніе церкви, какъ возлюбленной невѣсты, въ ея отношеніяхъ къ небесному Жениху, въ кн. Пѣснь Пѣсней, также пророческія изображенія народа Божія подъ образомъ жены или вѣрной или невѣрной Богу, напр. Іерем. 3, 1—20; Іез. 16 гл.; Ос. 1 и 2 гл.

2) Сводъ святоотеческихъ изъясненій, сюда относящихся, можно найти въ соч. *Смирнова С. К.* Предъизображеніе Господа нашего І. Христа и Его церкви въ ветхомъ завѣтѣ. Москва. 1852, 46—53 стр.

ковъ имѣетъ естественную основу своего происхожденія. Религія всегда являлась и является достояніемъ не одного, а многихъ лицъ, и предъявляла требованія не только по отношенію къ Богу, но и опредѣляла взаимныя отношенія людей. Отсюда понятно, что люди, содержащіе одинаковую религію, для осуществленія требованій религіи и при потребности и увѣренности во взаимопомощи, соединялись въ одно религіозное общество или семью. Объединяющее людей вліяніе религіи въ этомъ отношеніи несравнимо съ объединяющимъ вліяніемъ началъ, лежащихъ въ основѣ какой-либо философской школы и обществъ съ практическими цѣлями. Такъ и основатели естественныхъ религій образовывали и пріобрѣтали послѣдователей, составлявшихъ религіозныя общества. Но Христово ученіе, призывающее всѣхъ людей къ осуществленію царства мира и братства на землѣ, царства взаимной любви (Іоан. 13, 33—34), естественно, должно было въ своемъ объединяющемъ людей вліяніи превзойти всякія бывшія и возможныя религіозныя ученія въ человѣчествѣ. Имя Христово объединяло въ особыя общества даже при извращенномъ содержаніи Его ученія („церковь лукавнующихъ"). Благоговѣніе и любовь ко Христу истинныхъ Его послѣдователей тѣмъ болѣе должны были соединить ихъ въ одно общество, въ одну церковь. Въ этомъ смыслѣ началомъ христіанской церкви явилась, можно сказать, еще проповѣдь І. Христа на горѣ, собравшая вокругъ Него учениковъ и слушателей въ одно общество послѣдователей, связанныхъ во едино вѣрою въ Него и ученіемъ Его.

Но этимъ было положено только основаніе церкви въ смыслѣ естественно образовавшагося общества вѣрующихъ въ Него. Если бы церковь Христова была только этимъ обществомъ, то она, какъ бы ни была велика по численности членовъ, не отличалась бы существенно отъ другихъ религіозныхъ обществъ. Въ ней не было бы еще того, что дѣлаетъ ее особеннымъ, исключительнымъ среди другихъ подобныхъ обществъ союзомъ, союзомъ сверхъестественнымъ, или божественнымъ, короче—церковію въ точномъ и особенномъ значеніи этого слова. И Самъ І. Христосъ еще не называетъ именемъ церкви общество, образовавшееся изъ учениковъ и не многихъ послѣдователей Его во время земной жизни, когда относитъ къ будущему созданіе церкви (Мѳ. 16, 18) и

вообще говоритъ о ней, какъ о имѣющей открыться еще въ будущемъ, а пока не существующей (Мѳ. 18, 15—20), когда называетъ это небольшое общество послѣдователей Своихъ только еще *малымъ стадомъ* (Лук. 12, 32) и говоритъ, какъ о будущемъ, о великомъ *единомъ стадѣ* и *единомъ Пастырѣ* (Іоан. 10—16). Пока не совершилось искупленіе человѣчества, она не была бы спасительнымъ кораблемъ для человѣчества, ибо только на крестѣ Господь собственно искупилъ насъ и возсоединилъ съ Богомъ. Въ этомъ смыслѣ говорится въ Писаніи, что Господь *стяжалъ церковь кровію Своею* (Дѣян. 20, 28), а въ церковно-богослужебныхъ пѣсняхъ—*основалъ* или *водрузилъ* церковь Свою на крестѣ. Но и послѣ того, до сошествія Св. Духа, церковь не могла бы усвоять роду человѣческому блага искупленія, которыя пріобрѣтены для него страданіями Сына Божія, не была бы тѣломъ Христовымъ, матерію, раждающею чадъ Богу, ибо не имѣла бы *божественныхъ силъ, яже къ животу и благочестію*. Тѣмъ, чѣмъ есть, церковь могла стать лишь съ сошествіемъ Св. Духа. Этотъ день былъ днемъ славнаго открытія и появленія на землѣ церкви Христовой. Общество вѣрующихъ со дня вселенія въ него Св. Духа стало церковію въ собственномъ смыслѣ, т. е. сверхъестественнымъ богочеловѣческимъ союзомъ, тѣломъ Христовымъ, возглавляемымъ Христомъ и одушевляемымъ Духомъ Святымъ.

Такъ получила начало или основаніе церковь. Она установлена не повелѣніемъ Божіимъ, или заповѣдію, но непосредственнымъ дѣйствіемъ Божіимъ чрезъ искупленіе и освященіе людей, иначе—І. Христосъ основалъ церковь реальнымъ обитаніемъ въ Ней Своимъ и Духа Св. всею полнотою истины и благодати.

Но церковь Христова, являясь съ внутренней стороны сокровищницею истины и благодати, съ внѣшней стороны есть *видимое общество* людей на землѣ, существующее и развивающееся въ земныхъ условіяхъ и отношеніяхъ. И по этой своей сторонѣ церковь имѣетъ положительное основаніе, не зависящее отъ какихъ нибудь субъективныхъ началъ. Она есть божественное учрежденіе.

Самъ І. Христосъ учредилъ для продолженія Своего дѣла на землѣ общество людей, общество внѣшнее, видимое. Главная причина и вмѣстѣ главное доказательство этой мысли вытекаетъ изъ

самаго понятія о воплощеніи Сына Божія. Въ самомъ дѣлѣ, если бы Сынъ Божій для спасенія людей не принималъ *зрака раба* и не являлся *въ подобіи человѣчестѣмъ*, а прямо нисходилъ въ сердце каждаго человѣка Своею искупительною благодатію, то можно было бы по справедливости согласиться съ протестантами, что Онъ основалъ церковь совершенно невидимую, чисто внутреннюю. Но *Слово плоть бысть и вселися въ ны*, такъ что люди видѣли славу Его тѣлесными очами; для того, чтобы возвратить людямъ царствіе Божіе, Господь благоволилъ дѣйствовать и страдать видимымъ образомъ,—во плоти. Средство, избранное Имъ для возстановленія падшаго человѣчества, вполнѣ соотвѣтствовало тѣмъ потребностямъ нашимъ, которыя вытекаютъ изъ двойственности нашей природы. Дѣло, совершенное Имъ *видимымъ* образомъ, должно было также видимымъ образомъ продолжаться на землѣ, т. е. *видимая* церковь Христова была такъ же необходима для усвоенія людьми заслугъ Искупителя, какъ необходимо было Господу явиться Самому видимымъ образомъ между людьми для ихъ просвѣщенія и освященія. Видимымъ же и ощутительнымъ образомъ для внѣшнихъ чувствъ совершилось сошествіе Св. Духа на церковь Христову (Дѣян. 2, 1—3). И по намѣреніямъ самого Спасителя, Его послѣдователи должны были образовать внутреннее живое единство (Іоан. 17, 21), отличавшее ихъ видимымъ и осязательнымъ образомъ, какъ опредѣленное общество, такъ чтобы можно было сказать: „вотъ ученики Іисуса Христа“, „вотъ Его церковь“. И дѣйствительно, церковь Христова съ самаго начала явилась, какъ опредѣленное внѣшнее общество. Когда Духъ Св. нисшелъ на принявшихъ слово Живота вѣчнаго, представители и члены раждавшейся церкви не были разсѣяны по разнымъ мѣстамъ и не отдѣльно другъ отъ друга приняли Утѣшителя Духа; нѣтъ—они были соединены вмѣстѣ, составляли единое братское общество; имъ прямо повелѣно было ждать въ Іерусалимѣ нисшествія Св. Духа (Дѣян. 1, 45; 2, 1). Апостолы, облеченные силою свыше, проповѣдывали *покаяніе* во имя Христово *и отпущеніе грѣховъ во всѣхъ народахъ, начавъ отъ Іерусалима* (Лук. 24, 47). Принимавшіе благовѣстіе о спасеніи видимо (чрезъ крещеніе) присоединялись къ обществу вѣрующихъ и сами образовывали видимыя христіанскія об-

щества или частныя церкви. Видимая связь съ обществомъ вѣрующихъ, съ тѣми, которые уже принадлежатъ къ церкви, являлась необходимымъ условіемъ для спасенія. И присоединявшимся апостолы заповѣдывали собираться для слушанія слова Божія и совокупныхъ молитвъ (Дѣян. 2, 42. 46; 20, 7), увѣщевали *блюсти единеніе духа въ союзѣ мира*, представляя имъ, что они составляютъ единое тѣло Господа Іисуса, коего суть различные члены (Еф. 4, 34; сн. 1 Кор. 12, 27) и *вси отъ единаго хлѣба причащаются* (1 Кор. 10, 17). Наконецъ, апостолы повелѣвали имъ не оставлять своего собранія подъ опасеніемъ отлученія отъ церкви и вѣчной погибели (Евр. 10, 24—25).

Имѣвшая быть по намѣренію Своего Основателя видимымъ обществомъ вѣрующихъ, церковь отъ Своего же Основателя получила и опредѣленное видимое устройство. Такъ, Онъ Самъ учредилъ въ Своей церкви *видимую іерархію* и облекъ ее властію учить, священнодѣйствовать и управлять въ церкви, поставляемую для такого служенія Духомъ Божіимъ. Самъ же Онъ установилъ особыя видимыя внѣшнія дѣйствія, которыя какъ внѣшне, такъ и внутренно должны соединять и скрѣплять въ единеніи общество вѣрующихъ въ Него, или образовать церковь. Таковы спасительныя *таинства*, въ которыхъ подъ видимыми образами сообщается вѣрующимъ невидимая, возраждающая и освящающая благодать Божія.

Такъ получила свое основаніе и устроеніе видимая церковь Христова.

§ 118. Цѣль церкви.

Никакія общества или союзы не учреждаются безъ опредѣленныхъ цѣлей. Такъ и церкви божественною волею ея Основателя указана своя цѣль, цѣль особенная, отличная отъ цѣлей всѣхъ естественныхъ союзовъ, преслѣдующихъ цѣли, относящіяся къ земной, временной жизни. Цѣль основанія церкви сообразна съ цѣлію воплощенія Сына Божія. Какъ Онъ былъ посланъ Отцемъ *взыскати и спасти погибшаго* (Мѳ. 18, 11; сн. Іоан. 10, 28),—привести всѣхъ въ царствіе Божіе, такъ и церковь Имъ основана для той же цѣли, т. е., чтобы совершенное Имъ дѣло спасенія человѣческаго рода постоянно и непрерывно продолжалось

на землѣ, чтобы въ нѣдрахъ ея обрѣтали всѣ ищущіе спасенія, чрезъ усвоеніе плодовъ искупленія, пока не будетъ достигнута цѣль. Спасеніе человѣчества, или достиженіе имъ царства Божія (Мѳ. 6, 33), возсоединеніе съ Богомъ—Источникомъ жизни и блаженства и жизнь вѣчная возможны подъ условіемъ духовнаго возрожденія и освященія человѣка и вѣры въ І. Христа, ибо лишь вѣрующій въ Него *не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16). Отсюда, высшая задача церкви, какъ продолжительницы дѣла Христова—спасенія человѣчества, состоитъ именно въ томъ, чтобы совершать просвѣщеніе и возрожденіе людей грѣшниковъ къ новой, святой жизни, получаемой отъ Христа Спасителя, какъ новаго Адама, возсоединять ихъ со Христомъ и Богомъ и такимъ образомъ приводить въ царство Божіе. Такая цѣль церкви ясно указана ап. Павломъ. *Христосъ*, учитъ апостолъ, *возлюби церковь и Себе предаде за ню, да освятитъ* (ἁγιάσῃ) *ю, очистивъ* (καθαρίσας) *банею водною въ глаголѣ* (т. е. крещеніемъ, въ которомъ троекратное погруженіе соединяется съ произнесеніемъ извѣстныхъ словъ), *да представитъ ю Себѣ славну церковь* (т. е. всѣхъ вѣрующихъ), *не имущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна* (Еф. 5, 25; сн. Тит. 2, 14). Слѣдовательно, святость ея членовъ есть цѣль, которой должна достигать церковь данными ей средствами, иначе,—усвоеніе ея членами плодовъ искупленія и освященіе ихъ дѣйствіемъ благодати Божіей. Тотъ же апостолъ учитъ: *Той*, т. е. І. Христосъ, *далъ есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовѣстники, овы же пастыри и учители къ совершенію* (πρὸς τὸν καταρτισμόν,—поставленіе вещи въ такое состояніе, чтобы она была тѣмъ, чѣмъ ей слѣдуетъ быть по ея значенію и цѣли) *святыхъ, въ дѣло служенія, въ созиданіе* (οἰκοδομὴν, т. е. чтобы церковь росла, расширялись ея предѣлы, прилагались новые вѣрующіе. какъ растетъ зданіе отъ наложенія новыхъ и новыхъ рядовъ камней) *тѣла Христоза, дондеже достигнемъ вси въ соединеніе* (εἰς τὴν ἑνότητα,—въ „единость“) *вѣры и познанія Сына Божія* (такъ, чтобы у всѣхъ была одна вѣра и одинаковое познаніе Сына Божія,—не оставалось болѣе не христіанъ и между христіанами не было разномыслія въ познаніи Сына Божія),

въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова (Еф. 4, 11—13), т. е. такого совершенства, когда человѣкъ становится достойнымъ стать жилищемъ Божіимъ (Іоан. 14, 23), подобно тому, какъ и во Христѣ обитаетъ *вся полнота Божества тѣлесно*. По этимъ словамъ, цѣль, къ которой должна стремиться церковь, есть распространеніе ея во всемъ мірѣ, полное и истинное познаніе ея членами Сына Божія, духовное совершенство человѣка, каково во Христѣ Іисусѣ, возсоединеніе съ Богомъ. Плодъ этого есть жизнь вѣчная (Іоан. 17, 3).

Такая чрезвычайная задача требуетъ и средствъ чрезвычайныхъ. Возрожденіе падшаго человѣка и возсоединеніе его со Христомъ и Богомъ возможно лишь посредствомъ творческаго дѣйствія со стороны благодати Св. Духа. Просвѣщеніе же человѣчества Христовою истиною предполагаетъ обладаніе церковію этою истиною во всей ея полнотѣ и сохраненіе ея въ чистотѣ и неповрежденности, а это также возможно не иначе, какъ при обитаніи и дѣйствіи въ церкви не человѣческихъ только, но и божественныхъ силъ, ибо изъ людей никто не свободенъ отъ возможности заблужденія и даже совершенно отпаденія и отреченія отъ истины. Въ церкви для достиженія ею своей высокой цѣли—возрожденія и просвѣщенія человѣка и находятся не человѣческія только, но и божественныя силы: въ ней и чрезъ нее *вся намъ божественныя силы, яже къ животу и благочестію, подана разумомъ Призвавшаго насъ* (2 Петр. 1, 3—4). Главою церкви, какъ Своего тѣла, пребываетъ и будетъ пребывать до скончанія вѣка Самъ І. Христосъ, а невидимый правитель ея и кормчій есть Духъ Святый.

§ 119. Глава церкви Христосъ Спаситель и Духъ Святый Параклитъ.

І. Господь І. Христосъ, основавъ церковь для усвоенія плодовъ искупленія каждому человѣку, входящему въ составъ ея, не предоставилъ ее себѣ самой, но и Самъ находится во внутреннемъ и существенномъ единеніи съ нею. Лишивъ насъ видимаго соприсутствія, Онъ невидимо пребываетъ и будетъ пребывать во вѣки въ церкви, какъ ея невидимая глава. Главенство

Христово въ церкви состоитъ не въ томъ лишь, что Онъ есть Основатель церкви и религіи Его имени; таковое главенство усвояется и представителямъ не христіанскихъ религій въ основанныхъ ими религіозныхъ обществахъ, хотя и въ этомъ отношеніи есть существенное отличіе между Основателемъ церкви Христомъ-Искупителемъ и основателями естественныхъ религіозныхъ обществъ. Христосъ Спаситель есть глава церкви въ томъ смыслѣ, что Онъ есть *источникъ новой животворящей святой жизни*, получаемой отъ Него, какъ отъ новаго Адама, новаго родоначальника, или отъ новой главы,—вмѣсто прежней грѣховной жизни, получаемой по наслѣдству отъ падшаго прародителя, ветхаго Адама,—главы и родоначальника падшаго человѣческаго рода. Эта новая, святая жизнь истекаетъ изъ Него въ тѣло церкви чрезъ новое рожденіе чадъ Божіихъ, чрезъ совлеченіе ветхаго человѣка (грѣховной скверны, полученной отъ ветхаго Адама) и облеченіе въ Него—новаго Адама, и прививается, развивается и распространяется многообразно и многоразлично по всему тѣлу церкви. Для привитія и развитія новой жизни,—въ каждомъ членѣ церкви въ отдѣльности и во всѣхъ ихъ въ совокупности,—Христосъ Господь всегда пребываетъ въ церкви, вселяется въ нее, ибо изъ Него только можетъ истекать эта новая жизнь для всей церкви.

Въ наставленіяхъ І. Христа и апостоловъ даются твердыя основанія для такого пониманія главенства Христова въ церкви. І. Христосъ училъ, что отъ Него единственно зависитъ жизнь всего тѣла церкви и каждаго члена; Онъ есть *лоза*, а вѣрующіе въ Него—*вѣтви*; внѣ Его, т. е. безъ новаго рожденія чрезъ привитіе къ Нему вѣрующихъ, такъ же невозможна истинная жизнь, - какъ невозможны жизнь и плодоношеніе вѣтви, отдѣленной отъ ствола дерева: *безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. 15, 1—6). Онъ есть *путь, и истина, и животъ*. Безъ Него и помимо Него *никто не приходитъ къ Отцу* (14, 6).

Ап. Павелъ въ такихъ чертахъ предлагаетъ ученіе о Христѣ Спасителѣ, какъ главѣ церкви, въ смыслѣ источника ея жизни. *Истинствующе въ любви* (т. е. имѣя истинную любовь, или же: содержа истину и пребывая въ любви) *да возрастимъ*

(*αὐξήσωμεν*) *въ Него всяческая, иже есть глава Христосъ, изъ Него же все тѣло, составляемо и счинѣваемо* (*συμβιβαζόμενον*) *приличнѣ всяцѣмъ осязаніемъ подаянія* (*διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας*), *по дѣйству въ мѣрѣ единыя коеяждо части, возращеніе* (*τὴν αὔξησιν*) *тѣла творитъ въ созданіе* (*εἰς οἰκοδομήν*) *самаго себе любовію* (Еф. 4, 15—16) [1]). Смыслъ этого наставленія таковъ. Вѣра христіанская сочетаваетъ вѣрныхъ со Христомъ и такимъ образомъ изъ всѣхъ составляетъ единое тѣло подъ главою Христомъ; все отъ Него получая, и они все въ себѣ должны возвращать въ Него, т. е. „свое лице, всѣ свои силы и отправленія, настраивать по духу Христову и въ Его мѣру возвращать“ (сн. 13 ст.),—уподобляться Ему. Частнѣе: Господь стройно сочетаваетъ свое тѣло—церковь (*сочетаваемо и счинѣваемо приличнѣ*), подобно тому, какъ и въ человѣческомъ тѣлѣ хотя и много членовъ и органовъ, но каждый на своемъ мѣстѣ, съ особымъ назначеніемъ, и всѣ гармонически сочетаваются во едино и дѣлаютъ то, что тѣло живетъ. Особенность здѣсь сравнительно съ вещественными организмами та, что въ этихъ послѣднихъ все возвращаетъ и созидаетъ жизненная сила,—и самую голову; а въ церкви—Господь глава, другой главы не производитъ, а все тѣло устрояетъ Самъ для Себя, членъ за членомъ съ Собою сочетавая и растя изъ Себя тѣло для Себя. Слова: *всяцѣмъ осязаніемъ подаянія*—показываютъ, какъ Господь творитъ Себѣ тѣло. *Подаяніе* есть дарованіе благодати Св. Духа,—благодати возрожденія въ крещеніи и благодати, какъ дара на потребу церкви. *Осязаніе* подаянія этого означаетъ, что благодать дѣйствительно пріемлется ощутительно и осязательно проникаетъ облагодатствованнаго; вмѣстѣ же съ тѣмъ она членъ къ члену прилагаетъ, кои, прикасаясь другъ къ другу, чувствуютъ и осязаютъ себя взаимно. Такъ строится тѣло церкви. Слова же: *по дѣйству въ мѣрѣ единыя коеяждо части* относится къ *возращеніе тѣла творитъ*,—и показы-

[1]) Въ синодальномъ рус. переводѣ это мѣсто читается такъ: на вѣрующихъ лежитъ обязанность, чтобы они *истинною любовію все возращали въ Того, Который есть глава Христосъ, изъ Котораго все тѣло составляемое и совокупляемое посредствомъ всякихъ взаимно скрѣпляющихъ связей, при дѣйствіи въ свою мѣру каждаго члена, получаетъ приращеніе для созиданія самого себя въ любви.*

ваютъ, какъ тѣло Христово, составленное всякимъ осязаніемъ подаянія, продолжаетъ возрастать и созидаться. Это совершаетъ она *по дѣйству въ мѣрѣ единыя коеяждо части*, когда каждый членъ дѣйствуетъ такъ, какъ дѣйствовать способнымъ содѣлали его благодать, по мѣрѣ дара, по своей мѣрѣ. „Каждый, воспріятъ бывъ въ церковь, получилъ даръ, и сталъ тѣмъ, чѣмъ есть теперь въ церкви. Но церкви отъ Него рощеніе прибудетъ, когда онъ даромъ своимъ дѣйствуетъ во благо ея, не заключаетъ и не запираетъ его въ себѣ, а всѣмъ посвящаетъ. Такъ растетъ вещественное тѣло, въ коемъ ни одинъ членъ не живетъ для себя, такъ растетъ и духовное тѣло церкви, все получая для своего роста отъ главы—Христа“ [1]).

Отъ главы Христа, учитъ тотъ же апостолъ въ другомъ мѣстѣ, *все тѣло, составы и соузы подаемо и снемлемо* (*διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον*—составами и связями будучи соединяемо и скрѣпляемо), *раститъ возращеніе Божіе* (*αὐξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ*—растетъ возрастомъ Божіимъ; Кол. 2, 19). По словамъ того же апостола: *Христосъ глава церкви*, потому что есть *Спаситель* этого *тѣла* Своего (Еф. 5, 23). Онъ сталъ главою чрезъ спасеніе спасенныхъ, и спасенные стали членами Его чрезъ спасеніе. Онъ такъ возлюбилъ церковь Свою, что *Себе предаде за ню*, *питаетъ и грѣетъ ю* жизнію, въ Немъ заключающеюся, чтобы она была святою и непорочною, потому что *уди* (члены)

[1]) *Θεοφανα* еп. Толк. на посл. Ефес. IV, 15—16. Въ дополненіе къ приведенному изъясненію здѣсь же приводятся, между другими, слѣдующія святоотеческія толкованія не довольно ясныхъ словъ ап. Павла. *Св. І. Златоуста*: „какъ духъ, спущаясь изъ головного мозга, не просто сообщаетъ, посредствомъ нервовъ, чувствительность всѣмъ членамъ, но сообразно съ каждымъ изъ нихъ, и тому, который способенъ принять больше, больше и сообщаетъ, а который—меньше, тому-меньше (ибо духъ есть корень жизни): такъ и Христосъ. Такъ какъ наши души такъ же зависимы отъ Него, какъ члены отъ духа, то Его промышленіе и раздаяніе даровъ, сообразно съ мѣрою того или другого члена, производитъ возращеніе каждаго“. *Блаж. Θеодорита*: „Владыка Христосъ, яко глава, раздѣляетъ духовныя дарованія и чрезъ то сочетаваетъ члены тѣла въ единое стройное тѣло“. *І. Дамаскина*: „Христосъ главенствуя надъ нами, преподаетъ намъ Себя и чрезъ то сочетаваетъ насъ съ Собою и другъ съ другомъ; вслѣдствіе чего мы имѣемъ взаимное сгармонированіе, хотя каждый подаяніе Духа получаетъ въ такой мѣрѣ, какъ можетъ вмѣстить“.

есмы тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его (25—30 ст.). Вѣрующіе суть члены тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его, подобно тому, какъ Ева изъ Адама, ибо каждый вѣрующій отъ Христа отраждается (чрезъ крещеніе), но не отдѣляясь отъ Него, а пребывая въ Немъ, какъ и Онъ въ вѣрующихъ (что поддерживается чрезъ причащеніе). Отношеніе Іисуса Христа къ церкви, какъ главы къ Своему тѣлу, ап. Павелъ опредѣляетъ еще такъ: Богъ *Того* (І. Христа) *даде главу выше всѣхъ церкви, яже есть тѣло Его, исполненіе исполняющаго всяческая во всѣхъ* (*τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου*,—Еф. 1, 22—23). Какъ въ тѣлѣ нѣтъ мѣста, которое лишено было бы живой связи съ управляющей головою, или какъ всѣ члены нашего тѣла составляютъ полный и живой организмъ, водимый и управляемый головою, такъ и церковь есть духовный организмъ, въ которомъ нѣтъ мѣста, гдѣ бы не дѣйствовали божественныя силы Христовы. Св. *Златоустъ* говоритъ: „чтобы ты, услышавъ слово „главу“, не принялъ его въ значеніи только власти, но въ смыслѣ собственномъ,—не счелъ Христа только начальникомъ, но видѣлъ въ Немъ дѣйствительную главу, апостолъ прибавляетъ: *исполненіе исполняющаго всяческая во всѣхъ*. Апостолъ считаетъ какъ бы недостаточнымъ названіе главы для того, чтобы показать родство и близость церкви ко Христу“ [1]). — „Показать родство и близость“... т. е. „показать, поясняетъ пр. *Θеофанъ*, что въ церкви и христіанахъ все Христово. Она полна Христомъ; Онъ ее наполняетъ всю во всемъ составѣ и во всѣхъ членахъ по частямъ,—и въ ней и въ членахъ ея Онъ все исполняетъ. Въ такомъ случаѣ слова сіи переложить можно такъ: яже есть тѣло Его,—полнота Его, исполняющаго все во всѣхъ (членахъ ея). Его—свѣтъ вѣдѣнія, присущаго церкви, которымъ Онъ исполняетъ вѣдцевъ. Его—святость, которую Онъ исполняетъ ревнителей святости. Его—благотворенія, любовію къ коимъ исполняетъ Онъ благотворителей. Его—всякія другія дарованія духовныя, видныя въ церкви, ибо Онъ ими исполняетъ способныхъ вмѣщать ихъ вѣрую-

[1]) *Злат.* На Ефес. Бес. III, 2.

щихъ. Въ церкви—*всяческая и во всѣхъ Христосъ* (Кол. 3, 11)“ [1]).

Христосъ Спаситель, какъ глава, дѣйствуетъ на церковь однакоже не со внѣ. Все оживотворяя въ ней, Онъ Самъ живетъ въ ней, какъ въ Своемъ тѣлѣ, и съ нею. вселяется въ нее, пребываетъ въ ней и даже тѣснѣйшимъ образомъ, хотя неслитно, но и нераздѣльно, соединяется съ нею, подобно тому, какъ въ Немъ Самомъ божество и человѣчество, будучи неслитны, тѣмъ не менѣе соединены и нераздѣльны. Предъ крестными страданіями Онъ Самъ говорилъ Своимъ исповѣдникамъ въ лицѣ апостоловъ: *не оставлю васъ сиры, пріиду къ вамъ* (Іоан. 14, 18; см. 28 ст.), *будьте во Мнѣ, и Я въ васъ* (15, 4), а предъ вознесеніемъ на небо: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мѳ. 28, 20). Въ изображеніи послѣдняго суда Онъ представлялъ Своихъ послѣдователей (церковь Свою) такъ соединенными съ Собою, какъ тѣло съ душею, такъ что всякое благодѣяніе, оказанное вѣрующимъ въ Него, Онъ относилъ къ Себѣ, подобно тому, какъ и мы все сдѣланное для нашего тѣла усвояемъ безразлично своей личности (Мѳ. 25, 35—45). Тоже самое Христосъ Спаситель выразилъ и въ словахъ: *Савле, Савле, что Мя гониши* (Дѣян. 9, 4)! т. е. что ты гонишь Мою церковь, которая неотдѣлима отъ Меня, какъ тѣло человѣческое неотдѣлимо отъ его личности. Въ обѣтованіи объ евхаристіи училъ: *ядый Мою плоть и піяй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ* (Іоан. 6, 56). Посему пріобщающійся

---

[1]) Есть пониманіе слова *τὸ πλήρωμα* въ Еф. 1. 23 въ смыслѣ „восполненія“, „пополненія“, а всего изреченія апостола—въ томъ смыслѣ, что церковь дополняетъ Христа. „Церковь—исполненіе Христа, говоритъ преосв *Θеофанъ*, можетъ быть, подобно тому, какъ дерево есть исполненіе сѣмени. Что въ сѣмени совмѣщено сокращенно, то въ полномъ развитіи является въ деревѣ. И Господь Христосъ сказалъ о Себѣ: *аще зерно горчишно, падъ на землю, умретъ, многъ плодъ сотворитъ* (Іоан. 12, 24) По смерти Его, воскресеніи и вознесеніи, въ какомъ обилии стали прилѣпляться къ Нему вѣрующіе, а дотолѣ Онъ будто одинъ И точно,—спасенное и обоженное въ Господѣ І. Христѣ человѣчество, и одно все совмѣщаетъ.. Самъ въ Себѣ Онъ полонъ и всесовершенъ; но еще не во всей полнотѣ привлекъ къ Себѣ человѣчество. Оно постепенно все болѣе и болѣе общится съ Нимъ, и чрезъ то какъ бы Его пополняетъ,—дѣлу Его давая приходить чрезъ сіе въ полноту исполненія“. (На Ефес. 1, 23).

Его тѣла и крови, по примѣру апостола, можетъ сказать: *живу не ктому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ* (Гал. 2, 20).

Ап. Павелъ выражаетъ мысль о тѣснѣйшемъ внутреннемъ союзѣ Христа съ церковію и пребываніи Его въ ней, когда называетъ ее таинственнымъ тѣломъ новаго Адама, какъ ея главы, и представляетъ ее соединенною съ Нимъ во едино для чадорожденія по подобію брачнаго союза мужа и жены (Еф. 5, 31—32) [1]), говоритъ, что Христосъ, какъ глава, въ ней *наполняетъ все во всемъ* (1, 23). По словамъ ап. Іоанна, I. Христосъ входитъ Самъ въ общеніе съ каждымъ изъ насъ: *се стою при дверехъ и толку, и аще кто услышитъ гласъ Мой и отверзетъ двери, вниду къ нему и вечеряю съ нимъ, и той со Мною* (Апок. 3, 20; ср. Іоан. 14, 23).

II. Но хотя Христосъ Господь есть источникъ жизни всей церкви и каждаго изъ насъ въ отдѣльности, и Самъ пребываетъ всегда въ церкви, но эта новая жизнь распространяется по всему тѣлу церкви отъ ея главы силою *иного* Утѣшителя, Духа Святаго. Чрезъ Него I. Христосъ, какъ глава, соединяетъ съ Собою, какъ источникомъ жизни, Свое тѣло—церковь. Духъ Христовъ несетъ въ Себѣ и съ Собою дары животворящей жизни Христовой, привлекаетъ и потомъ прививаетъ членовъ церкви, какъ дикихъ маслинъ, ко Христу, вселяетъ въ нихъ Христа Спасителя, наконецъ, слагаетъ (однако не безъ Господа Спасителя) изъ всѣхъ ихъ одно цѣлое,—тѣло церкви, все проникаетъ въ церкви, и всѣми движеніями въ ея тѣлѣ заправляетъ, какъ душа движеніями тѣла. Такимъ образомъ Духъ Св., Параклитъ, есть невидимый непосредственный „правитель“ церкви, ея „кормчій“, душа церкви [2]).

[1]) Блаж. *Іеронимъ*, объясняя Еф. 5, 30—31, говоритъ: „слова сіи въ переносномъ смыслѣ относятся ко Христу и къ церкви. Адамъ прообразовалъ Христа, Ева—церковь. Какъ изъ Адама и Евы народился весь родъ человѣческій, такъ отъ Христа и церкви народилось и нарождается все множество вѣрующихъ, которое, составляя единое тѣло, опять влагается въ бокъ Христовъ, и наполняетъ мѣсто ребра, ставъ въ едину плоть съ Нимъ, какъ съ мужемъ. Объ этомъ и Самъ Господь въ евангеліи молился (Іоан. 17, 21)“. Твор. блаж. Іеронима въ рус. пер. XVII т. 359 стр.

[2]) Соединяющійся съ православною церковію исповѣдуетъ по ея наставленію: „вѣрую и исповѣдую, яко церкви святой православно-каѳоли-

Въ откровеніи даются достаточныя основанія такъ представлять отношеніе Духа Св. къ церкви. І. Христосъ, давъ обѣтованіе о томъ, что Онъ будетъ пребывать въ Своей церкви до скончанія вѣка, вмѣстѣ далъ обѣтованіе ниспослать вѣрующимъ Св. Духа, Утѣшителя, Параклита, т. е. Намѣстника І. Христа Который бы пребылъ въ церкви во вѣкъ (Іоан. 14, 16—17),—обѣтованіе, дѣйствительно исполнившееся въ свое время (Дѣян. 2, 2). Съ тѣхъ поръ Духъ постоянно пребываетъ въ церкви Христовой, какъ душа церкви. О дѣйствіяхъ Утѣшителя І. Христосъ учитъ: что Онъ *отъ Него пріиметъ* и *Его прославитъ*,—чрезъ продолженіе Его дѣла, дѣла созиданія церкви и чрезъ церковь—спасенія людей (Іоан. 14; 16; 16, 14—15). Эти дѣйствія дѣйствительно и совершаетъ въ церкви Духъ Святый, но, конечно, при соучастіи ея главы. Такъ, І. Христосъ говоритъ *о новомъ рожденіи* въ царствѣ Божіемъ, и это возрожденіе исходитъ хотя отъ Него, но должно совершаться и совершается черезъ Духа Св.—*водою и Духомъ* (Іоан. 3, 5). Онъ (Христосъ) есть источникъ воды живой, т. е. благодати, и какъ Самъ *исполнь благодати и истины*, такъ и церковь исполняетъ благодатію, но эта благодать изливается чрезъ Духа Святаго (Іоан. 7, 37—39). Апостолы возвѣщали о Св. Духѣ, что Онъ есть *Духъ Христовъ* (Рим. 8, 9), что только чрезъ

ческой основаніе, глава и наивысшій архіерей и архипастырь есть Господь нашъ І. Христосъ и яко церкви сея правитель и кормчій есть Духъ Святый". (Чинъ присоедин. иновѣрцевъ). Согласно съ этою формулою разсуждаетъ и преосв. *Феофанъ*: „въ устроеніи всего потребнаго ко спасенію преимущественно дѣйствовалъ Господь І. Христосъ, нераздѣльно однакожъ отъ Духа Св., а въ содѣваніи спасенія каждаго преимущественно дѣйствуетъ Духъ Св, нераздѣльно однакожъ отъ Господа Спасителя" (Письма къ одному лицу въ С.-Петербургѣ. Спб. 1881 г., стр. 52) Эта послѣдняя формула помогаетъ примирить слова чина присоединенія съ словами „Посл. вост. патр." (чл. 10): „Господь нашъ І. Христосъ Самъ, какъ глава, держа кормило правленія церкви, управляетъ ею посредствомъ св. отцевъ. Для сего Духъ Св. частнымъ церквамъ, законно основаннымъ и законно состоящимъ изъ членовъ, поставилъ епископовъ, какъ правителей, пастырей" и т. д. Впрочемъ, въ самомъ этомъ мѣстѣ дается понять, что Христосъ Спаситель управляетъ церковію чрезъ Духа Св., съ Нимъ, конечно, нераздѣльнаго и неразлучнаго. Итакъ, Духъ Святый можетъ быть названъ „непосредственнымъ" правителемъ церкви, неразлучнымъ однако съ главою ея, Господомъ Спасителемъ.

Него получается вѣра во Христа, что только Онъ приводитъ ко Христу (1 Кор. 12, 3), только чрезъ Него вселяется въ насъ Христосъ (Еф. 3, 16—17), что вся церковь, всѣ вѣрующіе суть *храмъ Божій и Духъ Божій живетъ въ нихъ* (1 Кор. 3, 16), и что если Христосъ Господь наполняетъ все во всемъ, то и Духъ Святый есть *дѣйствуяй*, производитъ *вся во всѣхъ* (*1 Кор. 12, 6*; сн. *10* ст.). Онъ раздаетъ вѣрующимъ разнообразные чрезвычайные дары (ст. 4 и 5), постоянно приноситъ въ нихъ Свои духовные плоды—любовь, долготерпѣніе, кротость и пр. (Гал. 5, 22—23), поставляетъ пастырей пасти церковь Господа и Бога (Дѣян. 20, 28; сн. 2 Тим. 1, 14), нисходитъ на всѣхъ вѣрующихъ въ таинствахъ церкви чрезъ церковную іерархію, т. е. чрезъ слугъ и посланниковъ Христовыхъ (2 Кор. 5, 20).

III. Такое различеніе дѣйствій Христа Спасителя, какъ главы церкви, и дѣйствій Духа Христова, Параклита, въ домостроительствѣ спасенія въ церкви соотвѣтствуетъ святоотеческимъ представленіямъ о неодинаковомъ участіи каждаго изъ лицъ Св. Троицы въ дѣлѣ возсозданія человѣка, какъ и въ твореніи міра. Періодъ времени до искупленія св. отцы представляли какъ царство преимущественно Отца вкупѣ съ Сыномъ, чрезъ Которыхъ, какъ бы „двумя руками“, по выраженію св. Иринея, Онъ все совершилъ и въ твореніи и промышленіи о мірѣ; періодъ искупленія—какъ царство преимущественно Сына, нераздѣльно съ Отцемъ и Св. Духомъ; послѣ искупленія въ церкви—царство преимущественно Духа Св., вмѣстѣ съ Отцемъ и Сыномъ [1]). Объ этомъ послѣднемъ періодѣ св. *Иринеѣ* говоритъ: „таково, по словамъ пресвитеровъ и учениковъ апостольскихъ, распредѣленіе и распорядокъ спасаемыхъ, и чрезъ такую постепенность они усовершаются,—чрезъ Духа они восходятъ къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу, потому что Сынъ потомъ предастъ Свое дѣло Отцу“ [2]). Духа Св. древніе учители именовали „животворящимъ“ (внесено и въ символъ вѣры), „живоначальнымъ“, а также „владычествующимъ“ или „управляющимъ“. Наименованіе Духа Св. „животворящимъ“ всего выразительнѣе свидѣтельствуетъ о силѣ Духа,

[1]) Ирин. Прот. ерес. V кн. XVIII, 2.
[2]) Тамъ же, V кн. XXXVI, 2. Сн § 104, 356 стр.

дѣлающаго нашу падшую, омертвѣлую грѣхомъ природу воспріимчивою къ дарамъ жизни Христовой, прививающаго, возращающаго, развивающаго въ насъ сѣмя новой жизни и соединяющаго насъ со Христомъ, источникомъ ея. А желая указать на главное, заправляющее дѣйствіе Духа Св. Параклита въ церкви, они именовали Его „владычествующимъ“ или „управляющимъ“ [1]).

Соотвѣтственно съ святоотеческими представленіями и въ духѣ ихъ святитель *Θеофанъ* такъ раскрываетъ ученіе о Христѣ, какъ главѣ церкви, и Духѣ Св., какъ Параклитѣ, душѣ ея, въ своихъ „Письмахъ къ одному лицу въ Петербургѣ по поводу появленія тамъ новаго учителя вѣры“. Изложивъ многочисленныя мѣста св. Писанія, свидѣтельствующія о дѣйствіи Духа Св. въ дѣлѣ усвоенія человѣку спасенія Христова, пр. Θеофанъ приводитъ возраженіе, которое могутъ ему сдѣлать. „Какъ же это такъ? Какъ у того (новшака) выходитъ, что въ дѣлѣ спасенія все—отъ Господа І. Христа, такъ тутъ—что все отъ Духа Св.; какъ у того за Спасителемъ не видно Св. Духа, такъ здѣсь за Св. Духомъ не видно Спасителя“. „Я собралъ, продолжаетъ святитель, столько свидѣтельствъ о благодати Св. Духа не съ тѣмъ, чтобы умалить или заслонить, что содѣяно и содѣвается Господомъ Іисусомъ въ нашемъ спасеніи; но съ тѣмъ, чтобы выставить на видъ, что опускается, и, кажется, не съ добрымъ намѣреніемъ, вашимъ новшакомъ, и близь Господа возставить, какъ и подобаетъ, въ твоемъ сознаніи и Духа Св., въ равной силѣ и степени съ Господомъ устрояющаго спасеніе. Спасеніе наше въ Господѣ І. Христѣ, но содѣвается оно въ насъ благодатію Духа Св.“

Необходимо, „велегласно возвѣщая о Господѣ Іисусѣ, столь же велегласно возвѣщать и о Св. Духѣ, не забывая однакожъ и благоволенія Отца“. „Желающему полно разумѣть все, относящееся къ нашему спасенію, надлежитъ различать два момента: домостроительство спасенія, или устроеніе всего потребнаго для спасенія и содѣваніе спасенія каждаго лица. Первое совершилъ

[1]) Наименованіе Духа Св. „владычествующимъ“, или „управляющимъ“, и „живоначальнымъ“ встрѣчается между прочимъ у св. *Іоанна Дамаскина* въ словѣ на Преображеніе. Сн. *Катанскаго проф.* О главѣ церкви Христѣ Спасителѣ и Духѣ Св. Параклитѣ. Церк. Вѣстн. 1895 г. № 18, 560 стр.

Господь І. Христосъ по благоволенію Отца, но не безъ Духа Св., а второе совершаетъ, по благоволенію же Отца, Духъ Св., но не безъ Христа Господа, Сына Божія". Чтобы совершилось спасеніе каждаго человѣка въ частности, „необходимо, чтобы совмѣщенныя въ лицѣ Господа потребности спасенія перешли въ каждаго и имъ были усвоены. Сіе послѣднее совершаетъ Духъ Св." Напр., въ крещеніи „Духъ Св. приводитъ къ купели крещенія и здѣсь вселяетъ въ насъ Христа". Здѣсь крещающійся „уподобляется прививку, привитому къ дереву и живительные соки въ себя пріемлющему. Древо—Господь. Соки сего древа суть клятво-снимательная и оправдательная сила крестной смерти, и обновленная, въ совершенствѣ явленная, жизнь человѣческая. То и другое пріемлетъ въ себя, всасываетъ прививокъ—новый вѣрующій,—въ крещеніи. Совершаетъ же сіе не одна вода, но Духъ Св. чрезъ воду, подготовивъ предварительно крещаемаго къ пріятію того и другаго покаяніемъ и вѣрою". Такъ было всегда. И плоть пріялъ Спаситель отъ пресв. Богородицы чрезъ Духа Св., „плоть изъ пресвятой Богородицы соткалъ для Него Духъ Св.", хотя Сынъ Божій, какъ всесильный, все сотворившій, могъ создать ее Самъ для Себя [1]). „Такъ и во всякаго вѣрующаго вселяется Господь и всякимъ пріемлется тою же силою Духа Св." „Вселеніе Христа условливается благодатію Св. Духа". Въ заключеніе разсужденія ставится вопросъ: „какъ же это такъ? Стало быть, въ устроеніи нашего спасенія Духъ Св. дѣйственнѣе. и какъ будто больше, чѣмъ самъ Спаситель?" Да на что тебѣ опредѣлять, кто больше и кто меньше твое спасеніе содѣваетъ? Не равночестны ли, не сопрестольны ли Сынъ Божій и Духъ Святый? Такъ и вѣруй,—что твое спасеніе содѣвается въ равной силѣ Господомъ І. Христомъ и Духомъ Св., или въ Господѣ Іисусѣ Христѣ благодатію Св. Духа, не забывая при семъ содержать въ мысли: по благоволенію Отца... Всяко однакожъ не погрѣшишь, если будешь помышлять, что *въ устроеніи всего потребнаго ко спасенію преимущественно дѣйствовалъ Господь І. Христосъ*, неразцѣльно однакожъ отъ Духа Св., а *въ содѣваніи спасенія каждаго преимущественно дѣйствуетъ*

[1]) Къ этому можно прибавить и въ таинствѣ евхаристіи преложеніе св. даровъ совершается Духомъ Св.

Духъ Св., тоже нераздѣльно однакожъ отъ Господа Спасителя“ [1]). Въ изложенномъ разсужденіи святителя изображается дѣйствіе Христа Спасителя и Духа Святаго на каждаго отдѣльнаго человѣка, но то, что совершается съ каждымъ отдѣльнымъ лицемъ, происходитъ и со всею церковію, и потому его изложеніе можетъ быть относимо и къ совокупности вѣрующихъ въ церкви.

§ 120. Существенныя свойства истинной церкви Христовой.

Истинная церковь Христа есть церковь *единая*, *святая*, *соборная* и *апостольская*. Этими названіями церкви опредѣляется съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ отношеніяхъ самое *существо* церкви со стороны ея свойствъ или признаковъ, отличающихъ истинную церковь какъ отъ всѣхъ человѣческихъ обществъ такъ и отъ церквей не православныхъ. Свойства эти называются *существенными* свойствами церкви, т. е. такими, безъ которыхъ церковь не была бы церковію. О такомъ характерѣ этихъ свойствъ свидѣтельствуетъ уже самое нахожденіе ихъ въ символѣ вѣры, въ которомъ во всѣхъ членахъ предлагается ученіе о самыхъ существенныхъ, самыхъ важныхъ и необходимыхъ предметахъ [2]). Несомнѣнная существенность ихъ, т. е. необходимая связь съ самою сущностію, съ самымъ бытіемъ церкви ясно доказывается и самымъ характеромъ каждаго изъ нихъ въ отдѣльности и общимъ отношеніемъ ихъ къ той задачѣ, для осуществленія которой основана церковь на землѣ. Мало этого, это суть *единственно* существенныя свойства. Всѣ другія свойства, какія приписываются церкви помимо четырехъ указанныхъ въ символѣ, или не имѣютъ дѣйствительно существеннаго значенія для церкви, или хотя и имѣютъ

---

[1]) Письма къ одному лицу.. Спб 1881 г. 48—52 стр.

[2]) Всѣ четыре свойства, приписываемыя церкви въ никео-цареградскомъ символѣ, сполна приписываются ей и въ одномъ изъ болѣе древнихъ символовъ, именно въ символѣ, который употреблялся въ церкви *кипрской* и церквахъ малоазійскихъ (см. у *Чельцова*. Древнія формы символа 62 стр.). Всѣ же другіе апостольскіе символы говорятъ или объ одномъ, или о двухъ, или о трехъ свойствахъ церкви, но именно о тѣхъ, которые указаны въ никео-цареградскомъ символѣ, такъ что въ совокупности и эти послѣдніе символы усвояютъ церкви тѣ же четыре свойства, какія перечислены во вселенскомъ символѣ (см. у Чельцова).

право на то, чтобы признавать ихъ существенными (напр. непогрѣшимость церкви, неодолимость ея вратами адовыми), но нельзя признать за ними самостоятельнаго значенія, т. е. они не содержатъ чего либо такого, что не выражалось бы въ перечисленныхъ во вселенскомъ символѣ свойствахъ. Единствомъ, святостію, каѳоличествомъ и апостольствомъ церкви исчерпывается рѣшительно все, что только можетъ и должно существеннымъ образомъ принадлежать ей. Какъ ничего нельзя убавить изъ этихъ свойствъ, такъ ничего нельзя къ нимъ и прибавить [1]).

Въ разныхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ пониманіе и объясненіе указанныхъ во вселенскомъ символѣ свойствъ церкви неодинаково. Въ самомъ символѣ нѣтъ объясненія этихъ свойствъ. Надлежащее, православное пониманіе и объясненіе этихъ свойствъ дается въ ученіи слова Божія и въ писаніяхъ лицъ, признаваемыхъ самою церковію ея богопросвѣщенными отцами и великими учителями и жившихъ особенно въ періодъ ея нераздѣльнаго существованія.

Единство церкви.

Истинная церковь Христова есть церковь *единая*. I. Христосъ основалъ на землѣ только одну церковь, въ которой, по предвѣчному опредѣленію Отца небеснаго, предложено спасеніе всему роду человѣческому. Хотя она состоитъ изъ безчисленнаго множества членовъ, раздѣленныхъ мѣстомъ и временемъ, и изъ многихъ частныхъ церквей, но въ существѣ составляетъ одно цѣлое, нераздѣльное,—тѣло единаго Христа, одушевляемое единымъ Духомъ.

I. Христосъ, предлагая ученіе о церкви, всегда училъ только объ одной церкви, напр., *созижду церковь Мою* (Мѳ. 16, 15). Изображая церковь въ притчахъ, Онъ говорилъ объ одномъ стадѣ подъ водительствомъ единого пастыря—Христа и объ одномъ ов-

---

1) Убавленіе и прибавленіе числа свойствъ церкви при изложеніи ученія о церкви—обычное явленіе въ инославномъ богословіи. У *Беллярмина*, напр., насчитано 15 свойствъ церкви, у *Ѳомы Боціуса*—даже цѣлыхъ 100, а *тридентскій соборъ* насчитываетъ только 2. Протестантское богословіе (ортодоксальное), кромѣ перечисленныхъ въ символѣ, указываетъ обыкновенно еще два существенныхъ или отличительныхъ признака церкви: *чистое проповѣданіе слова Божія и правильное совершеніе таинствъ* См. о семъ у *Иванцова-Платонова* въ ст. „О церкви“ Пр. Об. 1877 г. II т. 529 стр.

чемъ дворѣ (Іоан. 10, 16), объ одной виноградной лозѣ (Іоан. 15, 1—7), объ одномъ царствѣ Божіемъ на землѣ (Мѳ. 13, 24. 47 и др.), объ одномъ основномъ камнѣ церкви (Мѳ. 16, 18), повелѣлъ проповѣдывать одно ученіе (Мѳ. 28, 19 — 20), установилъ одно крещеніе и одно причащеніе (1 Кор. 10, 17; 1, 13; Еф. 4, 5). Единство въ Немъ вѣрующихъ составляло предметъ Его послѣдней молитвы, извѣстной подъ именемъ первосвященнической: *да вси едино будутъ* (Іоан. 17, 20—23).

Апостолы точно также учатъ объ одной только церкви: *Христосъ возлюби церковь и Себе предаде за ню* (Еф. 5, 25; сн. 2, 21), о единеніи всѣхъ во Христѣ—*вси бо вы едино есте о Христѣ Іисусѣ* (Гал. 3, 28; сн. 2, 14—15), объ одномъ тѣлѣ, котораго члены—истинно вѣрующіе во Христа, а глава—Самъ Христосъ: *мнози едино тѣло есмы о Христѣ* (ἓν Χριστῷ); (Рим. 12, 5; сн. Еф. 5, 23; 1 Кор. 12, 10; Кол. 1, 18. 24; 3, 15 и др.), ибо *единѣмъ Духомъ мы вси во едино тѣло крестихомся* (1 Кор. 12, 13). *Составы и союзы*, соединяющіе и скрѣпляющіе тѣло Христово, происходящіе отъ его главы (Кол. 2, 19), настолько объединяютъ вѣрующихъ, что они образуютъ изъ себя какъ бы одного человѣка, имѣя одно сердце и одну душу (Дѣян. 4, 32). *Едино тѣло, единъ духъ, якоже и звани бысте во единомъ упованіи званія вашего. Единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе, единъ Богъ и Отецъ* всѣхъ (Еф. 4, 5—6; сн. 1 Кор. 10, 17; 12, 14—27).

Можно и должно различать единство церкви внутреннее и внѣшнее. *Внутреннее*—главное и существенное, *внѣшнее*—выраженіе во внѣ внутренняго единства.

Церковь едина во внутренней своей жизни. Это единство покоится на незыблемомъ камени—Христѣ, въ Немъ пребываетъ и въ Немъ осуществляется силою одушевляющаго церковь Духа Христова—Параклита. I. Христосъ—глава церкви, единый Спаситель и Искупитель рода человѣческаго, Самъ живетъ въ церкви и Самъ отъ Себя сообщаетъ ей жизнь, какъ глава тѣлу, корень вѣтвямъ, соединяетъ вѣрующихъ съ Собою, какъ источникомъ жизни, чрезъ Духа, въ единое тѣло. Такимъ образомъ глубочайшее основаніе единства церкви есть единство главы церкви и

единство одушевляющаго церковь Духа Святаго. Всѣ вѣрующіе объединяются Духомъ Святымъ во Христѣ, какъ въ своей невидимой главѣ. Это таинственное объединеніе всего осязательнѣе проявляется въ евхаристіи. Объединяемые Духомъ Св. во Христѣ вѣрующіе съ своей стороны призываются имѣть одну и ту же вѣру во Христа, пребывать въ любви къ Нему, а во имя Его и къ ближнимъ, уподобляться Ему, жить однимъ и тѣмъ же Христомъ. Вѣра, любовь, подраженіе Христу—основныя начала жизни членовъ истинной церкви. Дѣйствіями Духа и единствомъ вѣры и жизни во Христѣ вѣрующіе, *мнози суще*, дѣйствительно слагаются въ единое, нераздѣльное, единомысленное и единодушное цѣлое,—*едино суть тѣло* (1 Кор. 12, 12).

Объединяясь во Христѣ, какъ своей невидимой главѣ, всѣ вѣрующіе необходимо и видимо объединяются между собою и составляютъ одинъ союзъ, одно общество, одну церковь. Это единство во внѣ проявляется въ согласномъ исповѣданіи вѣры (одинъ символъ вѣры), или въ единствѣ ученія, въ единствѣ богослуженія и таинствъ (одна молитва), единствѣ іерархическаго преемства (епископства) и церковнаго устройства (единство церковныхъ каноновъ). Символъ, богослуженіе и церковныя правила—вотъ та трехсоставная ограда, которою ограждается церковь. Въ этой оградѣ, сколько бы она ни расширялась, сколько бы ни образовывалось отдѣльныхъ, независимыхъ помѣстныхъ церквей, съ особыми обрядами и обычаями мѣстными, не касающимися существа вѣры и церковнаго устройства, съ особымъ богослужебнымъ языкомъ,—всѣ вѣрующіе чувствуютъ свое единство: ибо всѣ всегда пребываютъ въ общеніи молитвъ и таинствъ, всѣхъ объединяютъ единство исповѣданія вѣры и главы церкви, — блюдутъ единеніе духа въ союзѣ мира. (Еф. 3, 4). „Отдѣльность видимаго устройства ихъ не препятствуетъ имъ духовно быть великими членами единаго тѣла церкви вселенской, имѣть единую главу Христа и единый духъ вѣры и благодати“ (Катих. 9 чл.). Всѣ автокефальныя церкви объединяются въ одномъ всеобщемъ союзѣ единствомъ одного исповѣданія вѣры, единствомъ таинствъ и каноновъ, подъ единою невидимою главою церкви, вслѣдствіе чего каждая изъ нихъ сознаетъ себя частію единой вселенской церкви и убѣждена, что таковою же признается и другими автокефальными церквами. Это

взаимное признаніе выражается въ каноническомъ общеніи между ними [1]).

Равно не теряетъ своего единства церковь и чрезъ то, что рядомъ съ церковію существовали и могутъ существовать христіанскія общества, или выдѣлившіяся изъ союза вселенской церкви, или не допущенныя въ него. Если церковь едина, то рядомъ съ нею не можетъ быть никакой другой церкви. Двухъ взаимно себя исключающихъ истинныхъ церквей не можетъ быть, ибо не можетъ быть двухъ тѣлъ Христовыхъ, двухъ истинъ, двухъ религій, двухъ царствій Божіихъ взаимно себя исключающихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ равно истинныхъ, равно цѣнныхъ. Церковь не можетъ раздѣлиться на ся (Марк. 3, 24) или распасться,—*развѣ раздѣлился Христосъ* (1 Кор. 1, 13)? Церковь не только „едина, но и *единственна*“ [2]). Всякое христіанское общество, не входящее въ составъ единой церкви, не есть церковь, а просто христіанская община, построенная не на камени, который есть Христосъ, а на пескѣ собственныхъ измышленій, есть *церковь лукавнующихъ* (Пс. 25, 5). Всякое отдѣлившееся отъ церкви общество перестаетъ быть церковію (Іоан. 2, 19) и потому церковь никогда не теряетъ своего единства. Эти общества, смотря по основаніямъ, по которымъ выдѣляются изъ союза вселенской церкви, или не допускаются въ него, могутъ быть трехъ родовъ: *еретическія*, отвергающія вселенское исповѣданіе вѣры и искажающія догматы и нравственное ученіе церкви; *раскольническія*, выдѣляющіяся по своему разногласію съ церковію относительно нѣкоторыхъ сторонъ внѣшней церковной жизни, обрядовъ, дисциплины, управленія церковію, и *самочинныя соборища*, составляемыя непокорными епископами или пресвитерами и народомъ, оказывающими неповиновеніе законной церковной власти и отъ нея

---

[1]) Общеніе это состоитъ: 1) во взаимныхъ внѣшнихъ братскихъ сношеніяхъ, 2) во взаимномъ признаніи дѣйствительности церковныхъ актовъ, къ совершенію которыхъ уполномочена каждая автокефальная церковь и 3) въ общемъ участіи въ дѣлахъ, касающихся нѣсколькихъ автокефальныхъ церквей или вселенской церкви. См. *Остроумова М. А.* проф. Очеркъ правосл. церк. права. Харьковъ 1893 г, 28 стр.

[2]) „Una et sola est a Domino constituta“. Слова св. *Кипріана* карѳаг. въ пис. къ Эликтету (твор. св. Кипріана въ рус. пер. Кіевъ. 1891 г. I. Пис. 45, стр. 245).

отлагающимися [1]). Внѣ истинной церкви и могутъ быть только еретическія и раскольническія общины и самочинныя сборища. Если же нѣкоторыя христіанскія общества, не находящіяся въ общеніи съ церковію, называются церквами, то не по существу, а на историческомъ основаніи, т. е. потому, что онѣ когда то принадлежали къ союзу церкви вселенской, или входили въ составъ другихъ обществъ, тоже именовавшихся церквами.

Единство церкви должно быть разсматриваемо и понимаемо не только какъ единство церкви земной, воинствующей, но въ совокупности съ церковію небесною, торжествующею,—не только за извѣстное время своего существованія, но и въ послѣдовательности временъ, т. е. какъ единство *историческое*. „Церковь не ограничивается ни мѣстомъ, ни народомъ“ (Катих. 9 чл..) Церковь едина всегда, за все время своего существованія, отъ временъ своего основанія до нашихъ дней,—и будетъ едина отъ нашихъ дней до конца міра, такъ какъ живетъ по неизмѣннымъ началамъ, положеннымъ въ ея основу, развивается и растетъ нисколько не измѣняя себѣ, но всегда оставаясь тождественною себѣ. Она всегда вѣрна себѣ, подобно тому, какъ вѣренъ бываетъ себѣ человѣкъ убѣжденія, человѣкъ твердаго и непреклоннаго характера; ибо она имѣетъ одну главу Христа, живетъ Его жизнію и дышетъ духомъ Его любви. Всѣ отшедшіе праведники суть наши братія во Христѣ, единые по духу и жизни; они были подобострастными надъ людьми, но спаслись тою же вѣрою, какою спасаемся и мы, молились тѣми же молитвами, ка-

---

[1]) *Василій В.* въ своихъ правилахъ (1 пр.) говоритъ, что древніе „иное нарекли ересію, иное расколомъ, а иное самочиннымъ сборищемъ. Еретиками (αἱρέσεις) назвали они совершенно отторгшихся, и въ самой вѣрѣ отчуждившихся, раскольниками (σχίσματα), раздѣлившихся во мнѣніяхъ о нѣкоторыхъ предметахъ церковныхъ и о вопросахъ, допускающихъ уврачеваніе, а самочинными сборищами (παρασυναγωγάς), собранія, составляемыя непокорными пресвитерами или епископами и ненаученнымъ народомъ. Напримѣръ, аще кто, бывъ обличенъ во грѣхѣ, удаленъ отъ священнослуженія, не покорился правиламъ: а самъ удержалъ за собою предстояніе и священнослуженіе и съ нимъ отступили нѣкоторые другіе, оставивъ каѳолическую церковь: сіе есть самочинное сборище. О покаяніи мыслити инако, нежели какъ сущіе въ церкви, есть расколъ. Ереси же суть, напримѣръ: манихейская валентиніанская, маркіонитская, и сихъ самыхъ пепузіанъ. Ибо здѣсь есть явная разность въ самой вѣрѣ въ Бога“.

кими молимся и мы, при тѣхъ же богодарованныхъ и спасительныхъ средствахъ, какія имѣются и у насъ,—и въ тѣхъ же условіяхъ, въ какихъ спасаемся и мы. Отсюда понятно, что съ отшествіемъ ихъ изъ настоящей жизни не прерывается ни ихъ связь съ оставшими братіями земными, ни этихъ послѣднихъ съ отшедшими въ иной міръ. Между тѣми и другими продолжаетъ сохраняться живой союзъ вѣры и любви, какъ выраженіе и свидѣтельство единства церкви земной и небесной.

Единство церкви такимъ образомъ есть *духовно-благодатное единство*, соотвѣтственнымъ образомъ выражающееся и во внѣ. Основаніемъ для *храненія* этого единства служитъ вѣра во Христа, какъ главу церкви. Безъ подвиговъ личной вѣры единство церкви невозможно. Вѣрующіе только по силѣ вѣры пріобщаются къ единству церкви и образуютъ, по благодати Божіей, единомудренное и единомышленное общество. Посему церковное единство, какъ плодъ вѣры, можетъ возвышаться или укрѣпляться, можетъ упадать и разстраиваться. Если вѣра во Христа будетъ сильна, пламенна, непоколебима, то и единство членовъ церкви прочно и незыблемо; напротивъ, если вѣра будетъ слаба, недѣятельна, мертва, или если къ дѣлу вѣры будутъ примѣшиваться земные разсчеты, человѣческія страсти, вообще плотскій образъ мыслей, то, какъ само-собою разумѣется, и всѣ церковныя связи будутъ распатываться, ослабѣваться и порываться; безъ живой вѣры во Христа духовнаго, святаго единства нѣтъ и не будетъ.

Святость церкви.

Церковь, какъ великое тѣло ея главы-Богочеловѣка, одушевляемое Духомъ Святымъ, какъ невѣста Христова, *свята* т. е. чиста, непорочна, въ ученіи—*непогрѣшима*.

Источникъ и основаніе святости церкви находится въ ея главѣ—Святѣйшемъ Святыхъ, и невидимомъ правителѣ—Духѣ Святомъ, отъ Которыхъ святость и освященіе таинственно и постоянно изливаются на все тѣло церкви. Иначе,—святость въ церкви идетъ сверху внизъ, отъ главы церкви къ его тѣлу, а не отъ самихъ членовъ тѣла церковнаго къ своей главѣ. І. Христосъ для того и предалъ Себя на смерть, чтобы представить

церковь, какъ невѣсту Себѣ, *не имущу скверны, или порока, или нѣчто отъ таковыхъ* (Еф. 5, 25—27),—*избавить ны отъ всякаго беззаконія, очистить Себѣ люди избранны, ревнители добрымъ дѣломъ* (Тит. 2, 14; сн. Кол. 1, 22); съ тѣмъ училъ и пострадалъ, чтобы церковь Его, освятясь Его ученіемъ и жизнію, не жила болѣе для грѣха, а для Бога (1 Тим. 2, 14; Іоан. 17, 19; 1 Петр. 2, 5. 9). Духъ Святый, всегда въ ней пребывающій со всѣми освящающими благодатными дарами (Рим. 8, 14—17), освящаетъ ее чрезъ святое и святящее людей слово Божіе (Іоан. 17, 17—19), чрезъ святыя и освящающія насъ таинства (Еф. 5, 26 и пр.) и дѣйствіями въ сердцахъ побуждаетъ къ подвигамъ самоотреченія и святости (1 Кор. 3, 16—17; Рим. 8, 1—15).

Но церковь, святая по своему основанію, обитанію въ ней источника святости и освященія всѣхъ вѣрующихъ, свята и по плодамъ своимъ. *Аще ли начатокъ святъ, то и примѣшеніе; и аще корень святъ, то и вѣтви* (Рим. 11, 16). На краеугольномъ камнѣ-Христѣ все зданіе, слагаясь стройно, *растетъ въ церковь* (εἰς ναὸν—храмъ) *святую о Господѣ*, а вѣрующіе созидаются *въ жилище Божіе* (εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ) *Духомъ* (Еф. 2, 21—22). Она состоитъ изъ членовъ, омытыхъ банею водною и освященныхъ (1 Кор. 6, 11; Евр. 10, 10; Дѣян. 20, 32). Вѣрующіе во Христа суть народъ Божій, избранный, народъ святой, *царственное священство* (ἱεράτευμα; 1 Петр. 2, 9—10 *сожителе* (πολῖται — сограждане) *святымъ и присніи* (οἰκεῖοι) *Богу* (Еф. 2, 19), *чада свѣта* (Еф. 5, 9; 1 Сол. 5, 5), *святые* (Рим. 1, 7; 1 Кор. 1, 2; Еф. 4, 12; 1 Тим. 5, 10; Евр. 3, 1), *храмы Божіи* и *храмы Духа Святаго* (1 Кор. 3, 16—17; 6, 19; 2 Кор. 6, 16). Напротивъ, враги церкви называются въ Писаніи *синагогою сатаны* (Апок. 2, 9; Евр. 3, 9). Исторія церкви Христовой удостовѣряетъ, что въ истинной церкви всегда были люди съ высшею христіанскою чистотою и съ особенными дарами благодати—мученики, дѣвственники, подвижники (аскеты), преподобные, святители, праведные, блаженные, какъ и проявленія чрезвычайныхъ дарованій Св. Духа. Она имѣетъ неисчислимый сонмъ отшедшихъ праведниковъ всѣхъ временъ и народовъ,

предстателей за церковь земную, засвидѣтельствованныхъ многими знаменіями и чудесами (Апок. 7, 9). Она всегда противостояла нечестію и неправдѣ. И это понятно. Если бы не было въ церкви образцовъ нравственнаго совершенства съ особенными дарами благодати, то это значило бы, что или Духъ благодати, хотя и присутствуетъ въ церкви, не обнаруживается въ свойственныхъ Ему дѣлахъ,—въ возведеніи душъ въ мѣру возраста Христова, въ знаменіяхъ и въ прозрѣніи будущаго, чему быть нельзя, или церковь, гдѣ вовсе нѣтъ чистыхъ сосудовъ благодати, близка къ тому, чтобы быть только трупомъ церкви, а не живою церковію. Еретики и раскольники никогда не могли указать въ своихъ обществахъ ни мучениковъ, ни другихъ святыхъ, прославленныхъ Господомъ, ни чудотворцевъ, ни провидцевъ. „Я знаю силу ихъ, писалъ *Тертулліанъ*, они такъ чудно подражаютъ апостоламъ: тѣ творили мертвыхъ живыми, а они живыхъ творятъ мертвыми“ [1]).

Какъ имѣющая основаніе своей святости въ главѣ церкви и Духѣ Св., а не въ самихъ членахъ церкви, и еще имѣющая цѣлію совершеніе святыхъ, церковь признаетъ своими членами не однихъ праведниковъ, но и грѣшниковъ (Посл. вост. патр. 11 чл.). „Какъ членъ естественнаго тѣла никогда не перестаетъ быть членомъ, развѣ чрезъ невозвратное отсѣченіе и совершенную смерть, такъ человѣкъ, облекшійся въ крещеніи во Христа, никогда не перестаетъ быть членомъ тѣла Христова, развѣ чрезъ невозвратное отпаденіе отъ церкви Христовой и вѣчную смерть“ [2]). Мнѣніе, будто церковь состоитъ изъ однихъ праведниковъ и святыхъ, должно быть отвергнуто, какъ противное прямому ученію Христа Спасителя и Его апостоловъ [3]). Такъ, Спаситель сравнивалъ церковь Свою съ полемъ, на которомъ пшеница растетъ вмѣстѣ съ плевелами (Мѳ. 13, 24. 30), съ неводомъ, извлекающимъ всякаго рода рыбы (ст. 47), съ вечерію, въ которой принимаютъ

---

[1]) *Тертул.* О давности, прот. ерет. 30 гл.

[2]) *Филар.* м. Разг. Между испыт. и увѣреннымъ 23—24 стр. Ср. 128—129 стр. Катих. о 9 чл.

[3]) Въ древности утверждали такое мнѣніе новаціане и донатисты. Церковь осуждала ихъ на соборахъ, обличала и черезъ учителей своихъ. Противъ донатистовъ писали бл. Августинъ, Іеронимъ, Оптатъ. Въ новѣйшее время тоже мнѣніе повторено каѳарами и усвоено протестантами

участіе и недостойные (22, 3. 13). Въ церкви, училъ Онъ, есть рабы добрые и худые (18, 23 и сл.; 25, 14 и сл.), есть дѣвы мудрыя и юродивыя (25, 1 и сл.), овцы и козлища (33 ст.). Если бы согрѣшающіе переставали принадлежать къ церкви, то Спаситель не научилъ бы учениковъ Своихъ молиться: *и остави намъ долги наша* (Мѳ. 6, 12), [1]) и не установилъ бы въ церкви таинства покаянія для очищенія грѣховъ (Іоан. 20, 22—23). Такъ учили и апостолы. *Въ великѣмъ дому*, по словамъ ап. Павла, *не только сосуди злати и сребряни суть, но и древяни и глиняни* (2 Тим. 2, 20). Полная и совершенная святость—состояніе не настоящей, а будущей жизни; въ настоящей же жизни никто не свободенъ отъ грѣха (1 Іоан. 1, 8). Посему апостолы предлагали увѣщанія, ввели многія постановленія для немощныхъ членовъ церкви (1 Кор. 1, 10; 4, 18, 21; 6, 6 и сл.; 1 Іоан. 1, 8—10; 2, 1; Іак. 5, 16). Къ церкви апостольской принадлежали Ананія и Сапфира (Дѣян. 5 гл.), въ церкви коринѳской былъ кровосмѣсникъ, наказанный отлученіемъ (1 Кор. 5, 1—6. 13), и другіе грѣшники, отъ общенія съ которыми апостолъ убѣждаетъ удаляться (ст. 11 и 12). Святость всѣхъ членовъ церкви еще есть цѣль, которой достигать должна церковь данными ей средствами.

Но присутствіе въ церкви слабыхъ и немощныхъ членовъ не препятствуетъ тѣлу Христову оставаться чуждымъ *скверны или порока*, ибо каждый изъ членовъ ея въ отдѣльности не составитъ церкви, равно и церковь не есть только численное множество, составленное изъ отдѣльныхъ единицъ, но возглавляемое Самимъ Господомъ и состоящее изъ вѣрующихъ въ Него тѣло Христово, въ которомъ всегда пребываютъ глава ея Христосъ и невидимый правитель—Духъ Св. съ полнотою освящающихъ силъ и средствъ. Посему присутствіе въ церкви несовершенныхъ чле-

---

[1]) Въ виду извращенія смысла этого прошенія молитвы Господней донатистами, на карѳаг. соборѣ „опредѣлено и сіе: аще кто полагаетъ, яко самыя слова молитвы Господней, въ коихъ говоритъ: *остави намъ долги наша*, святыми произносятся по смиренію, а не по истинѣ, да будетъ анаѳема“ (130 прав.). Такое же осужденіе произнесено соборомъ на тѣхъ, которые говорятъ, что эти слова въ молитвѣ Господней „святые не о себѣ глаголютъ, поелику имъ уже не нужно сіе прошеніе, но о другихъ,— грѣшныхъ, находящихся въ народѣ ихъ“ (прав. 129).

новъ не препятствуетъ ей процвѣтать духовными совершенствами, подобно тому, какъ неразвившіяся и даже усыхающія вѣтви на деревѣ не мѣшаютъ ему зеленѣть, цвѣсти и приносить плоды, пока корень его цѣлъ и жизненная сила не перестаетъ разносить по всѣмъ частямъ его питательные соки. Слабые, но не отпадающіе отъ церкви, доколѣ они связаны съ нею исповѣданіемъ вѣры во Христа и общеніемъ въ таинствахъ, могутъ мало-по-малу оживляться, очищаться, укрѣпляться благодатными средствами и дѣлаться способнѣе къ участію въ жизни, разливаемой отъ корня или главы тѣла животворящею силою Духа Святаго. Посему церковь, подобно чадолюбивой матери, съ любовію носитъ ихъ въ нѣдрахъ своихъ и никогда не перестаетъ заботиться о ихъ исправленіи и оживленіи, какъ изсыхающихъ вѣтвей, чрезъ воспріятіе благодатной жизни отъ единой живоносной и животворной лозы —І. Христа. Но если грѣшники не принимаютъ благодатной жизни и остаются нераскаянными, то они, „какъ мертвые члены, отсѣкаются отъ тѣла церкви или видимымъ дѣйствіемъ церковной власти или невидимымъ дѣйствіемъ суда Божія“ (Катих. 9 чл.). *Измите злаго отъ васъ самѣхъ* (1 Кор. 5, 13; сн. Тит. 3, 10; Мѳ. 18, 17). *Аще кто Божій храмъ растлитъ, растлитъ сего Богъ; храмъ бо Божій святъ есть, иже есте вы* (1 Кор. 3, 1). Снова возвратить ихъ въ церковь можетъ лишь искреннее раскаяніе, какъ былъ принятъ снова въ церковь раскаявшійся коринѳскій грѣшникъ (2 Кор. 2, 6—8; сн. 1 Іоан. 1, 9). Такимъ образомъ присутствіе въ церкви слабыхъ членовъ или грѣшниковъ не нарушаетъ ея святости.

Съ свойствомъ святости соединяется *непогрѣшимость* церкви въ ученіи. Непогрѣшимость церкви покоится на ея святости; *церковь непогрѣшима, потому что свята.*

Что церковь обладаетъ непогрѣшимостью, эта истина ясно выражена въ откровеніи. Спаситель далъ обѣщаніе пребывать съ церковію Своею *до скончанія вѣка* (Мѳ. 28, 20). Церковь есть *полнота* силъ Христовыхъ (Еф. 1, 23). Если же Онъ наполняетъ Собою церковь и церковь полна Христомъ, а Онъ есть сама истина (Іоан. 14, 6), то не можетъ быть, чтобы Онъ допустилъ всю церковь Свою уклониться отъ истины и погрѣшать. Такое уклоненіе могло бы произойти или безъ Его вѣдома, или

съ Его вѣдома и согласія; но то и другое одинаково не мыслимо. Онъ же далъ апостоламъ обѣтованіе: *Азъ умолю Отца и иного Утѣшителя дастъ вамъ, да будетъ съ вами въ вѣкъ* (Іоан. 14, 16). Слова: *да будетъ съ вами въ вѣкъ*—сами по себѣ показываютъ, что обѣщанный Наставникъ истины будетъ пребывать не съ одними апостолами, но и съ ихъ преемниками, проповѣдниками вѣры, и вообще съ вѣрующими,—съ церковію, и слѣдовательно, неотступно отъ нея пребудетъ истина, какъ дѣйствіе неотступнаго отъ нея Духа истины. Спаситель прямо говорилъ о Своей церкви: *созижду церковь Мою, и врата адова не одолѣютъ ей* (Мѳ. 16, 18). Но если бы церковь уклонилась отъ истины въ ученіи, то это повлекло бы за собою и уклоненіе въ священнодѣйствіяхъ, въ управленіи и во всемъ прочемъ, а все это неоспоримо свидѣтельствовало бы, что врата адова одолѣли церковь, и что она уже не церковь Христова, чистая и святая.

Ап. Павелъ учитъ о церкви: *да увѣси, како подобаетъ въ дому Божію жити, иже есть церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. 3, 15). Слова: *столпъ и утвержденіе истины* нѣкоторые изъ новѣйшихъ соединяютъ съ послѣдующими словами: *и исповѣдуемо—велія благочестія тайна*, отдѣляя отъ словъ о церкви [1]). Но а) это такая новость, которой не зналъ ни одинъ древній переводъ и ни одинъ древній толкователь Писанія; б) слова: *στῦλος καὶ ἑδραίωμα* (столпъ и утвержденіе) стоятъ безъ члена,—знакъ, что онѣ составляютъ сказуемое для предыдущаго; точно также членъ *τὸ* предъ словами *εὐσεβείας μυστήριον* указываетъ на новое подлежащее, на начало новой мысли; в) соединеніе словъ, придуманное нѣкоторыми въ новое время, есть неумѣстное тождесловіе, которое при томъ не доводитъ до цѣли, для которой придумано. Ибо если церковь есть домъ Бога живаго: то это то же, что она есть столпъ и утвержденіе истины; г) церковь Христова и въ другихъ случаяхъ называется столпомъ (Мѳ. 16, 18; Еф. 2, 20), какъ

---

[1]) Въ подлинникѣ все это мѣсто читается такъ: *ἵνα εἰδῇς, πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, στῦλος, καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας. Καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον: Θεὸς ἐφανερώθην.*

и домомъ Божіимъ (Дѣян. 20, 28; 1 Кор. 3, 16—17); а истина, для которой церковь служитъ столпомъ и утвержденіемъ, означаетъ не какую-либо частную истину, а все христіанское ученіе.—Такимъ образомъ, по ученію апостола, церковь есть жилище Бога и потому-то есть вмѣстѣ столпъ и утвержденіе ученія христіанскаго, такъ что не только сама не отпадаетъ отъ истины, но въ состояніи поддержать истину въ умахъ и сердцахъ людей [1]).

Тотъ же учитель языковъ говоритъ: *Той далъ есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же—пастыри и учители—въ дѣло служенія, въ созиданіе тѣла Христова... да не бываемъ ктому младенцы, влающеся и скитающеся всякимъ вѣтромъ ученія* (Еф. 4, 11—14). По этимъ словамъ, пастыри и учители даны Тѣмъ же, Кѣмъ даны апостолы, съ тѣмъ, чтобы они, сохраняя точное ученіе Христово, рѣшали сомнѣнія о вѣрѣ и спасали колеблющихся отъ паденія; а важность дѣла, порученнаго учителямъ, показываетъ, что поставившій ихъ на это дѣло не оставитъ ихъ безъ Своей защиты.

Основаніе и источникъ непогрѣшимости церкви, какъ и ея святости, такимъ образомъ, есть самъ Господь — глава церкви, силою всесвятаго Духа сохраняющій въ ней во всей чистотѣ и неповрежденности божественную истину и предохраняющій ее отъ заблужденій.

Сама церковь всегда вѣровала, что ей принадлежитъ даръ непогрѣшимости. „Не должно у другихъ искать истины, говоритъ св. *Ириней*, которую легко заимствовать отъ церкви. Ибо въ нее, какъ богатую сокровищницу, апостолы въ полнотѣ положили все, что принадлежитъ истинѣ, такъ что каждый желающій можетъ принимать отъ нея питіе жизни. Она, именно, есть дверь жизни, а всѣ прочіе (учители) суть воры и разбойники. Посему должно избѣгать послѣднихъ, но съ величайшимъ тщаніемъ избирать то, что относится къ церкви, и принимать преданіе истины“ [2]). „Не должны мы, писалъ *Оригенъ*, слушать тѣхъ, которые говорятъ: вотъ здѣсь Христосъ, но не указываютъ Его церкви. Она полна сіянія отъ востока до запада, исполнена свѣтомъ истины и есть

---

[1]) *Филарета* арх. Прав. Догм. Бог. § 299.

[2]) *Ирин.* Прот. ерес. кн. III, IV, 1.

столпъ и утвержденіе истины“ [1]). „Исповѣдуемъ единую, каѳолическую и апостольскую церковь, писалъ обличитель Арія, св. *Александръ* александрійскій, никогда непобѣдимую, хотя бы весь міръ сражался съ нею,—и побѣдоносную надъ всякимъ возстаніемъ еретиковъ“ [2]). „Она, училъ бл. *Августинъ*, церковь святая, церковь каѳолическая, со всѣми ересями сражается; сражаться можетъ, но быть побѣжденною—никогда. Всѣ ереси вышли отъ нея, какъ дурные отпрыски, отрѣзанные отъ лозы, но она остается на своемъ корнѣ“ [3]). По мысли св. *І. Златоуста*, „церковь утверждена больше неба... Легче погаснуть солнцу, чѣмъ уничтожиться церкви... Тотъ, Кто основалъ ее, говоритъ: *небо и земля мимоидутъ, словеса же Моя не мимоидутъ*“. И еще: „какъ гору невозможно поколебать, такъ и церковь“ [4]). То же утверждали и другіе отцы и учители церкви [5]).

Въ чемъ состоитъ непогрѣшимость церкви, или что составляетъ *предметъ непогрѣшимости*? Этотъ вопросъ понимается и разрѣшается въ православной церкви въ самомъ тѣсномъ и строгомъ смыслѣ,—собственно въ смыслѣ храненія богооткровенной истины отъ примѣси какой либо лжи, или невѣрности, или односторонней исключительности,—въ томъ, что церковь „не можетъ ни отпасть отъ вѣры, ни погрѣшить въ истинѣ вѣры, или впасть въ заблужденіе“ (Катих. 9 чл.), и „изрекать ложь вмѣсто истины“ (Посл. вост. патр. 12 чл.). Истина дана намъ въ руководство ко спасенію, „чтобы мы могли *право и спасительно* вѣровать въ Бога и *достойно* чтить Его“ (Катих. О бож. откров.), — дана всѣмъ людямъ, на всѣ времена. Очевидно, всякая примѣсь лжи и неправды вслѣдствіе какого нибудь искаженія, будетъ отражаться и на вѣрѣ въ Бога, и на почитаніи Его. А посему эта истина должна быть сохраняема въ чистотѣ, неповрежденности и полнотѣ, безъ убавленій отъ нея и прибавленій къ ней. Отсюда, по православному пониманію, предметъ непогрѣшимости церкви

[1]) *Ориг.* На Мате § 47. Сн. *Тертул.* О давности, прот. ерет. 28 гл. *Кирил.* іер. Оглас. поуч. XVIII, 23.

[2]) Посл. къ Александру, еп. констант., по поводу ереси Арія. См. Дѣян. всел. соборовъ въ рус. пер. Каз. 1859 г. I т. 61 стр.

[3]) *Августъ* Sermo de Symbolo c. 6.

[4]) *Злат.* На пр. Исаію, бес. IV, 2. Сн. на Іезек. Бес. II, 2; на Псал IX 6.

[5]) См. у *Макарія* митр. Введеніе въ правосл. богословіе, § 136. Сн. *Филарета* арх. Прав. Догм. Бог. § 299.

составляютъ только *истины божественнаго откровенія*. „Ученіемъ о непогрѣшимости церкви, говоритъ преосвященный Макарій, отнюдь не приписывается ей того, будто она получаетъ какія-либо новыя откровенія отъ Бога, а утверждается только, что она во всей цѣлости и истинности соблюдаетъ прежнее, изначала завѣщанное ей откровеніе, и, значитъ, отнюдь не приписывается ей дара боговдохновенности, которымъ обладали св. апостолы, а приписывается только соприсутствіе Св. Духа, предохраняющее ее отъ заблужденія“ [1]). Иначе, „говоря, что ученіе церкви непогрѣшимо, пишетъ другой отечественный богословъ, мы не утверждаемъ ничего болѣе, какъ именно то, что оно неизмѣнно,— то же самое, какое было предано ей изначала, какъ ученіе Божіе. Посему, все, что не имѣетъ основанія ни въ св. Писаніи, ни въ св. Преданіи, какъ, напр., изслѣдованія археологическія, филологическія, историческія, экзегетическія, юридическія, соображенія философскія, или данныя естествовѣдѣнія,— все это, какъ плоды самодѣятельности человѣческаго разума, не составляетъ предмета непогрѣшимости церкви, такъ что когда какой-либо церковный писатель или соборъ для вразумленія невѣрующихъ не ограничивается только положительнымъ изложеніемъ содержимаго церковію ученія вѣры, но вступаетъ на путь разсужденій, доказательствъ, изслѣдованій или соображеній, то въ этой послѣдней части своего вѣроизложенія онъ подлежитъ оцѣнкѣ одинаково съ каждымъ другимъ мыслителемъ. Ясно, что если разумъ каждаго отдѣльнаго человѣка можетъ погрѣшать, то погрѣшимъ и коллективный разумъ всего человѣчества; непогрѣшимъ только Богъ, и только Его ученіе, проповѣдуемое церковію, по существу своему чуждо погрѣшностей“... „Итакъ, положительное изложеніе догмата въ томъ или другомъ православномъ вѣроизложеніи должно быть разсматриваемо, какъ выраженіе непогрѣшимаго ученія церкви,—а объясненіе или доказательства, которыми оно иногда можетъ сопровождаться, сами по себѣ должны быть принимаемы съ большимъ или меньшимъ уваженіемъ, только какъ памятникъ современнаго вѣроизложенію развитія богословской науки“ [2]). Восточ-

[1]) *Макарій* м. Введеніе въ прав. богосл. § 137.

[2]) *Чельцова И.* Древніе формы символа. 190—191 стр. См. такъ же: *Лебедева А. А.* прот. О главенствѣ папы. 61—62 стр.

ные патріархи о предметѣ непогрѣшимости выражаются такъ: „вся наша ревность направлена къ тому, чтобы соблюсти чистымъ и неприкосновеннымъ божественный, безукоризненный и всесовершенный символъ христіанской вѣры, сообразно съ евангеліемъ и опредѣленіями седьми св. вселенскихъ соборовъ, и съ ученіемъ непрерывно продолжающейся соборной церкви“ [1]).

Храненіе богопреданной истины въ ея цѣлости и чистотѣ принадлежитъ всему тѣлу церкви. „*Вси истинно вѣрующіе*, соединенные священнымъ преданіемъ вѣры, совокупно и преемственно по устроенію Божію, составляютъ изъ себя церковь, которая и есть вѣрное хранилище св. Преданія, или, по изреченію св. ап. Павла, *церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины*“ (Катих. О св. Пред. и св. Пис.). Восточные патріархи объ этомъ предметѣ выражаются въ томъ же смыслѣ, говоря, что „у насъ хранитель благочестія — самое *тѣло церкви*, т. е. самый народъ“ [2]). Ясно, что въ этомъ отношеніи не должно быть раздѣленія церкви на двѣ неравныя половины—церковь *учащую* и церковь *слушающую*, такъ, какъ будто учители церкви по обязанности и сознательно хранятъ непогрѣшительное ученіе церкви,— а церковь слушающая—міряне—только своимъ безусловнымъ послушаніемъ участвуетъ въ храненіи истины (такъ учитъ римскій католицизмъ). Забота о храненіи истины лежитъ на всѣхъ сынахъ церкви—и на пастыряхъ, и на пасомыхъ. Всѣ вѣрующіе обязаны стремиться *къ непогрѣшимости* въ вѣрѣ, — какъ всѣ обязаны достигать святости въ жизни. Этого требуетъ наша природа, чтобы знать истину, какъ истину; этого же требуетъ самое существо истины, какъ откровенія всесовершеннаго Божества; этого же требуетъ и конечная цѣль откровенія—спасеніе человѣка.

Но, чтобы хранить божественную истину въ ея чистотѣ и цѣлости, для этого недостаточно одного книжнаго знанія истины. Такое знаніе есть знаніе внѣшнее и для храненія истины мало значущее. Іудейскіе книжники были учеными богословами, считались знатоками Писанія, обладателями ключей разумѣнія, но тѣмъ не менѣе, по слову Спасителя, оказались слѣпыми вождями, пре-

[1]) Окружное посланіе единой, святой, соборной и апостольской церкви ко всѣмъ православнымъ христіанамъ. 1848 г. § 12.

[2]) Тамъ же, § 17.

бывающими въ заблужденіяхъ, не знающими ни Писанія, ни силы Божіей (Мѳ. 22, 29; 23, 13; Лук. 11, 52). Подобное можетъ быть и, къ сожалѣнію, бываетъ и въ наше время. Знаніе писаній, разсужденія о догматахъ вѣры еще не даютъ ручательства въ непогрѣшимомъ храненіи истины Божіей. Для этого нужно еще внутреннее познаніе, живое усвоеніе истины, или иначе—устроеніе нашей внутренней жизни по руководству истины, претвореніе ея, такъ сказать, въ существо нашего духа [1]). Спаситель сказалъ, что *творящій волю Отца небеснаго разумѣетъ божественное происхожденіе Его ученія* (Іоан. 7, 17). По словамъ ап. Павла, *мы приняли не духа міра сего, а Духа отъ Бога, дабы знать дарованное намъ отъ Бога... Душевный человѣкъ не принимаетъ того, что отъ Духа Божія... и не можетъ разумѣть, потому что о семъ надо судить духовно, но духовный судитъ обо всемъ, а о немъ судить никто не можетъ* (1 Кор. 3, 12—15). Такъ апостолъ выясняетъ общій законъ духовной благодатной жизни, дѣйствующій въ церкви. Это, говоритъ, сродство духа съ истиной или полное тождество съ нею. Какъ въ жизни плотской, земной мы понимаемъ слова въ той мѣрѣ, въ какой они намъ знакомы по собственнымъ нашимъ ощущеніямъ и опытамъ; такъ и въ духовной жизни *глаголы жизни вѣчной* становятся намъ понятными только въ той мѣрѣ, въ какой истины откровенія проводятся въ нашу жизнь, становятся достояніемъ нашего внутренняго опыта и нашего сознанія. Душевный человѣкъ, живущій плотскою жизнію, хотя бы возсѣдалъ на самомъ высокомъ іерархическомъ престолѣ, не можетъ принимать того, что отъ Духа Божія, а вѣрующій и живущій духовно, хотя бы принадлежалъ и къ неученымъ мірянамъ, *судитъ духовно обо всемъ*. И пастыри въ своемъ учительствѣ должны преподавать истину, въ церкви же пребывающую, а не свою.

Способами выраженія церковію своей непогрѣшимости служатъ

1) Св. Марія египетская провела 47 л. въ пустынѣ въ покаяніи, и достигла такого совершенства, что, не учившись и не видавъ человѣческаго лица въ продолженіи всего пребыванія въ пустынѣ, говорила словами св. Писанія. Фактъ весьма замѣчательный. См. Четьи-Минеи подъ 1 апр.

вселенскіе соборы. Эти соборы, представляющіе собою всю церковь Христову, собиравшіеся во имя Христово, въ духѣ мира и любви, для обсужденія вопросовъ и дѣлъ, касающихся важнѣйшихъ вопросовъ вѣры и благочестія, самаго спасенія душъ искупленнаго человѣчества, не могли быть лишенными соприсутствія Самого Господа Іисуса со Св. Духомъ, когда Онъ Самъ далъ обѣтованіе: *идѣже еста два или тріе собрани во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ* (Мѳ. 18, 20); *Духъ наставитъ вы на всяку истину* (Іоан. 16, 13). Соприсутствіе на соборахъ Главы церкви и Духа Св. исповѣдывали и сами соборы [1]). Изложеніе своихъ опредѣленій, по примѣру собора апостольскаго, они начинали словами: *изволися Духу Св. и намъ*.

Каѳоличность церкви.

Церковь Христова есть церковь *каѳолическая (καθολικὴ ἐκκλησία)*, *вселенская*, или, по славянскому переводу символа, *соборная* [2]). Такое свойство принадлежитъ церкви въ томъ

---

[1]) См. напр. III вс. соб. 7 пр.; VI вс. соб. 1 пр.; VII вс. соб. 1 пр. и др.

[2]) Наименованіе церкви *соборною* въ славянскомъ переводѣ символа—не первоначальное. Въ болѣе древнѣйшихъ славянскихъ переводахъ символа греч. *καθολικὴ* оставляется безъ перевода, т. е. читается „каѳолическую“, „каѳоликію“, а переводъ словомъ „соборная“ принятъ уже послѣ (*А. Гезенъ*. Исторія славянскаго перевода символовъ вѣры Спб. 1884 г. Сн. рецензію проф. *Г. А. Воскресенскаго* Спб. 1886 г.). Но такой переводъ признаютъ не точнымъ, не соотвѣтствующимъ главному и наиболѣе употребительному понятію подлинника, что, какъ будто, сознавали сами древніе славянскіе переводчики, поставляя рядомъ „каѳоликія и соборная“ (рукоп. XIV—XV в.) и позднѣйшіе (напр. въ „Кн. правилъ“), возстановлявшіе греч. „каѳолическая“ вмѣсто „соборная“. Греческое *καθολικός*—отъ *κατὰ*—по, сообразно и *ὅλος*—весь (не всякій, а) цѣлый, полный, значитъ: всеобщій, повсюдный, вселенскій, всемірный. У LXX и въ новомъ завѣтѣ это слово не встрѣчается, а у древнѣйшихъ христіанскихъ писателей (Ѳеофила, Іустина, Климента ал., Иринея, Оригена, Діонисія ареоп., Тертулліана и др.) употребляется для обозначенія понятія „вселенскости“ или „повсюдности“. Въ Апост. пост. (VIII, 10) подъ каѳолическою церковію разумѣется та, которая „отъ концовъ земли до концовъ ея“. Блаж. *Августинъ* говоритъ (De Genes ad liter. § 4): eccleciam, quae catholica dicitur ex eo, quia... per totum orbem diffusa est. *Григорій Вел.*: confiteor unam apostolicam et universalem ecclesiam... sanctam et catholicam, i. e. universalem congregationem sanctorum (Symbol. 22. 24) Дѣлаютъ догадку справедливую, что слово *καθολικὴ* древніе славянскіе переводчики не передали словомъ „вселенская“ по слѣдующей причинѣ: тогда вселенная *(ἡ οἰκουμένη)* означала собственно византійскую импе-

смыслѣ и потому, что „она не ограничивается *никакимъ мѣстомъ*, ни *временемъ*, ни *народомъ*, но заключаетъ въ себѣ истинно вѣрующихъ всѣхъ мѣстъ, временъ и народовъ“ (Катих. о 9 чл.) [1]).

Христова церковь не ограничивается никакимъ *мѣстомъ*, т. е. она объемлетъ небо и землю, ибо къ ней принадлежатъ не одни находящіеся на землѣ человѣки, а и „всѣ скончавшіеся въ истинной вѣрѣ и святости“. „Гдѣ Христосъ Іисусъ, тамъ и каѳолическая церковь“, говоритъ св. *Игнатій Богоносецъ* [2]), Христосъ же, какъ Богъ, пребываетъ вездѣ, не на землѣ только, но вмѣстѣ и на небѣ, особенно же послѣ Своего вознесенія на небо

рію (подобно тому, какъ у римлянъ orbis terrarum—*οἰκουμένη* обнимала собственно площадь владѣній культурнаго міра) и церковію вселенскою называлась константинопольская, глава которой доселѣ носитъ титло патріарха вселенскаго (А. Гезенъ, на стр. 99). Слѣдовательно, если переводчики не взяли термина „вселенскій“ съ такимъ узкимъ примѣненіемъ, то этимъ самымъ они засвидѣтельствовали, что каѳоличность церкви нужно понимать неограниченно,—въ смыслѣ всемірности, не ограниченной повсюдности, предназначенія ея для всей вселенной безъ изъятно, а не для *οἰκουμένη* въ византійскомъ или orbis terrarum въ римскомъ смыслѣ.

Нужно замѣтить, что *καθολική* и *οἰκουμένη* не вполнѣ тождественны и по своему непосредственному значенію. *Καθολική*, обозначая всемірность церкви, главнымъ образомъ указываетъ на собраніе во едино того, что разрознено и разсѣяно, иначе,—выражаетъ идею единства во множествѣ и полнаго „по всему“ *(καθ' ὅλον)* единодушія всѣхъ частей цѣлаго; моментъ объединенія въ этомъ словѣ преобладающій и господствующій предъ всемірною распространенностію. Посему для жизни церкви этимъ заповѣдуется, что она „должна направляться не къ автономическому обособленію частей, а къ централизующему объединенію ихъ во всей вселенной“ (т. е. во Христѣ Іисусѣ). „Еще меньше „соборностію“ предрѣшается и санкціонируется республикански-парламентарная „выборность“. Послѣдняя необходимо отсылаетъ къ обособленному равенству избираемыхъ, между тѣмъ „соборность“ постулируетъ къ объединенію, которое выше всякой раздробленности, независимо отъ нея и само сообщаетъ ей свою важность“. См. о семъ ст. автора—ученаго въ „Церк. Вѣд.“ 1906 г. № 2: „Что значитъ „соборная“ (собственно „каѳолическая“) церковь въ символѣ вѣры“?

[1]) Катихизическое объясненіе свойства „соборности“ церкви совершенно въ духѣ прямого значенія слова, употребленнаго въ подлинномъ текстѣ для обозначенія этого свойства *(καθολική)*. Въ рус. пер. „Посл. вост. патр.“ (10 чл.) также говорится: „вѣруемъ... въ святую, вселенскую (въ подл. текстѣ—*καθολικήν*), апостольскую церковь, которая объемлетъ всѣхъ и повсюду, кто бы они ни были, вѣрующихъ во Христа“ *(πάντας τοὺς ἐν Χριστῷ πιστοὺς καθόλου περιέχειν)*.

[2]) *Игнат. Бог.* Посл. къ Смирн. VIII гл.

съ прославленнымъ тѣломъ, хотя и обѣтовалъ пребывать съ вѣрующими во вся дни (Мѳ. 28, 20). Слѣдовательно, слова символа относятся не къ одной церкви земной, но вмѣстѣ и къ небесной.

Но и земной церкви принадлежитъ свойство каѳоличности, ибо и она объемлетъ всѣхъ и повсюду, кто бы они ни были, вѣрующихъ во Христа, „изъ всѣхъ мѣстъ, временъ и народовъ". Она отверзаетъ „райскія двери" для всѣхъ ищущихъ спасенія, какъ и Искупитель есть Спаситель всего человѣчества. Она назначена не для одного какого либо народа и не связана съ какою либо опредѣленною территоріею, какъ церковь іудейская, бывшая связанной съ государственными учрежденіями (теократія) и особенностями народа еврейскаго, съ его особымъ назначеніемъ и богослуженіе которой было привязано къ одному мѣсту, а со времени своего основанія и доселѣ постоянно пріемлетъ новыхъ чадъ во всѣхъ концахъ міра, безъ всякаго различія народности, званія и состоянія, и всѣмъ одинаково предлагаетъ сокровища истины и благодати.

На такую всеобъемлемость земной церкви многократно указывалось еще въ ветхомъ завѣтѣ—въ пророчествахъ о величіи царства Мессіи, которое обниметъ всѣ народы и распространится до предѣловъ міра (напр. Ис. 2, 2—3; 9, 6—7; 42, 4—7; 49, 6, Дан. 7, 27 и мн. др.). Согласно съ этими пророчествами, Спаситель говорилъ Своимъ ученикамъ: *тако писано есть и тако подобаетъ пострадати Христу... и проповѣдатися во имя Его покаянію и отпущенію грѣховъ во всѣхъ языцѣхъ* (Лук. 24, 46—47; сн. объясненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ о всемірности церкви: Гал. 3, 6—10; Рим. 10, 18—21; 15, 10; Дѣян. 13, 34; 15, 47, 13. 34). А по принесеніи жертвы искупленія Онъ заповѣдалъ апостоламъ идти съ проповѣдію евангелія *ко всѣмъ народамъ* (Мѳ. 28, 19; сн. Марк. 16, 15; Лук. 24, 47), и даже *до послѣднихъ земли* (Дѣян. 1, 8), т. е. къ людямъ всякой страны, всякаго цвѣта, всякаго языка, всякаго состоянія. Для того апостоламъ данъ былъ и даръ языковъ чтобы они могли возвѣщать о спасеніи всѣмъ народамъ. Вступленіе въ церковь чрезъ вѣру въ евангеліе и принятіе таинствъ Спаситель поставлялъ условіемъ спасенія для всѣхъ, безъ различія происхожденія

изъ того или другого народа: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). Слѣдовательно, церковь съ ея таинствами и вѣрою должна оставаться вездѣ, гдѣ только могутъ быть желающіе спастись.

Апостолы, исполняя повелѣніе Господа и послѣ откровенія ап. Петру плащаницы, наполненной разными нечистыми животными, которыя повелѣвалось ему ѣсть (Дѣян. 10 гл.), *исшедше проповѣдаша всюду* (Марк. 16, 20); *во всю землю изыде вѣщаніе ихъ и въ концы вселенныя (τῆς οἰκουμένης) глаголы ихъ* (Рим. 10, 18; сн. 1, 8); *благовѣствованіе пребываетъ во всемъ мірѣ и есть плодоносно и растимо* (возрастаетъ), возвѣщено всей твари поднебесной (Кол. 1, 6. 23). Они учили, что для всѣхъ, кто бы и гдѣ ни жилъ, къ какому бы народу (и государству) ни принадлежалъ, только одинъ путь ко спасенію—І. Христосъ (Дѣян. 4, 11; сн. Кол. 3, 11), что въ церкви Христовой—*нѣсть еллинъ, ни іудей, обрѣзаніе и необрѣзаніе, варваръ и скиѳъ, рабъ и свободь* (Кол. 3, 11), *нѣсть мужескій полъ, ни женскій,—вси бо едино о Христѣ Іисусѣ* (Гал. 3, 28).

Всемірность церкви въ указанномъ отношеніи еще не осуществилась въ предназначенной мѣрѣ. Есть еще народы, которые коснѣютъ въ язычествѣ и до которыхъ не достигла евангельская проповѣдь, а до многихъ и достигла, но они не принимаютъ ее. Насажденіе церкви въ томъ или другомъ народѣ, равно принятіе евангельской истины, зависитъ и отъ нравственнаго расположенія народовъ, а не отъ одной благодати, дѣйствующей въ церкви: церковь зоветъ людей ко спасенію, а не влечетъ ихъ насильно. Однако Спаситель сказалъ о Своемъ благодатномъ царствѣ, что оно окончится не прежде, какъ *проповѣстся (κηρυχθήσεται—* возвѣстится*) евангеліе царствія по всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ языкомъ*, и *тогда пріидетъ кончина* (Мѳ. 24, 14). Для названія церкви вселенскою и не требуется необходимо, чтобы она дѣйствительно обнимала весь міръ и всѣхъ людей до единаго. Церковь распространялась и распространяется постепенно. Она каѳолическая по своему *назначенію*, по изволенію Божію о церкви, а не по количественному составу своихъ

членовъ. Посему то каѳолическою называлась церковь еще во времена апостоловъ и вообще въ три первые вѣка, хотя она не была столь обширною, какою явилась въ послѣдующіе вѣка. Было время, когда земная церковь заключалась въ одной Сіонской горницѣ (Дѣян. 1, 13; 2, 1—4), или когда во время аріанскихъ смутъ православіе представлялось сравнительно незначительнымъ меньшинствомъ его самоотверженныхъ исповѣдниковъ. И однако окруженная отовсюду и безпощадно гонимая своими врагами церковь болѣе, чѣмъ когда либо въ другія времена, сіяла своимъ животворнымъ свѣтомъ въ эти годины ниспосланныхъ ей испытаній. Поистинѣ, въ немощномъ сосудѣ благодати дѣйствовала всепобѣждающая божественная сила (2 Кор. 12, 9).

Равно и изъ народовъ и обществъ христіанскихъ не всѣ принадлежатъ къ составу истинной церкви, но это не препятствуетъ ей быть церковію каѳолическою, ибо истинно каѳолическая церковь есть единая *по вѣрѣ*, православно содержащая Христову истину. Хотя бы даже по числу своихъ членовъ и по своей обширности истинно единая церковь была менѣе значительною, чѣмъ христіанскія общества, не имѣющія права на наименованіе и признаніе ихъ церковію или вѣтвями церкви, она не теряетъ свойства каѳоличности, какъ не пріобрѣтаетъ свойства каѳоличности христіанское общество, извращающее истину Христову. Характеръ вселенскости принадлежитъ лишь чистой истинѣ Божіей, близкой къ сердцу каждаго (Дѣян. 5, 37. 38), а не заблужденію. Дѣло не въ количественномъ, а въ качественномъ превосходствѣ истины надъ заблужденіемъ. Римскій католицизмъ иногда даже и указываетъ, какъ на преимущество свое надъ православіемъ, на то, что папская церковь считаетъ своими сынами болѣе 200 милліоновъ, а православная до 100 мил., т. е. вдвое менѣе. Но это не доказательство каѳоличности папизма. Въ ветхозавѣтныя времена изъ двѣнадцати колѣнъ еврейскаго народа десять отпали отъ служенія единому истинному Богу и впали въ язычество. Подобное произошло и въ новозавѣтной церкви. Богъ не со многими, а *съ правыми*.

Церковь Христова есть церковь каѳолическая и потому, что „не ограничивается *временемъ*“. т. е. простирается въ прошедшемъ къ началу бытія разумно-свободныхъ существъ—ангеловъ

и людей (небесная церковь обнимающая ангеловъ и усопшихъ людей, вѣрующихъ во Христа), а въ будущемъ—въ безпредѣльную вѣчность, какъ вѣченъ Богочеловѣкъ и глава церкви, объединившій въ Себѣ небо и землю. Въ частности, земная или видимая церковь будетъ существовать до скончанія вѣка и до скончанія же вѣка будетъ приводить къ вѣрѣ во Христа людей всѣхъ мѣстъ и народовъ, пока не наступитъ царство славы. Возможны въ будущемъ сокращеніе, напр., ея предѣловъ, какъ бывало въ прежнія времена, возможны гоненія отъ ея враговъ, ненависть къ ней, какъ ненавистенъ былъ и Самъ Христосъ книжникамъ и фарисеямъ, законникамъ и лицемѣрамъ, возможно появленіе измѣнниковъ церкви, какъ и у Христа изъ двѣнадцати нашелся одинъ предатель, возможны всякія насилія надъ членами церкви, какъ и Самъ Христосъ претерпѣлъ крестную смерть, но невозможно, чтобы настало когда либо время, въ которое она перестала бы существовать на землѣ, т. е. изсякла въ ней благодать Божія, утратила она истинное ученіе, прервался въ ней непрерывный рядъ священноначалія, продолжающійся отъ апостоловъ, прекратились священнодѣйствія для низведенія даровъ благодати Божіей. Какъ Христосъ воскресъ и по вознесеніи Своемъ пребываетъ во славѣ Отчей, такъ и она, по окончаніи земного странствованія, какъ царица предстанетъ одесную Его (Пс. 44, 10) въ небесномъ царствѣ, какъ предстоитъ Ему и теперь церковь торжествующая. Въ этомъ смыслѣ церковь называютъ *неоскудѣваемою*, *непреодолимою*, т. е. вратами адовыми.

На вѣчное существованіе церкви Христовой предуказывали еще ветхозавѣтные пророки подъ разными образами, то подъ образомъ вѣчнаго потомства и царства Давидова (Пс. 88, 29—38; 2 Цар. 7, 11—16; Ис. 9. 6; Іерем. 33, 14—18; Лук. 1, 32. 39. 75), то подъ образомъ царства, сокрушающаго всѣ другія царства и вѣчно пребывающаго (Дан. 2, 44; 7, 27), то подъ образомъ возстановленнаго Іерусалима и Іуды, надъ которымъ воцарится Господь на горѣ Сіонѣ отнынѣ и до вѣка (Мих. 4, 7).

І. Христосъ говорилъ: *созижду церковь Мою и врата адовы не одолѣютъ ей* (Мѳ. 16, 18). Смыслъ этого образнаго изреченія (образъ взятъ отъ обычая древнихъ держать со-

вѣщанія при воротахъ города) тотъ, что никакія злобные планы и усиліи сатаны не въ силахъ сокрушить каѳолической церкви Христовой. И это понятно. Если зиждитель церкви есть Богъ и Христосъ, то какой врагъ, ищущій ея разрушенія, можетъ быть такъ силенъ, какъ Богъ, Который ее утверждаетъ и подкрѣпляетъ, въ состояніи быть ея разрушителемъ? Побѣдить церковь значило бы побѣдить Самого Христа, обѣщавшаго пребывать съ церковію во вся дни, каковы бы ни были ея внѣшнія судьбы, до скончанія вѣка (Мѳ. 28, 20), ниспославшаго и Духа Утѣшителя для пребыванія и дѣйствованія въ церкви земной во вѣкъ (Іоан. 14, 16), т. е. до того времени, когда настанетъ царство славы и церковь воинствующая или земная измѣнится въ торжествующую, небесную. Таже истина выражена въ евангельскихъ притчахъ: о плевелахъ, которымъ жатва—кончина вѣка (Мѳ. 13, 38—39), въ притчѣ о неводѣ, который будутъ извлекать на берегъ при кончинѣ вѣка (Мѳ. 13, 49).

Ап. Павелъ учитъ, что таинство причащенія будетъ совершаться до пришествія Господня: *елижды бо аще ясте хлѣбъ сей и чашу сію піете, смерть Господню возвѣщаете, дондеже пріидетъ* (1 Кор. 11, 26). Слѣдовательно, до пришествія Господа будетъ пребывать и церковь, въ которой совершается это таинство.

Такое ученіе находитъ для себя подтвержденіе и въ прошедшихъ судьбахъ церкви Христовой. „Едва открылось на земли созиданіе церкви Христовой, какъ и врата адовы отворились и изрыгнули противъ нея многочисленныя враждебныя силы и многообразныя орудія. Врата адовы отверзлись противъ христіанства на земли въ іудействѣ и въ язычествѣ. Сила и хитрость, клевета и ласкательство, угрозы и прельщенія, невѣжество народа и тонкости ученыхъ, буйство черни и искусство правительства, поруганіе, изгнаніе, грабительство, мученія, множество извѣстныхъ и новоизобрѣтенныхъ родовъ ужасной смерти, все подвигнуто было, чтобы одолѣть церковь христіанскую. И что же? Синагога, храмъ и градъ іудеевъ, капища, идолы, престолы, воинства, цѣлый міръ язычниковъ, все рушилось и разсыпалось въ прахъ; а церковь Христова осталась, возросла, утвердилась, возвысилась, расширилась, восгосподствовала. Адъ, посрамленный, но не истощившійся

въ хитростяхъ и злобѣ, хотѣлъ было подкопаться подъ основаніе церкви и отворить себѣ новыя тайныя врата противъ церкви чрезъ ереси и расколы; но гдѣ же Арій, Македоній, Несторій, Діоскоръ и множество древнихъ и новыхъ ересеначальниковъ и раскольниковъ съ ихъ сонмищами? Врата адовы отворились въ въ семъ случаѣ противъ церкви только для того, чтобъ ея изверги туда низринулись, а ее не одолѣли, и поелику небо и земля прейдутъ, словеса же Христовы не мимо идутъ, никогда, никакими усиліями, ни ухищреніями, врата адовы не одолѣютъ ей“ [1]). Съ особенною силою отверзутся врата адовы противъ церкви въ послѣдніе дни—съ явленіемъ антихриста (2 Сол. 2, 3—12; Апок. 13, 7), но и тогда церковь не будетъ побѣждена вратами адовыми. Хотя *Сынъ человѣческій пришедъ, обрящетъ ли вѣру на земли* (Лук. 18, 8), но и тогда изсякнетъ *любы многихъ* (Мѳ. 24, 12), но не всѣхъ, поклонятся звѣрю *вси живущіи на землѣ, ихже не написана суть имена въ книгахъ животныхъ Агнца* (Ап. 13, 8), но, слѣдовательно, не поклонятся всѣ тѣ, коихъ имена написаны въ книгахъ животныхъ. Таинства и тогда будутъ совершаться въ церкви. Тогда послѣдуетъ вступленіе въ нее и новыхъ членовъ—обращеніе іудеевъ ко Христу (Рим. 11, 25—27).

Каѳолическая церковь видимо слагается изъ многихъ частныхъ или помѣстныхъ церквей. Исторія свидѣтельствуетъ, что были отпаденія отъ истинной вѣры, а чрезъ то и отъ каѳолической церкви нѣкоторыхъ изъ таковыхъ. Однако ошибочно было бы отсюда выводить, что если возможно отпаденіе отъ истинной вѣры частныхъ церквей, то тому же можетъ подвергнуться и вся церковь. Отъ части нельзя заключать къ цѣлому. Обѣтованіе о неодолимости церкви вратами адовыми, какъ и непогрѣшимость, даровано церкви каѳолической, но не частнымъ церквамъ. Послѣднія изображаются въ откровеніи І. Богослова подъ образомъ свѣтильниковъ, въ которыхъ можетъ оскудѣвать и *свѣтъ* истины и *елей* любви; онѣ могутъ быть двигнуты отъ мѣста своего (Апок. 2, 5), т. е. исчезнуть съ того мѣста, гдѣ существовали. *Ходяй по-*

[1]) *Филарета* м. Сл. на освященіе храма св. Алексія въ с. Черкизовѣ, 6 сент. 1825 г.

средѣ свѣтильникъ златыхъ (2, 1) можетъ переносить ихъ изъ одной страны въ другую и вновь возжигать свѣтъ ихъ свѣтлѣе прежняго.

Апостольство церкви.

Церковь Христова есть церковь *апостольская*. Такою церковь является уже какъ продолжительница совершеннаго Господомъ дѣла человѣческаго спасенія чрезъ усвоеніе людямъ плодовъ искупленія. Какъ *посла* (ἐξαπέστειλεν) *Богъ Сына Своего..., да подзаконныя искупитъ* (Гал. 4, 4), почему Господь І. Христосъ по истинѣ есть *Апостолъ* (τὸν Ἀπόστολον) и *Архіерей нашего исповѣданія* (Евр. 3, 1), такъ и Самъ Онъ *послалъ* (ἀπέστειλεν) учениковъ, ихъ же и *апостолы нарече* (ἀποστόλους ὠνόμασε), на проповѣдь (Мѳ. 10, 1. 5. 6; 28, 19—20; Лук. 6, 13; Марк. 3, 14), такъ и церковь основана и послана въ міръ, равно и отъ себя посылаетъ своихъ апостоловъ, чтобы привести міръ ко Христу (Рим. 10, 15). Поэтому будетъ справедливо замѣтить, что уже въ смыслѣ посланничества для спасенія міра церковь есть апостольская (ибо ἀπόστολος происходитъ отъ ἀποστολή, а не ἐποστολή отъ ἀποστολος).

Но для того, чтобы исполнять свое апостольское назначеніе, церковь по своему существу должна быть именно такою, каковою была при самихъ апостолахъ. И это понятно. Апостолы были особенными, чрезвычайными строителями церкви Христовой. Черезъ апостоловъ насаждена и распространена въ мірѣ церковь на краеугольномъ камнѣ—Христѣ. Апостолы были избраны и получили повелѣніе непосредственно отъ Самого І. Христа (Іоан. 20, 21; Мѳ. 28, 19), при просвѣщеніи Св. Духа (Іоан. 14, 26), идти въ міръ съ проповѣдію евангелія. И апостолы *изшедше, проповѣдаша всюду,*—основали церкви въ разныхъ мѣстахъ,—*Господу поспѣшествующу и слово*, т. е. благовѣстіе апостоловъ, какъ чистую истину Христову, *утверждающу послѣдствующими знаменьми*, т. е. чудесами и пророчествами (Марк. 16, 20; сн. Дѣян. 15, 12), чѣмъ дано удостовѣреніе, что точно посланники Божіи тѣ самые, которыхъ избралъ и послалъ Господь. Они же, сами воспринявъ по обѣтованію Господа дары Св. Духа, получили власть не только низводить на вѣрующихъ благодать Хри-

стову, но и власть чрезъ рукоположеніе передавать свое полномочіе низводить благодатные дары своимъ преемникамъ, каковыхъ и дѣйствительно поставляли (Дѣян. 20, 28; Тит. 1, 5; 1 Тим. 5, 22 и др.). Посему то хотя церковь имѣетъ краеугольнымъ камнемъ Самого І. Христа, но она *наздана и на основаніи апостолъ* (Еф. 2, 19. 20), т. е. созидалась апостолами—ихъ проповѣдію, крещеніемъ отъ нихъ, помазаніемъ Св. Духа чрезъ рукоположеніе, таинственнымъ принятіемъ отъ нихъ тѣла и крови Христовыхъ вѣрующими, преемствомъ отъ нихъ священства съ властію учить, священнодѣйствовать, вязать и рѣшить (управлять церковію). Св. Іоаннъ въ откровеніи о Іерусалимѣ небесномъ видѣлъ, что *стѣна града имѣяше основаній двanадесять, и на нихъ именъ двanадесять апостоловъ Агнчихъ* (Апок. 21, 14), т. е. тайнозритель видѣлъ, что Христова церковь основана двѣнадцатію апостолами. И божественное ученіе о спасеніи (ученіе о вѣрѣ и церковномъ устройствѣ) отъ апостоловъ передано церкви однажды навсегда, ибо І. Христосъ *вчера и днесь, той же во вѣки* (Евр. 18, 3). И сами апостолы говорили: *аще мы или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ* (Гал. 1, 8). Посему всякая церковь, которая не имѣетъ въ основаніи апостоловъ Агнчихъ, не будетъ церковію Христовою. Въ истинной церкви все существенное, чѣмъ владѣла церковь при апостолахъ, должно находиться во вѣки. Отсюда,—только та церковь есть церковь апостольская, которая имѣетъ отъ самихъ апостоловъ преемство даровъ Св. Духа чрезъ священное рукоположеніе, т. е. восходитъ къ апостоламъ чрезъ непрерывное преемство отъ нихъ богоучрежденной іерархіи, частнѣе,—епископства, и которая вѣрна апостольскому преданію—въ ученіи, въ священнодѣйствіи и въ основахъ церковнаго устройства. Если же въ какомъ обществѣ христіанъ прервалось преемство даровъ Св. Духа, принятое рукоположеніемъ, и не сохранилось въ полнотѣ и чистотѣ преданіе, которому апостолы научили *словомъ или посланіемъ* (2 Сол. 2, 15), тамъ нѣтъ апостольской церкви.

Такое преемство и такую вѣрность апостольскому преданію вполнѣ имѣетъ православная восточная церковь, которая и есть единая истинно-апостольская церковь. Что дѣйствительно въ ней

сохранилось апостольское преемство чрезъ священное рукоположеніе, въ этомъ никто никогда не сомнѣвался. Она непрерывно имѣла и имѣетъ законно поставляемую іерархію, изъ трехъ степеней. Осталась она вѣрною и апостольскому преданію въ ученіи, въ молитвѣ, въ управленіи. Такъ, она остается вѣрною апостольскому преданію въ ученіи, ибо хранитъ неизмѣннымъ вселенскій символъ и вѣроопредѣленія вселенскихъ и принятыхъ вселенскою церковію помѣстныхъ соборовъ, безъ прибавленія и убавленія, какъ выражающія подлинное Христово и апостольское ученіе. Она остается вѣрною въ молитвенномъ чинѣ, ибо имѣетъ полный и совершенный чинъ богослуженія и совершенія таинствъ, а чрезъ неизмѣнно хранимыя литургіи Василія Великаго, Іоанна Златоуста и Григорія Двоеслова восходитъ къ чину апостольской литургіи ап. Іакова, брата Божія. Наконецъ, она вѣрна апостоламъ и въ церковномъ управленіи, равно и въ церковномъ законодательствѣ, ибо правила соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ суть продолженіе и дальнѣйшее развитіе правилъ апостоловъ, которыми управлялась церковь Христова отъ временъ апостольскихъ до временъ вселенскихъ соборовъ, а вселенскіе соборы она признаетъ высшею властію церкви. Все это такъ вѣрно, что враги церкви восточной не упрекаютъ ее въ какихъ либо новшествахъ или отступленіяхъ догматическихъ, литургическихъ и каноническихъ, а если въ чемъ и упрекаютъ, то развѣ въ „неподвижности“ и „оцѣпененіи“,— т. е. въ томъ, въ чемъ мы, православные, видимъ не порицаніе, а свидѣтельство истинности нашей церкви, особенно если принять во вниманіе то, о какомъ „развитіи“ церкви говорятъ противники православія—р.-католики съ своею теоріею умноженія догматовъ церкви, и протестантство, въ своемъ „развитіи“ дошедшее до отрицанія даже пасторами его богочеловѣчества Христова и божественности христіанства. И только она одна сохранила непрерывность іерархическаго преемства и вѣрность апостольскому преданію. Всѣ другія христіанскія исповѣданія и общества или не имѣютъ преемства отъ апостоловъ, или погрѣшили противъ апостольскаго преданія, или не сохранили ни того, ни другого. А потому она одна есть истинно апостольская церковь и лишь ей одной по праву принадлежитъ наименованіе церкви *православною* (ὀρθόδοξος), какъ право (ὀρθῶς) или неизмѣнно сохраняющей

ученіе (*δόξα*) и во всемъ пребывающей вѣрною тѣмъ началамъ, какія опредѣлены ей ея Основателемъ І. Христомъ и Его апостолами. Посему же только ей одной, какъ истинно апостольской церкви, принадлежатъ и другія свойства церкви: единство, святость, каѳоличность.

§ 121. Устройство земной церкви. Іерархія и паства.

Церковь земная хотя состоитъ изъ тѣхъ же членовъ, которые по гражданскому порядку принадлежатъ къ извѣстнымъ гражданскимъ обществамъ, но не образуетъ какое нибудь особое государство, рядомъ съ другими государствами, тѣмъ болѣе не образуетъ собою особаго государства въ государствѣ; она есть царство духовное, а не мірское; *царство Мое*, говорилъ Самъ Господь и Царь ея, *не отъ міра сего* (Іоан. 18, 36). Тѣмъ не менѣе какъ общество видимое, церковь земная не можетъ не имѣть особаго видимаго устройства, сообразнаго съ ея цѣлію—усвоять искупленіе существамъ духовно-чувственнымъ, видимыхъ установленій, общихъ для всего царства Христова въ этомъ мірѣ.

Видимое устройство, какое дано земной церкви апостолами, по непосредственнымъ наставленіямъ Самого І. Христа и по внушенію Духа Св., состоитъ въ слѣдующемъ. Она, какъ и всякое благоустроенное общество, какъ и тѣло человѣческое (1 Кор. 12, 12—30), слагается изъ членовъ не равныхъ. Одни въ ней отъ имени Божія учатъ, другіе принимаютъ ученіе; одни именемъ Божіимъ священнодѣйствуютъ, другіе съ полною вѣрою пользуются совершаемыми священнодѣйствіями; одни во имя Божіе управляютъ, другіе съ полною увѣренностію въ спасительности руководства подчиняются; тѣ же и другіе вмѣстѣ укрѣпляютъ и совершенствуютъ то духовное тѣло, котораго они всѣ члены и глава котораго—Господь І. Христосъ. Первые составляютъ богоучрежденную церковную *іерархію*, пастырей церкви, клиръ (отъ *κλῆρος*—жребій, доля, достающаяся по жребію), послѣдніе—*паству*, у ап. Петра иносказательно называемую именемъ стада (1 Петр. 5, 3). Въ первенствующей церкви вѣрующіе міряне обычнѣе назывались именемъ братій.

§ 22. Богоучрежденность іерархіи.

Іерархія (священноначаліе, отъ *ἱερός*—священный и *ἀρχή*—начальство) въ церкви, какъ особое сословіе лицъ, облеченныхъ властію учить, священнодѣйствовать и управлять, не есть органъ церковнаго представительства (какъ учатъ протестанты), но учрежденіе божественное. Какъ въ церкви ветхозавѣтной учреждена была самимъ Богомъ іерархія для служенія при храмѣ и совершенія всѣхъ обрядовъ подзаконной религіи, и для этой цѣли назначено было исключительно колѣно Левіино и избираемые на него лица были освящаемы на служеніе особымъ священнодѣйствіемъ, такъ и въ новозавѣтной церкви іерархію и первоначально установилъ и непрерывно продолжаетъ Самъ І. Христосъ. „Церковная іерархія, священноначаліе (ведетъ свое начало) отъ Самого І. Христа и отъ сошествія на апостоловъ Св. Духа и съ тѣхъ поръ непрерывно продолжается чрезъ преемственное рукоположеніе въ таинствѣ священства“ (Катих. 9 чл.). Иначе и нельзя представлять происхожденіе священноначалія, какъ учрежденіемъ божественнымъ, въ томъ обществѣ, которое основано не людьми и не по волѣ человѣческой, а Богомъ, *силою и волею І. Христа*, которое живетъ силами не своими, а даруемыми свыше и которое имѣетъ своимъ верховнымъ пастыремъ и пастыреначальникомъ (Іоан. 10, 11. 14; 1 Петр. 2, 25; 5, 4), царемъ (Іоан. 18, 36—37) управляющимъ всѣми людьми ко спасенію (Лук. 9, 56), великимъ первосвященникомъ (Евр. 2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 10; 6, 20) и единымъ учителемъ (Марк. 4, 38) Самого І. Христа. Въ церкви имѣющей цѣлію продолжать Его дѣло, лишь отъ Него и можетъ исходить полномочіе на дѣло служенія, лишь Имъ облекаемые священноначальствованіемъ могутъ быть Его орудіями, видимо представлять Его невидимое пастырство и дѣйствовать ввѣренною отъ Него властію [1]).

---

1) *Литература —Иннокентія* архим О происхожденіи іерархіи новозавѣтной (Прав. Соб 1868 г. I и II т) *Устройство* церковной іерархіи (тамъ же 1858 г. I) *Катанскаго А А* Первый день воскресенія Христова, какъ день учрежденія христ церкви и цер іерархіи (Ц. Вѣст. 1885 г № 13; 1886 г №№ 9—10) *Виноградова І* Первый день воскресенія Христова былъ ли днемъ учрежденія хр церкви и церк іерархіи? (тамъ же 1886 г, № 9—10). *Барсова Н Й* Къ ученію древней всел церкви о времени

Такими орудіями со властію учить, священнодѣйствовать и управлять первоначально были *самовидцы и служители Слова*— первые и постоянные Его ученики, избранные Имъ Самимъ, которыхъ Онъ и *апостолы нарече* (Лук. 6, 13). Все время проповѣди Христовой было для нихъ временемъ приготовленія ихъ къ высокому служенію апостольства. Ихъ то Онъ назначилъ быть *ловцами* человѣковъ (Мѳ. 4, 19; Марк. 1, 17), *свидѣтелями* о Своемъ воскресеніи и дѣлахъ искупленія даже *до края земли* (Лук. 24, 48; Дѣян. 1, 8, 22). *Не вы Мене избрасте*, говорилъ Онъ имъ предъ Своими страданіями, *но Азъ избрахъ васъ, да вы идете и плодъ принесете, и плодъ вашъ пребудетъ* (Іоан. 15, 16). По воскресеніи же Своемъ Онъ далъ имъ повелѣніе: *якоже посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы* (20, 21); *дадеся Ми всякая власть на небеси и на земли: шедше научите* и пр. (Мѳ. 28, 18—19). *Пріимите Духъ Святъ: Имъ же отпустите грѣхи, отпустятся; имъ же держите, держатся* (Іоан. 20, 21—23). И апостолы вполнѣ сознавали божественное призваніе свое: *я избранъ апостолъ ни отъ человѣкъ, ни человѣкомъ, но Іисусъ Христомъ и Богомъ Отцемъ* (Гал. 1, 1; сн. Рим. 1, 1), писалъ одинъ изъ нихъ, хотя и послѣ другихъ получившій равночестное съ ними призваніе.

Получивъ апостольство, ученики Господа Іисуса вмѣстѣ съ этимъ приняли на себя троякую власть: учительства, священнодѣйствія и управленія церкви. Какъ учителямъ, имъ дано было повелѣніе проповѣдывать евангеліе *всей твари* (Марк. 16, 15), *всѣмъ языкомъ* (Мѳ. 28, 19), т. е. быть всемірными учителями вѣры. Служеніе слову, какъ свидѣтельствуетъ одинъ изъ нихъ, составляло для нихъ столь необходимую обязанность, что имъ было бы горе, если бы они не исполнили ее (1 Кор. 9, 16; сн. Дѣян. 5, 42; 6, 2—4). И они ее исполнили, оставивъ намъ

учрежденія іерархіи въ церкви Христовой (Вѣра и Раз. 1888 г. 14 кн.) *Лебедева А. П.* Духовенство вселенской церкви отъ временъ апостольскихъ—до IX в. Москва 1905 г. *Его же.* Къ вопросу о происхожденіи первохристіанской іерархіи (Бог Вѣстн. 1907 г. 3 кн. и въ Бог. энцикл. VIII т.). *Экземплярскаго В.* Библейское и святоотеческое ученіе о сущности священства. Кіевъ. 1904 г. *Кремлевскаго П.* свящ. Оправданіе пастырства (Хр. Чт. 1907 г. I т.).

даже письменные памятники своей богодухновенной проповѣди. Равно они получили отъ Господа власть и силу совершать установленныя Имъ священнодѣйствія для низведенія на вѣрующихъ даровъ благодати, напр., таинство крещенія (Мѳ. 28, 19), причащенія (Лук. 22, 19), возложенія рукъ (Дѣян. 8, 17; 1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6), покаянія (Іоан. 20, 21—23) и они дѣйствительно домостроительствовали тайны Божіи, совершая и вообще молитвы съ христіанами и за христіанъ (Дѣян. 6, 4; 1 Тим. 2, 1—2; Еф. 5, 19; Кол. 3, 16). Наконецъ, апостолы восприняли непосредственно отъ главы церкви и власть пасти церковь (Іоан. 21, 15—17), т. е. управлять церковію, власть вязать и рѣшить (Мѳ. 18, 18) и вообще власть законодательства въ церкви (Дѣян. 15, 28—29; 16, 4), власть надзора за поведеніемъ членовъ церкви (1 Петр. 5, 2), власть суда съ правомъ подвергать виновныхъ наказаніямъ (Мѳ. 16, 15—17; 2 Кор. 13, 10; 10, 4. 6 и др.). Таковою властію апостолы и дѣйствительно пользовались, съ сознаніемъ при этомъ полномочія на то отъ Господа І. Христа, напр., постановили на соборѣ іерусалимскомъ правила и обязали вѣрующихъ къ исполненію ихъ дарованною имъ властію: *изволися Духу Святому и намъ* (Дѣян. 15, 28), давали заповѣди отъ имени І. Христа (1 Сол. 4, 2), производили духовный судъ, готовые наказать всякое непослушаніе (2 Кор. 10, 6; 1 Кор. 4, 21) и подвергая духовнымъ наказаніямъ, какъ ап. Павелъ коринѳскаго кровосмѣсника (1 Кор. 5, 1—5), говорили о себѣ: *тако насъ да непщуетъ человѣкъ, яко слугъ Христовыхъ и строителей таинъ Божіихъ* (1 Кор. 4, 1), называли себя *служителями (διάκονοι) Господа Іисуса* (3, 5), *священнодѣйствующими (ἱερουργοῦντα) благовѣствованіе Божіе* (Рим. 15, 16).

Итакъ, апостоламъ, какъ всемірнымъ провозвѣстникамъ евангелія, ввѣрена была отъ Господа Христа полная власть церкви, иначе—они были видимою властію Самого Господа надъ церковію. Даже нельзя и отдѣлять служенія апостольства отъ ихъ власти церковной. То и другая въ одно время возложены на апостоловъ. Въ нихъ, такимъ образомъ, должно видѣть сколько *чрезвычайныхъ* посланниковъ Божіихъ, столько же и *іерарховъ* церкви, облеченныхъ властію священнодѣйствовать, учить и управлять,

дабы церковь достигала той цѣли, для которой Господь основалъ ее. Очевидно также, что священнослуженіе или священство апостоловъ, какъ имѣвшее свое начало отъ главы церкви—І. Христа, а не отъ людей, есть служеніе de jure divino, а не de jure humano, т. е. по божественному, а не человѣческому учрежденію.

Власть, врученная І. Христомъ апостоламъ (а не всему обществу вѣрующихъ) для устроенія и утвержденія на краеугольномъ камнѣ (1 Петр. 2, 6; Еф. 2, 20) всемірнаго зданія церкви на землѣ, а вмѣстѣ и соприсущая ей благодатная сила, необходимо должны были сохраниться въ церкви и по смерти апостоловъ во всей полнотѣ, исключая апостольское достоинство ихъ, какъ чрезвычайныхъ посланниковъ Божіихъ. Церковь не могла измѣнить своей природы, явиться по смерти апостоловъ совсѣмъ инымъ учрежденіемъ, чѣмъ при апостолахъ, устроявшихъ церковь по повелѣніямъ Господа Іисуса и подъ руководствомъ Духа Св., и, слѣдовательно, не могла перестать быть состоящею изъ іерархіи и паствы, безъ продолженія власти самого І. Христа, врученной Имъ апостоламъ. Только при этомъ условіи церковь могла продолжать, при содѣйствіи благодати, дѣло усвоенія людямъ плодовъ искупленія во всѣхъ концахъ земли. И Господь І. Христосъ, ввѣряя апостоламъ власть учительства, священнослуженія и управленія, выразилъ при этомъ волю Свою, чтобы эта власть преемственно отъ апостоловъ продолжалась въ церкви до скончанія вѣка. Облекая апостоловъ властію, Онъ говорилъ имъ: *и се, Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мѳ. 28, 19—20). Очевидно, слова эти не могутъ быть относимы только къ апостоламъ, но предполагаютъ и преемниковъ ихъ и содержатъ обѣтованіе содѣйствія Божія не только апостоламъ, но и ихъ преемникамъ. Равно и обращенныя къ апостоламъ слова обѣтованія о Духѣ-Утѣшителѣ, что Онъ *будетъ съ вами во вѣкъ* (Іоан. 14, 16. 26), простираются не на однихъ апостоловъ, но и на преемниковъ ихъ служенія. И Духъ истины, необходимый для апостоловъ, которые непосредственно были научены отъ Господа Іисуса, конечно, не менѣе необходимъ для ихъ преемниковъ, не бывшихъ самовидцами Слова. Отсюда слѣдуетъ, что преемники апостоловъ должны быть и преемниками той же благодатной силы, которая научила, просвѣщала и вдохновляла апостоловъ.

Но къ кому именно перешла отъ апостоловъ власть и благодатная сила священнослуженія и пастырства—ко всему ли обществу вѣрующихъ во Христа, которые называются въ св. Писаніи *царями* и *іереями Богу* (Ап. 1, 5—6), *царскимъ и святымъ священствомъ* (*ἱεράτευμα*—1 Петр. 2, 3—9) и которые уже сами уполномочиваютъ и поставляютъ извѣстныхъ лицъ нести іерархическое служеніе, или же къ особымъ преемникамъ, самими *же апостолами поставленнымъ и отъ нихъ или чрезъ нихъ* отъ І. Христа получившимъ благодатныя полномочія пасти церковь? Ап. Павелъ положительно учитъ, что І. Христосъ *далъ* (*ἔδωκε*) *церкви* не только апостоловъ, пророковъ и евангелистовъ, но и *пастырей и учителей—къ совершенію святыхъ, въ созиданіе тѣла Христова* (Еф. 4, 11—12; сн. 1 Кор. 12, 28). Въ прощальной бесѣдѣ *съ пресвитерами* ефесскими тотъ же апостолъ говорилъ имъ: *внимайте себѣ и всему стаду, въ немъ же васъ Духъ Святый постави епископы, пасти церковь Господа и Бога, юже стяжа кровію Своею* (Дѣян. 20, 28). Слѣдовательно, власть пастырей и учителей, власть служенія слову, совершеніе святыхъ, управленія или начальствованія въ церкви введена не волею общества вѣрующихъ, а тою же волею, которою введена и власть апостоловъ, т. е. волею І. Христа,—введена навсегда, *дондеже достигнемъ вси... въ мѣру возраста исполненія Христова* (Еф. 4, 11. 12. 13; 1 Кор. 12, 28—29). По словамъ того же апостола: *никто же самъ себе пріемлетъ честь, но званный отъ Бога, яко же и Ааронъ*, подобно тому, какъ и Христосъ *не Себе прослави* (не Самъ присвоилъ Себѣ славу) *быти первосвященника, но глаголавый къ Нему Богъ* (Евр. 5, 4—5). Ясно, такимъ образомъ, что пастырство или іерархія имѣетъ свои благодатныя полномочія отъ Бога, какъ отъ Бога же имѣли свои полномочія апостолы, а не отъ общества вѣрующихъ.

Исторія удостовѣряетъ, что апостолы свою власть и благодатную силу священнослуженія дѣйствительно передали не обществу вѣрующихъ, а особымъ, опредѣленнымъ лицамъ, и сдѣлали такъ, безъ сомнѣнія, по божественному повелѣнію, а не вслѣдствіе какой-либо естественной необходимости, или просто потому, что такъ поступить казалось лично имъ болѣе цѣлесообразнымъ. Они устрояли церковь, какъ и проповѣдывали, по непо-

средственнымъ наставленіямъ І. Христа и по внушенію Духа Святаго. Иначе и не могли поступать имѣвшіе *умъ Христовъ*. По заповѣди Божіей, хотя бы таковая и не была записана въ формѣ прямо выраженнаго повелѣнія Господа, пастырское служеніе апостолы ввѣряли особымъ лицамъ. По мѣрѣ созиданія церкви, они поставляли избранныхъ изъ среды вѣрующихъ чрезъ особое священнодѣйствіе—возложеніе рукъ, соединенное съ молитвою, на то или другое служеніе церкви, въ частности—на служеніе *пасти церковь Господа*, съ властію учить, священнодѣйствовать и управлять въ основанныхъ ими (апостолами) обществахъ вѣрующихъ. Такъ поставлены были апостолами чрезъ возложеніе рукъ семь избранныхъ мужей на *служеніе трапезамъ* (*διακονία τραπέζαις*—Дѣян. 6, 1—6), съ которымъ потомъ соединилось служеніе при трапезѣ Господней и вообще при таинствахъ. Такъ ап. Павелъ и Варнава для христіанъ Листры, Иконіи и Антіохіи *рукоположше пресвитеры* (*χειροτονήσαντες πρεσβυτέρους*) къ каждой церкви (Дѣян. 14, 23; сн. 20, 28). Подъ пресвитерами, хотя они и не называются епископами, правильнѣе разумѣть епископовъ, такъ какъ эти пастыри были рукоположены *для каждой церкви*, т. е. для церкви каждаго города (сн. Тит. 1, 5), а для каждой городской церкви тогда ставились епископы, а не пресвитеры [1]). Конечно, такому же порядку слѣдовали и другіе апостолы въ другихъ мѣстахъ, гдѣ основывали церкви. Такъ были поставлены особые предстоятели въ церквахъ Понта, Галатіи, Каппадокіи, Асіи и Виѳиніи, которымъ всѣмъ вмѣстѣ ап. Петръ давалъ наставленія, какъ пасти стадо Божіе (1 Петр. 1, 1; 5, 1—3). Антіохійскіе христіане во время народнаго бѣдствія—голода послали чрезъ ап. Павла и Варнаву пособіе братіямъ, живущимъ въ Іудеѣ, *къ пресвитерамъ* (Дѣян. 11, 36). На апостольскомъ соборѣ также участвовали пресвитеры, отличаемые дѣописателемъ отъ апостоловъ и отъ вѣрующихъ братій (Дѣян. 15, 4. 23). Пресвитеры были пастырями душъ вѣрующихъ (1 Петр. 5, 1—5; сн. 20, 28), совершали разныя священнодѣйствія во спасеніе душъ и тѣлесъ (Іак. 5, 14—15), трудились въ проповѣданіи слова Божія (1 Тим. 5, 17) и т. д.

---

[1]) *Лебедева А. П.* Духовенство древней всел. церкви. 52 стр. примѣч. 1.

Ап. Павелъ, умоливъ Тимоѳея, своего возлюбленнаго чада, сотрудника и брата, *пребыти во Ефесѣ* (1 Тим. 1, 3), рукоположилъ его, предоставивъ ему чрезъ свое рукоположеніе полномочіе рукополагать другихъ и вообще полноту пастырской власти (2 Тим. 1, 6; 2, 2; 1 Тим. 3, 2. 8; 5, 22; 4, 14 и др.). Другому присному своему чаду—Титу, оставленному въ Критѣ, ап. Павелъ также поручилъ, *да недоконченная довершитъ* въ устроеніи церкви на о. Критѣ и *поставитъ* (*καταστήσῃς*) *по всѣмъ градомъ пресвитеры* (Тим. 1, 5). Какъ и Тимоѳей, Титъ, безъ сомнѣнія, предварительно былъ и самъ чрезъ рукоположеніе ап. Павломъ облеченъ полнотою іерархической власти, сосредоточивающеюся въ епископѣ. Въ посланіяхъ къ Тимоѳею и Титу указываются и качества лицъ, которыя могутъ быть удостоиваемы рукоположенія во епископа (1 Тим. 3, 1—7; Тит. 1, 6—8), пресвитера (*πρεσβύτας* — Тит. 2, 2; сн. 1 Тим. 5, 1, гдѣ подъ *πρεσβυτέρῳ* правильнѣе разумѣть пресвитеровъ въ собственномъ смыслѣ, ибо предъ симъ излагались наставленія, относившіяся къ епископамъ) и діакона (1 Тим. 3, 8—13). Въ посланіи къ филиппійцамъ ап. Павелъ привѣтствуетъ *всѣхъ святыхъ... въ Филиппѣхъ съ епископы и діаконы* (1, 1) [1]).

---

[1]) Упоминая о епископахъ и діаконахъ въ Филиппахъ, апостолъ умалчиваетъ о пресвитерахъ. Высказывали въ древности (напр, св І. Златоустъ, за нимъ—блаж Ѳеофилактъ и Экуменій, а также блаж. Ѳеодоритъ—въ своихъ толкован на посл. Филип.), высказываютъ и нынѣ, что подъ епископами здѣсь нужно разумѣть и епископа или епископовъ и пресвитеровъ, исходя изъ того, что при епископѣ были непремѣнно и пресвитеры, что въ одной церкви бываетъ только одинъ епископъ, или что наименованіе „епископъ“ прилагалось въ апостольское время и къ пресвитерамъ. Но св. *Епифаній*, имѣя въ виду Филип. 1, 1, пишетъ: „гдѣ не оказывалось человѣка, достойнаго епископства, тамъ мѣсто оставалось безъ епископа; гдѣ же была нужда и были люди, достойные епископства, тамъ поставляемы были епископы. Такъ какъ народа было немного и изъ нихъ некого было ставить въ пресвитеры (а по древнему правилу, при епископѣ, замѣчаетъ проф. Лебедевъ, ихъ всегда бывало нѣсколько), то довольствовались однимъ мѣстнымъ епископомъ. А безъ діакона епископу быть невозможно. Церковь тогда не получила еще полнаго устройства, отчего въ то время и было такое ея положеніе. Въ каждомъ дѣлѣ не сначала все есть, но съ теченіемъ времени все устрояется“ (Ер. 75, 4). Не вполнѣ вѣрно и то, что въ одной церкви могъ быть и былъ только одинъ епископъ. Въ „Ученіи 12 апостоловъ“ читаемъ: „поставляйте себѣ епископовъ и діаконовъ“ (XV, 1) Рѣчь обращена къ одной общинѣ или церкви. Въ парикіи Павла самосатскаго

Ап. Іоаннъ говоритъ въ своемъ откровеніи о семи ангелахъ, называя такъ предстоятелей семи малоазійскихъ церквей (Апок. 2—3 гл.).

Въ писаніяхъ апостольскихъ такимъ образомъ даются твердыя основанія для убѣжденія въ богоучрежденности чрезъ апостоловъ іерархіи въ церкви, благодатныя полномочія которой, воспринятыя отъ апостоловъ, должны были при этомъ продолжаться послѣ перваго преемства отъ апостоловъ, а не оставаться лишь на первыхъ апостольскихъ преемникахъ или прекратиться съ ихъ смертію.

Ясно подтверждаютъ это и памятники послѣ апостольскаго времени — писанія мужей апостольскихъ и послѣдующихъ отцевъ и учителей церкви.

Такъ, св. *Климентъ римскій* пишетъ коринѳянамъ: „апостолы были посланы проповѣдывать намъ евангеліе отъ Господа І. Христа, І. Христосъ—отъ Бога... То и другое было въ порядкѣ по волѣ Божіей... Проповѣдуя по разнымъ странамъ и городамъ, они (апостолы) первенцевъ изъ вѣрующихъ поставляли въ епископы и діаконы... Апостолы наши знали чрезъ Господа нашего І. Христа, что будетъ раздоръ о епископскомъ достоинствѣ (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος). По этой самой причинѣ, получивши совершенное предвѣдѣніе, поставили вышеозначенныхъ (лицъ) и потомъ присовокупили законъ, чтобы когда они (т. е. поставленные апостолами предстоятели) почіютъ, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе (λειτουργίαν). Итакъ, почитаемъ несправедливымъ лишить служенія тѣхъ, которые поставлены самими апостолами или послѣ нихъ другими достоуважаемыми мужами [1]), съ согласія всей церкви“ [2]).

(т. е въ *его* епископскомъ округѣ), кромѣ него самого, имѣлось на лицо нѣсколько хорепископовъ, т е. деревенскихъ епископовъ (Евсев. Цер. ист. VII, 30). Церковные историки допускаютъ случаи, когда въ христіанскомъ городѣ существовало два и болѣе епископовъ съ отдѣльными общинами, особенно тамъ, гдѣ христіане состояли не изъ однихъ іудеевъ, и не изъ однихъ язычниковъ. Каллистъ и Ипполитъ, напр, были одновременно епископами Рима въ нач. III в. См. *Лебедева* Духовенство древн. всел. церкви. 49—50 стр. *Горскаго А. В.* Исторія евангельская о церкви апостольской. Москва 1883 г. 641 стр.

[1]) Напр Титомъ, Тимоѳеемъ и другими сотрудниками апостоловъ, которымъ предоставлено было поставлять епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ

[2]) *Клим. рим.* Коринѳ. I, 42 и 44.

Св. *Игнатій антіохійскій* въ своихъ посланіяхъ къ малоазійскимъ церквамъ, называя себя епископомъ (Рим. 9 гл.), указывая по именамъ и нѣкоторыхъ другихъ епископовъ, а также пресвитеровъ и діаконовъ [1]), пишетъ: епископы съ ихъ пресвитерами и діаконами „поставлены изволеніемъ І. Христа, которыхъ, по благоволенію своему, Онъ утвердилъ непоколебимо Святымъ Духомъ Своимъ“ [2]). „Всякаго, кого посылаетъ домовладыка для управленія своимъ домомъ, намъ должно принимать также, какъ самого пославшаго. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотрѣть, какъ на Самого Господа“ [3]). Посему, св. Игнатій убѣждаетъ: „всѣ послѣдуйте епископу, какъ І. Христосъ — Отцу, а пресвитеру, какъ апостоламъ. Діаконовъ же почитайте какъ заповѣдь Божію. Безъ епископа никто не дѣлай ничего, относящагося къ церкви. Только та евхаристія должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ, или тѣмъ, кому онъ самъ предоставитъ это“ [4]).

Св. *Ириней* ліонскій, утверждая богоучрежденность священства, свидѣтельство этой богоучрежденности видитъ въ епископскомъ преемствѣ отъ апостоловъ. „Надлежитъ слѣдовать пресвитерамъ въ церкви, пишетъ онъ, тѣмъ, которые имѣютъ преемство отъ апостоловъ и вмѣстѣ съ преемствомъ епископства, по благоволенію Отца, получили вѣрное дарованіе истины“. „Надлежитъ учиться тамъ, гдѣ положены дары Божіи, у тѣхъ, у которыхъ существуетъ преемство церкви отъ апостоловъ“ [5]). „Мы можемъ наименовать тѣхъ, кого апостолы поставили церквамъ епископами и преемниковъ ихъ, даже до насъ, кои ничему такому не учили, и ничего такого не знали, что вымышляютъ еретики“, и перечисляетъ преемственно слѣдовавшихъ за Линомъ двадцать римскихъ епископовъ [6]).

---

[1]) Такъ, св. *Игнатій* называетъ по именамъ епископовъ—Онисима (Ефес. 1 гл.), Дамаса (Магнез. 2 гл.), Поликарпа смирнскаго, Полибія (Трал. 1), пресвитеровъ—Васса и Аполлонія (Магнез. 2), діаконовъ—Зотіона (Магнез. 2), Бурра (Ефес. 2).

[2]) *Игнат.* ант. Къ Филадельф. привѣт.

[3]) Къ Ефес. 6 гл

[4]) Къ Смирн 8 гл. Сн. къ Трал. 2 и 3 гл.

[5]) *Ирин.* Прот. ерес. кн. IV, XXVI, 2. 5

[6]) Прот. ер. кн. III, III, 1. 3.

Современный Иринею *Тертулліанъ* свидѣтельствуетъ, что ап. Іоаннъ поставилъ епископовъ для азійскихъ церквей. Вотъ подлинныя слова его: „есть и Іоанновы матери церкви. Ибо хотя Маркіонъ и отвергъ Апокалипсисъ его, но рядъ епископовъ, если пересматривать ихъ до начала ихъ, покажетъ, что виновникъ ихъ (auctor) Іоаннъ. Такъ узнается превосходство и прочихъ церквей“ [1]). „Пусть покажутъ начала своихъ церквей, говоритъ онъ, обращая рѣчь свою къ еретикамъ,—пусть объявятъ рядъ своихъ епископовъ, по преемству исходящей отъ начала, такъ, чтобы первый епископъ имѣлъ своимъ виновникомъ и предшественникомъ кого либо изъ апостоловъ или мужей апостольскихъ, постоянно пребывавшихъ съ апостолами. Ибо церкви апостольскія ведутъ свои списки (епископовъ) именно такъ: смирнская, напр., представляетъ Поликарпа, поставленнаго Іоанномъ, римская — Климента, рукоположеннаго Петромъ; равно и прочія церкви указываютъ тѣхъ мужей, которыхъ, какъ возведенныхъ на епископство отъ самихъ апостоловъ, имѣли у себя онѣ—отрасли апостольскаго сѣмени“ [2]).

Св. *Кипріанъ* карѳагенскій, производя преемство власти іерархической отъ Господа чрезъ св. апостоловъ, всѣхъ вообще епископовъ называетъ апостолами. „Апостоловъ, т. е. епископовъ и предстоятелей, писалъ онъ, избралъ Самъ Господь“ [3]). „Мы наиболѣе заботимся и должны заботиться о томъ, чтобы по мѣрѣ возможности поддерживать единство, преданное отъ Господа чрезъ апостоловъ намъ, ихъ преемникамъ“ [4]). На карѳагенскомъ соборѣ онъ говорилъ: „мы преемники апостоловъ, правящіе церковь Божію тою же властію“. „Когда Господь говоритъ, что ничто, даже самое малое, не дѣлается безъ воли Божіей, то ужели кто можетъ думать, что важное и великое дѣлается въ церкви Божіей

---

[1]) *Тертул.* Прот. Марк. IV кн. 5. *Климентъ* ал. говорилъ объ ап Іоаннѣ: „по смерти тирана (ап Іоаннъ) возвратился съ о. Патмоса въ Ефесъ и по приглашенію посѣтилъ ближайшія области язычниковъ для того, чтобы, гдѣ поставить епископовъ, гдѣ устроить цѣлыя церкви, гдѣ поставить въ клиръ кого либо изъ указываемыхъ Духомъ“. Какой богачъ спасется. См. еще Строматы VI, 13.

[2]) *Терт.* О давности, прот. ерет XXXII гл.

[3]) *Кипр.* карѳ. Пис. 4, къ Рогаціану (Твор. въ рус. пер. I т. 110 стр. по изд. 1891 г.).

[4]) Пис. 36, къ Корнелію (I т. 199 стр.).

или безъ вѣдома, или безъ соизволенія Божія, и что священники, т. е. домостроители, поставляются (ordinari) не по Его мысли? Христосъ и поставляетъ и покровительствуетъ священникамъ". „Власть отпускать грѣхи дана апостоламъ... и епископамъ, кои чрезъ преемственное рукоположеніе заняли ихъ мѣсто" [1]).

Такъ, по свидѣтельствамъ древнѣйшихъ памятниковъ, явились въ церкви преемниками апостольской власти епископы и подчиненные имъ пресвитеры вмѣстѣ съ діаконами. Христіанская древность сохранила намъ даже имена многихъ мужей, которыхъ апостолы признали достойными пасти основанныя ими церкви, быть ихъ епископами [2]). Изъ позднѣйшихъ свидѣтельствъ можно убѣдиться, какъ продолжалось и продолжается апостольское преемство и до нашихъ дней въ истинной церкви. На соборахъ помѣстныхъ и вселенскихъ узаконенъ рядъ постановленій, ограждающихъ правильность и дѣйствительность рукоположеній на священныя степени, дабы не прерывалось въ церкви апостольское преемство. И это преемство какъ въ древности признавалось столь существеннымъ, что на немъ основывали важность церкви, какъ церкви апостольской, такъ и нынѣ православною церковію усвояется ему такое же значеніе. Усвоеніе такого значенія этому преемству, равно какъ и забота церкви о томъ, чтобы гдѣ либо не пресѣклось это преемство, въ основѣ своей имѣетъ именно постоянное

---

1) Пис. 47, къ Корнелію о Фортунатѣ (I т. 255 стр.) Сн. пис. 54, къ Флоренцію; пис. 17, къ падшимъ; пис. 60, къ Юбаяну.

2) Такъ, Іаковъ, называемый братомъ Господнимъ, былъ поставленъ въ епископа іерусалимской церкви ап. Петромъ, Іаковомъ и Іоанномъ (Евс. Церк. ист. II, 1). Линъ поставленъ былъ ап. Павломъ и Петромъ въ епископа римской церкви, а ему преемствовалъ Анаклетъ (Ирин. Пр. ер. III кн., III, 3). Климентъ поставленъ въ епископа римской церкви ап. Петромъ (Терт. О давности, пр. ерет. 32). Еводій, первый епископъ антіохійской церкви, рукоположенъ также еп. Петромъ (Пост. ап. VII, 44), а Игнатій богоносецъ, преемникъ Еводія, рукоположенъ ап. Петромъ и Павломъ (Злат. Похв. сл. священномуч. Игнатію). Поликарпъ, ученикъ Іоанна Богослова, посвященъ былъ въ епископа смирнской церкви имъ же (Терт. О давн., пр. ерет. 32). Тѣмъ же, вѣроятно, апостоломъ рукоположенъ во епископа Папій іерапольскій (Евс. Ц. и. III, 39. Іерон. О знам. муж. 18). Діонисій ареопагитъ, обращенный въ христіанство ап. Павломъ (Дѣян. 17, 34), былъ первымъ епископомъ аѳинскимъ и ап. Павломъ же, вѣроятно, рукоположенъ (Евс. Ц. и. III, 4. Пост. ап. VII, 46). Тому же апостолу усвояютъ поставленіе Епафрадита во епископа филиппійскаго (Ѳеодор. На Филип. и 1 Тим.).

вѣрованіе церкви, что іерархія есть богоустановленный видимый органъ посредничества между Богомъ и Христомъ съ одной стороны, и вѣрующими—съ другой, чрезъ которое совершается Богомъ освященіе человѣка. И гдѣ пресѣкается это преемство, тамъ оскудѣваетъ и пресѣкается преподаяніе благодати въ таинствахъ.

§ 123. Пастыри суть орудія верховной власти І. Христа въ церкви. Троякая власть іерархіи.

І. Христосъ совершилъ искупленіе людей чрезъ служеніе пророческое, первосвященническое и царское. Очевидно, и въ основанной Имъ для усвоенія людямъ плодовъ искупленія видимой церкви можетъ совершаться это великое дѣло чрезъ соотвѣтствующія видимыя посредства, — такія, чрезъ какія совершалъ бы и Самъ Христосъ, если бы Онъ доселѣ видимо оставался на землѣ, т. е. чрезъ видимое учительство и особыхъ учителей, чрезъ священнослуженіе (особенно таинства) и священнодѣйствователей, чрезъ управленіе или руководство религіозно-нравственною жизнію вѣрующихъ и руководителей или управителей. Богоустановленной іерархіи церковной Основателемъ церкви и дана троякая власть: *учить* (potestas magisterii), *священнодѣйствовать* (potestas ministerii) и *управлять* (potestas jurisdictionis). Но въ своемъ учительствѣ, священнодѣйствіи и управленіи церковію земные пастыри церкви суть только служители Божіи, видимыя орудія верховной власти Христа надъ церковію, чрезъ которыхъ дѣйствуетъ, учитъ, священнодѣйствуетъ и правитъ церковію Самъ небесный Пастыреначальникъ Христосъ съ Духомъ Святымъ.

І. Полномочіе *учительства* въ церкви даровано апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и чрезъ нихъ и пастырямъ церкви. Но апостолы не были учителями самовластными, проповѣдующими собственно отъ себя. Еще при жизни своей І. Христосъ, посылая ихъ по городамъ, говорилъ имъ: *ходяще же проповѣдуйте, глаголюще, яко приблизися царствіе небесное* (Мѳ. 10, 7). Потомъ, по воскресеніи Своемъ, когда Онъ облекъ ихъ властію всемірныхъ учителей, говорилъ: *шедше, научите вся языки... учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ* (Мѳ. 28, 19—20), т. е. они должны были возвѣщать не свое ученіе, а

Христово. И Духъ Св. обѣщанъ имъ не для возвѣщенія новаго откровенія и новыхъ истинъ, а чтобы свидѣтельствовать о Христѣ, чтобы научить и напомнить апостоламъ все, что Онъ говорилъ имъ (Іоан. 14, 26; 15, 26; 16, 13—15). Поэтому и сами они называли проповѣдуемое ими ученіе благовѣстіемъ или благовѣствованіемъ не своимъ, но *Христовымъ* (Рим. 1, 16; 15, 19; 1 Кор. 9, 18; 2 Кор. 2, 12; 9, 13; Гал. 1, 7; Филип. 1, 27; 1 Сол. 3, 2; 2 Тим. 1, 8), говорили, *не яко довольни* (способны) *есмы отъ себе помыслити что, яко отъ себе, но довольство* (способность) *наше отъ Бога, иже и удоволи насъ служители* (διακόνους) *быти нову завѣту... Не себе бо проповѣдуемъ, но Христа Іисуса Господа* (2 Кор. 3, 4—6; 4, 5), что они лишь *посланники отъ имени Христова и какъ бы Самъ Богъ увѣщеваетъ* чрезъ нихъ (2 Кор. 5, 19), *сработники* (συνεργοί,—1 Кор. 3, 9), *домостроители* (οἰκονόμοι) *таинъ Божіихъ* (4, 1). Проповѣдникамъ иного ученія, противнаго благовѣствованію Христову, они возвѣщали: *анаѳема да будетъ* (Гал. 1, 4. 8, 12). Апостолы, такимъ образомъ, исполнили наставленіе Спасителя: *фарисеи любятъ... зватися отъ человѣкъ: учителю, учителю! Вы же не нарицайтеся учители, единъ бо есть вашъ учитель, Христосъ* (Мѳ. 23, 7—8). Они являлись въ своемъ учительствѣ лишь вѣрными служителями въ домѣ Божіемъ (1 Тим. 3, 15), видимыми орудіями или представителями единаго учителя—Христа, такъ что въ полной силѣ приложимы къ нимъ слова Спасителя: *слушаяй васъ, Мене слушаетъ, и отметаяйся васъ, Мене отметается* (Лук. 10, 10). Во времена апостоловъ были случаи усвоенія проповѣдниками самостоятельнаго значенія и какъ бы независимости отъ Господа, но за это они были строго обличаемы апостолами (1 Кор. 1—3 гл.; Гал. 5 гл.).

Такъ и пастыри даны церкви І. Христомъ (Еф. 4, 14) и поставляются и просвѣщаются Духомъ Св., чтобы какъ сохранять ученіе вѣры и благочестія чистымъ и неложнымъ (1 Тим. 4, 20; 2 Тим. 3, 14), такъ и возвѣщать это ученіе вѣрующимъ и назидать ихъ. *Потщися себе искусна поставити предъ Богомъ, дѣлателя непостыдна, право правяща слово истины* (2 Тим. 2, 15); *проповѣдуй слово, настой благовременнѣ*

и безвременнѣ, умоли со всякимъ долготерпѣніемъ и ученіемъ (4, 2); *подобаетъ епископу быти держащемуся вѣрнаго словесе по ученію* (согласнаго съ ученіемъ), *да силенъ будетъ и утѣшати въ здравомъ ученіи* (Тит. 1, 7, 9), — такія наставленія даетъ ап. Павелъ пастырямъ церкви. На нихъ же, по словамъ апостола, лежитъ обязанность защищать истины вѣры (1 Тим. 1, 3), противящихся обличать (Тит. 1, 9), вѣрующихъ предохранять отъ колебаній *всякимъ вѣтромъ ученій, по лукавству человѣковъ, по хитрому искусству обольщенія* (Еф. 4, 11—14).

Въ своемъ учительствѣ пастыри церкви, подобно апостоламъ, должны возвѣщать не свою, а Христову истину, утверждать въ вѣрующихъ спасительное познаніе Сына Божія, и чрезъ то вводить ихъ въ общеніе съ Нимъ. Непогрѣшимая хранительница чистой истины Христовой — столпъ и утвержденіе истины есть вселенская церковь. Поэтому учительство истинныхъ пастырей должно состоять въ раскрытіи истины, въ церкви же пребывающей. Таковые пастыри берутъ ученіе отъ церкви, и для церкви же употребляютъ и проповѣдуютъ его не какъ свою, а какъ объективную истину Христову, содержимую церковію. И это понятно. Пастыри не могутъ быть больше церкви, имѣющей главою Христа и одушевляемой Духомъ Святымъ; напротивъ, церковь всегда больше пастырей: они суть только органы вселенскаго тѣла, а не все тѣло, облеченные властію учительства, чтобы быть провозвѣстниками Христова, а не своего ученія. Только въ этомъ случаѣ они являются вѣрными слугами въ дому Божіемъ, видимыми орудіями главы церкви и къ нимъ будутъ относиться слова Спасителя: *слушаяй васъ, Мене слушаетъ*. Только при этомъ условіи сохраняется единомысліе и единодушіе между пастыремъ и паствой: пасомые пріемлютъ и уважаютъ своего пастыря, когда онъ говоритъ и возвѣщаетъ имъ истину Христову; и напротивъ, чуждаются и отвергаютъ такого пастыря, который проповѣдуетъ свое ученіе, выдаетъ ложь за истину. Мѣриломъ взаимныхъ отношеній служитъ объективная истина, иначе — православіе. „Св. отцы научаютъ насъ, говорятъ восточные патріархи, чтобы мы не по престолу судили о православіи (какъ учитъ латинство), но о самомъ престолѣ и сѣдящемъ на престолѣ — по божественнымъ писаніямъ, по соборнымъ уставамъ и опредѣленіямъ, и по вѣрѣ, всѣмъ

проповѣданной, т. е. по православію непрерывнаго ученія церкви“ [1]).

Церковное учительство однако не исключаетъ возможности и всякому члену церкви самому поучаться въ евангеліи и вообще въ словѣ Божіемъ, и изъ него, какъ перваго источника, почерпать все нужное для спасенія. Напротивъ, это обязанность каждаго христіанина. *Блаженъ мужъ*, говоритъ пр. Давидъ, который *въ законѣ Его* (Господнемъ) *поучится день и нощь, и будетъ, яко древо насажденное при исходящахъ водъ* (Пс. 1, 1—3). Апостолъ хвалитъ берійцевъ за то, что они повѣряли ученіе его св. Писаніемъ ветхаго завѣта (Дѣян. 17, 11) и почти въ каждомъ посланіи своемъ заповѣдуетъ христіанамъ, чтобы они возрастали въ познаніи истины (напр. Кол. 1, 9—10; сн. 1 Петр. 2, 2). И братьямъ осужденнаго богача сказано: *имутъ Моисея и пророки, да послушаютъ ихъ* (Лук. 16, 20). Спаситель говорилъ іудеямъ: *испытайте писанія, яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный, и та суть свидѣтельствующая о Мнѣ* (Іоан. 5, 39). Истинной церкви Христовой посему не свойственно ни запрещать чтеніе св. Писанія, ни переводить Библію на живые языки, ни вообще внушать вѣрующимъ мысль о спасительности бездѣятельнаго (пассивнаго) отношенія ихъ къ слову учащей церкви, какъ это видимъ въ римскомъ католицизмѣ [2]). Древніе учители церкви, напротивъ, призывали къ этому

1) Окружн. посл. единой, святой, соборн. и апост. церкви 1848 г. § 11. Напеч. въ рус. пер. въ Хр. Чт. 1849 г. II т.

2) Запрещеніе читать Библію прямо не выражено папизмомъ ни въ соборныхъ опредѣленіяхъ, ни въ символическихъ книгахъ, но въ дѣйствительности оно существовало и существуетъ въ римской церкви, и сдѣлано это постепенно. Такъ, сначала было только запрещено переводить Библію на живые языки (на тулузскомъ соборѣ, въ XIII в.). Это запрещеніе было повторяемо различными папами. Папа Пій IV въ 1564 г. повелѣлъ св. Писаніе внести въ Index книгъ, запрещенныхъ для чтенія мірянъ, и дозволеніе мірянамъ читать Библію поставилъ въ зависимость отъ ручательства ихъ пастырей въ томъ, что они могутъ читать Библію безъ вреда для своихъ душъ. Папа Пій VII въ 1816 г. подвергъ осужденію всѣ переводы Библіи на народные языки,—переводы, изданные безъ церковнаго благословенія. Папа Григорій XVI въ 1844 г. рѣшительно высказался противъ всѣхъ обществъ, которыя ставили задачею своею распространеніе Библіи между простымъ народомъ. Папа Пій IX призналъ таковыя общества за язву нашего времени. Съ запрещеніемъ переводовъ Библіи тридентскій соборъ канонизовалъ „Вульгату“, т. е. переводъ Библіи на мертвый латинскій языкъ, сдѣланный въ IV в., при-

изслѣдованію. *Тертулліанъ* предлагалъ язычникамъ: „посмотрите въ наши писанія, которыя суть самое слово Божіе. Мы ихъ ни отъ кого не скрываемъ; разныя обстоятельства допускаютъ и постороннихъ людей имѣть ихъ въ своихъ рукахъ“ [1]). Св. *Златоустъ* въ нерадѣніи мірянъ къ ученію слова Божія видитъ главную причину золъ жизни. „Изъ того то и выходитъ весь вредъ жизни, говорилъ онъ имъ, что чтеніе св. Писанія считаете вы приличнымъ только для однихъ монаховъ, тогда какъ сами гораздо больше имѣете въ томъ нужды. Для того, кто живетъ въ мірѣ и каждый день получаетъ раны, особенно нужно врачевство“ [2]). „Послушайте вы всѣ, посвятившіе себя мірскимъ занятіямъ, говоритъ Златоустъ еще, прошу васъ, пріобрѣтите для себя Библію,—это врачевство для души. И если вы не хотите или не можете пріобрѣсти всей Библіи, то купите по крайней мѣрѣ Новый Завѣтъ, или хотя Евангеліе, или Дѣянія, и пусть эти книги будутъ постоянно вашими учителями“ [3]). Но свобода частныхъ лицъ въ испытаніи Писанія или въ учительствѣ не должна простираться и до той преступной и вредной неограниченности, до которой простерла ее западная реформація. Сообразно съ значеніемъ церкви и ея іерархіи православная церковь обязываетъ каждаго сына церкви руководствоваться въ пониманіи и изъясненіи слова Божія учителями церкви и ихъ сужденіями повѣрять собственное разумѣніе, или общее — голосомъ св. Преданія (Посл. вост. патр. 2 чл.). Посему же и учительство мірянина ограничивается извѣстными предѣлами, но не простирается до предоставленія ему права церковнаго учителя (VI вс. соб. 64 прав.).

II. На обязанности пастырей лежитъ *совершеніе священнодѣйствій*,—таинствъ, установленныхъ для низведенія даровъ ос-

знавъ этотъ переводъ богодухновеннымъ, достаточнымъ для цѣлей религіозно-воспитательныхъ и для богослужебнаго употребленія, при чемъ оригинальные тексты—еврейскій и греческій—поставлены были ниже „Вульгаты“ (Sess. IV).

[1]) *Терт.* Апол. 31 гл.; сн. 39 гл.

[2]) *Злат.* На Матѳ. Бес. II, 5.

[3]) Бес. о пользѣ чтенія св. Писанія (III т. 74 стр. и сл. по изд. Спб. 1897 г.). См. еще: На Быт. Бес. XXXV, 1—2; О Лазарѣ III, 1—3. То же говорили и другіе отцы и учители, напр. *Оригенъ* (Прот. Цельса, VI), *Василій В.* (Пис. къ Хилону, 39,—VI т. 101 стр. по изд. 1892 г.), *Исидоръ Пелусіотъ* (II кн. 3 пис.; IV, 133. 208; V, 38) и др.

вящающей благодати Божіей и вообще богослуженія. Повелѣніе и власть совершать таинства непосредственно отъ Господа Іисуса получили апостолы, а отъ нихъ эта власть перешла къ пастырямъ и сохраняется въ церкви чрезъ непрерывное преемство епископскаго рукоположенія. Апостолы заповѣдали только пастырямъ церкви совершать богослуженіе христіанское вообще и строить тайны Божіи въ частности (1 Тим. 2, 1—2; 5, 22; Тит. 1, 5; Іак. 5, 14; 1 Кор. 4, 1), но нигдѣ въ Писаніи всѣмъ христіанамъ не поручено совершать таинства. *Никтоже*, по апостолу, *пріемлетъ себѣ честь*,—честь быть на службѣ, *яже къ Богу, да приноситъ дары же и жертвы о грѣсѣхъ, — но званный отъ Бога, якоже и Аарон*ъ (Евр. 5, 4; сн, 1 ст.).

Установитель и священнодѣйствій и чина священнослужителей церковныхъ есть *великій Первосвященникъ* исповѣданія нашего, *пребывающій во вѣки*, всегда *живъ сый, во еже ходатайствовати о насъ* (Евр. 7, 24—25; 8, 1; 4, 14 и др.). Самъ Онъ, невидимо дѣйствуя Духомъ Святымъ, сообщаетъ въ таинствахъ спасительную благодать. Самъ Онъ невидимо совершаетъ ихъ, а епископы и пресвитеры, священнодѣйствуя, совершаютъ только естественныя дѣйствія въ таинствахъ. Слѣдовательно, пастыри церкви въ священнодѣйствіи, какъ и въ своемъ учительствѣ, суть только служители Его и видимыя орудія. *Той вы крститъ Духомъ Святымъ* (Іоан. 1, 33), говорилъ объ І. Христѣ Его Предтеча, хотя Спаситель видимо не крестилъ Самъ, а чрезъ учениковъ Своихъ (Іоан. 4, 2). *Тѣмже*, замѣчаетъ апостолъ, *ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возращаяй Богъ* (1 Кор. 3, 7). О евхаристіи Господь Самъ сказалъ: *сіе есть тѣло Мое*—и служитель церкви не можетъ измѣнить своею личностію этой воли Господа. Самъ Христосъ Духомъ Своимъ Святымъ прелагаетъ хлѣбъ и вино и въ тѣло и кровь Свою (евхаристическая молитва). Это приложимо и ко всѣмъ таинствамъ, ибо каждое изъ нихъ само въ себѣ, по волѣ Господа, заключаетъ благодатную силу.

Такъ понимала и понимаетъ и церковь священнодѣйствіе пастырей церкви въ отношеніи къ первосвященству главы церкви—Господа Іисуса. Въ молитвѣ чина литургіи прямо говорится, что Онъ, Христосъ, есть и „приносяй“, и „приносимый“, и „пріем-

ляй и раздаваемый“ [1]). Вселенскіе учители церкви разъясняли, что совершается ли крещеніе, или рукоположеніе, разрѣшаются ли грѣхи, приносится ли евхаристія, тайны совершаетъ Самъ Богъ и Христосъ Духомъ Святымъ, а не священнослужитель. Въ таинствахъ, учитъ св. *І. Златоустъ*, „все—дѣло благодати; дѣло священника отверзть уста; все дѣлаетъ Богъ; священникъ исполняетъ только образъ“ [2]).

Если же пастыри въ своемъ священнодѣйствіи суть лишь видимыя орудія невидимаго Первосвященника—Христа, творятъ по истинѣ дѣло Божіе, то понятно, какую чистоту, какой страхъ, благоговѣніе и вниманіе должны они имѣть при совершеніи священнодѣйствій. *Проклятъ творяй дѣло Божіе съ небреженіемъ* (Іер. 48, 9). Небреженіе о церковныхъ священнодѣйствіяхъ есть уже начало отпаденія отъ вѣры.

Ш. Наконецъ, пастыри церкви имѣютъ божественное полномочіе отъ Самого І. Христа по преемству отъ апостоловъ на *управленіе церковію* съ цѣлію совершенія святыхъ, къ созиданію тѣла Христова, иначе—*пасти церковь*. Какъ апостоламъ въ этомъ отношеніи принадлежала власть законодательства и суда съ правомъ надзора за поведеніемъ членовъ церкви и наложенія наказаній на виновныхъ, такъ эти же полномочія предоставлены и церкви въ лицѣ ея іерархіи.

Церковной іерархіи принадлежитъ право *законодательства*. И это понятно. Въ св. Писаніи содержатся правила жизни и основанія церковнаго благочинія. Но правила благочинія, какія находятся въ Писаніи, изложены только въ чертахъ общихъ, а не опредѣляютъ всѣхъ частныхъ случаевъ жизни. Между тѣмъ церковь воинствующая не только распространена по разнымъ мѣстамъ, требующимъ отъ нея неодинаковаго образа жизни, но проходитъ разные періоды жизни земной, состоя въ связи съ перемѣнами жизни гражданской и условіями жизни лицъ частныхъ. Прилагать же общія начала благочинія, содержащіяся въ св. Писаніи,

---

[1]) Въ молитвѣ св *Амвросія* „пресвитерамъ, готовящимся къ служенію литургіи“, говорится: „іерей и жертва чудеснѣ и неизреченнѣ Ты Самъ (т. е Господь І Христосъ) предложенный“.

[2]) *Злат.* На 2 Тим. Бес II, 3. Подробнѣе разъясняется это ниже,—въ изложеніи ученія объ условіяхъ дѣйствительности и дѣйственности таинствъ

ко всѣмъ частнымъ обстоятельствамъ церкви воинствующей, частныя лица не могутъ, то по ограниченности ихъ разсужденія, то по своеволію страстей. Слѣдовательно, необходима особая законодательная власть въ церкви. Апостолы и обладали такою властію. І. Христосъ далъ имъ право не только возвѣщать открытую Имъ волю, но и власть обязывать къ чему либо и разрѣшать отъ обязательствъ (Мѳ. 18, 18; Іоан. 20, 22—23), въ силу каковой они могли обязывать къ выполненію новыхъ правилъ и разрѣшать отъ выполненія. Такъ, на соборѣ іерусалимскомъ они постановили законъ, воспрещавшій употребленіе въ пищу идоложертвеннаго, удавленины и другіе обычаи языческіе, разрѣшивъ отъ обрѣзанія и исполненія обрядоваго закона Моисеева (Дѣян. 15, 23 и дал.; 16, 4) и обязали вѣрующихъ къ исполненію соборныхъ постановленій своею божественною властію: *изволися Духу Святому и намъ*. Съ тою же властію ап. Павелъ давалъ *заповѣди* отъ имени *Господа І. Христа* (1 Сол. 4, 2), напр., правила о супружествѣ вѣрныхъ съ невѣрными, о собраніяхъ для богослуженія, о поведеніи женъ въ храмѣ, и прибавилъ: *о прочихъ же, егда пріиду, устрою* (1 Кор. 11, 34). Эта власть отъ апостоловъ перешла и къ ихъ преемникамъ. *Сего ради оставихъ тя въ Критѣ*, говоритъ ап. Павелъ Титу, *да недоконченная исправиши* (1. 5). Епископы, училъ онъ, поставлены Духомъ Св. *пасти церковь* (Дѣян. 20, 28). Преемники апостольской власти во всѣ времена, пользуясь властію обязывать и разрѣшать, вводили то тѣ, то другія постановленія, сообразно съ нуждами мѣстъ и времени. Отсюда произошло много правилъ относительно обрядовъ, богослуженія и образа жизни.

Предоставленіе церкви власти законодательной предполагаетъ, что ей принадлежитъ право *надзирать* за поведеніемъ членовъ церкви; иначе не зачѣмъ было бы ввѣрять ей права законодательства. Доколѣ пшеница смѣшена съ плевелами, дотолѣ въ церкви Христовой будутъ люди, готовые нарушать самыя лучшія правила, нужна власть какъ для предостереженія этихъ самыхъ людей отъ дѣлъ вредныхъ для нихъ самихъ, такъ и для огражденія законовъ отъ нарушенія, а прочихъ членовъ—отъ соблазна. Ап. Петръ писалъ: *пасите Божіе стадо, какое у васъ есть*, т. е. мѣстную церковь, *надзирая за онымъ непринужденно* (1 Петр.

5, 2). Въ древней церкви и дѣйствительно было строгое наблюденіе за поведеніемъ членовъ. Обязанность наблюденія за поведеніемъ мірянъ въ особенности лежала на діаконахъ, и о послѣдствіяхъ они должны были сообщать епископу [1]).

Принадлежитъ церковной іерархіи и власть *судебная*. Спаситель повелѣвалъ невнимающихъ частнымъ обличеніямъ представлять на судъ имѣющихъ право вязать и разрѣшать (Мѳ. 18. 15—17). *Учи, увѣщевай и обличай со всякою властію,— строго*, писалъ апостолъ Титу (2, 15), *дабы* критяне *были здравы въ вѣрѣ* (1, 13). Тоже повелѣвалъ онъ дѣлать Тимоѳею (1 Тим. 5, 20). Онъ же осуждалъ коринѳянъ за то, что они для рѣшенія споровъ обращались къ языческимъ судіямъ, а не имѣли у себя своихъ (1 Кор. 6, 1—3). Церковь послѣдующаго времени всегда признавала право суда за іерархіею. Доказательствомъ тому служатъ соборы, судившіе еретиковъ и раскольниковъ.

Чтобы побудить немощныхъ—быть внимательными къ себѣ, необходимо необузданныхъ обуздать наказаніемъ, не довольно ревностныхъ воодушевить къ подвигамъ одобреніемъ. Притомъ не наказанность преступленій привела бы къ разстройству цѣлое общество, а отсюда понятно, что съ судебною властію церковь облечена и *властію мздовоздаянія*. Спаситель далъ апостоламъ такую власть—отсѣкать отъ церкви непокорныхъ и миловать послушныхъ (Мѳ. 18, 17). Апостолы дѣйствительно и подвергали виновныхъ противъ церкви наказаніямъ, напр., ап. Петръ—Ананію и Сапфиру (Дѣян. 5, 1—10), ап. Павелъ—коринѳскаго кровосмѣсника (1 Кор. 5, 5), Иминея и Александра (1 Тим. 1, 20). Къ коринѳянамъ онъ писалъ: *оружія воинства* (воинствованія) *нашего не плотская, но сильна Бѣгомъ на разореніе твердемъ... въ готовности имуще отмстити* (наказать) *всяко преслушаніе* (2 Кор. 10, 4. 6); *сего ради, не сый у васъ, сія пишу, да не пришедъ, безщадно сотворю по власти, юже Господь далъ ми есть* (2 Кор. 13, 10). *Что хощете: съ палицею ли пріиду къ вамъ, или съ любовію и духомъ кротости* (1 Кор. 4, 21)? Такую же власть имѣютъ и преем-

[1]) Постан апост II, 44.

ники апостольскіе. *Еретика человѣка по первомъ и второмъ наказаніи отрицайся*, писалъ ап. Павелъ Титу (3, 10). Наставляя Тимоѳея не иначе принимать обвиненіе на пресвитера, какъ при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ, вмѣстѣ съ этимъ онъ повелѣваетъ *предъ всѣми* обличать согрѣшающихъ, *да и прочіи страхъ имутъ* (1 Тим. 5, 19—20).

Но давъ церкви видимое пастырство къ созиданію Своего тѣла невидимымъ, тѣмъ не менѣе истиннымъ и дѣйствительнымъ Пастыреначальникомъ (1 Петр. 5, 4) и Пастыремъ добрымъ (Іоан. 10, 11), управляющимъ чрезъ Духа Святаго всѣми людьми ко спасенію (Лук. 9, 56), является Самъ І. Христосъ. Пастыри только уполномочены проявлять принадлежащую Ему власть подъ руководствомъ даруемаго имъ Духа Святаго къ созиданію святыхъ. Они обязаны пасти церковь Его именемъ и во имя Его, какъ домоприставники (Мѳ. 24, 47—51; Лук. 12, 42—46): они облечены властію такъ, чтобы ихъ пастырство было исполненіемъ заповѣди Господней: *слушаяй васъ, Мене слушаетъ* (Лук. 10, 16),—*якоже посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы* (Іоан. 20, 21).

Понятно отсюда, что если пастыри церкви суть только видимыя орудія верховной власти І. Христа, то и характеръ власти церковной долженъ опредѣляться характеромъ власти Самого І. Христа. І. Христосъ Своимъ примѣромъ и ученіемъ указалъ тотъ духъ, который долженъ отличать управленіе ихъ. *Азъ есмь пастырь добрый; пастырь добрый душу свою полагаетъ за овцы*, почему и *овцы по Немъ идутъ, яко вѣдятъ гласъ Его* (Іоан. 10, 4. 11). Въ другомъ случаѣ Онъ говорилъ, что *царство Мое нѣсть отъ міра сего. Аще отъ міра сего было бы царство Мое, слуги Мои убо подвизалися быша, да не преданъ бых іудеомъ; нынѣ же царство Мое нѣсть отсюду.* Онъ есть Царь истины; кто любитъ истину, послушаетъ, какъ подданный, гласа Его (Іоан. 18, 33—37). Какъ Царь истины, Царь духовный, Онъ отклонилъ просьбу о раздѣлѣ наслѣдства (Лук. 12, 13—15), хотя Ему *дадеся всяка власть на небеси и на земли.* Посему и пастырямъ церкви должно быть чуждо смѣшеніе духовныхъ правъ и преимуществъ съ видами земнаго господства и властвованія. *Вѣсте*, говорилъ Онъ

ученикамъ, *яко князи языкъ господствуютъ ими* (народами) *и велицыи* (сильные земли или земныя власти) *обладаютъ ими* (какъ бы слугами). *Не тако же будетъ въ васъ*, когда вы получите власть въ церкви, *но иже аще хощетъ быти въ васъ вящшій, да будетъ вамъ слуга, и кто хощетъ въ васъ быти первый, буди вамъ рабъ*, т. е. лучшій пастырь есть усерднѣйшій слуга паствѣ: *якоже Сынъ человѣческій не пріиде, да послужатъ Ему, но послужити и дати душу Свою избавленіе за многихъ* (Мо. 20, 25—28). Онъ осудилъ неразумную ревность, чуждую духа Его человѣколюбія, въ лицѣ Своихъ учениковъ Іакова и Іоанна, просившихъ у Него позволенія низвести огонь на самарянское селеніе, не принявшее Его. *Не вѣста, коего духа еста вы: Сынъ бо человѣческій не пріиде душъ человѣческихъ погубити, но спасти* (Лук. 9, 54—55). И апостолы внушаютъ: *пасите, еже въ васъ, стадо Божіе, посѣщающе не нуждею, но волею и по Бозѣ* (богоугодно), *ниже неправедными прибытки, но усердно, ни яко обладающе причту* (не господствуя надъ наслѣдіемъ Божіимъ), *но образи бывайте стаду* (ἐπισκοποῦντες... μηδ' ὡς κατακυριεύοντες,—1 Петр. 5, 2—3).

Слѣдовательно, существо церковной власти состоитъ въ правѣ, или лучше,—обязанности (διακονία—служеніе, какъ часто обозначаются въ Писаніи обязанности пастырства) отеческаго руководствованія вѣрующихъ ко спасенію, *да вообразится въ вѣрующихъ Христосъ* (Гал. 4, 19). Ея характеръ есть отечески религіозный, ея дѣйстіе есть *совершеніе святыхъ*. Она, такимъ образомъ, существенно отлична отъ власти гражданской.

§ 124. Важность іерархіи въ церкви. Участіе мірянъ въ дѣлахъ церкви.

I. Богоустановленностію іерархіи въ церкви и предоставленіемъ исключительно пастырямъ церкви, какъ видимымъ орудіямъ невидимаго пастырства Христа Спасителя, полномочія—учить, священнодѣйствовать и управлять, опредѣляется важность іерархіи въ церкви. Церковь хотя не состоитъ изъ одной іерархіи, но цѣль церкви—совершеніе святыхъ, созиданіе тѣла Христова, достигается

собственно черезъ іерархію. Отсюда, законная іерархія, т. е. непрерывно восходящая къ апостоламъ, такъ важна и необходима въ церкви, что церковь безъ законной іерархіи перестала бы быть церковію и утратила бы свои коренныя свойства—единство, святость, каѳоличность, апостольство. Гдѣ есть одна паства или вообще вѣрующіе, но нѣтъ богоучрежденной іерархіи, или она отвергается, тамъ нѣтъ церкви. Посему то І. Христосъ говоритъ апостоламъ: *слушаяй васъ, Мене слушаетъ, и отметаяйся васъ. Мене отметается.*

Такъ учила и учитъ о значеніи іерархіи и сама церковь. „Безъ нихъ (т. е. епископа, пресвитеровъ и діаконовъ) говоритъ св. *Игнатій*, церковь не именуется,—въ чемъ, какъ я убѣжденъ, и вы согласны“ [1]). И еще: „гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ, такъ же, какъ гдѣ І. Христосъ, тамъ и каѳолическая церковь. Не позволительно безъ епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви; напротивъ, что одобритъ онъ, то и Богу пріятно, чтобы всякое дѣло было твердо и несомнѣнно... Только та евхаристія должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ, или тѣмъ, кому онъ самъ предоставитъ это. Дѣлающій что нибудь безъ вѣдома епископа служитъ діаволу“ [2]). „Тѣ которые женятся и выходятъ замужъ, должны вступать въ союзъ съ согласія епископа, дабы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти“ [3]). По мысли *Тертулліана* „безъ епископа нѣтъ церкви“ [4]). Св. *Кипріанъ* пишетъ: „церковь составляетъ народъ, соединенный съ священникомъ, и стадо, послушное своему пастырю; посему ты долженъ уразумѣть, что епископъ—въ церкви, и церковь—въ епископѣ, и кто не въ единеніи съ епископомъ, тотъ не въ церкви“ [5]). Обстоятельства времени (расколы Новаціана и Фелициссима, вопросъ о дѣйствительности крещенія у еретиковъ) побуждали св. отца подробнѣе разъяснять это положеніе. Онъ дѣйствительно и разъяснялъ, что власть отпускать грѣхи дана апостоламъ и церквамъ, ими устроен-

---

1) *Χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.* Посл. св Игнатія къ Трал. 3.
2) Посл къ Смирн. 8 и 9 гл. Сн. къ Магнез 7 гл.
3) Къ Поликарпу, гл. 5
4) Nulla ecclesia sine episcopo. Adv Marc. IV, 5.
5) *Кипр* каре. Пис. 54, къ Флоренц. Пун. I т. 307 стр.

нымъ, и епископамъ, которые по преемству слѣдовали за ними. Враги же единой истинной церкви, самозванно и самопроизвольно, ни кому законно не наслѣдуя въ епископствѣ, но происшедшіе отъ самихъ себя,—мнимые священники, а посему и поставляемые ими алтари суть алтари неосвященные. Такіе священники—епископы представляютъ собою Корея, Даѳана и Авирона, святотатствовавшихъ такимъ же образомъ. Хотя бы они и совершали похожія на существующія въ церкви крещеніе, миропомазаніе, евхаристію и орудія священнодѣйствія, но всѣ эти священнодѣйствія, какъ совершаемыя самочинно, не дѣйствительны, т. е. не имѣютъ благодатной силы [1]). Церковь и на соборахъ осуждала тѣхъ, которые самовольно, даже только безъ воли епископа, а не безъ посвященія, принимали на себя право совершать богослуженіе [2]). Восточные патріархи такъ говорятъ о необходимости и важности епископства и вообще іерархіи: „званіе епископа такъ необходимо въ церкви, что безъ него ни церковь церковію, ни христіанинъ христіаниномъ, не только быть, но и называться не можетъ. Ибо епископъ, какъ преемникъ апостольскій, возложеніемъ рукъ и призваніемъ Святаго Духа получивъ преемственно данную ему отъ Бога власть рѣшить и вязать, есть живый образъ Бога на земли, и по священнодѣйствующей силѣ Духа Святаго, обильный источникъ всѣхъ таинствъ вселенской церкви, которыми пріобрѣтается спасеніе. Мы полагаемъ, что епископъ столько же необходимъ для церкви, сколько дыханіе для человѣка, и солнце для міра. Посему нѣкоторые въ похвалу архіерейскаго сана хорошо говорятъ: „что Богъ въ церкви первородныхъ на небесахъ, и солнце въ мірѣ, то каждый архіерей въ своей частной церкви, такъ что имъ паства освѣщается, согрѣвается и содѣлывается храмомъ Божіимъ“ (10 чл.).

II. Но какъ нѣтъ церкви безъ епископа и вообще безъ іерар-

---

1) Пис. 59, къ п. Стефану о соборѣ; пис. 62, къ Магну; пис. 60, къ Юбаяну и другія письма. См. также „О единствѣ церкви“ (II ч. 191—192 стр. по изд. въ рус. пер. 1891 г.).

2) По 6 прав. *гангрскаго* собора: „аще кто кромѣ церкви особо собранія составляетъ и презирая церковь церковная творити хощетъ, *не имѣя съ собою пресвитера по волѣ епископа*,—да будетъ подъ клятвою“. Сн. VI всел. соб. пр. 31; II всел. соб. прав. 6; апост. прав. 31; ант. соб. 5 пр; Василія В. пр. 1.

хіи, такъ и одна іерархія еще не составляетъ и не можетъ составить церкви. Церковь есть единство іерархіи и паствы, объединяемыхъ въ одно тѣло Духомъ Святымъ, по мѣрѣ и въ силу вѣры ихъ въ единую главу церкви—І. Христа. Вѣрующіе міряне суть необходимые члены въ составѣ церкви не потому лишь, что существуетъ въ церкви священноначаліе, для которой необходимо имѣть подчиненныхъ; напротивъ, іерархія и установлена, чтобы служить спасенію вѣрующихъ, приводить ихъ ко Христу. Посему вѣрующіе и сами представляютъ живую и дѣятельную силу въ церкви. Православной церкви не свойственны р.-католическія представленія о жизни церкви, по которымъ церковь мыслится „рабынею папы“, „всѣ крещенные—подданными папы“, обязанными во всемъ рабски повиноваться мнимо-непогрѣшимому монарху—папѣ и органамъ его власти надъ церковію—„князьямъ церкви“ и вообще іерархіи. Не на рабскомъ послушаніи однихъ другимъ зиждутся въ православной церкви взаимныя отношенія іерархіи и паствы, а на вѣрѣ во Христа, какъ главу церкви. Христосъ есть источникъ жизни какъ для пастырей, такъ и для пасомыхъ, и всѣ вѣрующіе, безъ различія пола, возраста и служенія, посредственно (чрезъ іерархію) и непосредственно (чрезъ вѣру, любовь, молитву, уподобленіе Христу) входятъ въ общеніе съ Нимъ и объединяются въ Немъ, какъ радіусы въ своемъ центрѣ. Пастыри, совершая свое служеніе, отъ имени и по примѣру Пастыре-начальника-Христа, обязаны приводить вѣрующихъ ко Христу, утверждать въ ихъ умахъ мысль о главенствѣ Христовомъ (а не своемъ собственномъ или папскомъ, какъ въ католицизмѣ), возглавляясь и сами во Христѣ. Вѣрующіе, приводимые чрезъ пастырей ко Христу и возглавляемые въ Немъ и исполненіи Его заповѣдей, взираютъ на пастырей, какъ служителей Христовыхъ, чрезъ которыхъ Онъ Самъ Духомъ Святымъ учитъ, священнодѣйствуетъ и управляетъ церковію, пріемлютъ ихъ во имя Христово, во имя же Христово оказываютъ имъ послушаніе и окружаютъ своимъ вниманіемъ и попеченіемъ. Признавая основою взаимныхъ отношеній между пастырями и пасомыми вѣру тѣхъ и другихъ во Христа, а не господствованіе и подчиненіе въ юридическомъ смыслѣ (какъ въ р.-католицизмѣ), церковь усвояла въ древности, предоставляетъ и нынѣ мірянамъ—вѣрующимъ (паствѣ)

участіе въ дѣлахъ церкви въ мѣру дарованій каждаго члена церкви. Это предполагается и самымъ понятіемъ о церкви, уподобляемой ап. Павломъ живому человѣческому тѣлу, въ которомъ не должно быть членовъ не дѣятельныхъ, мертвыхъ, въ которомъ каждый имѣетъ свое назначеніе и высшіе по своему назначенію члены не вправѣ пренебрегать низшими (1 Кор. 12, 15—26). Въ древности, особенно когда изобиловали чрезвычайныя дарованія Св. Духа, когда живая вѣра въ членахъ церкви видимо проявлялась въ исповѣдничествѣ и мученичествѣ, міряне были дѣятельнѣйшими сочленами Христовой церкви [1]). Вѣра и взаимная любовь такъ объединяли пастырей и пасомыхъ, что ни іерархія безъ паствы, ни паства безъ іерархіи не желали рѣшать важныхъ дѣлъ, касающихся церкви. Примѣръ этому подали сами апостолы. Они никогда не отчуждали своей дѣятельности отъ дѣятельнаго участія въ ней вѣрующихъ. Послѣдніе помогали апостоламъ въ ихъ проповѣднической дѣятельности, обладающіе даромъ учительства и учили въ церкви (напр. Дѣян. 8, 4; 11, 19—21; 13, 2 и мн. др.), а обладающіе другими дарами служили другъ другу и церкви тѣмъ даромъ, какой кто получалъ, какъ *добрые домостроители многоразличной благодати Божіей* (1 Петр. 4, 10). Ближайшіе ученики Господа, Его друзья, они, однако, обращались къ вѣрующимъ съ просьбою ихъ молитвъ къ Богу для споспѣшествованія ихъ трудному дѣлу (2 Кор. 1, 11; Кол. 4, 3 и др.). Вѣрующихъ они умоляли безчинныхъ вразумлять, малодушныхъ утѣшать, слабыхъ поддерживать и долготерпѣть всѣхъ (1 Сол. 5, 14; 2 Сол. 3, 12—15). Даже тогда, когда требовалось проявить власть, исключительно принадлежащую апостоламъ,—власть вязать и рѣшить, апостолы и въ такихъ случаяхъ находили нужнымъ вмѣстѣ съ церковію произносить рѣшенія, какъ, напр., ап. Павелъ относительно коринѳскаго грѣшника (1 Кор. 5, 3—5. 13; 2 Кор. 2, 5—7. 10). При апостолахъ принимали участіе вѣрующіе и въ са-

---

[1]) *Павлова А. С.* Участіе мірянъ въ дѣлахъ церкви (Зап. Импер. Казан. Унив. за 1860—61 г.).—Участіе паствы въ дѣлахъ церковныхъ (Хр. Чт. 1861 г. II т.). *Приклонскаго Н.* Къ вопросу объ участіи общества въ дѣлахъ церкви (Странникъ, 1902 г. Янв.) *Лебедева* проф. Духовенство древней всел. церкви. II отд. 1 и 2 гл.

момъ управленіи церковію, хотя каждый изъ апостоловъ и самъ въ себѣ могъ найти божественное рѣшеніе представлявшихся случаевъ. Такъ, вѣрующіе участвовали въ избраніи Матѳія въ число двѣнадцати (Дѣян. 1, 16), сами избирали изъ своей среды служителей трапезъ (Дѣян. 6, 2—6). На апостольскомъ соборѣ, кромѣ апостоловъ и пресвитеровъ, участвовали и *братія* (15, 4. 23. 30). Законодательное опредѣленіе этого собора посланные въ Антіохію вручили всему обществу антіохійскй церкви (15, 30). Предъ всѣми вѣрующими апостолы раскрывали свои планы и осуществляли ихъ по совѣщаніи съ ними и при содѣйствіи ихъ. Дѣятельное участіе въ дѣлахъ церкви принимали вѣрующіе и въ послѣ апостольское время. „Ученіе двѣнадцати апостоловъ“ предписываетъ христіанскому обществу или народу избирать самимъ себѣ епископовъ и діаконовъ (XV гл.), равно указываетъ и много другихъ второстепенныхъ чертъ, свидѣтельствующихъ о весьма значительной долѣ участія народа въ управленіи церковною общиной: община принимала странствующаго христіанскаго „учителя“ и должна была судить о его достоинствахъ (гл. XI и XII); ей же поручалось различать истинныхъ пророковъ, какія появлялись и во II в., отъ ложныхъ; она же разрѣшала пророку отправлять извѣстныя обязанности (X и XI гл.); общество вѣрующихъ должно было заботиться о своемъ внутреннемъ религіозномъ благоустройствѣ и благочиніи (гл. XII). Представители церкви II в. съ своей стороны раскрывали мысль, что благо церкви заключается въ единодушномъ дѣйствованіи членовъ ея. Св. *Климентъ римскій* писалъ: „какъ въ тѣлѣ голова безъ ногъ ничего не значитъ, равно какъ и ноги безъ головы, и малѣйшіе члены въ тѣлѣ нашемъ нужны и полезны для цѣлаго тѣла“, такъ и въ церкви „ни великіе безъ малыхъ, ни малые безъ великихъ не могутъ существовать. Всѣ они какъ бы связаны вмѣстѣ, и это доставляетъ пользу“ [1]). Св. *Игнатій* внушалъ: „вмѣстѣ (съ епископами, пресвитерами и діаконами) подвизайтесь, вмѣстѣ совершайте путь свой, вмѣстѣ терпите, вмѣстѣ успокоивайтесь, какъ Божіи домостроители и домочадцы и слуги“ [2]). „Составляйте изъ себя вы всѣ до одного хоръ, что-

[1]) *Клим. рим* 1 Коринѳ 37 гл.

[2]) *Игнат. ант.* Къ Поликарпу, 6 гл.

бы, согласно настроенные въ единомыслiи.... могли быть всегда въ единенiи между собою и въ союзѣ съ Богомъ“ [1]). *Оригенъ* писалъ: „грѣшитъ противъ Бога каждый епископъ, который составляетъ свое служенiе не какъ рабъ съ прочими сорабами, т. е. вѣрующими, но какъ господинъ“ [2]). Св. *Кипрiанъ* карѳагенскiй говоритъ: истинная церковь заключается „въ епископѣ, клирѣ и всѣхъ стоящихъ въ вѣрѣ“ [3]). „Кротость, ученiе и самая жизнь наша (т. е. жизнь пастыря) требуютъ, чтобы мы, предстоятели, собравшись съ клиромъ, въ присутствiи народа, распоряжались во всемъ, по общему согласiю“ [4]). Въ памятникахъ III в. находятся указанiя, что міряне участвовали въ судѣ надъ лицами, преступившими законы церкви; они выслушивали публичную исповѣдь, принимали въ церковь, наравнѣ съ клиромъ, падшихъ, а также и тѣхъ, кто возвращался къ православному обществу отъ какого-нибудь заблужденiя [5]). Міряне принимали дѣятельное участiе въ церковной благотворительности. Главнымъ распорядителемъ церковнаго имущества и приношенiй церкви былъ епископъ [6]), но какъ сборъ пожертвованiй въ церковную казну, такъ и расходованiе церковнаго имущества на бѣдныхъ было открытымъ для всѣхъ, и происходило во время тѣхъ или иныхъ общественныхъ собранiй христiанъ, такъ что каждый бѣднякъ, получая отъ церкви жертву на свою нужду, чувствовалъ и зналъ, что эта жертва идетъ отъ братьевъ по вѣрѣ и каждый вносящiй зналъ, что это дѣлаетъ онъ не одинъ, а вмѣстѣ со всѣми. На вечеряхъ, устроявшихся изъ остатковъ отъ приношенiй вѣрующихъ ко олтарю, участвовали какъ міряне, такъ и епископъ съ клиромъ.

---

1) *Его же.* Къ Ефес. 4 гл.

2) *Ориг.* На Мате. 61 гл.

3) *Кипр. карѳ* Пис. 17, къ падшимъ (I ч. стр. 129, изд. 1891 г.).

4) Пис. 13, къ клиру (I ч. 133 стр.). Позднѣе, св. *Исидоръ Пелусiотъ* писалъ, что епископы и пресвитеры первенствующей церкви болѣе сохраняли, нежели попирали общее равенство всѣхъ христiанъ, признавая, что ихъ „служенiе подлежитъ отвѣтственности, а не власть не судимая, отеческая попечительность, а не самоуправное самозаконiе, домостроительная распорядительность, а не безотчетное властвованiе“. III кн. 216 пис.,— въ рус. пер. II ч. 306 пис 248 стр.

5) *Кипр. карѳ.* Пис. 14. 42 43 и 47 (I ч. 136 213. 221. 267 стр.). *Тертул.* О покаянiи, 9 гл. *Ориг.* На Быт. Бес. X. *Евсев* Церк. ист. V, 28.

6) Апост. пр. 41; гангр. соб. 8 пр; антiох. соб. 25 пр.; сн. Апост. пост. III, 3—4.

Были примѣры участія мірянъ въ соборахъ, напр., по вопросу о крещеніи еретиковъ, о падшихъ, по случаю распространенія монтанизма въ Азіи [1]). Но особенно ясно и рѣшительно міряне проявляли свое участіе въ дѣлахъ церкви при избраніи пастырей. Св. Кипріанъ называетъ обычай призывать народъ къ участію въ этомъ дѣлѣ установленіемъ божественнымъ, и увѣряетъ, что онъ всегда держался его. При одномъ случаѣ онъ писалъ клиру и народу: „обыкновенно при поставленіи (посвященіи) клириковъ мы совѣтуемся съ вами и общимъ голосомъ обсуждаемъ поведеніе и заслуги каждаго". Онъ даже заявляетъ, что „народъ имѣетъ полную власть какъ достойныхъ избирать во священники, такъ и недостойнымъ отказывать въ доступѣ сюда" [2]). Можно сказать, что во II—III вв. обычай избранія вѣрующими пастырей былъ повсемѣстнымъ въ церкви. Сохранялся этотъ обычай, хотя не долго, и въ послѣдующее время. По народному избранію взошелъ на константинопольскую каѳедру св. І. Златоустъ. Народъ участвовалъ въ избраніи въ епископа медіоланскаго св. Амвросія, Синезія философа—въ епископа Птолемаиды, въ Пентаполѣ (въ Египтѣ) [3]). Въ пользу избранія духовныхъ лицъ народомъ въ IV в. высказывались и нѣкоторые соборы [4]). Но появившіяся безпорядки, злоупотребленія и даже насилія при избраніи наро-

---

[1]) *Кипр.* каѳ. Пис. 14, къ пресв. и діак. рим. и пис 43, къ Антон. (I ч. 136 и 221 стр.). *Евсев.* Церк. ист. V, 16. Сн. *Лебедева* проф. Духовенство древней всел. церкви. 116—117 стр.

[2]) *Кипр.* каѳ. Пис. 25, 30, 47 и 56 (I ч. 161. 180. 267—270, 316 стр.). Сн. *Пост. ап.* VIII, 4, гдѣ изображается, какъ происходило избраніе епископа въ древности. См. также у *Евсевія* (Ц ист. VI, 29) объ избраніи римскаго епископа Фабіана, у *Григорія нисскаго* въ жизнеописаніи Григорія Чудотворца (VIII ч 170—175 стр.) объ избраніи епископа Александра.

[3]) Объ участіи народа въ избраніи епископовъ въ IV в говорятъ многіе изъ отцевъ и писателей церковныхъ, напр, *Василій В.* (VI т. 74 стр. по изд. 1892 г.), *Сократъ* (IV, 2. 11 и др.), *Созоменъ* (VI, 24), *Григорій В.* (Сл. 18,—II т. 133—134 стр. по изд. 1843 г.), *Левъ В.* (Ер. 24 и 89), *Амвросій* мед. (Ер. 95) и др. См. о семъ у проф. *Лебедева*. Духовенство древней всел. церкви 147 стр. и слѣд.

[4]) Въ окружномъ посланіи I-го всел. собора говорится: „по кончинѣ кого либо изъ епископовъ на его мѣсто можетъ быть возведенъ и новообращенный, если только будетъ онъ того достоинъ, и народомъ избранъ". Дѣян. всел. соб. въ рус пер. I т. 79 стр. Изд. 2. Въ правилахъ собора иппонійскаго въ Африкѣ (въ концѣ IV в.) говорится: „никто не долженъ быть посвящаемъ, если за него нѣтъ ручательства народа". (Hefele. B. II, 57).

домъ епископовъ [1]) повели къ постепеннымъ ограниченіямъ участія народа въ этомъ важномъ дѣлѣ [2]), и, наконецъ, усвоенію права избранія епископовъ епископамъ же [3]) и объявленію недѣйствительнымъ „всякое избраніе во епископа или пресвитера или діакона, дѣлаемое мірскими начальниками“ [4]).

Тѣхъ же основныхъ началъ касательно участія мірянъ въ дѣлахъ церкви держится и современная православная церковь. Всѣ вѣрующіе призываются къ живому, по возможности непосредственному участію въ общественномъ богослуженіи, которое совершается поэтому вслухъ и на понятномъ языкѣ, къ благоустройству храмовъ, прихода, просвѣтительныхъ и благотворительныхъ учрежденій, при томъ, всѣмъ разрѣшается въ случаѣ нужды крестить слабыхъ дѣтей и тяжело больныхъ (Пр. исп. отв. на 102 вопр.: Посл. вост. потр. 16 чл.); выслушивается и принимается правдивый голосъ мірянъ въ дѣлахъ церковныхъ, касающихся управленія церковнаго, богослуженія и пр. И если въ дѣйствительной жизни однако не въ достаточно полной и желательной мѣрѣ проявляется участіе мірянъ въ дѣлахъ церкви, то причина этого заключается не въ томъ, что оно исключается тѣми началами и правилами, которыми живетъ и руководствуется православная церковь, а въ томъ, что понизилось религіозное самосознаніе современныхъ православно-вѣрующихъ.

§ 125. Соборъ, какъ органъ высшей церковной власти.

Апостольская власть надъ церковію хотя и перешла къ преемникамъ апостоловъ—епископамъ, но не передана имъ во всей ея обширности. Апостолы, по волѣ Господа, были *всемірными* проповѣдниками и законодателями и вездѣ пользовались властію

---

[1]) Объ этихъ безпорядкахъ говорятъ отдѣльные отцы церкви, напр св *Златоустъ* (Сл. о священствѣ, III, 15), *Григорій Б* (Сл. 18 и 42; II т 133—134 стр. IV т. 43—44 стр.), *Сократъ* (VI, 11), и цѣлые соборы, напр *халкидонскій* (Дѣян всел. соб. IV т. 112—119 стр.). Раздоры иногда доходили до кровопролитія, напр, при избраніи папы Дамаса въ IV в См у *Лебедева*. 153 стр.

[2]) Лаодик. соб. 13 пр; „да небудетъ позволяемо сборищу народа изби рати имѣющихъ произвестися во священство“.

[3]) I вс. соб. 4 пр.; VII вс. 3 пр.; антіох. 19 пр. и др.

[4]) VII вс. соб. 3 пр.; сн. апост. пр. 30.

непререкаемою, гдѣ ни являлись. Такое преимущество принадлежало имъ однимъ и никому изъ ихъ преемниковъ, бывъ соединено въ апостолахъ съ необычайными дарами Св. Духа. Напротивъ, власть каждаго изъ преемниковъ апостольскихъ, т. е. каждаго изъ епископовъ, ограничивается мѣстною церковію. *Пасите Божіе стадо, какое у васъ есть,* писалъ ап. Петръ (1 Петр. 5, 2). Каждому епископу поручена особая церковь (епархія), въ которой онъ дѣйствуетъ тою троякою властію, которая принадлежитъ ему, какъ преемнику апостоловъ. Въ предѣлахъ своей епархіи онъ есть главный учитель вѣры, главный священнодѣйствователь или первосвященникъ и правитель церковныхъ дѣлъ, такъ что носители другихъ степеней іерархіи получаютъ свои благодатныя полномочія и духовную власть отъ него, и вся паства, пользующаяся смотрѣніемъ этихъ пастырей, освящается чрезъ ихъ посредства также отъ него. Въ епископахъ, какъ видимыхъ орудіяхъ невидимой власти Христа надъ церковію, такимъ образомъ, сосредоточивается лишь полнота духовной власти надъ каждою частною, помѣстною церковію, а каѳолическая церковь состоитъ изъ совокупности всѣхъ помѣстныхъ церквей. Естественно отсюда, что если по волѣ Основателя церкви должна видимо проявляться Его невидимая власть надъ каждою частною церковію, то должна быть видимая власть и надъ совокупностію помѣстныхъ церквей и надъ всею церковію. И если высшая власть надъ помѣстною церковію сосредоточивается въ епископѣ, то полнота церковной власти заключается только *во всемъ епископатѣ*, но не въ одномъ какомъ-либо отдѣльномъ іерархѣ: всѣ епископы въ равной мѣрѣ уполномочены къ управленію всею церковію и въ этомъ отношеніи составляютъ одну высшую степень вселенской церковной іерархіи, надъ которою возвышается только невидимый глава церкви—Самъ Христосъ Спаситель. Это равенство епископовъ и ихъ право на равномѣрное участіе въ управленіи церковію проявляется только на *соборѣ церковномъ*,—соборѣ іерарховъ. Соборъ церковный и есть органъ высшей власти надъ церковію, соборъ *помѣстный*—надъ совокупностію частныхъ церквей извѣстнаго церковнаго округа, и соборъ *вселенскій*—надъ всею единою каѳолическою церковію. Въ церкви могла бы быть законная власть выше власти епископата вселенской церкви, если бы апостолы и ихъ

преемники были не равны между собою и кто-либо изъ нихъ былъ главою прочихъ, а не единымъ только отъ братьевъ, единымъ учителемъ прочихъ, а послѣдніе его учениками, а не братіями, какъ заповѣдалъ Христосъ (Мѳ. 23, 11; ср. 20, 27). Онъ одинъ въ такомъ случаѣ являлся бы получающимъ полномочія отъ Христа, а прочіе—его собратья только отъ него. Но на самомъ дѣлѣ никто изъ апостоловъ не получилъ отъ Христа главенства надъ прочими, никто изъ нихъ и не считалъ себя главою ихъ. Свои полномочія—апостольскія и іерархическія получили они не порознь, а всѣ вмѣстѣ и въ равной мѣрѣ. Равенство же апостоловъ предполагаетъ равенство и ихъ преемниковъ, почему полнота всей церковной власти и можетъ заключаться лишь только во всемъ епископатѣ и проявляться въ соборѣ іерарховъ. Церковь, начиная отъ дней апостольскихъ, всегда и признавала, что собору іерарховъ принадлежитъ высшая власть въ церкви [1]).

Такъ, во времена апостоловъ, когда возникъ вопросъ объ отношеніи христіанъ къ обрядовому закону Моисея, то собрались въ Іерусалимъ оставшіеся въ живыхъ апостолы и соборно, при участіи пресвитеровъ и въ присутствіи народа (15, 6), рѣшили вопросъ и опредѣленія собора объявлены были обязательными для церквей (15, 28). По примѣру собора апостольскаго, и преемники іерархическаго служенія апостоловъ—епископы для разрѣшенія важныхъ дѣлъ, имѣвшихъ значеніе для всей церкви, собирались на соборы. Церковная жизнь второй половины и особенно конца II, III и начала IV вѣковъ представляла не мало поводовъ къ соборнымъ совѣщаніямъ пастырей церкви. Тогда возникали ереси и являлись другіе вопросы обрядоваго и церковно-дисциплинарнаго характера, занимавшіе вниманіе всей церкви и требовавшіе дѣй-

---

[1]) *Литература. Лапина И.* Соборъ, какъ высшій органъ церковной власти (Пр. Соб. 1906 г. I—III т.). *Его же.* Соборный принципъ въ восточныхъ патріархатахъ (тамъ же, 1908 г. I—II т.). *Остроумова М. А.* проф. Очеркъ православнаго церк. права. Харьковъ 1893 г. §§ 19—22. *Павлова А. С.* проф. Курсъ церк. права. Серг. пос. 1902 г. §§ 82 и 90. *Никадима,* еп. Далматинскаго. Прав. церк. право. Рус. пер. Петрова. Спб. 1897 г. *Поморцева А.* свящ. Историческое обозрѣніе соборовъ, бывшихъ въ первые три вѣка христіанства. Орелъ 1861 г. *Заозерскаго Н. А.* проф. О церковной власти. Серг. пос. 1894 г. *Лебедева А. П.* Духовенство древней всел. церкви. 191—202. 244—247 стр. *Бѣляева А. Д.* Вопросъ о соборахъ въ русской церкви. Бог. Вѣстн. 1892 г. май.

ствія обще-церковной власти. Но такъ какъ христіанство не было дозволенной религіей въ греко-римской имперіи, а подвергалось гоненіямъ, то собранія пастырей всѣхъ отдѣльныхъ церквей въ одномъ мѣстѣ для обсужденія важныхъ церковныхъ вопросовъ было невозможно, почему составлялись соборы лишь помѣстные, которые и сносились между собою посредствомъ посланій. Время первыхъ соборовъ падаетъ на вторую половину II-го вѣка и первую половину III-го вѣка, что зависѣло отъ благопріятныхъ обстоятельствъ въ положеніи церкви (со времени императора Коммода до Декія церковь пользовалась сравнительнымъ миромъ). Таковы были соборы по поводу появленія монтанизма, по вопросу о времени празднованія Пасхи, о крещеніи еретиковъ, о падшихъ, о Павлѣ самосатскомъ и по другимъ предметамъ [1]). По прекращеніи гоненій помѣстные соборы стали собираться уже всюду и на востокѣ и на западѣ, и притомъ въ гораздо большемъ числѣ, такъ что въ періодъ вселенскихъ соборовъ насчитываютъ около 550 помѣстныхъ соборовъ и болѣе того [2]). Изъ соборовъ этого времени нѣкоторые, восточные и западные, относящіеся къ разряду большихъ соборовъ, достигли постепенно всеобщаго признанія, и пра-

---

[1]) Полагаютъ, что первый такой соборъ (іерапольскій) былъ даже раньше 150 г., слѣдовательно, вскорѣ послѣ паденія Іерусалима. По свидѣтельству Евсевія (Ц. и. V, 16) соборы уже во II в. собирались часто и во многихъ мѣстахъ Азіи. По свидѣтельству Тертулліана ок. 205 г. они собирались „въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Греціи (per Greciias) во „имя всѣхъ церквей“, на которыхъ разсуждали „сообща о важнѣйшихъ предметахъ“ (De jejuniis, c. 13). Фирмилліонъ кесарійскій въ посланіи Кипріану свидѣтельствуетъ о томъ, что въ Азіи соборы собирались ежегодно (твор. Кипріана, I т. 376 стр. изд. 2). По 37 прав. апост. „дважды въ году да бываетъ соборъ епископовъ“. Изъ многочисленныхъ соборовъ II и III вв. имѣются поименныя упоминанія по крайней мѣрѣ о 18 соборахъ II-го в. и приблизительно о 40 соборахъ III-го вѣка. См. *Остроумова* проф. Оч. церк. права. 156 стр.

[2]) Различаютъ помѣстные соборы IV и слѣдующихъ вѣковъ: *митрополичьи*, собиравшіеся въ митрополичьихъ округахъ (епархіяхъ) подъ предсѣдательствомъ митрополитовъ, и *патріаршіе*, собиравшіеся въ патріаршихъ округахъ (діоцезахъ), подъ предсѣдательствомъ патріарховъ. Первые были двухъ видовъ; обыкновенные, собиравшіеся въ каждой митрополіи дважды или разъ въ годъ, и чрезвычайные, большіе соборы, изъ епископовъ сосѣднихъ митрополій подъ предсѣдательствомъ старшаго по посвященію, или по значенію митрополіи. Патріаршіе соборы тоже были двухъ родовъ: или они составлялись изъ епископовъ одного патріаршаго округа, или же на нихъ присутствовали и другіе патріархи (большіе соборы). *Остроумова*. Оч. церк. права. 187 стр.

вила ихъ (именно девяти соборовъ) утверждены были вселенскими соборами, шестымъ (трульск. соб. 2 пр.) и седьмымъ (1 прав.).

Съ IV в. для церкви Христовой наступили лучшія времена. Она получила внѣшнюю свободу и обезпечено было ей содѣйствіе государства въ достиженіи ея цѣлей. Такая перемѣна сдѣлала возможною собраніе въ одно мѣсто представителей всей христіанской церкви. Открылась эпоха *вселенскихъ соборовъ* (*σύνοδοι οἰκουμενικαί*). Это были чрезвычайныя собранія іерархіи вселенской церкви, составлявшіяся изъ представителей всѣхъ автокефальныхъ церквей тогдашней греко-римской имперіи (*οἰκουμένη*, orbis terrarum) и т. н. варварскихъ странъ для сужденія о предметахъ догматическихъ и каноническихъ,—вообще по дѣламъ, которыя имѣли общецерковную важность и, значитъ, не могли быть рѣшены голосомъ одной какой либо помѣстной церкви [1]). Истинными вселенскими соборами были только тѣ соборы, постановленія которыхъ дѣйствительно были выраженіемъ всеобщаго голоса и сознанія церкви и которые поэтому были признаны во всей вселенской церкви (даже внѣ греко-римской или византійской имперіи). Такихъ вселенскихъ соборовъ, которые одинаково признаны восточною и римскою церковію,—семь [2]). Вселенскимъ соборамъ и принадлежитъ, во всѣ времена и усвоялась высшая власть въ церкви. Выше власти вселенскихъ соборовъ никакая другая

---

[1]) Названіе *„вселенскій“* такимъ образомъ не относится къ числу членовъ собора и не выражаетъ мысли о присутствіи на соборѣ всей вообще іерархіи христіанскаго міра или даже большинства оной. Этимъ выраженіемъ указывается: 1) на участіе въ дѣлахъ собора *всѣхъ* церквей въ лицѣ ихъ представителей, или же чрезъ письменныя заявленія о своемъ голосѣ по данному вопросу; 2) на свойство самыхъ предметовъ соборнаго разсмотрѣнія, имѣющихъ важность для *всѣхъ* церквей и 3) на обязательность соборныхъ рѣшеній по вопросамъ догматическимъ для *всей* церкви и на всѣ времена. Сн. *Павлова* проф. Курсъ церк права. 280 стр.

[2]) Догматическія опредѣленія и каноны вселенскихъ соборовъ и принятые вселенскими соборами опредѣленія и каноны помѣстныхъ соборовъ и отдѣльныхъ отцевъ церкви находятся въ „Книгѣ правилъ“; опредѣленія, каноны и судебныя рѣшенія—въ „Дѣяніяхъ“ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ. Въ русскомъ переводѣ послѣднія изданы Казанскою Духовною Академіею (въ качествѣ прибавл. къ Прав. Соб. 1859—1875 г. и въ отд. изд.). Постановленія соборовъ обычно утверждались императорскою властію. Значеніе императорскаго утвержденія состояло лишь въ томъ, что соборныя постановленія получали *силу государственнаго закона*, нарушеніе котораго каралось законами уголовными.

власть не признавалась, и безусловно подчиняться рѣшеніямъ и узаконеніямъ вселенскихъ соборовъ почиталось непремѣннымъ долгомъ какъ для всѣхъ вѣрующихъ—мірянъ, такъ и для самыхъ пастырей.

Въ актахъ и постановленіяхъ общепризнанныхъ семи вселенскихъ соборовъ находятся положительныя основанія для сужденія о ихъ важности. Имъ принадлежали слѣдующія чрезвычайныя права, какихъ не имѣли соборы помѣстныхъ церквей: 1) право опредѣлять, по смыслу Св. Писанія, догматы вѣры и излагать ихъ для цѣлой церкви въ видѣ символовъ и точныхъ опредѣленій (ὅροι); 2) изслѣдовать, повѣрять и утверждать самое преданіе церквей и отдѣлять преданіе чистое и истинное отъ поврежденнаго и ложнаго (VI всел. соб. пр. 1 и 2); 3) окончательно разсматривать и судить всякое ученіе, вновь возникающее въ церкви (II всел. соб. пр. 1; III всел. соб. 1 пр. и проч.); 4) разсматривать и обсуждать постановленія прежнихъ соборовъ и утверждать или измѣнять ихъ (IV всел. соб. пр. 1; VI всел соб. 8, 16, 25, 29 и пр.); 5) опредѣлять образъ управленія частныхъ церквей и для того распространять или ограничивать права ихъ (I всел. соб. пр. 6 и 7; II всел. соб. пр. 2, 3; III всел. соб. 8 пр.; IV всел. соб. 28 пр.; VI всел. соб. пр. 36, 39); 6) производить верховный судъ надъ высшими предстоятелями автокефальныхъ церквей и даже надъ цѣлыми помѣстными церквами (VI всел. соб. пр. 12, 13, 32, 33, 55, 56, 81); наконецъ, 7) предписывать для всей церкви всеобщія положительныя правила церковнаго благоустройства и благочинія [2]).

Дѣйствительными членами вселенскихъ соборовъ, съ правомъ рѣшающаго голоса, были *только епископы*, какъ преемники апостоловъ, получившихъ отъ Христа полномочіе проповѣдывать, изъяснять и сохранять Христово ученіе. Это видно изъ тѣхъ же соборныхъ актовъ, которые, обозначая число членовъ даннаго собора и тѣмъ отличая одинъ вселенскій соборъ, по его составу, отъ другого, всегда отмѣчаютъ число только епископовъ, а не другихъ лицъ, присутствовавшихъ на соборѣ и даже принимавшихъ участіе въ его совѣщаніяхъ [2]). Самыя опредѣленія ихъ обыкно-

---

[1]) *Павлова* проф Курсъ церк. права. 280 стр.

[2]) Соотвѣтственно этому и въ послѣдующее время общепризнанные вселенскіе соборы обыкновенно называются не только по мѣсту ихъ со-

венно подписывались только епископами или тѣмъ, кто были ихъ замѣстителями на соборѣ; а подпись въ настоящемъ случаѣ означала, какъ и во всякомъ другомъ актѣ, утвержденіе, скрѣпу состоявшагося опредѣленія. Но епископы являются на соборѣ представителями не своего лица, а своей церкви, и высказываютъ здѣсь не свои личныя мнѣнія, а свидѣтельствуютъ о вѣрѣ своей церкви, неизмѣнно соблюдаемой съ самаго основанія послѣдней; поэтому не было безусловной необходимости для епископовъ лично являться на соборъ; они могли посылать сюда своихъ делегатовъ, которые и подавали вмѣсто нихъ голосъ своей церкви. Такъ, на первомъ вселенскомъ соборѣ представителемъ александрійской церкви былъ не епископъ Александръ, а діаконъ его—св. Аѳанасій Великій, главный обличитель ереси Арія на этомъ соборѣ. Такимъ образомъ, опредѣленіе вселенскаго собора составляется изъ согласнаго свидѣтельства всѣхъ помѣстныхъ церквей о томъ, что искони признавалось въ нихъ неизмѣннымъ канономъ христіанской вѣры и жизни [1]). Голосъ вселенскаго собора—это голосъ всей церкви. Поэтому, по воззрѣнію вселенскихъ соборовъ, имъ по преимуществу принадлежитъ *свойство непогрѣшимости*, обѣтованное Христомъ церкви; съ ними присутствуетъ Самъ Богъ [2]). Отсюда проистекаетъ общеобязательность опредѣленій вселенскихъ соборовъ для всей церкви, какъ органовъ высшей церковной власти. Объ этой обязательности говорятъ и сами соборы, объявляя чуждыми церкви тѣхъ, которые не приняли бы соборныхъ опредѣленій [3]).

бранія (никейскій, константинопольскій, ефесскій и т. д.), но и по числу своихъ членовъ-епископовъ (напр. I-й вселенскій—„соборомъ 318 отцовъ“, II-й—„соборомъ 150-ти“ и т. д.).

[1]) *Павлова* проф. Курсъ церк. права, 280—281 стр. См. еще ст. проф. *Чебедева А. П.* Объ участіи мірянъ на церковныхъ соборахъ. Душеп. Чт. 1906 г. мартъ.

[2]) „Господь нашъ І. Христосъ устами сего святѣйшаго собора опредѣляетъ,“ выражаются отцы III-го всел. собора (Дѣян. всел. соб. I т. 592 стр. по изд. 1859 г.). Они же вѣроизложеніе никейскаго собора называютъ вѣрою, „опредѣленною отъ святыхъ отецъ, въ Никеи градѣ, со Св. Духомъ собравшихся“ (III вс. соб. 7 пр.). „Мы видимъ среди себя обращающагося Небеснаго Жениха“, вѣрили отцы IV всел собора (Дѣян. IV т. 399 стр. по изд. 1865 г.). „Божіею благодатію опредѣляемъ“, выражаются отцы VI всел. собора (1 пр.).

[3]) „Тѣхъ, которые не признаютъ сего (соборныхъ рѣшеній), считаемъ чуждыми каѳолической церкви“, говорятъ отцы V-го всел. собора (Дѣян. V т. 371 стр. по изд. 1868 г.). „Да не отмѣняется символъ вѣры 318 от-

Спрашиваютъ, всѣ ли опредѣленія вселенскихъ соборовъ одинаково общеобязательны для церкви на всѣ времена, или же эту обязательность нужно относить только къ нѣкоторымъ ихъ рѣшеніямъ и вообще принимать съ ограниченіями? Обязательность вѣроопредѣленій вселенскихъ соборовъ (догматовъ вѣры) не подлежитъ сомнѣнію и не допускаетъ ограниченій. Въ этомъ всѣ согласны. Всѣ догматическія опредѣленія вселенскихъ соборовъ неизмѣнны и обязательность ихъ простирается на всѣ времена жизни церкви. Но общеобязательность каноническихъ постановленій тѣхъ же соборовъ правильнѣе признавать относительною. Конечно, и эти постановленія соборы объявляли обязательными для членовъ церкви и того времени [1]). Иначе не зачѣмъ было бы дѣлать и самыхъ этихъ постановленій. Но крайностію было бы усвоять всѣмъ этого рода постановленіямъ неизмѣнность и неотмѣняемость, или, что тоже, обязательность на всѣ времена церкви. Каноны измѣняемы. Неизмѣняемы и, слѣдовательно, навсегда обязательны только основанія, тѣ начала, приложеніе которыхъ къ условіямъ исторической жизни представляетъ тотъ или другой, хотя бы соборный канонъ [2]). Когда же измѣнятся эти условія, извѣстный канонъ можетъ быть отмѣненъ и замѣненъ другимъ. Только отмѣненіе даннаго канона и постановленіе новаго должно быть совершено законною властію. И пока этого не сдѣлано, онъ по прежнему сохраняетъ свое значеніе и для каждаго христіанина обязателенъ. Извѣстны случаи измѣненій самими вселенскими соборами постановленій другихъ вселенскихъ соборовъ [3]).

цевъ, бывшихъ на соборѣ въ Никеѣ, но да пребываетъ оный непреложенъ", провозгласилъ II всел. соборъ (пр. 1), а потомъ и отцы VI всел. собора (1 пр.). Объ общеобязательности опредѣленій вселенскихъ соборовъ ясно говорится и въ соборныхъ посланіяхъ къ разнымъ лицамъ.

[1]) „Если кто представитъ противное нынѣшнему постановленію, говоритъ напр. III-й всел. соборъ объ одномъ изъ своихъ каноновъ, весь святый и вселенскій соборъ опредѣлилъ: да будетъ оно недѣйствительно" (Дѣян. II т. 14 стр. по изд. 1861 г.). „Поступающій вопреки сему (канону), яко дерзающій сопротивлятися великому собору, подвергаетъ себя опасоости исключенія изъ клира", говорится въ концѣ 2-го правила 1-го всел. собора.

[2]) См. о семъ: *Іоанна* еп. смол. Опытъ курса церк. законовѣденія, II т. 343 стр. *Соколова.* Изъ лекцій по церк. праву. 150—151 стр. *Лапина.* Соборъ, какъ высшій органъ церк. власти. Пр. Соб. 1906 г. II т. 487 стр. *Бердникова И. Л.* Практическое значеніе каноновъ вселенской церкви въ „Богосл. энциклоп." VIII т.

[3]) Ср. напр. I вс. соб. 6 пр. съ II вс. соб. 3 пр. и IV вс. соб. 28 пр.;

Вселенскіе соборы суть *чрезвычайныя* явленія въ церковной жизни. Они созывались значительное время спустя одинъ послѣ другаго,—тогда, когда бѣдствія, постигавшія вселенскую церковь, не могли быть устранены усиліями отдѣльныхъ лицъ и отдѣльныхъ церквей, а съ VIII в. въ православной восточной церкви и вовсе не было вселенскихъ соборовъ. Отсюда слѣдуетъ, что вселенскіе соборы не имѣютъ характера необходимости. Но это не значитъ, что въ эти промежутки времени между вселенскими соборами нѣтъ высшей власти въ церкви, или что въ эти промежутки высшая власть надъ церковію могла принадлежать или гражданской власти въ лицѣ императоровъ, или одному какому либо іерарху, или нѣсколькимъ [1]). Древній канонъ установилъ институтъ пат-

---

неокес. 15 съ трул. 19; карѳ. 50 съ трул. 29; ап. 5 и 51 съ трул. 12; анк. 10 съ трул. 6 и 40.

[1]) Императоры никогда не были и не могутъ быть законнымъ общепризнаннымъ органомъ высшей власти въ церкви. Ошибочно утвержденіе (напр. проф. Суворова въ его „Курсѣ церк. права“ I т. 62—66 стр.), будто въ восточной церкви высшею властію надъ церковію нѣкогда признавались *византійскіе императоры*, которые и завѣдывали всѣми важнѣйшими дѣлами церкви, издавали эдикты по догматическимъ вопросамъ и церковной дисциплинѣ и пр. (т. н. цезаро-папизмъ). По существу церковь должна быть автономна въ управленіи своими внутренними дѣлами и церковная власть совершенно независима отъ власти государственной. Если же бывали случаи и всегда возможны, что императорская власть вмѣшивалась во внутреннія дѣла церкви, то это были проявленія произвола, съ которымъ церковь боролась и должна бороться. Носитель власти въ церкви—церковная іерархія, епископатъ (по этому вопросу, кромѣ курсовъ церковнаго права, см. трудъ *Рождественскаго Ѳ.* Взглядъ на отношеніе церкви и государства въ новѣйшей русской богословско-философской литературѣ въ связи съ общей исторіей вопроса. Уч.-богосл. опыты студ. Кіев. Акад. Вып. V, 177—454 стр.). Но признавая епископатъ высшею властію, церковь никогда не усвояла и не признавала высшей власти въ церкви и *одному кому либо изъ іерарховъ*. Правда, епископы Рима рано начали обнаруживать притязанія на главенство надъ всею церковію, но ихъ притязанія никогда не были признаваемы на востокѣ законными. Эти притязанія были главнѣйшею причиною и раздѣленія церквей, или точнѣе—отпаденія римской церкви отъ единства съ каѳолическою церковію. Равно не принята церковію т. н. *„пентархія (πέντες—ἀρχή) патріарховъ“*, по смыслу которой высшая власть въ церкви, когда нѣтъ вселенскаго собора, принадлежитъ совокупности пяти патріарховъ, равнымъ между собою и независимымъ другъ отъ друга. Такая теорія высказана была еще въ началѣ IX в. Ѳеодоромъ Студитомъ, а полное развитіе получила у восточнаго канониста Ѳеодора Вальсамона. Съ отпаденіемъ Рима отъ единства церковнаго эта теорія по необходимости превратилась въ *„тетрархію патріарховъ“*, но такъ и осталась „теоріею“. У нѣкоторыхъ восточныхъ писателей XI-го и слѣдующихъ вѣ-

тріарховъ и провозгласилъ автономность и невмѣшательство одной церкви въ дѣла другой. Отсюда,—въ рѣшеніи дѣлъ, касающихся всей церкви, нужно участіе всѣхъ независимыхъ церквей, не однихъ лишь патріарховъ, а всего епископата автокефальныхъ церквей съ представителями—патріархами или митрополитомъ области. Восточная церковь никогда не допускала и не допускаетъ, чтобы какая либо отдѣльная церковь рѣшала дѣла вселенскаго характера и давала общеобязательныя нормы для всей церкви. Высшую власть въ церкви, когда нѣтъ вселенскаго собора, она усвояла и усвояетъ всѣмъ независимымъ церквамъ,—совокупности всѣхъ ихъ (т. е. предстоятелей ихъ и существующихъ при нихъ синодовъ и соборовъ). Взаимное соглашеніе автокефальныхъ церквей и общій голосъ ихъ по такимъ вопросамъ и дѣламъ, значеніе которыхъ выходитъ за предѣлы помѣстной церкви, можетъ быть выраженъ и дѣйствительно выражается и помимо вселенскаго собора,—путемъ письменныхъ сношеній ихъ между собою и даже на соборахъ, составляющихся изъ не многочисленныхъ уполномоченыхъ каждой церкви, а когда такихъ вопросовъ и дѣлъ нѣтъ, вселенскіе соборы продолжаютъ управлять церковію чрезъ изданныя ими опредѣленія и правила.

Вселенскіе соборы собирались, когда было единеніе между восточною и западною частями христіанскаго міра. Но возможенъ ли вселенской соборъ, если бы созванія его потребовали обстоятельства, въ будущемъ, при этомъ соборъ съ такимъ авторитетомъ, какой имѣли древне-вселенскіе соборы? Р.-католическая церковь на такой вопросъ отвѣчаетъ тѣмъ, что, кромѣ древнихъ семи

ковъ высказывалась еще мысль, что главою восточной церкви нужно признавать *патріарха константинопольскаго* и что ему подчинены остальные патріархи. Бывало, что константинопольскіе патріархи даже назначали патріарховъ на другія восточныя каѳедры и дѣлали предписанія для всего востока, вообще являлись почти тѣмъ же, чѣмъ являлись папы на западѣ (см. *Лебедева А. П.* проф. Очерки внутренней исторіи византійско-восточной церкви IX—XI в. (Москва 1902 г.) и XI—XV в. (изд. 2, Москва. 1902 г.) и Исторія греко восточной церкви подъ властію турокъ. Спб. 1904 г. 2 изд). Но это происходило не по праву. Правовое сознаніе церкви никогда не подчиняло константинопольскому патріарху прочихъ патріарховъ, а выдѣляло его лишь первенствомъ чести, а восточные патріархи давали и отпоръ притязаніемъ на главенство надъ ними. Равно, если ему съ конца VI в. усвояется титулъ „вселенскій", то не въ смыслѣ усвоенія верховной власти надъ всѣмъ міромъ.

соборовъ, признаетъ вселенскими многіе другіе соборы (до пятнадцати), бывшіе послѣ VII-го вселенскаго собора, а всѣхъ вселенскихъ соборовъ насчитываетъ даже болѣе двадцати [1]). Православная церковь не признаетъ и не можетъ признать этихъ западныхъ соборовъ, бывшихъ послушными орудіями папской власти, истинно вселенскими соборами. Это—мнимо-вселенскіе соборы. Съ провозглашеніемъ догмата о папскомъ главенствѣ надъ церковію, въ которомъ заключается (implicite) и мысль о непогрѣшимости папы, соборы представляются для римской церкви и совершенно излишнимъ дѣломъ. Нѣкоторые отвѣчаютъ отрицательно и вообще на вопросъ о возможности истинно-вселенскаго православнаго собора, пока будетъ продолжаться раздѣленіе христіанскаго міра. Такъ думаютъ тѣ, которые подъ вселенскою церковію разумѣютъ совокупность правовѣрующихъ, разсѣянныхъ по многимъ частнымъ церквамъ востока и запада и не находящихся между собою въ общеніи, предполагая, что къ церкви, такъ понимаемой, могутъ принадлежать видимо состоящіе членами не одной лишь православной церкви, но и исповѣдующіе, напр., католицизмъ, старокатолики, члены англиканской церкви и пр. Понятно, что при такихъ представленіяхъ, пока будетъ продолжаться это раздѣленное состояніе церкви, вселенскаго собора, обязательнаго для помѣстныхъ церквей востока и запада, не можетъ быть по самому существу. Но такое понятіе о церкви неправильно. Церковь Христова каѳолическая есть глубочайшій союзъ единомыслія, единодушія и любви. Всѣ существенныя принадлежности истинной церкви по раздѣленіи церквей сохранила въ себѣ лишь восточная церковь. Не находящіеся въ общеніи съ нею (члены инославныхъ исповѣданій, хотя православною церковію и не отрицается въ этихъ

[1]) Таковыми соборами римскою церковію признаются именно слѣдующіе: VIII-мъ вселенскимъ соборомъ—*константинопольскій IV-й*, бывшій въ 869 г. противъ патр. Фотія, IX-мъ—*латеранскій I*, бывшій въ Римѣ, въ латеранской базиликѣ, въ 1122 г., X-мъ—*латеранскій II*, въ 1139 г., XI-мъ—*латеранскій III*, въ 1179 г., XII-мъ—*латеранскій IV*, въ 1215 г., XIII-мъ—*ліонскій I*, въ 1245 г., XIV-мъ—*ліонскій II*, въ 1274 г., XV-мъ—*вѣнскій*, во Франціи, въ 1311 г., XVI-мъ—*констанскій*, 1414—1418 г., XVII-мъ—*базельскій*, въ 1431—1443 г., XVIII-мъ—*ферраро-флорентійскій*, 1438—1439 г., XIX-мъ—*латеранскій V*, въ 1512 г., XX-мъ—*тридентскій*, 1542—1563 г., XXI-мъ—*римскій*, 1854 г. и послѣднимъ, XXII-мъ—*ватиканскій*, въ 1870 г., провозгласившій непогрѣшимость папскихъ постановленій и рѣшеній, издаваемыхъ имъ ex cathedra или ex officio.

исповѣданіяхъ присутствіе извѣстной доли истины и благодати) находятся внѣ каѳолической церкви. Если же вселенская церковь послѣ раздѣленія христіанскаго міра составляетъ совокупность православныхъ автокефальныхъ церквей востока, то, разумѣется, вселенскій соборъ съ догматической и канонической точки зрѣнія возможенъ и при существованіи раздѣленія между востокомъ и западомъ. Этотъ соборъ могли бы составить представители всѣхъ православныхъ автокефальныхъ церквей востока. Постановленія этого собора обязаны были бы принять и тѣ инославныя христіанскія общества, которыя пожелали бы возсоединиться съ каѳолической церковію. Эта возможность вселенскихъ соборовъ послѣ раздѣленія церквей признается представителями восточной церкви. Достаточно припомнить посланіе константинопольскаго патріарха Григорія VI и его синода (отъ 12 дек. 1868 г.) ко всѣмъ православнымъ автокефальнымъ церквамъ и ихъ отвѣтныя грамоты по вопросу о греко-болгарской распрѣ и созваніи вселенскаго собора для разрѣшенія этого вопроса. Какъ въ посланіи патр. Григорія, такъ и въ отвѣтныхъ посланіяхъ, въ принципѣ признается возможнымъ созваніе вселенскаго собора представителей восточной церкви, и если соборъ этотъ не состоялся, то потому, что, по воззрѣнію нѣкоторыхъ, вопросъ могъ быть разрѣшенъ безъ созванія вселенскаго собора [1]). Мысль о возможности въ принципѣ вселенскаго собора послѣ раздѣленія церквей утверждается и въ православной богословской наукѣ [2]). Трудно лишь осуществима

---

1) *Курганова Ѳ. А.* проф. Историческій очеркъ греко-болгарской распри. Пр. Соб. 1873 г. III ч. 102 стр. и слѣд. Ср. еще отвѣтное посланіе русскаго Св. Синода (отъ 1903 г.) на посланіе (отъ 1902 г.) константинопольскаго патріарха. Церк. Вѣстн. 1903 г. № 25.

2) Напримѣръ: проф. *Н. А. Заозерскій.* О церковной власти 412—414 стр.,—*Бѣляевъ А. Д.* проф. О соединеніи церквей. Серг. пос. 1897 г. 101—102 стр.,—епископъ *Сергій* въ ст. „Что насъ раздѣляетъ съ старокатоликами? „Церк. Вѣстн. 1902 г. № 45,—проф. *А. Ѳ. Гусевъ.* Старокатолическій отвѣтъ на наши тезисы. Пр. Соб. 1903 г. Янв. 123—124 стр. *Лапинъ Н.* въ ст. Соборъ, какъ высшій органъ власти. Пр. Соб. 1906 г. дек. 643—645 стр. Нѣкоторые впрочемъ думаютъ и иначе. Такъ, по мнѣнію проф. *А. П. Лебедева*, „расколъ патріаршій положилъ конецъ вселенскимъ соборамъ"... Патріархъ римскій „отдѣлился отъ союза съ восточною церковію", а „безъ согласія всѣхъ (т. е. пяти) патріарховъ не можетъ быть вселенскаго собора,—такъ мыслила древняя церковь,... не можетъ быть истинно-вселенскаго собора „ни на востокѣ, ни на западѣ" (Духов. древн. всел. церкви 245—246 стр.). Такихъ же мыслей, по заявленію проф. Ле-

эта мысль въ настоящее время, когда отдѣльныя части вселенской церкви находятся въ различныхъ государствахъ, иногда враждебно другъ къ другу относящихся, когда и внутри православныхъ государствъ нерѣдки вторженія въ кругъ духовныхъ полномочій церкви чужеродныхъ вліяній [1]).

§ 126. Чрезвычайныя дарованія и служенія въ церкви.

Господь І. Христосъ, установивъ въ земной церкви на всѣ времена ея существованія преемственное отъ апостоловъ благодатное священноначаліе, благоволилъ, чтобы въ Его церкви существовали и проявлялись и особенныя, чрезвычайныя дарованія Духа Св. въ избранныхъ мужахъ. Въ особенности изобиловала чрезвычайными дарованіями церковь апостольскаго вѣка. Въ ней видимо для всѣхъ исполнялось обѣтованіе Божіе: *излію отъ Духа Моего на всяку плоть: и пророкутъ сынове ваши и дщери ваша* (Дѣян. 2, 17). У ап. Павла находится исчисленіе и самыхъ этихъ дарованій.

Раздѣленія дарованій суть (*διαιρέσις χαρισμάτων εἰσί*), говоритъ онъ въ посланіи коринѳянамъ, *и раздѣленія служеній суть* (*διαιρέσεις διακονιῶν εἰσί*),... *и раздѣленія дѣйствъ суть* (*διαιρέσεις ἐνεργημάτων ἐσείν*)... *Коемуждо* (*ἑκάστῳ*) *дается явленіе Духа на пользу. Овому бо Духомъ дается слово премудрости, иному же слово разума,... другому же вѣра,... иному же дарованія исцѣленій,... другому же дѣйствія силъ, иному же пророчество, другому же разсужденія духомъ, иному же роди языковъ, другому же сказанія языковъ. Вся же сія дѣйствуетъ единъ и тойжде Духъ, раздѣляя властію коемуждо якоже хощетъ* (1 Кор. 12,

---

бедева, держался и митр. *Филаретъ* (Разг. между испыт. и увѣреннымъ. Спб. 1815 г. 61 стр.). Но вслѣдствіе отпаденія отъ каѳолической церкви хотя бы и первѣйшаго патріарха, церковь не перестаетъ быть церковію, а слѣдовательно, не лишается права созывать и вселенскіе соборы. Митр. Филаретъ въ другомъ случаѣ, въ 1860 г. находилъ „мысль о соборѣ вообще *не удобоисполнимою* въ настоящихъ обстоятельствахъ“ лишь по соображеніямъ политическаго характера (см. Собр. мнѣній и отзывовъ м. Филарета по дѣламъ прав. церкви на востокѣ. Спб. 1886 г. 105 стр.).

[1]) Трудность созванія вселенскаго собора ясно показана въ указанной ст. преосв. еп. *Сергія*. Церк. Вѣстн. 1902 г. № 45.

4—11). Исчисляемыя *дарованія* (*χαρίσματα*) апостолъ называетъ и *служеніями*, такъ какъ эти дарованія назначались на служеніе церкви, къ назиданію вѣрующихъ (1 Кор. 12, 7; 14, 3. 4. 19 и 27), и *дѣйствами*, такъ какъ тѣ же дарованія видимо обнаруживались, были замѣтны для всѣхъ (представляли собою *φανέρωσις τοῦ Πνεύματος*—видимое явленіе Духа) [1]. Каждое изъ этихъ дарованій было особеннымъ дарованіемъ, отличнымъ отъ другаго, какъ это открывается изъ самыхъ ихъ названій и указаній Писанія на ихъ проявленія. Особенности каждаго изъ нихъ состоятъ въ слѣдующемъ [2].

Слово премудрости (*λόγος σοφίας*). Подъ *премудростію* разумѣется у апостола совокупность христіанскихъ истинъ, въ особенности же тайна искупленія (1 Кор. 2, 6—8; сн. 1, 21—31), а *слово* объ ней есть проповѣдь объ этой премудрости, предлагаемая хотя устами человѣка, даже простыхъ, не книжныхъ рыбарей, однако дѣйствующая съ непобѣдимою и покоряющею силою, воистину какъ слово Божіе (1 Кор. 2, 4; 1 Сол. 2, 13; Лук. 21, 15; 24, 19; Дѣян. 6, 10). Этотъ даръ по преимуществу принадлежалъ апостоламъ и пророкамъ.

Слово разума (*λόγος γνώσεως*). *Знаніе*—гносисъ есть всестороннее и глубочайшее проникновеніе въ смыслъ таинъ и требованій вѣры Христовой, умозрѣніе, сколько то доступно уму христіанина (Лук. 11, 52; Рим. 11, 20; 15, 14; 1 Іоан. 2, 27). *Слово разума* проявлялось особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда требовалось не одно лишь положительное, безъискусствен-

---

[1]) „Что такое, скажешь, дѣйство? Что такое дарованіе? Что такое служеніе?“ спрашиваетъ св. *І. Златоуста* и отвѣчаетъ: „только различныя названія, а предмета одни и тѣже. Ибо онъ (т. е. апостолъ) называетъ (въ другихъ мѣстахъ) и дарованіе и служеніе дѣйствомъ“. И по мысли блаж. *Θеодорита*, апостолъ „одни и тѣже дары назвалъ дарованіями и служеніями и дѣйствами“. См. у еп. *Θеофана*. Толк. на 1 Кор. 12, 5—6.

[2]) *Литература.—Θеофана* еп. Толк. на 1 Коринѳ. XIIгл. *Голубева М. А* Обозрѣніе посланій ап. Павла къ Коринѳянамъ. I т. Спб. 1861 г. *Михайловскаго В.* прот. О дарахъ Св. Духа въ первенствующей церкви. Спб. 1868 г. 2 изд. *Глаголева Д.* свящ Второе великое путешествіе ап Павла. Тула. 1893 г. 300—319 стр. *Муретова М. Д.* Пророчество и языкоговореніе (глоссалія), какъ знаменія для вѣрующихъ и невѣровъ (Бог. Вѣсти 1904 г. іюль—авг.). *Θивейскаго М* свящ. Духовныя дарованія въ первоначальной христіанской церкви. Оп объясн. 1 Кор. XII—XIV гл. Москва. 1907 г. (отзывъ въ „Проток. Совѣта Моск. Дух. Ак.“ за 1907 г. 20 дек.).

ное изложеніе вѣры, но и защищеніе послѣдней отъ нападеній лжеименнаго разума, соглашеніе съ ней неоспоримыхъ выводовъ науки и вообще человѣческаго знанія. Этотъ даръ имѣли многіе изъ вѣрующихъ, но особенно слово разума украшало высокихъ учителей церковныхъ, развивавшихъ въ вѣрующихъ *разумѣніе вѣры*, предначатокъ того познанія (ἐπίγνωσις᾽α), которое наступитъ въ будущемъ вѣкѣ (1 Кор. 13, 12).

Вѣра (πίστις). Подъ вѣрою разумѣется не холодное, разсудочное признаніе истинъ вѣры, и не вообще оправдывающая вѣра, безъ которой невозможно *угодити Богу* (Евр. 11, 6), но вѣра чудодѣйственная, о которой І. Христосъ говоритъ: *аще имате вѣру, яко зерно горушно, речете горѣ сей: прейди отсюду тамо, и прейдетъ* (Мѳ. 17, 20; 21, 21; сн. 1 Кор. 13, 2). И апостолы о ней просили, когда говорили: *приложи намъ вѣру* (Лук. 17, 5); „она есть мать чудотвореній“ [1]).

Дарованіе исцѣленій (χαρίσματα ἰαμάτων)—чудотворная сила, обнаруживающаяся въ уврачеваніи недужныхъ. Насколько этотъ даръ могъ быть великимъ, свидѣтельствуетъ кн. Дѣяній, гдѣ объ ап. Петрѣ сказано, что въ Іерусалимѣ выносили больныхъ на улицы, добы хотя тѣнь проходящаго ап. Петра осѣнила кого изъ нихъ (5, 15), а объ Павлѣ говорится, что одежды съ тѣла его исцѣляли болѣзни (19, 12).

Дѣйствія силъ (ἐνεργήματα δυνάμεων)—даръ чудотвореній вообще. „Имѣть дѣйствія силъ и дарованія исцѣленій не одно и тоже, говоритъ св. *Златоустъ*. Кто имѣлъ даръ исцѣленій, тотъ только врачевалъ; а имѣвшій дѣйствія силъ могъ и наказывать, ибо отъ силы не только врачеваніе, но и наказаніе, какъ, напр., Павелъ ослѣпилъ, Петръ поразилъ смертію“ [2]). Сюда же можно отнести силу *предавать сатанѣ, да научатся не хулити* (1 Тим. 1, 20; сн. 1 Кор. 5, 5).

Пророчество (προφητεία). На языкѣ библейскомъ пророчество есть собственно вдохновенное и помазанное слово—*къ назиданію, увѣщанію и утѣшенію* людей (1 Кор. 14, 3), посредствомъ откровенія (пророканія) воли Божіей не только от-

[1]) *Злат.* На 1 Кор. Бес. XXIX, 3. Сн, *Кирил. іер.* Огл. поуч. V, 11; *Кирил. алекс.* На Іоан. XI, 40.

[2]) *Злат.* На 1 Кор. Бес. XXIX, 3.

носительно будущаго, но и въ дѣлахъ настоящаго времени (Іоан. 4, 18—19. 29; Дѣян. 13, 15; 21, 11; 1 Цар. 9, 19; 4 Цар. 6, 12 и др.), а также и въ прошедшихъ судьбахъ человѣчества (Рим. 15, 4), прозрѣнія въ тайны сердца человѣческаго (Дѣян. 5, 3; 8, 21; 1 Кор. 14, 24—25). Предсказаніе будущаго есть только одно изъ проявленій пророческаго дара. Проявленія этого дара воздѣйствовали преимущественно на сердце вѣрныхъ, этотъ главнѣйшій органъ религіозной жизни (Дѣян. 10, 32).

Различеніе духовъ (*διακρίσεις πνευμάτων*). Св. *Златоустъ* говоритъ, что „разсужденіе духовомъ есть знаніе того, кто духовный (Духомъ Св. исполненъ) и кто не духовный (отъ себя только говоритъ), кто пророкъ, и кто обманщикъ. Въ то время была великая опасность отъ лжепророковъ, потому что діаволъ всячески старался противопоставить ложь истинѣ“ [1]). И самъ апостолъ внушаетъ не уничижать пророчества, но *все испытывать* и *держаться лучшаго* (1 Сол. 5, 20—21: сн. 1 Кор. 12, 3; 14, 29; 1 Іоан. 4, 1—3).

Роди языковъ (*γένη γλωσσῶν*)—даръ говорить на разныхъ языкахъ (*γλώσσαις λαλεῖν*), дотолѣ неизвѣстныхъ, о которомъ Спаситель далъ обѣтованіе вѣрующимъ: *языки возглаголютъ новы* (*γλώσσαις λαλήσουσι καιναῖς*), несомнѣнно, языками чужеземныхъ народовъ (Марк. 16, 17). Въ день Пятидесятницы въ апостолахъ этотъ даръ проявился въ томъ, что они *начаша глаголати иными языки* (*λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*), *якоже Духъ даяше имъ провѣщавати*, такъ что набожные люди изъ всякаго народа подъ небомъ, внимая апостоламъ, съ изумленіемъ заявляли, что они слышатъ каждый собственное нарѣчіе (*διάλεκτος*), въ которомъ родились (Дѣян. 2, 4—11). Апостоламъ необходимъ былъ этотъ даръ для выполненія даннаго имъ Господомъ повелѣнія: *шедше, научите...* Ап. Павелъ говоритъ о себѣ: *благодарю Бога моего,—я болѣе всѣхъ васъ* (коринѳскихъ христіанъ) *говорю языками* (*γλώσσαις λαλῶν*,—1 Кор. 14, 8). Безъ сомнѣнія, въ этомъ же проявлялся даръ языковъ и въ вѣрующихъ первенствующей церкви, о которомъ говоритъ

1) Тамъ же. Сн. *Ѳеодор.* блаж. На 1 Кор. XII, 10.

ап. Павелъ въ посланіи къ коринѳянамъ. Онъ свое „говореніе языками“ ничѣмъ не отличаетъ отъ того же дара (глоссолаліи) въ вѣрующихъ. Только желаніемъ изгнать чудо изъ исторіи христіанства и все выводить изъ естественныхъ причинъ можно объяснить воззрѣніе нѣкоторыхъ на даръ языковъ, какъ на восторженную мало упорядоченную рѣчь, состоявшую часто изъ однихъ неудобовразумительныхъ звуковъ, и обязанную своимъ происхожденіемъ самой естественной причинѣ—необыкновенной религіозной экзальтаціи. Древніе учители церкви согласно утверждали, что даръ языковъ какъ въ апостолахъ, такъ и въ вѣрующихъ, выражался не въ иномъ чемъ, какъ именно въ способности по внушенію отъ Св. Духа говорить на иностранныхъ языкахъ безъ предварительнаго ихъ изученія [1]). Объ этомъ дарѣ, какъ особенно видимомъ и поразительномъ, преимущественно ревновали вѣрующіе апостольскихъ временъ. Апостолъ умѣряетъ эту ревность въ пользу дара пророчества (1 Кор. 14 гл.) [2]).

[1]) Св. *Ириней* свидѣтельствуетъ, что въ его время были еще такіе, которые, имѣя въ себѣ Духа Божія, говорили всякими языками (*Евсев.* Церк. ист. V, 7). Св. *І. Златоустъ* спрашиваетъ: „почему апостолы получили прежде другихъ (даровъ) даръ языковъ?“ и отвѣчаетъ: „потому что должны были ходить повсюду. Какъ при столпотвореніи одинъ языкъ раздѣлился на многіе, такъ тогда (въ первыя времена церкви) многіе языки часто принадлежали одному человѣку. Одинъ и тотъ же говорилъ на персидскомъ, на римскомъ, на индійскомъ и многихъ другихъ языкахъ, по внушенію Духа. Такое дарованіе называлось даромъ языковъ, потому что (владѣвшій имъ) могъ говорить вмѣстѣ на многихъ языкахъ“ (На 1 Кор. Бес. XXXV, 1). „Это было чувственнымъ знаменіемъ, т. е. такая рѣчь,—потому что ее слышали чувствомъ тѣлеснымъ,—но это чувственное знаменіе дѣлало явною для всѣхъ духовную и невидимую благодать Духа“ (Бес. о пользѣ чтенія св. Писанія,—III т. 79 стр. по изд. Спб 1897 г.). Такъ понимали глоссолалію и другіе учители церкви, напр. *Тертулліанъ* (Пр. Марк. V кн.). *Оригенъ* (На Исх Бес. XIII и др.), *Кириллъ іерус.* (Огл. поуч. XVII, 16), *Григорій Б.* (Сл. 41, на Пятидес.), блаж. *Іеронимъ* (Пис. 39, къ Марцеллѣ), блаж. *Августинъ* (Слова на Пятидесятницу), *Григорій Двоесловъ* (На Еванг. бес. 4, 29 и 30). Это же пониманіе выражено въ церковной пѣсни: „егда снизшедъ языки слія, раздѣляше языки Вышній; егда же огненные языки раздаяше, въ соединеніе вся призва“.

[2]) Что касается состоянія имѣвшихъ даръ языковъ во время рѣчи, то его, кажется, можно такъ представлять. По выраженію апостола, говорить языками тоже самое, что говорить *духомъ* (1 Кор. 14, 2. 14—16). Это, надо думать, есть такое состояніе, въ которомъ человѣкъ высшей стороной своего духовнаго существа, облагодатствованнаго въ христіанствѣ, восторгался къ Духу Божію, ощущалъ въ себѣ Его дѣйствіе и совершенно отдавался Его вліянію. Вслѣдствіе этого въ человѣкѣ, т. е.

Сказаніе языковъ (ἑρμηνεία γλωσσῶν). Это было дополненіе къ дару языковъ. Случалось иногда такъ, что говорившій на незнакомомъ языкѣ самъ зналъ и понималъ, что говорилъ, но истолковать этого другому не могъ; это долженъ былъ сдѣлать другой, т. е. имѣвшій даръ сказанія языковъ. Посему апостолъ убѣждаетъ имѣющаго даръ языковъ, но не имѣющаго дара истолкованія, молиться о дарѣ истолкованія (1 Кор. 14, 13), и когда не будетъ истолкователя, то молчать въ церкви, а говорить себѣ и Богу (28 ст.). Но, конечно, часто этотъ даръ имѣли и сами говорившіе на языкахъ, и сами себя истолковывали.

Въ томъ же посланіи къ коринѳянамъ (12, 28), апостолъ указываетъ еще на *дарованіе заступленія* (ἀντιλήψις), т. е. даръ мужества и мудрости въ защищеніи обиженнаго и терпящаго насиліе, напр., отъ неправдъ человѣческихъ, отъ несправедливости власти, отъ бѣдности и болѣзней, отъ лукаваго, и *даръ правленія* (κυβερνήσεις), подъ каковымъ разумѣютъ даръ управленія христіанскимъ обществомъ, частною церковію,—пастырство (сн. Рим. 12, 6—8).

Такъ разнообразны были чрезвычайныя дарованія въ церкви апостольскаго времени. Молитвенныя собранія вѣрующихъ представляли собою какъ бы продолженіе великаго дня Пятидесятницы по очевидности дѣйствій Духа Божія въ церкви Христовой (1 Кор. 14, 26—31). Полнотою этихъ дарованій обладали сами апостолы, а чрезъ нихъ были сообщаемы Духомъ Св. и вѣрующимъ, *въ свою мѣру вѣры каждаго* (Еф. 4, 16), сообразно съ нуждою и пользою церкви (1 Кор. 12, 7. 29—30). Обычнымъ средствомъ низводить Св. Духа было апостольское рукоположеніе. На всѣхъ крещенныхъ апостолы возлагали руки и чрезъ это подавался имъ Духъ Святый, что и выражалось наглядно обнаруженіемъ крещенными духовныхъ дарованій (Дѣян. 8, 14—18; 19, 1—6), но, конечно, не во всѣхъ случаяхъ [1]).

въ его духѣ, дышалъ Духъ Божій, дышущій, идѣже хощетъ, и ходатайствовалъ о немъ глаголами, которые за нѣсколько мгновеній предъ тѣмъ были совершенно непонятны для самого говорящаго, съ сохраненіемъ имъ, конечно, самосознанія; въ своемъ состояніи онъ, по апостолу, *назидаетъ себя* (1 Кор. 14, 4), что ясно предполагаетъ самосознаніе. Сн. *Филарета* митр. Сл. въ день Знаменія пресв. Богородицы. Слова. Изд. 1845 г. I ч. 416 стр.

[1]) Непосредственное одареніе (нисшествіе Св. Духа) Корнилія съ до-

Исчисляя дарованія Св. Духа, которые были въ его время, ап. Павелъ не сказалъ о томъ, что всѣ эти дарованія ограничиваются временемъ апостольскимъ. Отсюда естественно заключеніе, что благодатныя дарованія должны проявляться въ истинной церкви и въ послѣдующее время; ограниченіе, какое только могутъ допустить слова апостола по отношенію къ дарованіямъ, должно относить къ видамъ дарованій, а не къ самому существованію дарованій. Это предполагается и самымъ понятіемъ объ истинной церкви, какъ церкви святой, гдѣ въ лучшихъ членахъ во всѣ времена должны проявляться особенные дары Духа Святаго. Спаситель далъ и прямое обѣтованіе объ этомъ: *аминь, аминь глаголю вамъ: кто вѣруетъ въ Мя, дѣла, яже Азъ творю, и той сотворитъ, и больша сихъ сотворитъ, яко Азъ ко Отцу Моему гряду* (Іоан. 14, 12). Въ этихъ словахъ подъ дѣлами, безъ сомнѣнія, разумѣются дѣла сверхъестественныя—чудеса; такъ нерѣдко Спаситель называлъ Свои чудеса (9, 3—4: Мѳ. 11, 2; Лук. 24, 19). Основаніемъ обильнаго изліянія даровъ поставляется восшествіе І. Христа на небо, — слѣдовательно, со стороны неба навсегда открытъ потокъ необычайныхъ дарованій. Условіемъ со стороны людей для того, чтобы человѣкъ былъ сосудомъ духовныхъ дарованій, поставляется вѣра, и, слѣдовательно, только тамъ, гдѣ нѣтъ чистой и живой вѣры, не возможны чудеса, а не въ церкви. Спаситель признавалъ отличіемъ искренно любящихъ Его то, что имъ *явится Онъ Самъ* (Іоан. 14, 19—21; сп. Марк. 16, 17—18), а гдѣ Онъ, тамъ не можетъ не быть и чудодѣйственныхъ проявленій Духа Христова чрезъ вѣрующихъ и любящихъ Христа. Вѣрующіе же—храмы Духа Святаго.

Дѣйствительно, и въ церкви послѣ апостольскаго времени совершалось множество чудесъ и были чудотворцы, какъ свидѣтельствуютъ исторія церкви, особенно жизнеописанія святыхъ. Во всѣ послѣдующія времена, послѣ III в., въ церкви также постоянно продолжали существовать чрезвычайныя дарованія, хотя, вслѣдствіе измѣнившихся условій въ жизни церкви, и не въ такомъ изобиліи, какъ въ первые вѣка христіанства, когда проявленія чудо-

момъ и даже прежде крещенія имѣетъ оправданіе въ совершенно исключительныхъ обстоятельствахъ (Дѣян. 10, 1—48).

дѣйственной силы Божіей были необходимы для утвержденія новой вѣры и распространенія церкви[1]). Подаются Духомъ Святымъ и существуютъ въ церкви и теперь эти дарованія. Преосв. *Ѳеофанъ*, объясняя изреченіе ап. Павла: *единому же коемуждо насъ* (изъ насъ) *дадеся благодать по мѣрѣ дарованія Христова* (Еф.4, 7), пишетъ: „каждый членъ (церкви) отъ Него (І. Христа) получаетъ духовное бытіе; отъ Него же назначается ему мѣсто въ тѣлѣ церкви и дается *даръ благодати на служеніе Ему*. Вотъ о семъ то и поминаетъ здѣсь апостолъ... Каждый все имѣетъ, что и другой, но въ разной степени и *сверхъ того всякій особую получаетъ благодать и даръ*... Но разная благодать и разное дарованіе всякому дается не для него самого, а *для тѣла церкви*... Когда дается сей особый каждому даръ? Въ таинствѣ *миропомазанія*. Въ семъ таинствѣ и естественныя

---

[1]) Св. *І. Златоустъ* по этому поводу гворитъ: „я не имѣю нужды въ знаменіяхъ. Почему? Потому, что и безъ дарованія знаменія я научился вѣровать во Владыку. Невѣрующій имѣетъ нужду въ залогѣ, а я, вѣрующій, не нуждаюсь ни въ залогѣ, ни въ знаменіи, но хотя и не говорю языками, однако знаю, что я очищенъ отъ грѣховъ. Тѣ (недавно отставшіе отъ идоловъ) тогда не повѣрили бы, если бы не получили знаменія; поэтому имъ и давались знаменія, какъ залогъ вѣры, которою они вѣровали, такъ что знаменія давались имъ не какъ вѣрнымъ, но какъ еще невѣрнымъ, чтобы они сдѣлались вѣрными. Такъ и Павелъ (*въ* 1 Кор. 14, 22) говоритъ: *знаменія не вѣрующимъ, но невѣрнымъ*“ (На Пятидес. Бес. I, 4). И еще: „когда вѣра была нѣжною, когда она еще недавно насаждена была въ душахъ людей, то со всѣхъ сторонъ окружена была великими попеченіями; а когда она укрѣпилась, укоренилась и поднялась на высоту, когда наполнила всю вселенную, тогда, наконецъ, Христосъ отнялъ ограды и уничтожилъ подпорки. Поэтому вначалѣ и недостойнымъ были подаваемы дарованія, потому что въ древности для вѣры нужна была эта помощь, и чтобы они, устыдившись дара, оставили нечестіе; теперь же и достойнымъ они не даются, потому что сила вѣры уже не имѣетъ нужды въ такой помощи“ (О надпис. кн. Дѣян., Бес. I, 3). „Если бы не было знаменій, то какимъ образомъ апостолы, будучи гонимы, притѣсняемы, подвергаясь узамъ и страху, не имѣя въ себѣ ничего привлекательнаго, ни краснорѣчія, ни знатности, ни богатства,... и притомъ возставая противъ цѣлыхъ народовъ и возвѣщая такія истины (какъ христіанскія),—какъ они произвели убѣжденіе?.. Какъ они убѣдили?“ (На 1 Кор. Бес. VI, 2). По мысли св. отца, и вообще начало новыхъ періодовъ въ исторіи божественнаго домостроительства, когда происходило особенное, необыкновенное, всегда сопровождалось чудесами, которыя помогали людямъ покоряться водительству божественнаго міроправленія (На Матѳ. Бес. XIV, 3). Въ томъ же духѣ разсуждалъ блаж. *Августинъ* См. О градѣ Бож. XXII, 8.

способности получаютъ печать благодатную, а нѣкоторыя изъ нихъ восходятъ на такую высоту, до которой по естественному порядку взойти бы не могли; но особенность его та, что въ немъ дается *даръ на потребу церкви*. Совершитель всѣхъ таинствъ Господь есть. Отъ Него и даръ въ миропомазаніи всякому сообщаемый. Христіанскія общества, лишившія себя сего таинства, суть бездарныя“ [1]).

Даются апостолами наставленія и о употребленіи вѣрующими дарованій. Ап. Петръ научаетъ: *служите другъ другу каждый тѣмъ даромъ* (*χάρισμα*), *какой получилъ, какъ добрые домостроители* (*οἰκονόμοι*) *многоразличной благодати Божіей. Говоритъ ли кто, говори, какъ слова Божіи; служитъ* (*διακονεῖ*) *ли кто, служи по силѣ, какую даетъ Богъ, дабы во всемъ прославлялся Богъ чрезъ І. Христа* (1 Петр. 4, 10—11). Ап. Павелъ, заповѣдуя, чтобы все было *благообразно и по чину*, говоритъ: *когда вы сходитесь, и у каждаго изъ васъ есть псаломъ, есть поученіе, есть языкъ, есть откровеніе, есть истолкованіе,—все сіе да будетъ къ назидинію. Если кто говоритъ на незнакомомъ языкѣ, говорите двое, или много трое, и то порознь, а одинъ изъясняй. Если же не будетъ истолкователя, то молчи въ церкви, а говори себѣ и Богу. И пророки пусть говорятъ двое или трое, а прочіе пусть разсуждаютъ; если же другому изъ сидящихъ будетъ откровеніе, то первый молчи. Ибо всѣ одинъ за другимъ можете пророчествовать, чтобы всѣмъ поучаться и всѣмъ получать утѣшеніе* (1 Кор. 14, 26—31; сн. Рим. 12, 6—8).

Въ церкви апостольскаго вѣка были и особыя лица, обладавшіе дарованіями (*χαρίσματα*), которые были призваны къ созиданію церкви въ качествѣ должностныхъ лицъ съ характеромъ божественныхъ полномочій, отличные отъ носителей іерархическаго служенія. Они являлись какъ бы особою чрезвычайною іерархіею.

---

[1]) *Θεοφάνα* еп. Толк. на посл. Ефес. 4, 7. По изд. 1882 г. 248—250 стр. Въ изд. 1879 г. находится еще такое поясненіе: „дарованія эти теперь не такъ видны въ каждомъ, какъ въ членахъ церкви первенствующей.. Но коль скоро кто займется дѣломъ спасенія, какъ должно, и потрудится надъ очищеніемъ сердца, особенность дара его тотчасъ обнаруживается: онъ начинаетъ дѣйствовать симъ даромъ—во очію всѣхъ“ (стр. 246).

Ап. Павелъ, какъ на такихъ лицъ, указываетъ на *апостоловъ* (не изъ числа двѣнадцати), *пророковъ* и *учителей*. Онъ говоритъ: *овыхъ положи* (ἔθετο) *Богъ въ церкви первѣе апостоловъ* (ἀποστόλους), *второе пророковъ* (προφήτας), *третіе учителей* (διδασκάλους). И затѣмъ спрашиваетъ: *еда вси апостоли? еда вси пророцы? еда вси учители* (1 Кор. 12, 28—29)? Тотъ же апостолъ еще пишетъ: *Той* (I. Христосъ) *далъ* (ἔδωκε) *есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовѣстники* (εὐαγγελιστάς)... *къ совершенію святыхъ, въ дѣло служенія* (εἰς ἔργον διακονίας), *въ созиданіе тѣла Христова* (Еф. 4, 11—12). Эти свидѣтельства ап. Павла, особенно первое изъ нихъ, даютъ понять, что апостолы и пророки, о которыхъ здѣсь рѣчь идетъ, не тождественны съ апостолами изъ 12-ти, и пророками, о которыхъ говорится въ ветхомъ завѣтѣ, а новооткрытый памятникъ—„*Ученіе двѣнадцати апостоловъ*“ (*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*) положительно удостовѣряетъ, что упоминаемые ап. Павломъ апостольство, пророчество и учительство были особыми служеніями „словомъ“ христіанскому обществу (должностями) [1]). Они именно были, *иже глаголаша слово Божіе* (Евр. 13, 7), т. е. были возвѣстителями христіанской истины какъ съ цѣлію насажденія христіанства въ іудеоязыческомъ мірѣ, такъ и съ цѣлію назиданія той или другой церкви. На свое служеніе они не были избираемы отъ общины, но являлись послушнымъ орудіемъ внутренняго призванія отъ Духа Святаго (Дѣян. 13, 1—4; сн. сн. 1 Кор. 14, 32. 37. 39;

1) Памятникъ, извѣстный подъ именемъ „*Διδαχὴ τῶ δώδεκα ἀποστόλων*“,— „Ученіе 12-ти апостоловъ“, или, по болѣе пространному и вѣроятнѣе— первоначальному написанію: „*Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*“—„Ученіе Господа (преданное) народомъ чрезъ 12 апостоловъ“, найденъ былъ митр. никомидійскимъ *Ф. Вріенніемъ* въ библіотекѣ іерусалимскаго подворья въ Константинополѣ и изданъ имъ въ 1883 г. Имѣется въ рус. переводѣ *К. Попова* подъ заглавіемъ: Ученіе 12-ти апостоловъ. Изд. 2, Кіев. 1885 г. и прот. *І. Соловьева*. У послѣдняго греческій текстъ съ русскимъ переводомъ. Москва 1886 г. Оба перевода съ введеніемъ и примѣчаніями. Написаніе этого памятника, извѣстнаго въ древности многимъ церковнымъ учителямъ, напр. Клименту ал. (Стром. I, 20; сн. Уч. 12 ап. 3 гл.), Евсевію (Ц. и. III, 25), Аѳанасію ал. (39 праздн. посл.) и нѣкоторыми даже приравнивавшагося къ книгамъ св. Писанія, относится не позднѣе, какъ къ срединѣ II в. Вріенній относитъ написаніе къ 120—160 г., Гарнакъ—къ 135—165 г.

Iак. 3, 1), и призывались на служеніе слову не въ одной какой либо частной церкви, а на служеніе всей церкви или извѣстнымъ церквамъ. О каждомъ изъ этихъ служеній отъ древности сохранились такія свѣдѣнія [1]).

Существенная обязанность служенія апостоловъ, *самовидцевъ Слова* и непосредственно Имъ самимъ призваннымъ и названныхъ апостолами, т. е. апостоловъ въ собственномъ и тѣсномъ смыслѣ, состояла въ непрестанномъ проповѣданіи евангелія всѣмъ народамъ по заповѣди Господа и въ устроеніи и попеченіи о всей церкви. Полномочія и служеніе ихъ были единственными и исключительными въ церкви, никогда не повторявшимися. Какъ чрезвычайные строители вселенской церкви, они имѣли такія особенныя дарованія и права, которыя далеко превосходятъ всѣ частныя дарованія и права ихъ преемниковъ [2]). Но кромѣ этихъ апостоловъ въ перво-христіанской церкви были еще *апостолы въ болѣе широкомъ смыслѣ*, продолжатели служенія двѣнадцати. Подобно апостоламъ изъ 12-ти, и эти послѣдніе имѣли главною обязанно-

---

[1]) См. о семъ у проф. *Лебедева А. П.* „Харисматическіе учители первенствующей церкви, I и II вѣковъ“ и „Вселенскіе миссіонеры II христ. вѣка“ въ кн. „Духовенство древней вселен. церкви“.

[2]) Преимущества двѣнадцати апостоловъ, по разъясненію *А. В. Горскаго*, состоятъ въ слѣдующемъ: 1) они непосредственно отъ I. Христа получили свое званіе и посланничество, равно какъ также непосредственное отъ I. Христа наставленіе въ томъ, что они должны возвѣщать міру; 2) они имѣли такое обиліе причастія Духа, которое всему ихъ ученію и всѣмъ правиламъ, ими преподаваемымъ, сообщало характеръ непреложной истинности, не требующей никакихъ болѣе подтвержденій и свидѣтельствъ. Изволися Духу Св. и намъ—вотъ основаніе всѣхъ ихъ опредѣленій и ученія; 3) совершенное всѣхъ ихъ согласіе въ ученіи, такъ что кто осмѣливался противорѣчить одному, тотъ противорѣчилъ всѣмъ; 4) видѣніе ими I. Христа, Котораго они долженствовали быть свидѣтелями—очевидцами, въ особенности же то, что они были свидѣтелями Его возстанія отъ мертвыхъ; 5) посланничество ихъ во вся языки до послѣднихъ земли, въ концы вселенной, отъ востока до запада, основаніе и попеченіе о всѣхъ церквахъ; 6) такое обиліе въ чудесныхъ дарованіяхъ, что казались они въ нихъ не способностію, не силою, но какъ бы непрестаннымъ сверхъестественныхъ силъ дѣйствованіемъ. Они говорили на неизвѣстныхъ имъ прежде языкахъ, изгоняли духовъ, уничтожали силу ада, врачевали больныхъ, воскрешали мертвыхъ. Имъ однимъ дано было сообщать другимъ самый даръ чудотвореній (Злат. На Дѣян. Бес. XVIII, 3); 7) наконецъ, право писать каноническія посланія. Въ своихъ преимуществахъ всѣ апостолы были равны. См. Исторія евангельская и церкви апостольской. Москва. 1883 г. 926—633 стр. Сн. *Филарета* м. Библ. исторія. 572 стр.

стію проповѣдывать Христа среди не вѣрующихъ, и на свое служеніе были призываемы Духомъ Св., но имѣли ограниченнѣйшее значеніе и власть по сравненію съ двѣнадцатію. Объ нихъ въ „*Διδαχή*“ говорится: „всякаго апостола, приходящаго къ вамъ, примите, какъ Господа (сн. Гал. 4, 14). Но онъ пусть не остается долѣе одного дня; если же будетъ нужда, то и другой день; но если онъ пробудетъ три, то онъ лжепророкъ. Апостолъ, отправляющійся въ путь, ничего не долженъ брать, кромѣ хлѣба (сколько нужно) до мѣста его остановки; но если онъ потребуетъ денегъ, то онъ лжепророкъ“ (XI гл.). Евсевій объ этихъ апостолахъ свидѣтельствуетъ: „много было тогда славныхъ мужей, находившихся въ первомъ порядкѣ преемниковъ апостольскихъ. Какъ богоугодные ученики такихъ предшественниковъ, они продолжали созидать церкви на основаніяхъ, положенныхъ всюду апостолами: болѣе и болѣе распространяли проповѣдь и сѣяли спасительныя сѣмена небеснаго царствія по пространству всей вселенной. Многіе изъ нихъ въ то время, дѣйствіемъ Божественнаго Слова сильно увлекаемые къ любомудрію, сперва исполняли спасительную заповѣдь, т. е. раздѣляли свое имущество бѣднымъ (Мѳ. 19, 21), а потомъ предпринимали путешествія и совершали дѣло евангелистовъ, съ ревностію возвѣщая Христа людямъ, вовсе еще неслыхавшимъ слова вѣры и сообщая имъ книги божественныхъ евангелій. Положивъ основанія вѣры въ которыхъ—нибудь чуждыхъ странахъ и поставивъ тамъ пастырями другихъ, съ порученіемъ воздѣлывать новонасажденіе, сами они, сопровождаемые божественною благодатію и помощію, отходили въ иныя земли и къ инымъ народамъ; потому что сила Духа Божія тогда совершала чрезъ нихъ еще много чудесъ, такъ что съ первою проповѣдію всѣ слушатели ихъ неукоснительно, съ полною готовностію и отъ души принимали вѣру въ Творца всяческихъ. Впрочемъ перечислить по именамъ всѣхъ ближайшихъ премниковъ апостольскихъ, бывшихъ пастырями, или даже евангелистами въ разныхъ церквахъ вселенной,—невозможно“ [1]). Апостолы—миссіонеры дѣйствовали не далѣе конца II вѣка. Въ III в. ихъ уже не было. Ихъ великое

[1]) *Евсев.* Церк. истор. III, 37. По именамъ Евсевій называетъ лишь Кодрата (III, 37) и Пантена (V, 10), мужей II вѣка.

дѣло съ III в. продолжали пастыри церкви и прежде всего и главнымъ образомъ—епископы, каждый въ своей области.

Пророки не имѣли своимъ назначеніемъ, какъ апостолы, насаждать вѣру Христову тамъ, куда она еще не проникла. Они были проповѣдниками въ существовавшихъ уже церквахъ; ихъ задача заключалась въ томъ, чтобы назидать христіанъ словомъ (1 Кор. 14, 3). Подобно апостоламъ, въ своемъ служеніи они переходили отъ одной церкви къ другой, но могли оставаться въ ней для продолжительнаго пребыванія. Въ *Διδαχῇ* о пророкахъ говорится: „всякаго пророка, говорящаго въ духѣ, не испытывайте и не судите, ибо всякій грѣхъ будетъ прощенъ, но этотъ грѣхъ не будетъ прощенъ. Однакожъ не всякій, говорящій въ духѣ, есть пророкъ, но если только онъ будетъ имѣть нравы Господни (*τρόποι Κυρίου*—сн. Мѳ. 7, 22—23), слѣдовательно, отъ нравовъ можетъ быть познанъ лжепророкъ и (истинный) пророкъ. И всякій пророкъ, въ духѣ назначающій (для бѣдныхъ) трапезу, не вкушаетъ отъ нея; иначе онъ лжепророкъ. Но каждый пророкъ, учащій истинѣ, если не дѣлаетъ того, чему учитъ, есть лжепророкъ. Всякій пророкъ испытанный, истинный, поступающій сообразно съ мірскою тайною церкви [1]), но не учащій всѣхъ дѣлать того, что самъ думаетъ, не долженъ быть судимъ вами, потому что онъ имѣетъ судъ у Бога; ибо такъ поступали и древніе пророки. Если кто скажетъ въ духѣ: дай мнѣ денегъ или другаго чего-либо, не слушайте его; но если потребуетъ для подаянія другимъ нуждающимся, то никто да не осудитъ его“ (XI гл.). „Каждый истинный пророкъ, желающій поселиться у васъ, достоинъ своего пропитанія (сн. Мѳ. 10, 10; Лук. 10, 17)... Поэтому, взявши каждый начатокъ изъ произведеній точила и гумна, а также воловъ и овецъ, дай пророкамъ, ибо они ваши архіереи, т. е. первосвященники. Но если не имѣете пророка, то дайте бѣднымъ“ (XIII гл.). Пророки принимали участіе въ богослуженіи: „пророкамъ позволяйте говорить благодареніе (*εὐχαριστεῖν*),

[1]) Смыслъ этого выраженія не ясенъ. Вріенній видитъ здѣсь указаніе на символическія дѣйствія, подобныя дѣйствіямъ древнихъ пророковъ (Ис. 20, 2 и сл.; Іерем. 19 гл.). По мнѣнію другихъ, здѣсь указывается на безбрачную жизнь пророковъ. См. у *Попова*. Уч. 12-ти апостоловъ въ рус. пер. 37 стр.

сколько они хотятъ“ (X гл.). По изображеніямъ въ кн. „Пастырь“ Эрма, истинный пророкъ долженъ отличаться такими свойствами: онъ „спокоенъ, кротокъ и смиренъ“; онъ „удаляется отъ всякаго зла и суетнаго желанія вѣка сего“; онъ такъ мало думаетъ о своемъ достоинствѣ, что „ставитъ себя ниже всѣхъ“; отъ лица Духа Божія онъ „ни съ кѣмъ не говоритъ наединѣ“, съ своимъ пророческимъ словомъ онъ „обращается только къ собранію мужей праведныхъ“, т. е. къ церкви; онъ „проповѣдуетъ не тогда, когда ему вздумается, но когда онъ чувствуетъ, что требуетъ Духъ Св., имъ управляющій [1]). Пророковъ въ I и II вв. было не мало. Пророчествовали дѣвы, дочери благовѣстника Филиппа (Дѣян. 21, 9), нѣкто Агавъ, предрекшій узы ап. Павлу (10—11 ст.), Іуда и Сила (15, 32). Къ пророкамъ относятъ Эрма, писателя „Пастыря“, Мелитона сардійскаго [2]). Думаютъ, что пророки прекратили свое существованіе вскорѣ послѣ 180 г., вслѣдствіе злоупотребленій, вкравшихся въ дѣятельность пророковъ.

За пророками слѣдовали *учители* (*διδάσκαλοι, εὐαγγελίσται*), выступавшіе на учительскую должность также на основаніи дара къ ученію. И они, подобно пророкамъ и апостоламъ, исполняли свое служеніе въ разныхъ церквахъ, научая истинамъ христіанскимъ тѣ общины, которыя они навѣщали. Въ *Διδαχῇ* говорится о принявшемъ должность учителя: „если онъ учитъ такъ, что умножаетъ правду и знаніе Господа, то примите его, какъ Господа... Если же учитель, совратившись, станетъ учить другому ученію,... то не слушайте его“ (X гл.). „Всякій, приходящій во имя Господа, долженъ быть принятъ, но потомъ, испытавъ его, познайте его; ибо вы должны различать правое и ложное“ (XII гл.). „Истинный учитель, какъ всякій работникъ, достоинъ своего пропитанія“. Учители должны быть такъ же почитаемы, какъ и пророки и епископы (XV гл.). Учители существовали долѣе пророковъ, были во времена Оригена. Но искаженія и злоупотребленія служеніемъ привели къ прекращенію въ III в. и самаго этого служенія.

---

1) Заповѣди, XI-я. Здѣсь же описывается и дѣйствіе рѣчей пророковъ. Сн. *Евсевія*. Церк. ист. V, 18, гдѣ дается характеристика ложныхъ пророковъ, монтанистическихъ.

2) *Евсев.* Церк. ист. V, 24.

Служенія апостоловъ, пророковъ и учителей или евангелистовъ не были такими служеніями, которыя должны были преемственно переходить на всѣ послѣдующія времена, а были служеніями временными. Обязанности ихъ служенія, по прекращеніи самыхъ служеній, соединились съ обязанностями и полномочіями постоянной іерархіи въ церкви. Крайностію является утвержденіе, будто и эти служенія должны также неизмѣнно существовать въ церкви, какъ и іерархическое служеніе. Такъ думаютъ лишь ирвингіане, почему въ ихъ церковной организаціи донынѣ есть должностныя лица съ наименованіями апостоловъ, пророковъ и евангелистовъ [1]).

§ 127. Необходимость принадлежать къ церкви для спасенія.

Господь І. Христосъ основалъ Свою церковь, чтобы чрезъ нее люди могли усвоить плоды искупленія, и посему сдѣлалъ ее сокровищницею истины и благодати и вообще всѣхъ даровъ, нужныхъ для спасенія. Отсюда слѣдуетъ, что для того, чтобы спастись, необходимо принадлежать къ церкви. Частнѣе эта необходимость открывается изъ слѣдующаго.

Откровеніе учитъ, *нѣсть иного имене подъ небесемъ, даннаго въ человѣцѣхъ, о Немъ же подобаетъ спастися намъ*, кромѣ имени Богочеловѣка, нашего Искупителя (Дѣян. 4, 12). Онъ есть *путь и истина и животъ* (Іоан. 14, 6). Только чрезъ Него, чрезъ соединеніе съ Нимъ возможно и совершается возсоединеніе человѣка съ Богомъ (Іоан. 15, 1—7; 2 Петр. 1, 4; Еф. 2, 18. 22), а, слѣдовательно, и самое спасеніе, ибо внѣ единенія съ Богомъ нѣтъ и не можетъ быть жизни и спасенія. Но внѣ церкви Христосъ пребываетъ какъ Владыка и Промыслитель твари, но только въ церкви Онъ является для насъ Искупителемъ, Посредникомъ возсоединенія людей съ Богомъ и полнотою всякихъ благъ, ибо церковь есть тѣло Его, а Онъ — ея

---

[1]) *Осинина И. Т.* Ирвингіанство (Хр. Чт. 1859 г. II т.: тамъ же см. еще: 1861 г. 11—12 кн. и 1864 г. 9 кн.). *Оивейскаго М.* Шотландскій проповѣдникъ Эд. Ирвингъ и его послѣдователи (Пр. Об. 1886 г. 7—12 кн.; 1887 г. 9. 11 кн.). Разборъ ирвингіанизма въ ст. *Орлова Н.* Ирвингизмъ (Пр. Об. 1875 г.; II кн.; 1876 г. 2 кн.; 1877 г. 7 кн.). Богосл. Энцикл. V т. изд. ж. „Странникъ“, ст. „Ирвингіане,“ 1010 стр.

глава. Поэтому только въ церкви, тѣлѣ Христовомъ, осуществимо соединеніе со Христомъ и чрезъ это участіе въ благахъ искупленія. Въ церкви сосредоточены и нужныя средства для соединенія со Христомъ, дарованы ей *вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію*. Въ ней *живетъ Духъ Божій* (Рим. 8, 9; 1 Кор. 3 16; 6, 19), *вся дѣйствуя* (1 Кор. 12, 11), и всѣхъ соединяющій со Христомъ, а чрезъ Христа приводящій ко Отцу (Еф. 2, 18). Въ ней сохраняется и возвѣщается подлинное и чистое ученіе Христово, вслѣдствіе чего лишь въ церкви возможна правая спасающая вѣра во Христа, ведущая къ соединенію со Христомъ и Богомъ, въ ней истинныя таинства, чрезъ которыя низводится на вѣрующихъ Духъ Святый, въ ней истинное руководство ко спасенію. Внѣ же церкви человѣкъ предоставленъ собственнымъ силамъ, или лучше, собственной немощи въ исканіи Бога и Христа Его. Чрезъ церковь человѣкъ и дѣйствительно вступаетъ въ единеніе со Христомъ,—единеніе *духовно-нравственное*, посредствомъ вѣры и любви, основанныхъ на подлинномъ познаніи Христа и Его ученія въ церкви, и единеніе *духовно-тѣлесное*—въ таинствѣ тѣла и крови Христовыхъ.

Но спасеніе человѣка совершается не дѣйствіями только Бога Искупителя и Бога Освятителя, но и собственными усиліями человѣка. Съ нравственной (или субъективной) стороны оно состоитъ не въ избавленіи лишь человѣка отъ наказаній за грѣхъ (вѣчныхъ мученій) и дарованіи ему загробнаго блаженства или царства небеснаго, какъ исключительнаго внѣшняго блага. Спасеніе есть прежде всего очищеніе человѣка отъ грѣха, достиженіе имъ святости, нравственное обновленіе человѣка. Святость есть обязательное условіе блаженства. Безъ освобожденія отъ грѣховной нечистоты, безъ нравственнаго возрожденія царство Божіе доставило бы человѣку мученіе, а не блаженство, ибо въ душѣ его не было бы ничего сроднаго съ благами царства Божія; онъ былъ бы не способенъ къ общенію съ Существомъ всесвятѣйшимъ. Но нравственное обновленіе человѣка не возможно безъ возрожденія *водою и Духомъ* (Іоан. 3, 3—6),—въ церкви и чрезъ церковь. Внѣ церкви, одними естественными силами, невозможно отложить прежній образъ жизни человѣка, *истлѣвающаго въ обольсти-*

тельныхъ похотяхъ, обновиться духомъ и облечься въ *новаго человѣка, созданнаго по Богу въ праведности и святости истины* (Еф. 4, 21—24; сн. Рим. 7, 15—23; Кол. 3, 9—10; Іер. 13, 23). Безъ помощи благодати не можетъ и возрожденный содѣвать свое спасеніе, нравственно совершенствоваться. Эта благодать обитаетъ въ церкви, и церковію сообщается въ видимыхъ посредствахъ (таинствахъ), исключающихъ сомнѣніе въ дѣйствительности ея изліянія на способныхъ къ ея воспріятію.

Наконецъ, самая т. н. „церковность“ православной церкви, т. е. богослуженіе, съ чтеніемъ слова Божія, обряды, молитвы, пѣснопѣнія, всѣ ея установленія, порядки, всѣ предлагаемые ею внѣшніе подвиги и упражненія (вообще внѣшнія формы),—все направлено къ нравственному воспитанію человѣка, къ побѣжденію имъ грѣха. Цѣлесообразность всѣхъ этихъ установленій и порядковъ выработана и провѣрена опытами жизни и посему они одинаково нужны и въ дѣтскій мало-сознательные періодъ, и для великихъ, сильныхъ духомъ людей.

Если такъ необходимо принадлежать къ церкви для спасенія, то отсюда понятно, что всѣ *отступники* отъ церкви сами себя лишаютъ надежды на спасеніе. *Аще кто преслушаетъ церковь, буди тебѣ якоже язычникъ и мытарь*, училъ Спаситель (Мѳ. 18, 17). Апостолы называютъ тѣхъ, которые проповѣдуютъ противное церкви ученіе и тѣмъ отсѣкаютъ себя отъ церкви (Гал. 1, 8—9), *учителями лживыми, иже вносятъ ереси погибели,... приводяще себе скору погибель* (2 Петр. 2, 1), прельстителями, *имъ же мракъ тьмы во вѣки блюдется* (Іуд. 13), людьми *самоосужденными* (Тит. 3, 11). Ап. Іоаннъ о таковыхъ говоритъ: *отъ насъ изыдоша, но не бѣша отъ насъ*, и называетъ ихъ *антихристами* (1 Іоан. 2, 19). Тѣмъ болѣе не могутъ имѣть надежды на спасеніе тѣ, которые совершенно отверглись отъ христіанства, сдѣлались язычниками, *попрали Сына Божія, скверну возмнили кровь завѣтную, ею же освятились, и укорили Духа благодати* (Евр. 10, 29).

Такъ разсуждали и древніе учители церкви. „Не обольщайтесь, братья мои, писалъ св. *Игнатій Богоносецъ*; кто слѣдуетъ за вводящимъ расколъ, тотъ не наслѣдуетъ царствія Бо-

жія“ [1]). „Въ ней (церкви), говоритъ св. *Иринеи*, для цѣлаго міра показанъ одинъ путь ко спасенію. Ибо ей ввѣренъ свѣтъ Божій и Божія премудрость, чрезъ которую она спасаетъ всѣхъ людей“ [2]). По мысли св. *Кипріана*, „всякій, отдѣляющійся отъ церкви, присоединяется къ женѣ прелюбодѣйцѣ и дѣлается чуждымъ обѣтованій церкви; оставляющій церковь Христову лишаетъ себя наградъ, предопредѣленныхъ Христомъ. Онъ для нея чуждъ, непотребенъ, врагъ ея. Не имѣющій матерію церкви, не можетъ имѣть Отцемъ своимъ Бога. Находящійся внѣ церкви могъ бы спастись только въ томъ случаѣ, если бы спасся кто-либо изъ находившихся внѣ ковчега Ноева“. И еще: „какія жертвы думаютъ приносить питающіе ненависть къ священникамъ? Уже-ли они думаютъ быть со Христомъ, собираясь внѣ церкви Христовой? Да хотя бы таковые претерпѣли и смерть за исповѣданіе имени (Христова), пятно ихъ не омоется и самою кровію. Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданіемъ. Находящійся внѣ церкви не можетъ быть мученикомъ; оставляющій церковь, имѣющую царствовать, не можетъ сподобиться царствіи“ [3]). Блаж. *Іеронимъ* говоритъ: „всякій спасаемый спасается въ церкви“, а кто находится „внѣ предѣловъ града Господня, означающаго церковь, тотъ поражается мечемъ противника“, т. е. не можетъ спастись [4]). Блаж. *Августинъ* писалъ: „никто не достигаетъ спасенія и вѣчной жизни, кромѣ того, кто имѣетъ главою Христа; а имѣть главою Христа можетъ лишь тотъ, кто находится въ Его тѣлѣ, которое есть церковь... Кто не между членами Христовыми, тотъ не можетъ имѣть христіанскаго спасенія“. „Всякій, отдѣлившійся отъ общенія съ церковію, хотя бы жизнь его была достойна похвалы, за то одно беззаконіе, что отторгся отъ единенія со Христомъ, не будетъ имѣть жизни, но гнѣвъ Божій пребываетъ на немъ“.

---

1) *Игнат. Бог.* Посл. Филадельф. 3.

2) *Ирин.* Прот. ерес. V кн. XX, 1; сн. III кн. XXIV, 1.

3) *Кипр.* О единствѣ церкви. II т. 181 и 188 стр. по изд. 1891 г. Подробнѣе раскрывается св. Кипріаномъ мысль о невозможности спасенія внѣ церкви для отпавшихъ отъ нея въ расколъ или ересь въ письмахъ по вопросу о крещеніи еретиковъ.

4) *Іерон.* На пр. Іоиля, III, 1 (XII т. 402 стр. въ рус. пер.): На пр. Іезек. VII, 15—16 (X т. 88 стр.) Сн. На пр. Амоса, IV, 7—8 (III т. 64—65 стр.).

„Внѣ церкви все можетъ имѣть, кромѣ спасенія. Можетъ имѣть почесть, можетъ имѣть таинство, можетъ пѣть аллилуіа, можетъ отвѣчать аминь, можетъ держать евангеліе, можетъ имѣть вѣру во имя Отца и Сына и Св. Духа и проповѣдывать ее; но нигдѣ, кромѣ каѳолической церкви, не можетъ найти спасенія“ [1]). Блаж. *Ѳеодоритъ* писалъ: „къ намъ спасеніе приходитъ чрезъ церковь, а находящіеся внѣ церкви не наслѣдуютъ вѣчной жизни“ [2]).

Но кромѣ отпавшихъ отъ церкви по собственной винѣ и сознательно, не мало людей, которые были и находятся внѣ церкви, повидимому, не по собственной винѣ, каковы многіе изъ языческихъ народовъ, не слышавшіе проповѣди о Христѣ, иновѣрцы, отъ дней рожденія съ родителями пребывающіе внѣ истинной церкви и не имѣвшіе возможности, какъ должно, ознакомиться съ православною церковью, младенцы, умершіе некрещенными. Что ожидаетъ таковыхъ? Есть ли надежда для нихъ на спасеніе, или же они обречены пребываніемъ внѣ свѣта истины Христовой церкви на мракъ и конечную погибель? Если же они осуждены на погибель, то какъ согласить это съ милосердіемъ, премудростію и правдою Божіею, съ ученіемъ о силѣ и дѣйствительности искупительнаго дѣла Христова? Въ современномъ западномъ (либеральномъ) богословіи широко распространено мнѣніе, что будто бы первенствующіе христіане не знали столь „жестокаго“ ученія, какъ ученіе о невозможности спасенія внѣ церкви. Такое ученіе явилось будто бы къ концу II в. и было слѣдствіемъ борьбы церкви съ ересями, особенно съ гностицизмомъ: въ цѣляхъ самосохраненія и самоутвержденія предъ ересями и расколами церковь постепенно присвоила себѣ свойство исключительнаго и особеннаго на землѣ учрежденія, единаго, святаго, каѳолическаго, апостольскаго, откуда уже само собою вытекало заключеніе о невозможности спасенія внѣ ея, а что само по себѣ оно не есть истина [3]). Но съ такимъ объясненіемъ нельзя со-

[1]) *Августъ.* De unit. ecclesiae, c. 2. 19. Epist. CLII и Serm. ad Caes. eccles. pleb. n. 6. Многія другія свидѣтельства св. отцевъ о томъ же указаны въ ст. „О православной Христовой церкви“ (Приб. къ тв. отц. ц. 1843 г. 1 ч. 236—238 стр.; воспроизводятся и упр. *Макарія* Пр. Догм. Бог., § 170).

[2]) *Ѳеодор.* На пр. Iезек. Предисл.

[3]) Такое объясненіе происхожденія ученія о невозможности спасенія

гласиться. Лжеученія могли быть поводомъ къ образованію формулы о значеніи и необходимости церкви для спасенія, но содержаніе ученія о томъ, что церковь спасаетъ, по подобію Ноева ковчега, дано въ откровеніи. Должно однако признать, что въ откровеніи не находится прямо и рѣшительно выраженнаго утвержденія, что всѣ жившіе и умершіе внѣ истинной церкви, равно живущіе и имѣющіе родиться и жить и не пріобщающіеся въ земной жизни къ жизни единой каѳолической церкви, осуждены на вѣчную погибель. На вопросъ о судьбѣ ихъ можно лишь сказать: суды Господни неисповѣдимы и лишь Всевѣдущему вѣдомо послѣднее опредѣленіе участи всѣхъ людей. Намъ же открыто слѣдующее: *Богъ есть Спаситель всѣмъ человѣкомъ, паче же вѣрнымъ* (1 Тим. 4, 10). Онъ хочетъ *всѣмъ человѣкомъ спастись и въ разумъ истины пріити* (2, 4). Онъ есть Богъ *не іудеевъ только, но и язычниковъ* (Рим. 3, 29—30); у Него *нѣтъ лицепріятія: во всякомъ языцѣ бояйся Его и дѣлаяй правду пріятенъ Ему есть* (Дѣян. 10, 34—35, сн. Рим. 10, 6—15). Онъ *воздастъ коемуждо по дѣломъ Его... Скорбь и тѣснота на всяку душу человѣка, творящаго злое, іудея же прежде и еллина. Слава же и честь и миръ всякому, дѣлающему благое, іудееви же прежде и еллину... Елицы бо беззаконно* (т. е. не имѣя закона богооткровеннаго, писаннаго) *согрѣшиша, беззаконно и погибнутъ; и елицы въ законѣ согрѣшиша, закономъ судъ пріимутъ* (Рим. 2, 6—12). Съ другой стороны, въ мірѣ языческомъ были и есть люди, искренно ищущіе доступными имъ способами истиннаго богопознанія и *естествомъ законная* творящіе (Рим. 2, 14—15); точно также и въ инославныхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ нельзя отрицать присутствія до извѣстной степени истины и даровъ благодати. Посему безопаснѣе и согласнѣе съ представленіями о милосердіи Божіемъ и всеобщности искупленія не произносить осужденія на вѣчную погибель всѣхъ безъ различія,

---

внѣ церкви предложено *Ад. Гарнакомъ* въ курсѣ „Исторіи догматовъ“ и „О сущности христіанства“ (XI лекція). Раздѣляется оно и другими представителями невѣрующаго либеральнаго богословія. См. ст. *Свѣтлова П.* прот. Догматическое ученіе о необходимости церкви для спасенія въ научно-апологетическомъ освѣщеніи. Хр. Чт. 1903 г. I. 369 стр.

пребывающихъ внѣ видимой церкви. Позволительно предположить, что Богъ Ему одному вѣдомыми путями можетъ пріобщить достойныхъ изъ всякаго народа и племени къ свѣту евангелія и благамъ искупленія, подобно тому, какъ Христосъ Своимъ сошествіемъ во адъ и проповѣдію тамъ пріобщилъ къ благамъ искупленія души людей, умершихъ до Его сошествія. Нѣтъ основаній думать, что находящіеся въ загробной жизни, невѣдавшіе Христа во время своей земной жизни, лишены и нынѣ возможности слышать евангеліе. Изъ отцевъ церкви *Аванасій В.* допускалъ, что неповинные въ хулѣ на Духа Св. могутъ приносить покаяніе и имѣть отпущеніе грѣховъ въ будущей жизни, слѣдовательно, усвоять и плоды искупленія вообще [1]), а св. *Григорій нисскій* признавалъ возможность спасенія некрещенныхъ младенцевъ [2]). Въ духѣ этого воззрѣнія, допускающаго возможность не погибели внѣ церкви, и у насъ высказывались авторитетные представители церкви и богословской науки [3]).

§ 128. Союзъ между церковію земною и небесною.

Церковь Христова въ обширномъ смыслѣ обнимаетъ небо и землю, такъ какъ Христосъ Искупитель *примирилъ всяческая въ Себѣ*, соединивъ земное съ небеснымъ, обитателей неба съ жителями земли (Кол. I, 20). Къ церкви Христовой въ этомъ смыслѣ принадлежатъ не только живущіе на землѣ христіане, но и переселившіеся въ иной міръ. Изъ скончавшихся членовъ церкви земной тѣ, которые, соблюдши на землѣ вѣру, получили уже на небѣ *вѣнецъ правды*, суть самые живые и совершенные члены тѣла Христова. По отшествіи изъ настоящей жизни они, какъ окончившіе свою брань со врагами спасенія, торжествуютъ побѣду надъ ними вмѣстѣ со Христомъ, побѣдителемъ

---

[1]) *Аванас. В.* На Матѳ. XII, 31 (IV ч. 442 стр. по изд. 1903.).

[2]) *Григ. нис.* О младенцахъ, преждевременно похищаемыхъ смертію (IV ч. въ рус. пер.).

[3]) Напримѣръ, Филаретъ, митр. московскій, Платонъ, митр. кіевскій, еп. Ѳеофанъ (Говоровъ), преп. Серафимъ саровскій. проф прот. Сергіевскій и др.. изъ свѣтскихъ—А. Муравьевъ, А. С. Хомяковъ и другіе славянофилы. Собраніе ихъ мнѣній см. въ кн. прот. *Остроумова Ст.* Письма о православномъ благочестіи. Москва. 1886 г. 205—209 стр.

смерти и ада, и въ общеніи со св. ангелами (Евр. 12, 22—24; Апок. 3, 21; 12, 11—12). Таковыми являются прежде всего ветхозавѣтные праотцы, патріархи и пророки, могучіе вѣрою и засвидѣтельствовавшіе вѣру доброю жизнію и подвигами благочестія (Евр. 11 гл.), и во главѣ ихъ великій Іоаннъ, Предтеча Господень, по слову Господа Іисуса, большій изъ всѣхъ рожденныхъ женами (Мѳ. 11, 11). За ними содѣлались гражданами Іерусалима небеснаго *первенцы* новозавѣтной церкви, *на небесахъ написанные* (Евр. 12, 22—24),—апостолы, мученики, а затѣмъ и всѣ вообще достигшіе совершенства, всѣ святые, какіе только когда-либо жили, удостоиваются небеснаго прославленія. Въ особенности же великаго прославленія удостоилась преблагословенная Дѣва, Матерь Божія. Но и умершіе не вполнѣ очищенными отъ грѣховъ, несовершенные члены церкви Христовой, скончавшіеся въ вѣрѣ и покаяніи, но не успѣвшіе принести плодовъ, достойныхъ покаянія, не отторонуты отъ тѣла церкви. Если же всѣ вѣрующіе во Христа—и живые и умершіе подъ главенствомъ Христовымъ объединяются въ одно царство Христово, составляютъ единый градъ Бога живаго, единое тѣло, то должно быть взаимное общеніе между членами этого таинственнаго тѣла Христова, или града Божія, общеніе духовное, общеніе вѣры и любви, взаимная помощь и сослуженіе спасенію. *Единъ о другомъ пекутся уди*, говоритъ апостолъ о членахъ тѣла Христова, по аналогіи съ взаимоотношеніемъ членовъ человѣческаго тѣла. *И аще страждетъ единъ удъ, съ нимъ страждутъ вси уди; аще ли же славится единъ удъ, съ ними радуются вси уди* (1 Кор. 12, 26). И такое общеніе между торжествующимъ на небесахъ съ ангелами соборомъ праведниковъ и членами церкви земной дѣйствительно есть. По вѣрованію православной церкви оно состоитъ въ слѣдующемъ: святые церкви небесной, торжествующей, вмѣстѣ съ ангелами, молитвенно *ходатайствуютъ* предъ Богомъ за членовъ церкви земной, и по волѣ Божіей благодатно и благотворно дѣйствуютъ на вѣрующихъ, живущихъ на землѣ, а вѣрующіе члены церкви земной, воинствующей, тѣхъ изъ усопшихъ своихъ сочленовъ, которые удостоены Самимъ Богомъ прославленія на небѣ, *призываютъ* въ своихъ молитвахъ на помощь, *почитаютъ* (рели-

тіозно) и ихъ самихъ и ихъ останки (мощи) и изображенія, а за тѣхъ, которые переходятъ въ иную жизнь съ вѣрою къ достиженію блаженнаго состоянія, но не прославлены Богомъ, *умоляютъ* Господа и Владыку объ отпущеніи имъ грѣховъ и упокоеніи ихъ въ блаженныхъ обителяхъ Отца небеснаго.

§ 129. Ходатайство святыхъ за вѣрующихъ, живущихъ на землѣ, и молитвенное призываніе ихъ въ церкви земной.

1. Святые люди, отшедшіе изъ настоящей жизни и удостоившіеся небеснаго прославленія, не остаются безучастными къ судьбамъ церкви земной. Вмѣстѣ съ ангелами Божіими, посылаемыми къ *хотящимъ наслѣдовати спасеніе* и единымъ ходатаемъ—Іисусомъ Христомъ, они содѣйствуютъ членамъ церкви земной достигать спасенія. „Вѣруемъ“ учатъ восточные патріархи, „что Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть единственный ходатай нашъ, Который предалъ Себя для искупленія всѣхъ, собственною кровію содѣлался примиреніемъ человѣка съ Богомъ и пребываетъ попечительнымъ защитникомъ Своихъ послѣдователей и умилостивленіемъ за грѣхи наши. Исповѣдуемъ также, что *святые ходатайствуютъ о насъ въ молитвахъ и прошеніяхъ* къ Нему, а болѣе всѣхъ пренепорочная Матерь Божественнаго Слова, также святые ангелы, хранители наши, апостолы, пророки, мученики, праведные, и всѣ, которыхъ Онъ прославилъ, какъ вѣрныхъ Своихъ служителей, къ коимъ причисляемъ архіереевъ, іереевъ, какъ предстоящихъ святому жертвеннику, и праведныхъ мужей, извѣстныхъ своею добродѣтелію“ (8 ч.). Ходатайство Божіей Матери имѣетъ особенную силу и дѣйственность по великой и исключительной близости Ея къ Сыну. Благочестивое преданіе говоритъ, что при блаженномъ успеніи Своемъ и Сама Она обѣщала заступничество роду христіанскому [1]). Но и всѣ святые,

[1]) Когда апостолы и христіане іерусалимскіе при кончинѣ Богоматери оплакивали свое сиротство, пресвятая Дѣва, по приводимому въ Четіи-Минеѣ (подъ 15 августа) сказанію, „даде извѣствованіе плачущимъ, яко не имать оставити ихъ въ сиротствѣ по Своемъ преставленіи: не точію же тѣхъ, но и весь міръ имать посѣщати, назирати и помоществовати страждущимъ“. Исторія церкви исполнена безчисленными опытами покровительства Божіей Матери роду человѣческому.

какъ *други Божіи* (Пс. 138, 17; Іоан. 15, 14; Іак. 2, 23), сильны предъ Богомъ въ своемъ молитвенномъ ходатайствѣ за другихъ и имѣютъ отъ Бога благодатную силу и возможность помогать намъ какъ въ духовныхъ нуждахъ нашихъ, такъ и въ нуждахъ и бѣдствіяхъ жизни внѣшней, вообще споспѣшествовать нашему спасенію. Православная церковь при этомъ вѣруетъ, что святые въ блаженномъ состояніи возносятъ молитвы не только за церковь земную *вообще*, или что вообще соединяютъ свои молитвы къ Богу съ молитвами членовъ церкви земной (это признаютъ и лютеране, отвергающіе молитвы святыхъ за того или другого ея члена въ частности), но что въ нихъ члены церкви земной имѣютъ ходатаевъ и по разнымъ *частнымъ и личнымъ* нуждамъ.

Вѣрованіе въ молитвенное предстательство скончавшихся праведниковъ за живущихъ на землѣ существовало еще въ церкви ветхозавѣтной. Такъ, Самъ Богъ, положившій предать бѣдствіямъ нераскаянный народъ Свой, говорилъ пр. Іереміи: *аще станутъ Моисей и Самуилъ предъ лицемъ Моимъ, нѣсть душа Моя къ людямъ симъ* (Іер. 15, 1). Этими словами Господь показалъ, что при другихъ обстоятельствахъ Моисей и Самуилъ, уже умершіе тогда, могли бы ходатайствовать предъ Нимъ о Его народѣ, и ихъ ходатайство могло бы быть Имъ услышано. Въ одной изъ книгъ ветхаго завѣта (правда, не канонической) приводится и случай такого ходатайства предъ Богомъ праведника за грѣшниковъ: Іуда Маккавей, предъ вступленіемъ въ битву съ Никаноромъ, видѣлъ въ сновидѣніи бывшаго первосвященника Онію и пр. Іеремію, умершихъ, молящихся за народъ іудейскій. Іеремія, подавая Іудѣ золотой мечъ, сказалъ: „возьми этотъ святой мечъ, даръ отъ Бога, которымъ ты сокрушишь враговъ“. Объ Іереміи же Онія открылъ: *сей есть братолюбецъ, иже много молится о людѣхъ и о святомъ градѣ, Іеремія, Божій пророкъ* (2 Мак. 15, 12. 14).

Въ новомъ завѣтѣ истина о молитвенномъ предстательствѣ за церковь земную святыхъ, сущихъ на небѣ, наиболѣе ясно и прямо засвидѣтельствована тайнозрителемъ Іоанномъ. Онъ удостоился видѣть, какъ *двадесять и четыре старца падоша предъ Агнцемъ, имуще кійждо гусли и фіалы* (чаши)

златы, полны ѳиміама, иже суть молитвы святыхъ (Апок. 5, 8). Образы, видѣнные тайнозрителемъ, довольно понятны и сами по себѣ. Гусли—обыкновенное священное орудіе хвалебныхъ и благодарственныхъ пѣній Господу (ст. 9; сн. Пс. 97, 5; 149, 3 и др.). Ѳиміамъ—также обыкновенный символъ просительныхъ молитвъ (Исх. 30, 7—8; Пс. 140, 2; Ис. 43, 23). Но тайнозритель и самъ объясняетъ символы: *иже суть молитвы святыхъ*, говоритъ онъ о чашѣ съ ѳиміамомъ; какъ пріятенъ для насъ благовонный восточный ѳиміамъ, такъ пріятны для Бога молитвы святыхъ. Въ другой разъ онъ же видѣлъ, какъ *пріиде ангелъ и ста предъ алтаремъ, имѣяй кадильницу злату; и даны быша ему ѳиміами мнози* (множество ѳиміама), *да дастъ молитвамъ святыхъ всѣхъ* (чтобы онъ съ молитвами всѣхъ святыхъ возложилъ его, т. е. ѳиміамъ) *на алтарь златый, сущій предъ престоломъ. И изыде дымъ кадильный съ молитвами святыхъ отъ руки ангела предъ Бога* (Апок. 8, 3—4). Здѣсь открываются три мысли: святые возносятъ множество молитвъ; молитвы возносятся всѣми святыми; молитвы святыхъ восходятъ предъ лице Божіе, какъ благовонный ѳиміамъ, иначе—пріемлются Богомъ съ благоволеніемъ. Молитвы же эти, какъ возносимыя предъ Агнцемъ, вземшимъ грѣхи міра и еще продолжающимъ силою Своей искупительной жертвы спасать людей, живущихъ на землѣ (Апок. 5, 9), понятно, не могли не касаться и дѣйствительно касались тѣхъ изъ нихъ, которые стремились къ усвоенію искупленія, прося у нихъ для этого ихъ помощи. Подтвержденіемъ этого служитъ то, что помянутые старцы въ своей хвалебной Владыкѣ всего пѣсни между прочимъ взывали: *пріиде гнѣвъ Твой, и время мертвымъ судъ пріяти, и дати мзду рабомъ Твоимъ пророкомъ и святымъ и боящимся имене Твоего, малымъ и великимъ* (Апок. 11, 8), а также и то, что находящіеся подъ алтаремъ души убіенныхъ за слово Божіе ко Владыкѣ взывали: *доколѣ, Владыко святый и истинный, не судиши и не мстиши крове нашея отъ живущихъ на земли* (Ап. 6, 9—10)? [1]).

[1]) Въ подтвержденіе той же мысли о ходатайствѣ святыхъ, сущихъ на небѣ, за живущихъ на землѣ нерѣдко приводятъ еще слова ап. Петра: *потщуся же и всегда имѣти васъ по моемъ исходѣ память о сихъ творити*

Имѣя основанія въ прямыхъ свидѣтельствахъ откровенія, убѣжденіе въ молитвенномъ предстательствѣ святыхъ за церковь земную оправдывается и предполагается и общимъ смысломъ и духомъ откровеннаго ученія.

Святые, движимые любовію, молились за другихъ на землѣ и помогали своимъ ближнимъ, чѣмъ могли. Эту любовь къ земнымъ братіямъ они переносятъ и въ загробную жизнь. *Любы николи́же отпада́етъ* (1 Кор. 13, 8). Въ земной жизни любовь къ ближнимъ у истинныхъ ревнителей благочестія достигала такой силы, что для блага и спасенія ближнихъ они готовы были на всѣ труды и пожертвованія, даже—самой жизни, (Исх. 32, 31—32; Рим. 9, 1—3). По переходѣ въ иную жизнь, когда они становятся еще болѣе близки къ источнику любви—Отцу небесному, и непосредственно озаряются лучами небесной любви, любовь ихъ къ ближнимъ становится еще чище и искреннѣе. Исполняемые этою любовію, они и въ загробной жизни не могутъ не заботиться о насъ и не употреблять для нашего блага всего, что могутъ сдѣлать, а первѣйшимъ средствомъ для этого можетъ служить молитвенное ихъ ходатайство предъ Богомъ за своихъ земныхъ собратій. И если они молились за нихъ еще живя на землѣ, то не тѣмъ ли усерднѣе ихъ молитва за тѣхъ же собратій на небѣ, гдѣ они, какъ други Божіи и возлюбленные Богомъ (Іоан. 17, 23—24; Іак. 2, 23), имѣютъ отъ Бога еще большее дерзновеніе ходатайствовать за насъ и молитва ихъ еще дѣйственнѣе? Конечно, не становится меньшею на небѣ готовность ихъ помогать своимъ собратіямъ по изволенію Божію и другими способами. „Если апостолы и мученики, говоритъ блаж. *Іеронимъ*, будучи еще соединены съ тѣломъ, когда еще должны заботиться о себѣ, могутъ молиться за другихъ; то не тѣмъ ли

(2 Петр. 1, 15), понимая изреченіе апостола съ такою перестановкой словъ: „буду стараться и послѣ моего отшествія имѣть васъ всегда въ памяти“, т. е. каждодневно и непрерывно вспоминать, и отсюда выводятъ мысль, что святые и по смерти помнятъ оставшихся здѣсь и молятся за нихъ. Но болѣе согласно съ подлиннымъ текстомъ и связію рѣчи слова апостола понимать просто: буду стараться, чтобы вы и послѣ моего отшествія изъ этой жизни имѣли возможность всегда (посредствомъ моего посланія) приводить себѣ на память наставленія къ добродѣтельной жизни и благовѣстіе о Богѣ и Христѣ, т. е. преподанныя апостоломъ и изложенныя въ посланіи христіанскія истины.

болѣе послѣ вѣнцовъ побѣдъ и тріумфовъ? Одинъ человѣкъ Моисей испрашиваетъ у Бога прощеніе шестистамъ тысячъ способныхъ носить оружіе (Исх. гл. 32; Дѣян. гл. 7); и Стефанъ, подражатель Господу своему и первый мученикъ во Христѣ, молитъ о прощеніи гонителей; неужели послѣ того, какъ они станутъ быть со Христомъ, они будутъ имѣть меньше силы? Ап. Павелъ говоритъ, что ему дарованы двѣсти семьдесятъ шесть душъ, бывшихъ съ нимъ на кораблѣ: неужели онъ, послѣ того какъ, разрѣшившись, будетъ со Христомъ, сомкнетъ уста и не будетъ въ состояніи вымолвить слова за тѣхъ, кои во всемъ мірѣ увѣровали его евангелію" [1])?

Блаженное состояніе святыхъ само уже располагаетъ ихъ желать и стараться сдѣлать и насъ участниками этого блаженства. Въ радостномъ состояніи мы обыкновенно стремимся раздѣлить свою радость съ другими; добрый въ счастіи по возможности старается благотворить и дѣлать счастливыми другихъ. И на землѣ нерѣдко такое стремленіе душъ добрыхъ, а на небѣ—оно естественно принадлежитъ всѣмъ святымъ. Они опытно познали превосходство благъ небесныхъ предъ земными. Какъ же велико должно быть ихъ желаніе отвлечь насъ отъ привязанности къ послѣднимъ и привести къ наслѣдованію первыми [2])? Искренно любящій не можетъ быть покоенъ, когда видитъ любимаго несчастнымъ и заблуждающимъ. Небожители любятъ насъ совершенною любовію. Какъ же велика должна быть ихъ заботливость о насъ, странствующихъ въ этомъ мірѣ, меньшихъ братіяхъ ихъ? Могутъ ли не скорбѣть они о нашихъ паденіяхъ, заблужденіяхъ и бѣдствіяхъ, и напротивъ, не радоваться о обращеніи и спасеніи нашемъ и не содѣйствовать этому.

---

1) Противъ Вигиляція. Твор. блаж. *Іеронима* въ рус. пер IV ч. Кіевъ. 1903 г. 299—300 стр.

2) „Если бы отшедшимъ отъ сей жизни, говоритъ святый *Григорій нисскій*, можно было выразить свое соболѣзнованіе предъ злостраждущими: они горько сожалѣли бы о бѣдной жизни оставшихся на землѣ, что они не созерцаютъ премірной и невещественной Красоты, престоловъ, начальствъ, властей, господствъ, ангельскихъ воинствъ, горняго града и пренебеснаго торжества тѣхъ, коихъ имена написаны на небесахъ, не созерцаютъ той неизреченной Красоты, Которой созерцаніе обѣщано чистымъ сердцемъ,—Красоты, превосходящей всякую надежду и непостижимой никакимъ гаданіемъ". См. Слово о усопшихъ. Твор. Григорія нисск. въ рус пер. VII ч. 497—498 стр.

Наконецъ, о святыхъ, старавшихся на землѣ быть едиными съ Господомъ Спасителемъ, уподобляться Ему, слѣдовать по стопамъ Его, откровеніе возвѣщаетъ: *вѣмы, яко, егда явится, подобни Ему будемъ, ибо узримъ Его, якоже есть* (1 Іоан. 3, 2). Но Спаситель не только предъ крестною смертію Своею молился Богу Отцу о сохраненіи всѣхъ вѣрующихъ въ Него (Іоан. 17, 11), но и сѣдя на престолѣ одесную Отца въ вѣчной славѣ не перестаетъ (по человѣчеству Своему) ходатайствовать о нихъ (Рим. 8, 34; Евр. 7, 24—25; 1 Іоан. 2, 2). Если же высочайшій праведникъ І. Христосъ есть нашъ постоянный ходатай ко Отцу, а Отецъ *хощетъ всѣмъ человѣкомъ спастися и въ разумъ истины пріити*, то и уподобляющіеся Христу и спасаемые Его благодатію праведники не могутъ не быть предстателями о насъ предъ божественнымъ престоломъ Отца, Сына и Святаго Духа и не содѣйствовать намъ въ дѣлѣ спасенія; иначе они не имѣли бы въ себѣ духа Христова, не были бы подобны Спасителю, перестали бы быть святыми праведниками.

II. Ходатайство предъ Богомъ святыхъ за членовъ церкви воинствующей и готовность и способность ихъ помогать намъ въ нашихъ нуждахъ служитъ основаніемъ и побужденіемъ для членовъ церкви земной *призывать* святыхъ въ своихъ молитвахъ. Призывать святыхъ въ молитвахъ должно, конечно, не вмѣсто Бога и не какъ какихъ-либо боговъ, могущихъ собственною силою помогать людямъ въ ихъ нуждахъ и исполнять ихъ прошенія, а какъ близкихъ къ Богу и сильныхъ предъ Нимъ предстателей и ходатаевъ нашихъ, которые своимъ ходатайствомъ за насъ могутъ усиливать значеніе нашихъ молитвъ предъ Господомъ Богомъ и испрашивать намъ потребныя блага отъ Бога—единаго Источника и Создателя всѣхъ даровъ и милостей тварямъ (Іак. 1, 17). Такое призываніе святыхъ не только не противно, но и благоугодно Богу. Писаніе и прямыми наставленіями и примѣрами научаетъ обращаться къ предстательству святыхъ предъ Богомъ.

Такъ, Богъ повелѣлъ нѣкогда Авимелеху, царю герарскому, просить Авраама помолиться объ отвращеніи гибели его и его дома за жену Авраамову Сарру, сказавъ: „возврати жену мужу, ибо онъ пророкъ и помолится о тебѣ, и ты будешь живъ“. И когда помолился Авраамъ, то не только миновала гибель дома

Авимелеха, но и ниспослано было ему Божіе благословеніе (Быт. 20, 7—19). Согрѣшившіе друзья Іова, по повелѣнію Божію, должны были просить молитвъ за себя у этого праведника, чтобы не погибнуть, и грѣхи ихъ прощены были ради Іова (Іов. 42, 8—9). Іудеи, убѣжденные въ дѣйствительности молитвъ праведниковъ, въ трудныхъ обстоятельствахъ просили молитвъ и заступничества праведниковъ. Однажды, напр., находясь въ опасности отъ иноплеменниковъ, они обратились съ мольбою къ пророку Самуилу и сказали: „не переставай взывать о насъ ко Господу, Богу нашему, чтобы Онъ спасъ насъ отъ руки филистимлянъ“, и пророкъ *возопи ко Господу о Израили, и послуша его Господь* (1 Цар. 7, 8—10). Пророкъ Давидъ исповѣдуетъ: *благъ Господь всѣмъ призывающимъ Его во истинѣ*, но особенно внимаетъ прошеніямъ праведныхъ: *волю боящихся Его сотворитъ и молитву ихъ услышитъ* (Пс. 144, 18—19); *очи Господни на праведныхъ, и уши Его въ молитву ихъ* (Пс. 33, 16).

Новозавѣтное Писаніе также постоянно внушаетъ, что христіане обязаны молиться другъ за друга. Въ кн. Дѣяній ап. сообщается, что когда ап. Петра заключили въ темницу, христіане сообща молились за него Богу. Богъ услышалъ ихъ молитву и послалъ ангела освободить апостола изъ темницы (12, 5. 7—10). Апостолы твердо вѣрили, что молитвы святыхъ имѣютъ великую силу предъ Богомъ, и заповѣдали христіанамъ всегда совершать молитву за ближнихъ. Такъ, ап. Іаковъ говоритъ: *молитеся другъ за друга; много бо можетъ молитва праведнаго спосп҃ш҃ествуема*, и въ доказательство приводитъ примѣръ силы молитвы пр. Иліи (Іак. 5, 16—18). Ап. Павелъ собственнымъ примѣромъ показывалъ силу и важность молитвы другъ за друга: самъ молясь о всѣхъ вѣрующихъ, (Еф. 1, 16; 2 Сол. 1. 11—12), и къ нимъ онъ неоднократно обращался съ просьбами: *молю вы, братіе, Господемъ нашимъ І. Христомъ и любовію духа, спосп҃ш҃ествуйте ми въ молитвахъ о мнѣ къ Богу* (Рим. 15, 30), или: *братіе, молитеся о насъ* (1 Сол. 5, 25), *бдяще во всякомъ терпѣніи и молитвѣ о всѣхъ святыхъ, и о мнѣ* (Еф. 6, 18—19; сн. Кол. 4, 3; 2 Кор. 1, 10—11).

Правда, въ указанныхъ свидѣтельствахъ говорится о необходимости и спасительности обращаться къ молитвамъ святыхъ, пока они еще здѣсь на землѣ. Но если необходимо и спасительно обращеніе къ праведникамъ, пока они землѣ, то не тѣмъ ли болѣе должно обращаться съ молитвою къ отшедшимъ и прославленнымъ Богомъ святымъ, когда они находятся въ ближайшемъ общеніи съ Господомъ, ихъ предстательство предъ Богомъ за людей можетъ быть сильнѣе, и они дѣйствительно предстательствуютъ? При убѣжденіи, что всѣ вѣрующіе представляютъ собою не только единый человѣческій родъ по происхожденію отъ Адама, но и единое тѣло во Христѣ, что вышній Іерусалимъ, къ которому принадлежатъ святые, есть мать и всѣмъ намъ, что въ царствѣ Его нѣтъ болѣе мертвыхъ, но всѣ живы въ Немъ, и всѣ усопшіе живутъ личною и сознательною жизнію, это самый прямой и естественный выводъ.

Но могутъ ли святые на небѣ знать молитвы, нужды и состоянія членовъ церкви земной, иногда родившихся на землѣ спустя много вѣковъ послѣ ихъ земной жизни, иногда возносимыя въ разныхъ и отдаленныхъ одно отъ другого мѣстахъ и къ одному и тому же лицу праведника? Нельзя сомнѣваться въ томъ, что святые и по отшествіи своемъ на небо могутъ слышать наши молитвы, знать наши нужды и исполнять наши просьбы. Еще во время земной жизни угодники Божіи обнаруживали особенный даръ духовнаго вѣдѣнія и прозрѣнія,—даръ, превышающій случаи т. н. предчувствія обыкновенныхъ людей о счастіи или несчастіи близкихъ и любимыхъ лицъ, равно и случаи ясновидѣнія, или обнаруженія свѣдѣній о находящихся далеко, особенно предъ смертію и въ часъ кончины. Такъ, напр., ап. Петръ прозрѣлъ въ сердце Ананіи (Дѣян. 5, 3), пр. Елисей узналъ о поступкѣ Гіезія (4 Цар. 4, 19—25) и открывалъ царю израильскому тайныя намѣренія двора ассирійскаго (6, 12). Если же во время земной жизни многіе изъ святыхъ обладали высокимъ даромъ прозорливости и высшаго вѣдѣнія, то тѣмъ болѣе, совлекшись бреннаго тѣла и предстоя престолу Божію, они имѣютъ этотъ высокій даръ и могутъ видѣть и знать, что дѣлается на землѣ, ибо на небѣ способности ихъ, какъ и каждаго человѣка, по слову апостола, развиваются и совершенствуются (1 Кор. 13, 9—12). Находясь

еще на землѣ и бывъ въ смертномъ тѣлѣ святые проникали духомъ въ міръ горній, и одни изъ нихъ видѣли сонмъ ангеловъ, какъ праотецъ Іаковъ (Быт. 32, 1) и пр. Елисей (4 Цар. 6, 17), другіе удостоивались созерцать самаго Бога, какъ пророки Исаія (6, 1—5) и Іезекіиль (2, 1—8), третьи восхищались до третьяго неба и слышали тамъ неизреченные глаголы, какъ ап. Павелъ (2 Кор. 12, 2—6). Естественно думать, что по вступленіи въ жизнь загробную они имѣютъ возможность, получивъ еще большее просвѣщеніе своихъ силъ, обратно проникать съ неба на землю, созерцать дѣла и событія знакомаго имъ міра земнаго и постигать происходящее между живущими на землѣ. Святые на небѣ находятся въ ближайшемъ общеніи съ ангелами, которые посылаются на землю *въ служеніе за хотящихъ наслѣдовати спасеніе* (Евр. 1, 14), приносятъ на небо *молитвы святыхъ* (Тов. 12, 15), сами молятся и радуются о всякомъ обращающемся грѣшникѣ (Лук. 15, 10). Почему не допустить, что они могутъ узнавать о нашихъ положеніяхъ, о нашихъ нуждахъ и молитвахъ къ нимъ чрезъ этихъ небесныхъ вѣстниковъ, т. е. подобно тому, какъ мы узнаемъ о событіяхъ изъ дальней стороны? Наконецъ, и это самое главное, святые на небѣ предстоятъ вмѣстѣ съ ангелами престолу всевѣдущаго Господа. Но „можно ли не знать (наши состоянія и нужды) видящимъ Того, Кто видитъ и знаетъ все [1])? „Вѣруемъ и исповѣдуемъ, что ангелы и святые, которые содѣлались какъ бы ангелами (по словамъ Спасителя—*равни суть ангеламъ*—Лук. 20, 36), при безпредѣльномъ свѣтѣ Божіемъ, видятъ наши нужды“ (Посл. вост. патр. 8 чл.). Какъ ангелы, видящіе лице Отца небеснаго (Мѳ. 18, 10), озаряются отъ Него свѣтомъ чистаго вѣдѣнія о дѣлахъ небесныхъ и земныхъ, такъ и праведники, сдѣлавшись подобными ангеламъ, безъ сомнѣнія, получаютъ высшее просвѣщеніе своего духовнаго ока и яснѣйшее созерцаніе происходящаго во вселенной вообще и на землѣ въ частности отъ Бога. Богъ о Своихъ промыслительныхъ дѣйствіяхъ открывалъ праведникамъ, когда они находились еще на землѣ. Такъ, намѣреваясь погубить за нечестіе жителей Содома и Гоморры, Богъ открылъ объ этомъ Аврааму, сказавъ: *еда утаю*

[1]) *Григорія Двоесл.* На Іов. XII, 26.

Азъ отъ Авраама, раба Моего, яже Азъ творю (Быт. 18, 17 — 20). Тоже объявилъ Онъ чрезъ ангеловъ и праведному Лоту (12, 13). Пророкамъ Духъ Божій открывалъ отдаленное будущее. Спаситель апостоламъ, другамъ Своимъ, говорилъ: *вся, яже слышахъ отъ Отца Моего, сказахъ вамъ* (Іоан. 15, 15). Поэтому не должно ли признать, что тѣмъ болѣе Онъ дѣлаетъ св. небожителей причастниками Своихъ таинъ, открываетъ имъ происходящее на землѣ и сообщаетъ имъ о томъ, въ чемъ мы молимъ ихъ помочь намъ своимъ предстательствомъ предъ Нимъ [1]).

Есть свидѣтельства о томъ, что святые, живя на небѣ, дѣйствительно знаютъ то, что совершается на землѣ. Такъ, въ притчѣ Спасителя о богатомъ и Лазарѣ Авраамъ изображается знающимъ происходящее на землѣ, когда говоритъ богачу: *братія твои имутъ Моисея и пророки*, которые жили много спустя послѣ Авраама, *да послушаютъ ихъ* (Лук. 16, 29) [2]). Моисей и Илія, явившись къ Іисусу Христу во время Его преображенія на Ѳаворѣ, бесѣдовали съ Нимъ объ Его страданіяхъ и смерти (Мѳ. 17, 3), что показываетъ, что имъ было извѣстно о начавшемся на землѣ дѣлѣ спасенія людей воплощеніемъ Сына Божія. Въ откровеніи Іоанна представляется, что души избіенныхъ за слово Божіе, находящіеся подъ алтаремъ, взывали къ Богу: *доколѣ, Владыко святый и истинный, не судиши и не мстиши крови нашей отъ живущихъ на земли?* Души святыхъ мучениковъ не могли бы молиться такъ, если бы имъ не извѣстно было, что праведный судъ Божій еще не совершался надъ проліявшими ихъ кровь врагами Божіими: и сказано было имъ, чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники ихъ и братія ихъ, которые будутъ убиты, какъ и они, докончатъ число (Апок. 6, 10—11).

III. Церковь Христова, начиная со временъ апостольскихъ,

---

[1]) *Оригенъ* высказывалъ такую мысль: „во время молитвы Богъ приводитъ къ благопотребно молящемуся Ему того, кто имѣетъ услужить ему (De orat. n. II).

[2]) То обстоятельство, что это свидѣтельство находится въ притчѣ, не ослабляетъ его доказательной силы: хотя притча и есть иносказаніе, тѣмъ не менѣе содержаніе ея всегда берется изъ дѣйствительной жизни и дѣйствительныхъ событій, а отнюдь не вымышляется. Въ этомъ отношеніи притча отличается отъ басней и анекдотовъ, предметомъ которыхъ бываетъ нѣчто вымышленное, фантастическое.

признавала несомнѣннымъ молитвенное предстательство Богоматери и св. угодниковъ Божіихъ за живущихъ на землѣ братій, а посему вмѣстѣ съ молитвами къ Богу, какъ Царю неба и земли и Подателю всѣхъ благъ тварямъ, обращалась съ молитвами и къ святымъ. Объ этомъ свидѣтельствуютъ древнія литургіи, записки современниковъ о мученичествѣ святыхъ, отцы и учители церкви и цѣлые соборы.

Изъ чинопослѣдованія древнихъ литургій можно видѣть, что молитвенное призываніе святыхъ еще во времена апостольскія вошло въ составъ общественнаго и частнаго богослуженія, и что оно соединялось съ убѣжденіемъ въ дѣйствительности предстательства святыхъ за насъ предъ Богомъ. Такъ, въ литургіи ап. Іакова находится такое возглашеніе: „пресвятую, пречистую, преславную, благословенную Владычицу нашу, Богородицу и Приснодѣву Марію, и всѣхъ святыхъ и праведныхъ воспоминаемъ, чтобы молитвами и ходатайствомъ ихъ всѣ мы были помилованы“ [1]). Тоже находится и въ другихъ древнихъ литургіяхъ, напр., въ литургіи евангелиста Марка [2]), въ литургіяхъ Василія Великаго и Іоанна Златоустаго [3]). Св. *Кириллъ іерусалимскій*, изъясняя чинъ литургіи, существовавшій, конечно, съ древнихъ временъ въ іерусалимской церкви, говоритъ: „поминаемъ (принося безкровную жертву) и прежде почившихъ патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ, чтобы ихъ молитвами и предстательствомъ принялъ Богъ прошеніе наше“ [4]).

Выраженіе того же вѣрованія можно видѣть въ сказаніяхъ о святыхъ мученикахъ. Антіохійскіе, напримѣръ, христіане, бывшіе свидѣтелями мученической кончины св. *Игнатія* (въ началѣ II в.), разсказываютъ о себѣ: „мы, видѣвши это (т. е. то, какъ растерзано было звѣрями тѣло св. Игнатія), всю ночь провели дома въ слезахъ, и съ колѣнопреклоненіемъ и молитвою просили Гос-

---

[1]) Собраніе древнихъ литургій въ рус. перев. Спб. 1874—1878 г. въ пяти выпускахъ, I вып. Греч. литургія ап. Іакова 167 стр. Ср. сирскую литургію ап. Іакова. Тамъ же, II в. 15 и 34 стр.

[2]) Тамъ же, III в., 34 стр.

[3]) См. молитвы по освященіи даровъ. Содержится призываніе святыхъ и въ чинопослѣдованіи литургіи по сакраментарію VI вѣка папы Григорія Великаго См. собр. древн. литургій, V вып 88—89 стр.

[4]) *Кирил. іерус.* Поуч. тайнов. V, 9.

пода утѣшить насъ о случившемся. Когда потомъ мы немного заснули, нѣкоторые изъ насъ увидѣли, какъ св. Игнатій вдругъ явился къ намъ и обнималъ насъ, другіе видѣли его молящимся за насъ, иные же облитымъ потомъ, какъ бы послѣ великаго труда, и предстоящимъ Господу [1]). Очевидецъ кончины пострадавшихъ въ 200 г. *Сцилитанскихъ мучениковъ* и составитель повѣствованія о ихъ мученичествѣ свое повѣствованіе заключаетъ такими словами: „скончались Христовы мученики мѣсяца іюля въ 17 день и ходатайствуютъ за насъ предъ Господомъ Іисусомъ“ [2]).

У Евсевія передается также весьма характерное сказаніе о мученицѣ III в. *Потаміенѣ*. Эта послѣдняя, спустя три дня послѣ мученической своей кончины, явилась ночью воину Василиду, который, когда велъ ее на смерть, защищалъ отъ языческой черни, и „возложивъ на его голову вѣнецъ, сказала, что она молилась за него Господу и молитва ея услышана, — онъ скоро будетъ взятъ отсюда“, что дѣйствительно и случилось [3]).

Объ обычаѣ призывать въ молитвахъ святыхъ и вѣрованіи древнихъ христіанъ въ ихъ молитвенное предстательство свидѣтельствуютъ и эпитафическіе памятники, несомнѣнно принадлежащіе къ первымъ вѣкамъ христіанства. Такъ, въ надгробныхъ надписяхъ, находимыхъ въ катакомбахъ, встрѣчаются такія выраженія: „въ молитвахъ твоихъ моли за насъ ибо мы знаемъ, что ты во Христѣ“ (et in orationicus tuis roges pro nobis. quia, scimus te in Christo); „прошу тебя, ибо знаю, что ты блаженна“ (oro, scio namque te beatam); „моли за родственниковъ твоихъ“ (ora pro parentibus tuis) и т. п.

Говорятъ о томъ же и древнѣйшіе учители церкви, напр., св. *Иринеи* [4]), св. *Кипріанъ* [5]) а у *Оригена* есть разсужденія о

---

[1]) Писанія мужей апост. въ рус. пер. прот. П Рождественскаго. Спб. 1895 г. 259 стр. Изъ муч. актовъ Руинарта.

[2]) Acta martyr. Scilitanorum a Ruinart, pag. 87.

[3]) *Евсев.* Цер. ист. VI, 6.

[4]) Св. *Иринеи*, пресвятую Дѣву называетъ ходатаицею праматери Евы, а съ нею и всѣхъ ея потомковъ, выражаясь такъ: „какъ та была непослушна къ Богу, такъ эта склонилась къ послушанію Богу, дабы Дѣва Марія была заступницею дѣвы Евы“. Прот. ерес. V кн. XIX. 1.

[5]) Св. *Кипріанъ* пишетъ: „будемъ взаимно памятовать другъ друга .. будемъ вездѣ и всегда молиться другъ за друга.. И если кто изъ насъ

призываніи святыхъ въ молитвахъ и образцы молитвъ, коими христіане призывали ихъ въ древности [1]). Въ IV в., у Василія Великаго, Аѳанасія, Златоуста, Ефрема сирина, Григорія нисскаго, находимъ весьма много похвальныхъ словъ святымъ, въ которыхъ они часто, особенно въ концѣ, обращаются къ нимъ съ молитвеннымъ воззваніемъ.

Въ V в. противъ молитвеннаго призыванія святыхъ возсталъ нѣкто Вигилянцій, отвергавшій возможность общенія небожителей съ живущими на землѣ и называвшій призываніе (и почитаніе) святыхъ идолослуженіемъ. Но лжеученіе его немедленно было обличено, и самъ онъ осужденъ церковію, какъ еретикъ и нововводитель [2]). Позднѣе (въ XIII в.) такое же отрицательное отношеніе къ всеобщему обычаю церкви призывать въ молитвахъ святыхъ обнаружили иконоборцы. Но и они встрѣтили осужденіе не только въ лицѣ отдѣльныхъ защитниковъ православія, особенно св. Іоанна Дамаскина, но и цѣлаго вселенскаго собора—седьмого. Отцы этого собора, разсуждая о почитаніи и призываніи святыхъ, между прочимъ положили: „если кто не исповѣдуетъ, что всѣ святые, сущіе отъ вѣка и угодившіе Богу, какъ до закона, такъ подъ закономъ и подъ благодатію, досточестны (*τιμίους*) предъ Нимъ по душѣ и по тѣлу, или не проситъ молитвъ святыхъ, какъ у имѣющихъ дерзновеніе, согласно церковному преданію, предстательствовать за міръ (*ἱπὲρ τοῦ κόσμου πρεσβεύειν*), анаѳема“. Должно „просить ходатайства (святыхъ), исповѣдуютъ

прежде отойдетъ отсюда (на небо), по благоволенію Божію, да продолжится предъ Господомъ наша взаимная любовь, и да не престанетъ предъ милосердіемъ Отца молитва за братьевъ и сестеръ нашихъ“. Пис. 50, къ Корнилію (I ч. 291 стр.). По словамъ св. отца, въ загробной жизни „ожидаетъ насъ множество любезныхъ намъ,—ждетъ многочисленный сонмъ родителей, братьевъ, дѣтей, кои, не страшась уже за свою безопасность, *заботятся еще и о нашемъ спасеніи*“. О смертности (II ч. 267 стр.).

[1]) *Ориг.* О молитвѣ, 11. 14. На Іов. кн. 2. На Числ. Бес. XXVI. На Іезек. Бес. I, 6. Сн. *Сильвестра* еп. Оп. Догм. Богосл. § 187.

[2]) Блажен. *Іеронимъ* написалъ въ обличеніе этого лжеученія особое сочиненіе: „Противъ Вигилянція“ (въ рус. пер. твор. бл. Іеронима IV ч.). То же лжеученіе, раздѣлявшееся манихеями, обличалъ и блаж. *Августинъ*. У нихъ съ наибольшею подробностію раскрыто ученіе о призываніи святыхъ и съ положительной стороны. Изъ восточныхъ позднѣе раскрывалъ то же ученіе *Іоаннъ Дамаскинъ* противъ иконоборцевъ въ своихъ „Словахъ о св. иконахъ“.

отцы собора, такъ какъ они могутъ насъ приближать къ Богу, Всецарю всѣхъ, конечно, если мы будемъ соблюдать Его заповѣди и будемъ стараться жить добродѣтельно“ [1]).

IV. Вѣрованіе вселенской церкви въ предстательство святыхъ за насъ предъ Богомъ и силу молитвеннаго призыванія ихъ членами церкви земной неизмѣнно было содержимо, содержится и доселѣ какъ церковію православною, восточною, такъ и римскимъ католицизмомъ. Оно сохраняется донынѣ и въ отдѣлившихся издревле отъ вселенской церкви христіанскихъ обществахъ, какъ-то: несторіанскомъ, абиссинскомъ, коптскомъ и армянскомъ. До появленія реформаціи XVI в. отвергали это вѣрованіе лишь выдѣлявшіяся изъ церкви западной раціоналистическія и мистическія общества (альбигенсы, генрикіане, петробруссіане, апостолики, вальденсы). Но реформація XVI в. возстала противъ молитвеннаго призыванія святыхъ, такъ что отрицаніе протестантствомъ этой истины составило одну изъ отличительныхъ вѣроисповѣдныхъ его особенностей. Къ такому отрицанію привело протестантовъ одностороннее ихъ ученіе объ оправданіи человѣка единою вѣрою во Христа въ связи съ лежащею въ основѣ этого ученія мыслію о непосредственныхъ, ничѣмъ внѣшнимъ не посредствуемыхъ отношеніяхъ вѣрующаго ко Христу. Съ точки зрѣнія этого ученія святые, призываемые въ молитвахъ, какъ посредники предъ Богомъ и человѣкомъ, являлись бы заслоняющими непосредственныя отношенія вѣрующихъ къ своему Искупителю. Отвергнувъ на этомъ основаніи молитвенное призываніе святыхъ, одна часть послѣдователей реформаціи, именно лютеране, отвергли только умѣстность и пользу нашихъ молитвъ къ святымъ о ихъ ходатайствѣ за насъ предъ Богомъ, но признаютъ, что ангелы и святые молятся за насъ (вообще, а не о томъ или другомъ членѣ церкви земной въ частности), другіе же—реформаты отвергаютъ и то и другое, т. е. не только умѣстность и пользу нашихъ молитвъ къ святымъ, но и ходатайство святыхъ за насъ [2]). Воззрѣнія реформаторовъ

1) Дѣян. всел. соб. VII т. Каз. 1891 г. VII-го всел. соб. дѣян. VI-е (271 стр.) и дѣян. IV-е (171 стр.).

2) Въ „Confes. August“ (p. I, art. XXI) говорится, что „Писаніе не учитъ насъ призывать святыхъ, или просить помощи святыхъ, но представляетъ намъ единаго посредника, умилостивителя, первосвященника и ходa

XVI в. на призываніе святыхъ приняты были и церковію англиканскою [1]). Тѣхъ же воззрѣній, по вліянію протестантства, держатся многіе и изъ русскихъ сектантовъ новѣйшаго времени (духоборцы, молокане, штундисты), усвоившіе отъ протестантства не только отрицательное отношеніе къ молитвенному призыванію святыхъ, но и основныя возраженія противъ этого ученія.

Въ качествѣ возраженій противъ призыванія святыхъ и для оправданія своего заблужденія противники ученія о призываніи святыхъ приводятъ различныя соображенія. Укажемъ главнѣйшія изъ нихъ и дадимъ отвѣтъ на оныя [2]).

тая Христа". Въ „Apol. Conf." ad art. XXI (арт. IX) подробнѣе разъясняется этотъ, представляются и другіе доводы противъ призыванія святыхъ. См. еще „Artik. Smalc." p. II. art. III, 25—28. Edit. Müller's,

Въ вѣроисповѣдныхъ книгахъ *реформатства* утверждается, что какъ наши молитвы къ святымъ, такъ и ходатайство святыхъ за насъ есть „не что иное, какъ обманъ сатаны, отвлекающаго людей отъ правильнаго образа молитвы" (Gallic Conf. art. XXIV, p. 119), но почему это мѣшаетъ правильной молитвѣ, не объяснено.

[1]) Въ XXII-мъ членѣ англиканскаго исповѣданія говорится: „римское ученіе (doctrina Romanensium, а по первоначальной редакціи: doctrina scholasticorum) о чистилищѣ, индульгенціяхъ, поклоненіи и почитаніи какъ иконъ, такъ и мощей, а также *призываніи святыхъ*, есть выдумка и не основывается на свидѣтельствѣ Писанія, но скорѣе противорѣчитъ слову Божію". Истолкованіе этого члена нѣкоторыми изъ англійскихъ богослововъ въ томъ смыслѣ, что имъ отрицаются лишь римскія злоупотребленія ученіемъ о призываніи святыхъ, а не самое это ученіе, не оправдывается ни книгою „Гомилій", гдѣ отвергается почитаніе и призываніе святыхъ, ни англійскимъ богослуженіемъ. Въ послѣднемъ, и въ частности въ чинѣ литургіи—нѣтъ исповѣданія вѣры въ живую и дѣятельную связь между земною и небесною церковію. Признается лишь, что святые молятся за церковь земную, но—не призываніе ихъ въ молитвахъ членами церкви земной. Почти тоже и въ американской епископальной церкви, хотя отдѣльные ея представители готовы оправдывать молитвенное призываніе святыхъ. О послѣднемъ см. у проф. *Керенскаго.* Америк. еписк. церковь. 164—173 стр.

[2]) Протестантскія возраженія подробно расмотрѣны въ „Камнѣ вѣры", а также у архим. *Иннокентія*, въ Обличит. богословіи, III т. §§ 302—309. Сводъ и разборъ сектантскихъ возраженій (библейскихъ и разсудочныхъ) можно находить въ кн. *Оболенскаго П.* Критическій разборъ вѣроисповѣданія русскихъ сектантовъ—раціоналистовъ: духоборцевъ, молоканъ и штундистовъ. Воронежъ 1898 г., 283—303 стр. По тому же вопросу см. ст.; *Ловягина Е.* Знаютъ ли святые на небѣ о нашихъ нуждахъ на землѣ? въ Хр. Чт. 1867 г. I т.,—„О призываніи святыхъ", въ Приб. къ твор. отц церкви въ рус. пер. 1856 г. XV ч. и „Общеніе святыхъ", въ Прав. Обозр. 1871 г. 5 кн., а также изданія Аѳонскаго рус. Пантелеимонова монастыря: „Догматъ о почитаніи пресв. Богородицы по Стефану Яворскому", „Дог-

Говорятъ, въ Писаніи нѣтъ прямой заповѣди о молитвенномъ призываніи святыхъ, ни обѣтованія о томъ, что они могутъ по молитвамъ нашимъ предстательствовать предъ Богомъ съ пользою для молитвенно обращающихся къ нимъ. Правда, прямой заповѣди объ этомъ нѣтъ въ Писаніи, но въ немъ прямо указано, что обращеніе съ молитвою къ святымъ согласно съ волею Божіею, что они сами молятся за насъ, что молитва праведника *споспѣшествуема много можетъ*, а это достаточное основаніе, чтобы просить усопшихъ святыхъ ходатайствовать за насъ предъ Богомъ. Вѣдь и въ государственныхъ законахъ не говорится, что нужно обращаться къ тѣмъ или инымъ близкимъ къ государю слугамъ, чтобы черезъ нихъ испросить у государя ту или иную милость; тѣмъ не менѣе всѣ нуждающіеся въ этихъ милостяхъ обращаются къ нимъ съ своими просьбами, если бываютъ увѣрены въ ихъ къ себѣ сочувствіи и силѣ ходатайства. Не слѣдуетъ ли поэтому подобнаго же дѣлать и нуждающимся въ милостяхъ Божіихъ въ отношеніи къ отшедшимъ святымъ, зная какъ то, что они близки къ Богу и сильны предъ Нимъ своимъ предстательствомъ, такъ и то, что они, въ силу связывающей ихъ съ земными сочленами любви, не могутъ не сострадать имъ и не оказать посильной помощи? Есть въ св. Писаніи и примѣръ для призыванія святыхъ, отшедшихъ изъ настоящей жизни. Такъ, пр. Давидъ въ молитвѣ своей; *Господи Боже Авраама, Исаака и Израиля, отецъ нашихъ* (I Пар. 29, 18; сн. Дан. 3, 35; Пс. 131, 10), воспоминаетъ отшедшихъ изъ настоящей жизни, какъ и нынѣ православная церковь призываетъ *Христа, истиннаго Бога нашего, молитвами пречистыя Его Матери и всѣхъ святыхъ*.

Указываютъ, далѣе, что *единъ ходатай Бога и человѣковъ—Іисусъ Христосъ* (1 Тим. 2, 5; сн. 1 Іоан. 2, 1; Рим. 8, 33; Евр. 7, 22—23), а поэтому искать молитвеннаго ходатайства святыхъ значитъ принижать и отрицать достоинство ходатая Іисуса Христа, предполагать Его ходатайство недостаточнымъ, что преступно. Но апостолъ, называя І. Христа *еди-*

матъ о прославленіи праведниковъ на небеси въ церкви торжествующей по Стефану Яворскому“ и „Догматъ о почитаніи и призываніи святыхъ по Стефану Яворскому“.

нымъ ходатаемъ (μεσίτης—посредникъ), тотчасъ же прибавляетъ: *предавшій Себя для искупленія всѣхъ* (ст. 6), т. е. что І. Христосъ есть единый и единственный ходатай въ томъ смыслѣ, что Онъ есть *Искупитель* рода человѣческаго отъ грѣха, проклятія и смерти. Въ этомъ смыслѣ, дѣйствительно, не можетъ быть и нѣтъ другого имени подъ небомъ, даннаго человѣкамъ, которымъ надлежало бы намъ спастись, кромѣ имени Богочеловѣка; искупленія не могъ совершить ни человѣкъ, ни ангелъ [1]). Но единство такого ходатая—посредника не исключаетъ ходатайства святыхъ предъ Отцемъ небеснымъ именемъ Того, Кто ходатайствуетъ за всѣхъ кровію Своею, и предъ нимъ Самимъ, подобно тому, какъ единство Отца небеснаго не исключаетъ отцевъ земныхъ (Мѳ. 23, 8—10), единство наставника и учителя-Христа—наставниковъ и учителей земныхъ (1 Тим. 2, 7; 1 Кор. 12, 28 и др.), или наименованіе Бога единымъ святымъ, единымъ безсмертнымъ (1 Тим. 6, 16), единымъ премудрымъ (Іуд. 25 ст.) и т. п., не исключаетъ принадлежности тѣхъ же совершенствъ и сотвореннымъ существамъ, но только въ ограниченной степени, или наименованіе Христа вѣчнымъ первосвященникомъ (Евр. 5, 6, 7, 17, 24)—другихъ первосвященниковъ. Святые не могутъ быть такими ходатаями, какъ І. Христосъ, но могутъ быть нашими предстателями уже по благодати Христа и въ силу заслугъ Его. „Христосъ, говорится въ „Камнѣ вѣры“, есть ходатай искупленія и моленія ко Отцу, какъ Сынъ Его, а святые суть ходатаи одного моленія, какъ друзья Божіи. Христосъ есть такой ходатай, который не требуетъ за Себя другихъ ходатаевъ, святые же, когда жили здѣсь, требовали за себя ходатая Христа, да и тамъ теперь требуютъ если не ради себя, то ради насъ. Христосъ есть ходатай, имѣющій силу ходатай-

[1]) Поэтому то слово μεσίτης въ значеніи посредника между Богомъ и человѣкомъ прилагается у ап. Павла только къ І. Христу, какъ Искупителю. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда рѣчь идетъ о ходатаѣ-молитвенникѣ, апостолъ употребляетъ уже другое слово. Такъ, говоря о ходатайствѣ за насъ Св. Духа (Рим. 8, 26) и Самого І. Христа (ст. 34), апостолъ употребляетъ выраженіе ἐντυγχάνειν, что значитъ: брать чью либо сторону, принимать въ комъ либо участіе, говорить въ чью либо пользу и при томъ какъ равный равному. Ходатайство же или молитву св. угодниковъ за людей онъ называетъ προσεύχη, δέησις и пр. (напр. 2 Кор. 1, 11; Еф. 1, 16; Рим. 1, 10).

ства въ Себѣ Самомъ, а святые суть ходатаи, имѣющіе силу ходатайства отъ Христа и отъ Его крестныхъ заслугъ, по подобію желѣза, которое не само по себѣ имѣетъ силу жечь и палить, но отъ соединенія съ нимъ огня. Христосъ—ходатай по естеству, а святые—ходатаи по благодати“ [1]). Они—іереи Божіи предъ престоломъ Агнца (Апок. 5, 10), чтобы предлагать лицу Божію нужды и испрашивать благодать для немощныхъ и слабыхъ странниковъ земли. При такихъ представленіяхъ, очевидно, призываніемъ святыхъ не только не уничижается достоинство единаго ходатая—Христа, а напротивъ,—возвышается.

Говорятъ, святые не всевѣдущи, не всемогущи и не вездѣсущи, слѣдовательно, не могутъ ни знать молитвъ нашихъ, произносимыхъ въ сердцѣ, ни даровать намъ просимое у нихъ, ни быть во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ станутъ призывать ихъ. Правда, всевѣдѣніе, вездѣсущіе и всемогущество—свойства Божіи. Но знать все происходящее на землѣ далеко еще не значитъ обладать всевѣдѣніемъ; ангелы непрестанно служатъ нашему спасенію и знаютъ происходящее на землѣ, но всевѣдѣніемъ не обладаютъ. Точно также и святымъ угодникамъ, чтобы знать наши молитвы, не нужно обладать всевѣдѣніемъ. Они могутъ знать наши нужды и молитвы, не будучи сами всевѣдущими, отъ Всевѣдущаго. Если имъ дана благодать ходатайствовать о насъ и помогать намъ, то конечно, дана возможность и слышать наше призываніе и познавать наши нужды и наше состояніе въ извѣстное время; иначе они не могли бы подавать помощи благовременно и соотвѣтственно степени и качеству потребности и состоянія каждаго, прибѣгающаго къ нимъ. А что они оказывали и оказываютъ такую помощь, а слѣдовательно, слышатъ и призываніе каждаго въ частности члена церкви, въ этомъ убѣждаютъ достаточно засвидѣтельствованныя ихъ свѣтоносныя явленія прибѣгающимъ къ нимъ съ вѣрою, ихъ чудотворенія и всякаго рода помощь людямъ. Не нужно святымъ быть и всемогущими, чтобы исполнять наши прошенія и подавать потребную помощь, такъ какъ святые исполняютъ наши прошенія не сами по себѣ, но по волѣ Божіей и силою божественной благодати, въ нихъ живущей. Они хода-

1) Камень вѣры. II кн. 254—255 стр.

тайствуютъ за насъ предъ Богомъ, Господь пріемлетъ ихъ ходатайства, и имъ даруется возможность помогать намъ въ нашихъ нуждахъ, подобно тому, какъ и во время земной своей жизни они оказывали такую помощь ближнимъ обитавшею въ нихъ силою Божіею, не только, напр., исцѣляли больныхъ неизлѣчимыми болѣзнями, но воскрешали и мертвыхъ и вообще творили чудеса. Конечно, святые и не вездѣсущи, но по благодати Божіей могутъ являться тамъ, гдѣ только нужно присутствіе ихъ, какъ небесныхъ дѣятелей въ царствѣ Божіемъ и помощниковъ нашихъ. Случалось, что еще во время земной жизни своей праведники, не стѣсняясь условіями пространства, чудесно являлись въ мѣстахъ, гдѣ нужно было ихъ присутствіе (Дѣян. 8, 39—40; Дан. 14, 36); тѣмъ болѣе могутъ являться на помощь всюду святые прославленные, отрѣшившіеся отъ узъ тѣла и обитающіе съ Богомъ.

Призываніе святыхъ, разсуждаютъ отвергающіе молитвенное обращеніе къ святымъ, есть будто бы подражаніе язычникамъ, обращавшимси съ молитвами вмѣсто единаго Бога къ богамъ многимъ. Подобно тому, какъ язычники просили у одного своего бога хлѣба (у Цереры), у другого—вина (у Вакха), у третьяго меду (у Аристея) и т. д., такъ будто бы идолопоклонствуютъ и призывающіе въ молитвахъ святыхъ и испрашивающіе у одного святого благополучнаго плаванія (св. Николая), у другого—исцѣленія болѣзней (у св. Пантелеймона и Антонія), у третьяго—избавленія отъ нечаянной смерти (великомученицы Варвары) и т. д. Но приравнивать призываніе святыхъ къ идолопоклонству значитъ утверждать явную несообразность. Вѣдь языческіе боги, къ которымъ обращались язычники—мнимые боги, въ дѣйствительности не существующіе. Поэтому напрасны были и всѣ обращенія къ нимъ язычниковъ. Христіанскіе же святые суть дѣйствительныя существа, други Божіи. Язычники просили благъ у своихъ боговъ, какъ у самостоятельныхъ владыкъ и подателей благъ, а христіане признаютъ Творца и Промыслителя міра источникомъ и подателемъ благъ, святыхъ же молятъ быть лишь нашими заступниками и предстателями предъ Богомъ, которые своими посредствующими молитвами могутъ испросить Его божественную помощь для насъ. Поэтому и въ самыхъ молитвахъ иначе вы-

ражаются воззванія къ Богу, иначе къ святымъ. Къ Богу мы взываемъ въ молитвахъ: „помилуй, спаси“! а къ святымъ: „моли, молите Бога о насъ“. Только одной Богоматери, по великой близости ея къ Сыну Своему и необычайной силѣ ходатайственныхъ молитвъ Ея, взываемъ: „Пресвятая Богородице, спаси насъ!“, подразумѣвая—Твоими молитвами, Твоимъ ходатайствомъ и заступленіемъ за насъ предъ Богомъ (а не въ р.-католическомъ смыслѣ—„Соискупительницы“ рода человѣческаго).

Что же касается вѣрованія въ особенную благодатную помощь извѣстныхъ святыхъ, и отсюда—обычая испрашивать помощи свыше въ однихъ случаяхъ у однихъ святыхъ, въ другихъ—у другихъ, то и въ этомъ нѣтъ ничего ни языческаго, ни вообще предосудительнаго. Въ царствѣ растеній различныя травы имѣютъ различную силу для исцѣленія различныхъ недуговъ. И въ царствѣ благодатномъ существуетъ раздѣленіе дарованій. *Коемуждо дается явленіе Духа на пользу, овому бо Духомъ дается слово премудрости, иному же слово разума... другому вѣра, иному же дарованія исцѣленій, другому дѣйствія силъ, иному же пророчество* и пр. (1 Кор. 12, 4—11). Это примѣнимо и къ примѣрамъ полученія помощи Божіей въ однихъ случаяхъ отъ однихъ святыхъ, въ другихъ отъ иныхъ. Можно полагать, что здѣсь дѣйствуетъ тотъ законъ благодатнаго царства, по которому и Самъ Господь І. Христосъ *пострада, Самъ искушенъ бывъ*, т. е. вошелъ въ соприкосновеніе съ нашими искушеніями, подвигами, страданіями, чтобы *и искушаемымъ помощи* (Евр. 2, 18), подобно тому, какъ и по нашему опыту, пострадавшій самъ тѣмъ болѣе глубоко сочувствуетъ и сострадаетъ страждущимъ. „Кто, разсуждаетъ отечественный святитель (митр. Филаретъ), съ вѣрою и любовію къ Богу и Его закону, съ надеждою благодатной помощи Божіей, твердо стоялъ противъ искушенія, и дѣйствительно пріялъ благодатную помощь къ отраженію онаго; кто ревностно и постоянно упражнялся въ нѣкоемъ благочестивомъ подвигѣ или добродѣтели, и дѣйствительно пріялъ благодатную помощь совершить подвигъ и добродѣтель; кто мужественно рѣшился лучше пострадать и умереть, нежели измѣнить истинѣ и правдѣ, и дѣйствительно пріялъ благодатную помощь побѣдоносно пройти поприще неповиннаго стра-

данія: тотъ можетъ и другимъ искушаемымъ и подвизающимся помощи; или вообще потому, что привлеченная его вѣрою и подвигомъ вселяется въ него сила Христова (2 Кор. XII, 9), и дѣйствуетъ не только въ немъ, и чрезъ него; и въ особенности потому, что онъ, по опыту своего искушенія и подвига, тѣмъ глубже сочувствуетъ и сострадаетъ другимъ въ подобномъ искушеніи и подвигѣ, и тѣмъ ревностнѣе ищетъ имъ помощи, и, по опыту обрѣтенной для себя благодатной помощи, тѣмъ съ большимъ дерзновеніемъ вѣры и тѣмъ съ большимъ успѣхомъ предстательствуетъ предъ Богомъ и за другихъ, требующихъ подобной помощи, находя притомъ въ радости благотворенія награду за свой подвигъ. Такое примирительное направленіе благотворной силы святыхъ можно усматривать на опытѣ въ житіяхъ ихъ“ [1]). Сказанія житій святыхъ послужили, безъ сомнѣнія, основою и для вѣрованія въ благодатную помощь однихъ святыхъ въ однихъ случаяхъ, другихъ—въ иныхъ. Эти сказанія располагали къ усердной молитвѣ съ вѣрою и любовію въ извѣстныхъ случаяхъ къ извѣстнымъ святымъ, усердная молитва сопровождалась исполненіемъ просимаго чрезъ этого святого, что утверждало и утверждаетъ и самую вѣру въ различныхъ святыхъ, какъ помощниковъ въ извѣстныхъ нуждахъ [2]).

Разнаго рода противники призыванія святыхъ приводятъ еще такія соображенія. Не нужно, говорятъ, обращаться съ молитвою къ святымъ, потому что христіане могутъ возносить свои молитвы непосредственно къ Богу, и І. Христосъ далъ не только право на это, но и образецъ молитвы („Отче нашъ“), что Богъ вполнѣ знаетъ всѣ наши нужды (Мѳ. 6, 8), какъ любящій Отецъ готовъ, а какъ всемогущій Промыслитель, и можетъ исполнить прошенія наши (Лук. II, 9; Іоан. 16, 23; Ев. 4, 16), что мы должны вѣрить въ одного Бога, съ чѣмъ несовмѣстима вѣра въ святыхъ, или, по крайней мѣрѣ, послѣдняя уменьшаетъ и ослабляетъ вѣру въ Бога, ибо *какъ призовутъ, въ Него же не вѣроваша* (Рим. 10, 14), и т. п. Очевидно, лишь недостатокъ болѣе твер-

[1]) *Филар.* моск. Слова V т. Москва 1885 г. 283—287 стр

[2]) Разъясненіе этой мысли примѣрами изъ житій святыхъ можно читать въ ст. „Святые угодники Божіи, за помощію къ которымъ прибѣгаетъ народъ нашъ въ различныхъ болѣзняхъ и житейскихъ нуждахъ“. Рук для сел паст. за 1896 г.

дыхъ основаній вынуждаетъ прибѣгать къ подобнымъ соображеніямъ для оправданія заблужденія. Конечно, христіане могутъ и должны обращаться съ молитвами къ Богу, но это не исключаетъ умѣстности обращенія къ святымъ, чтобы и они молили о насъ Бога, ибо Богъ болѣе внемлетъ святымъ, чѣмъ тѣмъ, которые остаются въ грѣхахъ, какъ не исключаетъ молитва къ Богу и вообще молитвъ другъ за друга. Вѣрно также, что Богъ знаетъ всѣ наши нужды прежде прошенія нашего, но какъ не слѣдуетъ отсюда, что не должно молиться Богу, такъ не слѣдуетъ и того, что не должно испрашивать благъ у Бога чрезъ Его святыхъ. Правда, что какъ всемогущій, Онъ можетъ все даровать людямъ непосредственно, по любви къ нимъ, но Самому же Ему угодно было установить порядокъ сообщенія даровъ Своихъ людямъ не всегда непосредственно, а и чрезъ разныя посредства,—употреблять въ качествѣ орудій Своего промышленія о мірѣ и людяхъ и ангеловъ и людей, не только святыхъ, но и обыкновенныхъ. Но то неправда, будто призываніе святыхъ несовмѣстимо съ вѣрою въ Бога. Оно было бы несовмѣстимымъ, если бы святые призывались какъ божественныя существа, но вполнѣ совмѣстимо съ призываніемъ ихъ, какъ слугъ, друзей и рабовъ Божіихъ, Имъ же прославляемыхъ, какъ совмѣстимо съ вѣрою въ Бога прошеніе молитвъ у святыхъ, живущихъ на землѣ. Вѣра и любовь къ Богу, напротивъ, предполагаютъ довѣріе и любовь и къ святымъ Его: *вѣрова народъ Богу и Моисею, рабу Его* (Исх. 19, 9).

Такъ неосновательными являются возраженія противъ вѣры въ молитвенное предстательство за насъ святыхъ предъ Богомъ и призыванія ихъ въ молитвахъ. Сомнѣніе и возраженія противъ этой истины и невозможны были бы при убѣжденіи, что святые, отшедшіе изъ настоящей жизни, *живи суть* и суть самые совершенные члены единаго тѣла Христова, одушевленные любовію, а посему не могутъ не быть въ живомъ общеніи съ земными членами тѣла Христова и не быть помощниками въ бѣдахъ нашихъ, молитвенниками за насъ и теплыми защитниками и предстателями нашими. Для сердца, проникнутаго высшимъ началомъ жизни и дѣятельности—любовію, это вѣрованіе и понятно, и отрадно, и успокоительно.

§ 130. Почитаніе святыхъ.

Угодившіе Богу на землѣ и удостоенные Имъ Самимъ прославленія на небѣ праведники не только должны быть призываемы въ молитвахъ членами церкви земной, но и достойно чествуемы или прославляемы церковію земною. Къ этому православная церковь и призываетъ своихъ членовъ. Почитаніе святыхъ выражается въ православной церкви въ благоговѣйномъ воспоминаніи ихъ подвиговъ и дѣлъ, съ цѣлію подражанія имъ, въ прославленіи ихъ святости, въ празднествахъ въ честь ихъ, въ сооруженіи храмовъ во имя святыхъ, возженіи свѣтильниковъ и кажденіемъ ѳиміама предъ ихъ изображеніями и пр. Призывая къ такому почитанію, церковь научаетъ почитать святыхъ не какъ боговъ какихъ, но лишь какъ вѣрныхъ рабовъ и друзей Божіихъ, ставшихъ святыми при помощи благодати Божіей, почему это почитаніе является, съ одной стороны, прославленіемъ *Бога, дивнаго во святыхъ Своихъ* (Пс. 67, 36), а съ другой—прославленіемъ и самихъ святыхъ, какъ „живыхъ образовъ Божіихъ“. Выше всѣхъ почитается православною церковію Приснодѣва Марія. „Матерь Бога Слова“, исповѣдуютъ восточные патріархи, „чтимъ болѣе, нежели рабу Божію; поелику Богородица хотя есть воистину раба единаго Бога, но Она есть и матерь, родившая плотски единаго отъ Троицы. Посему и величаемъ Ее высшею, безъ сравненія, всѣхъ ангеловъ и святыхъ, и воздаемъ поклоненіе большее, нежели какое прилично рабѣ Божіей. Другого рода поклоненіе, приличное рабамъ Божіимъ, относится къ святымъ ангеламъ, апостоламъ, пророкамъ, мученикамъ, и вообще ко всѣмъ святымъ“ [1]). Такое почитаніе святыхъ хотя имѣетъ и религіозный характеръ, но, очевидно, не тождественно съ поклоненіемъ и служеніемъ, какое подобаетъ воздавать единому Творцу и Господу. Это различіе въ греческомъ языкѣ выражается и въ самихъ названіяхъ того и другого почитанія: служеніе, приличествующее только божественному естеству, обозначается словомъ *λατρεία* — богопоклоненіе, почитаніе боголѣпное, а почитаніе святыхъ называется „почитательнымъ поклоненіемъ“ (*τιμητική προσκύνησις*—въ вѣроопредѣ-

[1]) Посл. вост. патріарховъ. Приложеніе, отвѣтъ на вопросъ 3-й.

леніи VII вселен. собора; см. Евр. 11, 21), служеніемъ (*δουλεία*) [1]).

I. Почитаніе святыхъ предполагается общимъ смысломъ и духомъ откровенія Божія, хотя въ немъ и нѣтъ буквально выраженной заповѣди о почитаніи святыхъ. Святые суть „живые образы Бога“,—Его святости и другихъ совершенствъ, къ каковому уподобленію Богу должны стремиться и всѣ люди. Вслѣдствіе этого они особенно угодны Богу (Притч. 11, 20); они—друзья Божіи (Пс. 138, 17), друзья Христовы (Іоан. 15, 14), сонаслѣдники Христу (Рим. 8, 17), близкіе и родные Ему (Марк. 3, 35), молитвенники и заступники за насъ предъ Богомъ, ради которыхъ Богъ щадилъ цѣлые беззаконные города (Быт. 18, 23—32), сохранилъ и бытіе рода человѣческаго ради праведнаго Ноя и его семейства. И если естественно человѣку высоко цѣнить доброе и святое, то понятно, что высшіе и совершенные носители и образцы святости и добра, удостоиваемые прославленія и Самимъ Богомъ, должны быть почитаемы тѣми, которые принадлежатъ къ тому же тѣлу церкви Христовой, что и прославленные Богомъ угодники.

Даются въ откровеніи и положительныя внушенія о томъ, что святые достойны нашего почитанія, равно указываются и примѣры почитанія ихъ.

Во времена ветхозавѣтные, люди благочестивые чтили праведныхъ не только во время ихъ земной жизни, напр., пр. Наеанъ почиталъ Давида (3 Цар. 1, 23), Авдій поклонился прор. Иліи (18, 17), сыны пророческіе *поклонишася до земли вѣрному рабу и другу* Божію Елисею (4 Цар. 2, 15), но и послѣ ихъ кончины. *Въ памяти вѣчной будетъ праведникъ* (Пс. 111, 6), воспѣвалъ Давидъ. *Память праведника пребудетъ благословенна, а имя нечестивыхъ омерзѣетъ* (Притч. 10, 7).

---

[1]) Слово *λατρεία* въ св. Писаніи употребляется, какъ особый терминъ, лишь для обозначенія служенія, подобающаго Богу, напр Рим. 1, 9; Евр. 9, 16 и др. На этомъ основаніи язычники, воздававшіе различнымъ сотвореннымъ предметамъ боголѣпное почитаніе, назывались въ древности *εἰδωλολάτραι*—идолослужители. Слово же *δουλεία*—служеніе употребляется въ Писаніи для обозначенія служенія вообще, Богу ли оно оказывается (Рим. 7, 6; 12, 11; 14, 18; Кол. 3, 24), или человѣку (Гал. 5, 13; Еф. 6, 5—7), или еще чему нибудь, напр. грѣху (Рим. 6, 6), чреву (Рим. 16, 18). *Δουλεία* подобаетъ и Богу, но *λατρεία*—только и подобаетъ Богу.

И іудеи свято сохраняли память о своихъ праведникахъ, какъ видно изъ того, что они съ особеннымъ тщаніемъ созидали гробы пророковъ и украшали памятники праведниковъ (Мѳ. 23, 29).

Въ новомъ завѣтѣ о почитаніи святыхъ говорится въ томъ же смыслѣ. Спаситель говорилъ апостоламъ: *вы други Мои есте... вся, яже слышахъ отъ Отца Моего, сказахъ вамъ* (Іоан. 15, 14 — 15). *Иже васъ пріемлетъ, Мене пріемлетъ; иже пріемлетъ Мене, пріемлетъ пославшаго Мя* (Мѳ. 10, 40); *отметаяйся васъ, Мене отметается; отметайся же Мене, отметается пославшаго Мя* (Лук. 10, 16). По словамъ Спасителя, почитаніе и непочитаніе апостоловъ, какъ друговъ Христовыхъ, Его посланниковъ, есть почитаніе или непочитаніе и Его Самого, а чрезъ Него и пославшаго Его Отца. О чествованіи пророковъ и праведниковъ Онъ говорилъ: *пріемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу пріемлетъ; и пріемляй праведника во имя праведниче, мзду праведничу пріемлетъ* (Мѳ. 10, 41).

Ап. Павелъ учитъ: *слава, честь и миръ всякому дѣлающему благое* (Рим. 2, 10; сн. 12, 9—10; 1 Тим. 5, 17), и потому заповѣдуетъ: *поминайте наставники ваша, иже глаголаша вамъ слово Божіе, ихже взирающе на кончину ихъ жительства* (и взирая на кончину ихъ жизни), *подражайте вѣрѣ ихъ* (Евр. 13, 7). Живой примѣръ тому, какъ слѣдуетъ чтить и сохранять память праведныхъ, онъ далъ въ изображеніи великой вѣры и подвиговъ благочестія ветхозавѣтныхъ праведниковъ, которые, по его словамъ, такъ высоки были, что ихъ *не бѣ достоинъ весь міръ* (Евр. 11, 38).

Преблагословенная Дѣва Марія Сама изрекла о будущемъ прославленіи Ея родомъ христіанскимъ: *се, отнынѣ ублажатъ Мя вси роди* (Лук. 1, 48). А о добромъ дѣлѣ Маріи, сестры Лазаря, возліяніемъ мура приготовившей тѣло Господа Іисуса къ погребенію, Онъ сказалъ: *идѣже аще проповѣдано будетъ евангеліе сіе во всемъ мірѣ, речется и еже сотвори сія, въ память ея* (Мѳ. 26, 12—13; Іоан. 12, 2—3).

Почитать святыхъ, хотя бы и отшедшихъ изъ настоящей жизни, но которые *живи суть*, и прославлены Богомъ, по смыслу и духу откровеннаго ученія, такимъ образомъ, составляетъ свя-

щенный долгъ вѣрующихъ, живущихъ на землѣ. Поэтому-то отцы VII-го вселенскаго собора говорятъ: „съ любовію принимаемъ и Господни, и апостольскія, и пророческія изреченія, которыми мы научены *почитать и превозносить* (τιμᾶν καὶ μεγαλύνειν) во первыхъ истинную Богородицу, высшую всѣхъ небесныхъ силъ, а также и святыя ангельскія силы, блаженныхъ и всеславныхъ апостоловъ и пророковъ, славныхъ и побѣдоносныхъ, подвизавшихся за Христа, мучениковъ, святыхъ и богоносныхъ учителей и всѣхъ преподобныхъ мужей, а равно и просить ихъ ходатайства, такъ какъ они могутъ насъ приближать къ Богу, Всецарю всѣхъ“ [1]).

II. Въ церкви христіанской почитаніе святыхъ, какъ исполненіе этого священнаго долга, вошло въ обычай съ самыхъ первыхъ дней ея существованія. По словамъ ап. Павла, новозавѣтная церковь, начиная свое существованіе, имѣла небесными своими членами вмѣстѣ съ ангелами и безчисленный сонмъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ, достигшихъ совершенства (Евр. 12, 22—24), освобожденныхъ Искупителемъ отъ узъ адовыхъ и введеныхъ Имъ въ Іерусалимъ небесный (Еф. 4, 8). Во главѣ этого торжествующаго собора стоялъ, такъ памятный первымъ членамъ церкви, великій Іоаннъ, Предтеча Господень. Выше и свѣтлѣе всѣхъ святыхъ и ангеловъ и человѣковъ возсіяла въ церкви слава преблагословенной Дѣвы Маріи. За ветхозавѣтными праведниками, патріархами и пророками явились первенцы новозавѣтной церкви, имена которыхъ написаны на небесахъ (Лук. 10, 20),—св. апостолы. Они предначали собою многочисленный сонмъ св. мучениковъ и мученицъ. Тайновидецъ Іоаннъ, писавшій книгу откровенія послѣ того, какъ другіе одиннадцать апостоловъ уже приняли мученическую кончину, видѣлъ *предъ престоломъ и предъ Агнцемъ великое множество людей въ бѣлыхъ одеждахъ и съ пальмовыми вѣтвями въ рукахъ*, которые *омыли одежды свои и убѣлили ихъ кровію Агнца* (Апок. 7, 9. 13 — 15), т. е. облеклись ангельскою свѣтлостію.

Всѣ эти святые первенцы новозавѣтной церкви — апостолы и мученики, вмѣстѣ съ ветхозавѣтными праведниками, Матерію

[1]) Дѣян всел. соб. VII т. Дѣян. IV-е, 171 стр.

Господа и великимъ Предтечею, согласно были признаваемы святыми и удостоенными на небѣ вѣнцевъ славы, а потому и прославленіе и почитаніе ихъ въ церкви земной началось очень рано. Прославленіе Божіей Матери неразрывно соединялось съ прославленіемъ Самаго І. Христа. Вмѣстѣ съ особеннымъ воспоминаніемъ Ея въ древнѣйшихъ литургіяхъ находится также благоговѣйное воспоминаніе Предтечи, патріарховъ, пророковъ и мучениковъ.

Въ частности, *почитаніе мучениковъ* въ первой четверти второго вѣка было уже дѣломъ принятымъ. Спутники священномученика *Игнатія Богоносца*, пострадавшаго въ Римѣ въ началѣ II-го вѣка, въ заключеніе своего описанія мученической кончины его говорятъ: „восхваливъ Бога, Подателя благъ, и ублаживъ святого, мы замѣтили день и годъ кончины (20-го декабря при консулахъ Сурѣ и Седекіи), чтобы, собираясь во время мученія его, мы могли имѣть общеніе съ подвижникомъ и доблестнымъ мученикомъ Христовымъ“ [1]). Замѣчая дни кончины св. мучениковъ (называвшіеся „днями рожденія“ ихъ для будущей жизни), въ эти дни древніе христіане собирались при гробахъ ихъ, или въ храмѣ для богослуженія, совершались въ память ихъ бдѣнія и литургіи. Христіане смирнскіе, сокрывшіе останки своего пастыря, *св. Поликарпа*, въ своемъ окружномъ посланіи о его мученической кончинѣ говорятъ: „туда“, т. е. гдѣ положены его останки, „какъ можно только будетъ, мы станемъ собираться съ веселіемъ и радостію,—и Господь соизволитъ намъ праздновать день его мученическаго рожденія, какъ въ память уже совершившихъ свой подвигъ, такъ въ наученіе и утвержденіе новыхъ подвижниковъ“ [2]). Св. *Кипріанъ* свидѣтельствуетъ: „мы всегда, какъ и вы (члены карѳагенскаго клира), приносимъ о нихъ (мученикахъ) жертвы, когда только ежегоднымъ воспоминаніемъ

---

1) *Сергій* архіеп. Полный мѣсяцесловъ Востока 1 т. 8—9 стр. На основаніи свидѣтельства о мученичествѣ Игнатія, который пострадалъ при императорѣ Траянѣ, въ 107 или 115—116 году, начало почитанія мучениковъ „со всею вѣроятностію“, говоритъ проф. *Е. Е. Голубинскій*, должно быть отнесено къ послѣдней четверти I вѣка или ко времени, непосредственно слѣдовавшему за первымъ гоненіемъ на христіанъ Нероновымъ. Исторія канонизаціи святыхъ въ русской церкви. Москва 1903 г. Изд. 2. 13—14 стр.

2) *Евсев.* Церк. истор. V, 15.

празднуемъ страданія и дни мучениковъ“ [1]). Св. *Григорій неокесарійскій*, по свидѣтельству жизнеописателя его, св. Григорія нисскаго, совершалъ торжественное богослуженіе въ дни памяти мучениковъ, собирая въ сіи дни вѣрующихъ, на гробахъ ихъ [2]). Въ „*Постановленіяхъ апостольскихъ*“ говорится: „собирайтесь въ усыпальницахъ, совершая чтеніе священныхъ книгъ и поя псалмы по почившимъ мученикамъ и всѣмъ отъ вѣка святымъ, и по братіямъ своимъ, почившимъ о Господѣ. И вмѣстообразную, пріятную евхаристію царскаго тѣла Христова приносите въ церквахъ своихъ и въ усыпальницахъ“ (VI, 30). Съ IV вѣка, когда христіанство получило право свободнаго совершенія своихъ священнодѣйствій, во имя мучениковъ стали воздвигать храмы [3]), совершать особенно торжественныя празднества, а надъ ихъ гробницами произносились похвальныя слова (наприм. Григоріемъ Бог., Ефремомъ сириномъ, Василіемъ В., І. Златоустомъ и др.). Такое празднованіе памяти святыхъ мучениковъ было подтверждено соборными постановленіями: „аще кто, пришедши въ надменное расположеніе, гнушаясь, осуждаетъ собранія въ честь мучениковъ и совершаемыя въ оныхъ служенія и памяти ихъ, да будетъ подъ клятвою“ [4]).

Прославленіе *св. апостоловъ*, высоко почитавшихся и во время земной ихъ жизни (Гал. 4, 14), также должно было начаться очень рано. Такъ какъ изъ двѣнадцати апостоловъ одиннадцать, за исключеніемъ св. Іоанна Богослова, скончались мученически, они и предзначали сонмъ мучениковъ, то во всякомъ случаѣ они не могли не быть тотчасъ по смерти почитаемы, какъ мученики. Св. апостолъ Іоаннъ мирно скончался около 110 года и со всею вѣроятностію нужно думать, что онъ начатъ быть почитаемъ свя-

---

[1]) *Кипр.* Пис. 31, къ клиру и народу (I ч. 183 стр.).

[2]) *Григ. нис.* Сл. о жизни св. Григорія Чуд. (VIII ч. 191 стр.).

[3]) *Евсевій* свидѣтельствуетъ, что равноапостольный Константинъ „желая отличить соименный себѣ городъ, украсилъ его весьма многими молельнями, великолѣпными храмами *мученикамъ* и этимъ почтилъ память мучениковъ. вмѣстѣ посвятить Богу ихъ и самый свой городъ“. Церк. ист. VIII, 48.

[4]) Гангр. соб. прав. 20. Правило это направлено противъ евстафіанъ (а также манихеевъ), отвергавшихъ почитаніе святыхъ. Сн. лаод. соб. прав. 51, относительно порядка празднованія дней кончины мучениковъ въ случаѣ совпаденія ихъ съ днями четыредесятницы.

тымъ тотчасъ же послѣ своей кончины, такъ что почитаніе апостоловъ, какъ таковыхъ, если не началось ранѣе, началось съ установленіемъ его почитанія [1]).

Рано началось въ церкви и почитаніе ветхозавѣтныхъ *патріарховъ* и *пророковъ*, ибо воспоминаніе о нихъ находится въ древнѣйшихъ литургіяхъ. Въ IV вѣкѣ на востокѣ оно было общепринятымъ и уже существовали храмы въ честь ихъ и праздники [2]).

Къ подвигу мучениковъ древніе христіане приравнивали подвигъ *исповѣдниковъ*, которые претерпѣли за вѣру истязанія и заточеніе, но не до смерти, впрочемъ, съ различіемъ въ чествованіи тѣхъ и другихъ. Претерпѣніе страданій до конца и смерть за Господа Спасителя, согласно Его наставленіямъ (Іоан. 15, 12—13), почитались высшимъ выраженіемъ вѣры и любви, и посему мученики сразу и безъ колебаній вѣнчались въ церкви подобавшими ему славою и честію. Для неполучившихъ крещенія мученическая кончина замѣняла это таинство. Исповѣдники пользовались особеннымъ уваженіемъ въ церкви; по ихъ ходатайству сокращались сроки испытаній для оглашенныхъ и оказывалось снисхожденіе къ кающимся, падшимъ во время гоненій, но не всѣ они были причисляемы къ мученикамъ и святымъ. Удостоивались по смерти славы и чести лишь тѣ изъ нихъ, которые умирали вскорости и вслѣдствіе перенесенныхъ мученій, или до конца жизни соблюли вѣру и любовь ко Христу и чистоту жизни

---

1) По древнему сказанію (первой половины III в.) изъ гроба его исходилъ тонкій прахъ, служившій ко врачеванію душъ и во здравіе тѣлъ. Въ пямятъ сего учрежденъ праздникъ въ честь ап. Іоанна 8 мая, кромѣ праздника въ день его кончины (26 сент.). См. у *Сергія* арх. Полн. мѣсяцеслов Востока, II т. 2 ч. 171 стран.

2) Въ житіи муч. Ѳеодорита анкирскаго (ск. 304 г.), писанномъ современникомъ, говорится о храмѣ святыхъ патріарховъ и другомъ храмѣ св. отцевъ (Чет.—Мин. 18 мая). *Сергія* Полн. мѣсяц. Востока I т. 11 стр.

Ветхозавѣтнымъ святымъ празднуется въ церкви двояко: во первыхъ, всѣмъ имъ совершается общее празднованіе въ недѣли праотцевъ и отцевъ предъ Рождествомъ Христовымъ; во вторыхъ, нѣкоторымъ изъ нихъ положены особые дни празднованій. Дѣлаютъ догадку, что такъ какъ дни ихъ кончины неизвѣстны, то положены празднованія въ дни обрѣтенія мощей. См. у *Голубинскаго*. Исторія канонизаціи и пр. 14—15 стр.

Западною церковію совсѣмъ не были приняты празднованія ветхозавѣтнымъ праведникамъ. *Серединскаго Т.* прот. О богослуженіи зап. церкви. II ст., стр. 65.

христіанской [1]). „Замѣчайте дни, въ которые они умираютъ, чтобы мы, совершая память мучениковъ, могли вмѣстѣ воспоминать и объ нихъ", говорилъ о нихъ св. Кипріанъ [2]).

Съ глубокой же древности, съ почитаніемъ апостоловъ, мучениковъ и исповѣдниковъ, вошло въ обычай почитаніе и другихъ усопшихъ святыхъ мужей и женъ—іерарховъ или святителей, жизнь которыхъ, особенно въ первые вѣка, была преисполнена особыхъ трудовъ и опасностей, подвижниковъ, благочестивыхъ царей и царицъ и вообще всѣхъ усопшихъ, которыхъ церковь признавала святыми.

Само собою понятно, что признаніе изъ этихъ классовъ усопшихъ христіанъ извѣстныхъ лицъ святыми (причтеніе ихъ къ лику святыхъ, или, что тоже, канонизація) совершалось въ церкви земной не по произволу отдѣльныхъ лицъ, власть имѣющихъ въ церкви, или не по безпричинному соглашенію цѣлой помѣстной христіанской общины (церкви), а на достаточныхъ основаніяхъ, и именно—на основаніи сверхъ-естественнаго свидѣтельства о нихъ Самаго Бога, Который тѣхъ или другихъ между ними удостоивалъ дара чудотвореній или еще при жизни или же по смерти. Даръ чудотвореній, въ связи, конечно, съ православіемъ и добродѣтельною жизнію до готовности положить душу свою за Христа, признавался въ православной церкви и во всѣ послѣдующія времена необходимымъ условіемъ для причтенія кого-либо изъ усопшихъ къ лику святыхъ [3]).

---

[1]) Не всѣ изъ исповѣдниковъ оставались таковыми. Иные подпадали духу превозношенія, вмѣшивались въ дѣла церковнаго управленія, заводили въ церквахъ смуты, впадали и въ другіе слабости и пороки. См. св. *Кипріана* каре. пис. 26, къ Рогоціану, пис. 27, къ пресвитерамъ и діаконамъ, пис. 38, къ рим. исповѣдникамъ и др.

[2]) Пис. 24, къ клиру о помощи исповѣдникамъ (I ч. 158 стр.).

[3]) „Три вещи признаются свидѣтельствующими объ истинной святости въ людяхъ, говоритъ іерусалимскій патріархъ *Нектарій* (ск. 1680 г.): 1) православіе безукоризненное, 2) совершеніе всѣхъ добродѣтелей, за которыми слѣдуетъ противостояніе за вѣру даже до крови, и, наконецъ, 3) проявленіе Богомъ сверхъ естественныхъ знаменій и чудесъ", въ частности—нетлѣніе тѣлъ или же благовонный запахъ отъ костей. Послѣднее (нетлѣніе тѣлъ) указывается впрочемъ не какъ общее непремѣнное требованіе для признанія святости усопшаго, но какъ такое знаменіе святости, которое на самомъ дѣлѣ часто бывало. См. у проф. *Голубинскаго*. Исторія канонизаціи и пр. 28 стр. *Темниковскаго Е.* Къ вопросу о канонизаціи святыхъ. Яросл. 1903 г.

Что касается порядка причисленія къ лику святыхъ прославляемыхъ Самимъ Богомъ усопшихъ христіанъ, то въ православной восточной церкви нѣтъ и не было какого-нибудь чина причтенія къ лику святыхъ, или особаго чина *канонизаціи*, подобнаго чину латинской церкви. Въ этой послѣдней прежде т. н. канонизаціи святого совершается разборъ его жизни и дѣятельности, напоминающій пріемы не только суда, но и суда гражданскаго, [1]) и по признаніи на этомъ судѣ извѣстнаго блаженнаго или блаженной достойными причтенія къ лику святыхъ [2]), папою таковой провозглашается святымъ [3]). Въ древней греческой церкви причтеніе къ лику святыхъ (канонизація) по отношенію къ каждому новопризнаваемому святому состояла въ томъ, что назначаемо было ежегодное празднованіе его памяти въ день его кончины (или въ другой, имѣющій для него особое значеніе, день), а имя его вносилось въ мѣсяцесловъ или календарь епархіи и было присоединяемо къ именамъ прочихъ святыхъ епархіи для ежедневнаго возглашенія на литургіи по совершеніи

---

[1]) Недавно объявлялось тамъ о канонизаціи Орлеанской дѣвы Іоанны д'Аркъ, при чемъ описанъ былъ судъ надъ ея личности и жизнію. Здѣсь на подобіе гражданскаго суда, были и прокуроръ и адвокаты, былъ даже адвокатъ отъ діавола, якобы противящагося ея прославленію. Очевидна неумѣстность какого либо суда церкви надъ святыми предъ прославленіемъ ихъ, особенно въ томъ видѣ, въ какомъ онъ практикуется въ римской церкви. Самимъ святымъ дано право суда не только надъ нами, но и надъ всѣмъ міромъ (1 Кор. 6, 2). Знаменія и чудеса, являемыя отъ чтимаго угодника Божія, обыкновенно предваряющія его прославленіе и служащія основаніемъ прославленія его въ церкви земной, исключаютъ мысль о судѣ церкви надъ святыми предъ ихъ прославленіемъ.

[2]) Въ латинской церкви два разряда святыхъ: *блаженные*, чтимые обязательнымъ образомъ лишь мѣстно въ какой либо странѣ или области (причтеніе къ лику блаженныхъ—beatificatio) и въ собственномъ смыслѣ *святые*, канонизуемые изъ областныхъ и чтимые обязательнымъ образомъ повсемѣстно, во всей церкви. О латинскихъ чинахъ причтенія къ лику блаженныхъ и къ лику святыхъ см. у о. *Т. Серединскаго*. О богослуженіи западной церкви. II ст., а также въ ст. „Канонизація новыхъ р.-католическихъ святыхъ“ (Чт. люб. дух. просв. 1882 г. III т. и Церк. Вѣстн. 1897 г. № 23) и „Канонизація въ римской церкви“ (Пр. Соб. 1897 г. 7 и 9 кн.).

[3]) Провозглашеніе это торжественно произносится папою съ трона въ слѣдующей формулѣ: „постановляемъ и опредѣляемъ, что блаженный N есть святой (beatum N sanctum esse) и вписываемъ его въ каталогъ святыхъ, дабы въ день своего преставленія усердно былъ прославляемъ всею церковію“..

таинства евхаристіи, для каковой цѣли имена святыхъ вписывались въ т. н. диптихъ церковный [1]). Таковъ же порядокъ сохранился и въ позднѣйшей греческой церкви: „совершается торжественная служба въ честь новопризваннаго святого, и это составляетъ его канонизацію, за которою слѣдуетъ ежегодное въ положенный день или положенные дни совершеніе его памяти". Канонизацію совершали къ мѣстному празднованію въ епархіяхъ—мѣстные епископы, безъ сомнѣнія, съ согласія митрополитовъ и собора епископовъ митрополіи, къ празднованію во всей митрополіи—митрополиты съ соборомъ епископовъ, къ празднованію во всей греческой церкви—патріархъ константинопольскій съ находящимся при немъ соборомъ архіереевъ [2]).

Правила и порядки восточной греческой церкви при причисленіи извѣстныхъ усопшихъ христіанъ къ лику святыхъ соблюдаются и въ нашей православно-русской церкви. Единственнымъ общимъ основаніемъ для причтенія усопшихъ подвижниковъ благочестія къ лику святыхъ, иначе,—для ихъ канонизаціи, служило въ нашей церкви прославленіе подвижниковъ даромъ чудотвореній или еще при жизни, примѣры чего извѣстны (наприм. Ѳеодосій печерскій, Сергій радонежскій, Кириллъ бѣлозерскій), или, какъ это было наибольшею частію, по смерти, причемъ чудотворенія наибольшею частію совершались у ихъ гробовъ и отъ ихъ мощей. „Помимо сего условія или иначе, какъ не подъ этимъ условіемъ, говоритъ проф. Голубинскій, усопшіе подвижники благочестія не были причисляемы въ нашей церкви къ лику святыхъ" [3]). Само собою понятно, что чудеса признавались даю-

[1]) *Голубинскаго.* Исторія канонизаціи и пр. 23 стр. Здѣсь же объясняется, что греческое названіе „диптихъ" (отъ δις—дважды и πτυχή—дощечка), дощечка для письма, которое по русски можетъ переведено словомъ: складень или складни, представлялъ собою особаго рода книжку, которая въ общемъ дохристіанскомъ употребленіи соотвѣтствовала нашимъ записнымъ книжкамъ, а въ христіанскомъ богослуженіи стала быть употребляема какъ помянникъ, въ которомъ записывались имена святыхъ и имена живыхъ и умершихъ для поминовенія первыхъ и вторыхъ съ третьими на литургіи по совершеніи евхаристіи. Въ древнее время, пока число святыхъ каждой частной церкви было не велико, святые были поминаемы не безъимянно, по классамъ только, какъ теперь, а всѣ по именамъ. 24—25 стр.

2) Тамъ же, 29—31 стр.

3) Тамъ же, 270 стр. „Но съ другой стороны, по словамъ того же ученаго историка, кромѣ или сверхъ сего условія, не требовалось еще второго

щими основанія для причтенія извѣстнаго подвижника къ лику святыхъ только послѣ достовѣрнаго о нихъ дознанія [1]). Причтенія какого-либо подвижника благочестія къ лику святыхъ обычно соединялось у насъ съ составленіемъ службы ему и написаніемъ житія его. Служба была нужна для того, чтобы по ней совершаемо было празднованіе святому, а что касается до житія, то оно нужно было какъ оправдательный документъ относительно того, что канонизованный святой былъ истинный святой, а также и для чтенія на службахъ въ день празднованія его памяти къ общему утѣшенію и назиданію. Особеннаго чина канонизаціи святыхъ, подобнаго римско-католическому, не было и нѣтъ въ русской церкви, какъ нѣтъ такового и въ церкви греческой. Представителями церковной власти, которая совершаетъ причтеніе къ лику святыхъ или канонизацію (мѣстныхъ святыхъ, епархіальный архіерей съ благословенія митрополита, патріарха, общихъ святыхъ—митрополитъ, патріархъ съ соборомъ епископовъ, позднѣе Св. Синодъ) издается опредѣленіе и указъ (какъ это въ настоящее время) о прославленіи новоявленнаго угодника Божія, на мѣстѣ положенія гроба съ тѣлесными останками канонизованнаго святого совершается возможно свѣтло обставленное, праздничное служеніе новому святому и установляется день ежегоднаго празднованія святому (обычнѣе,—день кончины, иногда день рожденія, день ангела, день обрѣтенія мощей, если таковое имѣло мѣсто).

III. Противники молитвеннаго призыванія святыхъ отвергаютъ и религіозное почитаніе святыхъ [2]). Протестанты въ частности вмѣсто религіознаго почитанія святыхъ оставили у себя, какъ по-

---

условія, чтобы были обрѣтены нетлѣнными мощи подвижниковъ. Онѣ не составляли необходимаго условія, чтобы подвижникъ былъ причисленъ къ лику святыхъ: въ случаѣ наличности чудотвореній подвижникъ могъ причисленъ къ лику святыхъ и безъ ихъ (мощей) наличности; наоборотъ, при наличности ихъ, но безъ наличности чудотвореній, подвижникъ вовсе не могъ быть причисленъ къ лику святыхъ".

[1]) Для несомнѣннаго удостовѣренія въ томъ, что чудеса эти суть по своей истинѣ явленія и дѣйствія божественной силы, въ древности для прославленія угодника Божія требовались у насъ такія три чуда: когда глухой сталъ бы слышать, нѣмой говорить, слѣпой видѣть.

[2]) Въ древности отвергали религіозное почитаніе святыхъ манихеи, евноміане, Вигиляцій съ послѣдователями, иконоборцы, въ средніе вѣка—альбигенсы, вальденсы, виклефиты, павликіане и под., въ новѣйшее время—протестантство и разнаго рода секганты.

лезное, т. е. гражданское чествованіе (cultus civilis) святыхъ, какъ замѣчательныхъ историческихъ лицъ и дѣятелей. О святыхъ, утверждаютъ они, слѣдуетъ говорить съ уваженіемъ и благоговѣніемъ, подвиги и заслуги ихъ нужно съ признательностію вспоминать, чтобы подражать имъ, но не должно быть религіознаго чествованія ихъ, церковныхъ въ честь ихъ празднествъ, построенія ихъ имени храмовъ и т. п. Таковое, т. е. религіозное почитаніе святыхъ, обличается ими и даже прямо называется идолопоклонствомъ [1]). Въ оправданіе такого взгляда представляются различные доводы, на самомъ дѣлѣ однако не оправдывающіе его.

Религіозное почитаніе святыхъ, говорятъ, прямо исключается и воспрещается заповѣдію: *да не будутъ тебѣ бози иніи, развѣ Мене* (Исх. 20, 3). *Господа Бога твоего да убоишися, и Тому Единому послужиши* (Втор. 6, 13; сн. у Ис. 42, 8—*славы Моея иному не дамъ*, въ 1 Тим. 17—*единому премудрому Богу честь и слава*). Но заповѣдь Божія дана была евреямъ, бывшимъ уже и имѣвшихъ быть въ сношеніяхъ съ язычниками, обоготворившими тварь. Заповѣдію Богъ внушалъ евреямъ, чтобы они Его одного исповѣдывали Богомъ, чтобы въ сотворенной области предметовъ не имѣли ни одного такого, который признавали бы за Бога и почитали, какъ Бога (во Втор. 5. 7—*да не будутъ тебѣ бози иніи предъ лицемъ Моимъ*). Признающіе, подобно язычникамъ, многихъ боговъ и воздающіе имъ славу и поклоненіе, подобающія истинному Богу, грѣшатъ противъ первой заповѣди. Но святымъ воздается поклоненіе не божеское, а только какъ достойнѣйшимъ слугамъ Божіимъ.

Указываютъ еще на примѣръ ап. Петра, отклонившаго отъ себя обращенное къ нему Корниліево поклоненіе словами: *возстани, и азъ самъ человѣкъ есмь* (Дѣян. 10, 25—26), и на случай, описанный въ Апокалипсисѣ. Ев. Іоаннъ упалъ къ ногамъ ангела, показавшаго ему будущее, но ангелъ сказалъ: *смотри, не дѣлай сего, ибо я сослужитель тебѣ и братьямъ твоимъ, имѣющимъ свидѣтельство Іисусово; Богу поклонись* (19, 10; 22, 8—9). Но ни тотъ, ни другой случай

[1]) Conf. Aug. p. I, art. XXI. Apolog. ad art. XXI,—art. IX.

не доказываютъ, что религіозное почитаніе святыхъ противно Богу. Ап. Петръ отклонилъ поклоненіе Корниліево потому, что Корнилій язычникъ палъ къ ногамъ его, считая его за высшее существо, т. е. хотѣлъ воздать ему боголѣпное поклоненіе. И св. апостолы Павелъ и Варнава не приняли божественной чести, которую хотѣли воздать имъ язычники въ Листрѣ, послѣ исцѣленія ими хромого, принявъ ихъ за боговъ (Дѣян. 14 гл.), но сыны пророческіе, увидѣвъ, что духъ Иліи почилъ на Елисеѣ, вышли ему на встрѣчу и поклонились до земли. Это было еще при жизни пророка на землѣ (4 Цар. 2, 15), и пророкъ не воспретилъ имъ этого. Отклоненіе ангеломъ поклоненія Іоанна объясняется смиреніемъ ангела, или, какъ другіе думаютъ, тѣмъ, что Іоаннъ принялъ ангела за Господа Іисуса и хотѣлъ воздать ему божеское поклоненіе. Напротивъ, вождь воинства Господня, явившійся Іисусу Навину близь Іерихона, не только не воспретилъ ему поклоненіе до земли, но велѣлъ ему снять обувь съ ногъ; ибо мѣсто это было освящено присутствіемъ посланника Божія (Нав. 5, 14—15).

Наконецъ, что касается вообще отождествленія или сближенія религіознаго почитанія святыхъ съ идолопоклонствомъ, то такая хула и клевета изобличена была еще въ древности, можно сказать—со дня установленія почитанія первыхъ христіанскихъ святыхъ-мучениковъ. Такъ, при страдальческой за вѣру Христову кончинѣ св. Поликарпа смирнскаго произошло слѣдующее. Смирнскіе христіане, свидѣтели его мученической смерти, которая производилась при посредствѣ зажженнаго костра, увидѣвъ, какъ дивно сохранилось цѣлымъ отъ огня тѣло мученика, заливъ кровію своею весь пламень, стали утѣшать себя тѣмъ, что по крайней мѣрѣ могутъ взять и свято сохранить его тѣло. Но враги Христовы, преимущественно іудеи, постарались воспрепятствовать этому; они убѣдили проконсула сдѣлать распоряженіе о совершенномъ сожженіи тѣла мученика, а не отдавать тѣла христіанамъ, на томъ измышленномъ основаніи, что если имъ будетъ отдано тѣло св. Поликарпа, они станутъ поклоняться ему, оставивъ Распятаго. Христіане смирнскіе отвѣтили на это такъ: „они (т. е. измыслившіе эту ложь) не понимали, что мы никогда не можемъ ни оставить Христа, Который пострадалъ для спасенія всего

міра спасаемыхъ, ни поклоняться кому-либо другому; потому что Ему поклоняемся, какъ Сыну Божію, а мучениковъ любимъ, какъ учениковъ и подражателей Господа,—любимъ за ихъ неизмѣнную приверженность къ своему Царю и Учителю, да сподобимся и мы быть ихъ общниками и соучастниками“ [1]). Вотъ отвѣтъ, показывающій совмѣстимость достодолжнаго чествованія святыхъ съ истиннымъ почитаніемъ Бога. Подробнѣе же это было раскрыто древними учителями церкви.

Такъ, блаж. *Іеронимъ* въ обличеніе Вигилянція писалъ: „кто, о безумная голова, когда-нибудь покланялся мученикамъ, какъ Богу (martiricem adoravit), кто человѣка считалъ Богомъ? Когда Павелъ и Варнава ликаонцами были признаны за Юпитера и Меркурія, и когда имъ хотѣли принести жертву, не растерзали ли они одежды свои и не сказали ли, что они люди?— не потому, что они не были лучше давно умершихъ людей Юпитера и Меркурія, но для того, чтобы, по языческому заблужденію, не была воздана имъ честь, принадлежащая Богу. Это читаемъ и о Петрѣ (Дѣян. 10, 25)... Мы воздаемъ честь рабамъ, чтобы эту честь распространить на Господа, Который говоритъ: *иже васъ пріемлетъ, Мене пріемлетъ*“ [2]).

Блаж. *Августинъ* вразумлялъ отождествлявшихъ (манихеевъ и евноміанъ) почитаніе мучениковъ и другихъ святыхъ съ идолопоклонствомъ: „мученикамъ мы не воздвигаемъ храмовъ, не устанавливаемъ священствъ, богослуженій и жертвоприношеній (какъ дѣлаютъ это язычники по отношенію къ своимъ богамъ), потому что не ихъ самихъ, а Бога ихъ считаемъ своимъ Богомъ. Чтимъ, дѣйствительно, память ихъ, какъ святыхъ Божіихъ людей, которые сражались за истину до смерти тѣлесной... Не слышалъ ли кто-нибудь изъ вѣрныхъ когда-либо, чтобы священникъ, стоя предъ алтаремъ, построеннымъ даже въ честь и почитаніе Божіе, надъ святымъ тѣломъ мученика, говорилъ въ своихъ молитвахъ: „тебѣ, Павелъ, или Петръ, или Кипріанъ приношу жертву“?.. Мучениковъ „мы богами не считаемъ, какъ не устанавливаемъ имъ священствъ и не совершаемъ имъ жертвоприношеній, потому что

---

[1]) *Евсев.* Церк. ист IV, 15.

[2]) *Іерон.* Прот. Вигилянція (IV ч 298 стр.). Сн. пис. 89, къ Рипарію.

это—дѣло неприличное, недолжное и недозволенное, и обязательное только въ отношеніи къ единому Богу". „Мы своимъ мученикамъ, какъ богамъ, храмовъ не воздвигаемъ, а устрояемъ надгробные памятники, какъ умершимъ людямъ, души которыхъ живутъ у Бога; и воздвигаемъ тамъ алтари, на которыхъ приносимъ жертвы не мученикамъ, а единому, ихъ и нашему, Богу. При жертвѣ этой,—въ своемъ мѣстѣ и по чину, воспоминаются и они, какъ люди Божіи, въ исповѣданіи Бога міръ побѣдившіе,—воспоминаются, но священникомъ, совершающимъ жертву, не призываются. Жертву священникъ приноситъ Богу, а не имъ, хотя приноситъ ее при ихъ гробницѣ, потому что онъ священникъ Бога, а не ихъ". Онъ же, опредѣляя различіе между почитаніемъ Бога и почитаніемъ мучениковъ и вообще святыхъ, говоритъ: „мы почитаемъ (colimus) мучениковъ тѣмъ почитаніемъ (cultu) любви и общенія, которымъ и въ настоящей жизни почитаютъ (colunt) человѣковъ Божіихъ, уготовавшихъ сердца свои къ таковому же страданію за истину евангельскую, только гораздо набожнѣе, какъ торжествующихъ уже въ жизни блаженной, а не воинствующихъ еще въ настоящей. Но тѣмъ почитаніемъ (cultu), которое по-гречески называется *λατρεία*, а по-латыни не можетъ быть обозначено однимъ словомъ, и есть собственно Божеству подобающее служеніе (servitus), мы и сами не почитаемъ, и другихъ не учимъ почитать никого, кромѣ Бога" [1]).

Правда, возможны, а въ древности и бывали случаи, что по неразумію нѣкоторые воздавали святымъ не подобающее, боголѣпное служеніе. Такъ, во времена св. Епифанія были заблуждающіеся, которые стали чествовать Приснодѣву Марію не только какъ святѣйшую всѣхъ святыхъ, но и воздавать Ей божескія почести, поклоняться и служить Ей наравнѣ съ Богомъ. Но такія крайности всегда были осуждаемы церковію. Св. *Епифаній* такъ писалъ по поводу современнаго ему заблужденія касательно почитанія Богоматери: „нѣкоторые, безумствующіе въ мнѣніи о святой Приснодѣвѣ, старались и стараются ставить Ее вмѣсто Бога... и во имя Ее совершаютъ жертвоприношенія [2]). Но не святые ви-

1) *Августъ.* О градѣ Бож VIII, 27. XXII, 10. Contr. Faust. Lib: XX, c. 12.

2) Подобную же крайность представляетъ собою почитаніе пресвятой Дѣвы и въ современной р.-католической церкви. Св. Дѣва со времени

новники соблазна, а самъ разумъ человѣческій, безпокойливый и обращающійся на лукавое... Святыхъ не должно почитать сверхъ должнаго, но чтить въ (нихъ) Владыку ихъ. Посему да престанетъ заблужденіе обольщенныхъ! Ибо Марія не Богъ, и не съ неба получила тѣло. Да не господствуетъ надъ нами древнее заблужденіе—оставлять живого и поклоняться созданному отъ Него!.. Не должна (поэтому) Дѣва служить предметомъ поклоненія (т. е. боголѣпнаго), не должно дѣлать Ея Богомъ, не должно приносить жертвъ во имя Ея... Пусть чествуется Марія; но поклоняться надобно Отцу, и Сыну, и Св. Духу“ [1]).

Въ заключеніе, по поводу отождествленія чествованія святыхъ съ идолопоклонствомъ, приведемъ опредѣленіе истиннаго смысла этого чествованія, сдѣланное св. *І. Дамаскинымъ*. „Поклоняемся мы, говоритъ онъ, тѣмъ, въ которыхъ почиваетъ Богъ, единый святый, и во святыхъ почивающій, какъ то,—св. Богородицѣ и всѣмъ святымъ. Ибо они всевозможно уподобились Богу, и по дѣйствію собственной своей воли, и по обитанію въ нихъ Бога, и по Его содѣйствію“... „Достопокланяемы (они) не по естеству своему, но потому, что имѣютъ въ себѣ Того, Который по естеству Своему достопоклоняемъ, подобно тому, какъ раскаленное желѣзо не по природѣ своей неприкосновенно и жжетъ, но потому, что приняло въ себя огонь, коего естественное свойство есть жечь. Итакъ, мы поклоняемся имъ потому, что Богъ ихъ прославилъ, и содѣлалъ страшными для враговъ и благодѣтелями для приходящихъ къ нимъ съ вѣрою; поклоняемся имъ мы не какъ богамъ и благодѣтелямъ по естеству своему, но какъ рабамъ и служителямъ Божіимъ, имѣющимъ дерзновеніе къ Богу, по любви своей къ Нему; поклоняемся имъ потому, что самъ царь относитъ къ себѣ почтеніе, когда видитъ, что почитаютъ любимаго имъ человѣка, не какъ царя, но какъ послушнаго слугу и благорасположеннаго къ нему друга“ [2]).

объявленія римскою церковію догмата о непорочномъ Ея зачатіи, нерѣдко римскими писателями изображается обоготвореннымъ существомъ, приравнивается къ Св. Троицѣ, именуется четвертымъ лицемъ въ Троицѣ, „Соискупительницею“ рода человѣческаго, олицетвореніемъ божественнаго милосердія и пр. См. выше, § 84.

[1]) *Епиф.* Ер. LXXVIII. 23 и 24; ер. LXXIX, 4, 5 и 7.

[2]) *Дамаск.* Сл. 3, объ иконахъ,—въ прибавл. къ „Православ. исповѣд.“ Сн. Точн. излож. вѣры, IV, 15

§ 131. Почитаніе мощей св. угодниковъ Божіихъ.

I. Почитая святыхъ, переселившихся своими душами на небо, православная церковь чтитъ и мощи или тѣлеса ихъ, если Богу угодно бываетъ сохранить ихъ въ нетлѣніи и прославить чудесами. Это почитаніе выражается въ установленіи праздниковъ въ дни обрѣтенія св. мощей и перенесенія ихъ изъ одного города (или области) въ другой, въ благоговѣйномъ собираніи и храненіи ихъ, въ построеніи надъ ними св. храмовъ и алтарей и поставленіи ихъ въ самыхъ храмахъ, употребленіи антиминсовъ съ св. мощами, возженіемъ предъ ними (мощами) свѣчей, кажденіемъ ѳиміамомъ, лобызаніемъ и поклоненіемъ. Очевидно, почитаніе мощей (какъ и изображеній святыхъ) есть лишь выраженіе догмата о тѣсной связи церкви земной съ небесною въ церковно-богослужебной практикѣ. Безъ почитанія мощей (какъ и иконъ) ученіе о взаимообщеніи церкви небесной и земной было бы ученіемъ теоретическимъ, отрицаемымъ на практикѣ, и потому православная церковь по справедливости защищаетъ ихъ почитаніе [1]).

Не всѣ святые, угодившіе Богу своею жизнію на землѣ, прославленные на небѣ, прославляются Богомъ нетлѣніемъ и ихъ тѣлъ. Какая причина такого видимаго неравенства въ прославленіи, это вѣдомо лишь всевѣдующему и всеправедному Судіи. „Единъ Богъ вѣсть *сущія Своя* (2 Тим. 2, 19) и знаетъ, кому что дать, кого чѣмъ наградить, соотвѣтственно труду и подвигу каждаго.

---

[1]) *Литература.—Голубинскаго Е. Е* профес. Исторія канонизаціи святыхъ въ русской церкви. Москва 1903 г. *Стефана Яворскаго.* Догматъ о мощахъ святыхъ въ „Камнѣ вѣры". I ч *Ѳеоф. Прокоповича.* Разсужденіе о нетлѣніи мощей св. угодниковъ Божіихъ, въ Кіевскихъ пещерахъ нетлѣнно почивающихъ. Кіевъ 1875 г. Извлеченіе изъ полнаго сочиненія Ѳ. Прокоповича, каковое на латинскомъ яз. подъ именемъ „Apologia" было напечатано въ Бреславлѣ 1745 г. *Соснина Д.* О нетлѣніи св. мощей въ церкви Христовой. Спб. 1833 г. *Протопопова Д.* О нетлѣніи св. мощей. Москва. 1888 г. (Тоже въ „Душевн Чт." за 1888 г. I т.) *Кременскаго Евг.* свящ. Догматъ прав. церкви о почитаніи св. мощей 1892 г. *Властова.* О нетлѣніи св. мощей. 1890 г. *Вишневскаго.* Апологія истины нетлѣнія св. мощей. Кіевъ. 1896 г. *Смирнова П. А.* прот. Прославленіе святыхъ. 1903 г. *Ключарева Г.* свящ. Въ защиту почитанія нетлѣнныхъ мощей. Ставроп. 1903 г. *Корсуна Г. Н.* Мощи святыхъ и ихъ нетлѣніе. Странникъ, 1904 г., іюль. По тому же вопросу имѣются статьи въ ж.ж. Странникъ за 1861 г. №№ 11, 1866 г. № 6, въ „Мисс. Сборн." за 1890 г. №№ 2—3, Мисс. Обозр. 1899 г. № 1, Воскр. Чт. 1885 г., № 45.

Духъ Святый и въ земной жизни праведниковъ раздѣляетъ имъ различно Свои божественныя дарованія, дая овому слово разума, другому же вѣру, иному же дарованія исцѣленій, другому же дѣйствія силъ (1 Кор. 12, 7—9). Подобно этому, и по отшествіи ихъ за предѣлы настоящей жизни, сообразно съ полученнымъ здѣсь даромъ и съ употребленіемъ его, Той же Духъ даетъ каждому своего рода славу и блаженство, однихъ ублажая такимъ, другихъ инымъ образомъ“ [1]), Поэтому то нетлѣніе святыхъ не есть общій непремѣнный признакъ для прославленія святыхъ угодниковъ, а главнѣйшимъ знакомъ святости и прославленія на небѣ подвижниковъ церковь считаетъ чудеса [2]).

1) *Соснина Д.* О нетлѣніи св. мощей. 46, 48 стр. Тѣмъ же авторомъ по тому же вопросу высказывается еще такое соображеніе: „можетъ быть одни (т. е. изъ святыхъ), кои здѣсь, въ уединеніи отъ людей, занимались единственно богомысліемъ и бесѣдовали съ ангелами, и теперь находятся ближе къ кругу ихъ, и, молясь предъ Богомъ за весь родъ человѣческій, между тѣмъ удалены отъ взора людей, коихъ они избѣгали въ семъ мірѣ; а тѣ, кои здѣсь особенно любили благотворить ближнимъ своимъ, не лишены блага пребывать тѣломъ съ живущими на землѣ, чтобы и по преставленіи изливать на нихъ щедроты небесныя“. Тамъ же, 47 стр.

По мысли преосв. митр. *Филарета* указанное „видимое неравенство видимой награды людей... нѣкоторымъ образомъ соотвѣтствуетъ степенямъ внутренняго ихъ освященія, по которому, скажемъ словами апостола, какъ *звѣзда отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ, такъ и воскресеніе мертвыхъ* (1 Кор. 15, 42), и послѣднее совершительное, и первое начинательное, т. е. нетлѣніе мощей“. Но большую вѣроятность онъ усвояетъ другому соображенію, именно, что какъ для удостовѣренія въ побѣдѣ Искупителя надъ смертію возстали изъ гробовъ *многіе*, а не всѣ святые въ часъ смерти Христовой, такъ и явленіе нетлѣнія мощей совершается не ради самихъ святыхъ, которые не ищутъ славы человѣческой, а для насъ, живущихъ, „для удостовѣренія въ воскресеніи Христовомъ, въ нашемъ будущемъ воскресеніи, для укрѣпленія немощныхъ въ подвигахъ противу грѣха и смерти, для возбужденія невнимательныхъ и нерадивыхъ въ подвигахъ благочестія“. Слова и рѣчи. 1873—1885. II ч 22 стр.

2) Подтвержденіемъ этого служитъ исторія канонизаціи святыхъ: нѣкоторые наши святые канонизованы *до открытія* ихъ мощей, напр., преп. Ѳеодосій печерскій, митр. Петръ, кн. Михаилъ тверской, Нилъ столбенскій и др.; другіе же канонизованы были спустя то или другое время *послѣ открытія* мощей, наприм Исаія, еп. ростовскій. Арсеній, еп. тверской, Савватій и Германъ соловецкіе и др.; мощи довольно многихъ святыхъ никогда *не были открываемы*, или были открываемы, но и теперь находятся подъ спудомъ, т. е. опять сокрыты. напр. Антонія печерскаго, Димитрія прилуцкаго, Кирилла бѣлоозерскаго, Никона радонежскаго, Діонисія глушицкаго, Іосифа волоколамскаго, Корнилія комельскаго и др. См. у проф. *Голубинскаго*. Исторія канонизаціи. 270 стр.

Какъ не всѣ святые по волѣ Господа прославляются нетлѣніемъ мощей, такъ отъ Божіей же воли зависитъ и то, что въ прославляемыхъ нетлѣніемъ тѣлахъ св. угодниковъ это нетлѣніе обнаруживается не въ одномъ и томъ же объемѣ бывшей ихъ тѣлесной храмины. Мощи святыхъ иногда суть болѣе или менѣе *цѣлыя тѣла* (кости съ плотію), иногда же одни *кости*, обнаженныя отъ тѣла. Таковы мощи сохранившіеся въ очень значительной части древнихъ святыхъ, таковы же и мощи святыхъ православной русской церкви. И самое названіе останковъ святыхъ—„*мощи*“ (древне-славянское „мощи“ переводятъ греческимъ *λειψανία*, латинскимъ reliquie—останки) прилагалось въ древности какъ для обозначенія обрѣтаемыхъ костей св. угодниковъ Божіихъ, такъ и для обозначенія нетлѣнно почивающихъ цѣлыхъ тѣлъ святыхъ людей Божіихъ [1]). У древнихъ грековъ, которые въ почитаніи мощей отличались тою особенностію, что старались какъ можно болѣе пріобрѣтать частицъ разныхъ мощей для своихъ церквей и для себя лично, даже почти нигдѣ не было цѣлыхъ мощей, а только части и частицы ихъ, разнесенныя по

---

[1]) Вотъ нѣкоторыя свидѣтельства древности о мощахъ святыхъ, какъ *о костяхъ*. Блаж. *Іеронимъ* въ соч. противъ Вигиланція говоритъ о мощахъ апп. Петра и Павла, какъ о костяхъ (ossa veneranda), о мощахъ пр. Самуила тоже, какъ о костяхъ (ossa beati Samuelis). Мощи апп. Андрея, Луки и Тимоѳея, перенесенные въ Константинополь въ 356—357 г.г., были кости, ибо „патріархъ держалъ ихъ у себя на колѣняхъ въ небольшихъ ковчежцахъ или ящикахъ“ (Евсев. Ц и. VIII, кн.). Въ такихъ же ковчежцахъ были перенесены въ Константинополь въ 415 г. мощи патріарха Іосифа и Захаріи, отца Предтечева. *Созоменъ* говоритъ о мощахъ сорока мучениковъ (IX, 2), Евагрій—о мощахъ Симеона Столпника (I, 13), какъ о костяхъ. *Василій В.* говоритъ о мощахъ мучениковъ, какъ о костяхъ (Кам. вѣры, I ч.), *Златоустъ* также многократно называетъ мощи святыхъ костями (*ὀστέα, ὀστᾶ*), или же костями, которыя сопровождаетъ прахъ отъ разложившихся тѣлъ. На Аѳонѣ мощи святыхъ исключительно суть кости. Въ кн. проф. Е. Е. Голубинскаго. „Исторія канонизаціи святыхъ“ приводятся, кромѣ этихъ, и другіе примѣры. См. 34—35 стр.

Имѣются древнія свидѣтельства о наименованіи мощами и *цѣлыхъ тѣлъ*. *Василій В.* говоритъ о неповрежденномъ тѣлѣ мученицы Іулиты (Бес. V,—IV ч. 64 стр. по изд. 1892 г.). *Созоменъ* утверждаетъ, что въ видѣ цѣлаго неразрушившагося тѣла были обрѣтены мощи прор. Захаріи (IX, 17). Объ останкахъ священномученика Автонома, пострадавшаго при Діоклетіанѣ, въ древнемъ житіи говорится, какъ о совершенно нетлѣнномъ тѣлѣ *(Сергія* архіеп. Полн. мѣсяцесл. Востока, т. II, замѣтки къ 12 сентября). См. еще примѣры у проф. Голубинскаго, 36 стр.

разнымъ и по многимъ мѣстамъ [1]). И вообще на востокѣ, равно какъ и на западѣ, мощи наибольшей части святыхъ суть кости. Съ принятіемъ русскими христіанства и къ намъ въ Россію очень часто были приносимы съ востока мощи святыхъ въ видѣ не большихъ остатковъ отъ ихъ костей, а затѣмъ появились и мощи собственныхъ своихъ святыхъ. Посему и у насъ въ древности подъ мощами разумѣли не только болѣе или менѣе цѣлыя тѣла, но и кости святыхъ [2]). Односторонним и неправильнымъ является мнѣніе людей, имѣющихъ ревность не по разуму, которые утверждаютъ, будто мощи святыхъ всегда и непремѣнно суть совершенно нетлѣнныя, т. е. совершенно цѣлыя, нисколько не разрушенныя и неповрежденныя тѣла“ [3]). Какъ у грековъ не про-

[1]) См. у *Голубинскаго*, тамъ же, 36—38 стр.

[2]) Вотъ примѣры, подтверждающіе это. Въ 1472 году въ Москвѣ, по случаю перестройки Успенскаго собора, открывали гробы митрополитовъ для осмотра ихъ тѣлъ и объ оказавшемся пишется въ одной лѣтописи: „Іону цѣла суща обрѣтоша, Фотія же цѣла суща не всего, едины ноги толико въ тѣлѣ, а Кипреана всего ислѣвша, едины мощи“; совершенно ясно, что „едины мощи“ значатъ: однѣ кости. Въ 1667 г. объ открытіи мощей преп. Нила столбенскаго было доносимо м. Питириму: „гробъ и тѣло его (Нила) святое земли предадеся, а мощи святые его цѣлы всѣ“; ясно, что слова: „а мощи цѣлы всѣ“ значитъ: а кости цѣлы всѣ. Въ донесеніи объ осмотрѣ въ 1667 г. гробницы кн. Бориса Юрьевича, близъ Суздаля, говорится: „въ гробницѣ лежатъ мощи, кости цѣлы“, а потомъ, что въ гробницѣ лежатъ „кости нетлѣнны“. См. у проф. Голубинскаго 298—299 с.

По словамъ профессора, и самое древне-славянское слово „мощи“ главнымъ и собственнымъ образомъ означало не цѣлое тѣло, а часть и частицу тѣла, какъ это видно изъ того, что слово это употреблялось въ нарицательномъ смыслѣ частицы священнаго предмета: разобрать какой нибудь священный предметъ „на мощи“ употреблялось въ значеніи или говорилось въ смыслѣ: разобрать какой нибудь священный предметъ на частицы. Употреблялось слово „мощи“, котораго единственное число „мощa“, и въ общемъ смыслѣ остатковъ, остатка. См. тамъ же. 299 стр. въ примѣчаніи.

[3]) Слова проф. *Голубинскаго*. Ист. канон. и пр. 297 стр. „Утверждаютъ это, замѣчаетъ профессоръ, потому же, почему подобные имъ люди утверждали это въ XV в., а именно-ради воображаемаго невѣрія людского, ради ихъ мнѣнія о простыхъ людяхъ, будто кой только (святой) не въ тѣлѣ лежитъ, тотъ у нихъ (простыхъ людей) не святъ“. Но они лгутъ на простыхъ людей... Когда съ востока привозимы были къ намъ мощи святыхъ въ видѣ небольшихъ остатковъ отъ ихъ костей, народъ нашъ устремлялся воздавать имъ почитаніе съ такою же вѣрою, съ какою почитаетъ онъ и цѣлыя тѣла“. Намѣренно неправильныя представленія дѣла для простого народа не нужны, а по отношенію не къ простому народу вредны, ибо люди вольномысленные, усвоя самой церкви

повѣдывалось ученія, что мощи означаютъ непремѣнно цѣлое тѣло, такъ и старые наши учители не утверждали, будто мощи святыхъ всегда и неизмѣнно цѣлыя тѣла, а обыкновенно говорили, что онѣ могутъ быть и однѣми костями, и укоряли тѣхъ, которые проповѣдывали помянутое ученіе [1]). Тоже и у новыхъ учителей [2]). Мнѣніе, что мощи святыхъ суть цѣлыя тѣла, покоится на предположеніи, будто именно и собственно нетлѣніе мощей составляетъ доказательство святости святыхъ. Но на самомъ дѣлѣ доказательство святости святыхъ церковь видитъ въ чудесахъ, которыя творятся при ихъ гробахъ или отъ ихъ мощей, а мощи святыхъ, когда они нетлѣнны, составляютъ чудо, но лишь *дополнительное* къ тѣмъ чудесамъ, которыя творятся чрезъ посредство ихъ.

Цѣлость всего тѣла для признанія нетлѣнія мощей не требуется и самымъ существомъ дѣла. Сила Божіей благодати познается и тогда, когда тлѣніе воздѣйствовало въ тѣлѣ почившаго угодника Божія, но остановлено высшею силою, и оставшіяся нетлѣнными части тѣла или только кости его не только пребываютъ въ цѣлости, но источаютъ исцѣленія. Въ силу слова Господня: *земля еси, въ землю отъидеши*, каждый человѣкъ умираетъ, и въ тѣлѣ его начинается тлѣніе, которое и почитается наиболѣе вѣрнымъ признакомъ приключившейся смерти. Этой участи не избѣгаютъ и угодники Божіи. Земля беретъ и отъ нихъ свою долю, какъ бы желая и сама насытиться отъ тука и масти костей ихъ (Ис. 58, 11). Но вотъ надъ нѣкоторыми омертвѣвшими и уже начавшими свое разложеніе тѣлами угодниковъ Божіихъ какъ бы раздается слово Господа Вседержителя, воспрещающее тлѣнію

таковое мнѣніе, позволяютъ себѣ дѣлать весьма невыгодныя заключенія о сей послѣдней. Тамъ же, 297—298 стр.

[1]) Напр. *Іосифъ волоколамскій* въ „Просвѣтителѣ", митр. *Даніилъ, Зиновій Отенскій* въ „Истины показаніи". *Захарія Копытенскій* въ своей „Палинодіи". См. у проф. *Голубинскаго* 229—300 стр.

[2]) Св. *Димитрій ростовскій* въ своемъ „Розыскѣ" (II ч. 15 гл.) говоритъ о мощахъ отчасти какъ о цѣлыхъ тѣлахъ, отчасти какъ о костяхъ. Тоже въ „Камнѣ вѣры" (I ч.) *Стефана Яворскаго*, впрочемъ съ тою особенностію, что съ нарочитостію выставляется мысль, что мощи святыхъ бываютъ и однѣми костями. Въ книжкѣ „Догматъ о почитаніи св. мощей по Стефану Яворскому", изд. Аѳонскаго Пантелеймонова монастыря (послѣднее изд. 3—Москва 1890), эта мысль какъ будто усилена. Тоже понятіе о мощахъ высказывали митр. *Платонъ* и митр. *Филаретъ*. См. у проф. *Голубинскаго*. 300—301 стр. примѣч.

простираться и дѣйствовать далѣе: *доселѣ дойдеши, и не прейдеши.* И слово Всемогущаго не остается бездѣйственнымъ: тѣло святыхъ подвижниковъ, при жизни у многихъ изъ нихъ многоболѣзненное, готовое отъ самого легкаго прираженія распасться и разрушиться,—это слабое тѣло дѣйствіемъ силы Божіей побѣждаетъ естества чинъ; начавшееся въ немъ смертное разрушеніе останавливается. И совершается предъ всѣми въ теченіе многихъ вѣковъ великое чудо: изъятое отъ тлѣнія тѣло угодника Божія, кости его, части его костей не только пребываютъ въ цѣлости, но и исполняются благоуханія святыни и источаютъ чудеса исцѣленій. Если же сохраненіе хотя малой части тѣла почившаго угодника Божія, хотя однѣхъ костей и части этихъ костей въ нетлѣніи и благоуханіи святыни, источающихъ исцѣленія, знаменуютъ великую силу Божію, то, конечно, не можетъ быть и рѣчи о протяженіи и размѣрѣ этой сохраняемой въ нетлѣніи части тѣла угодника Божія.

Видимое дѣйствіе силы Божіей, проявляющееся въ изъятіи тѣлъ святыхъ отъ всеобщаго закона тлѣнія, и служитъ для христіанъ первѣйшимъ основаніемъ и побужденіемъ къ благоговѣйному чествованію мощей св. угодниковъ Божіихъ. Съ духомъ и смысломъ христіанскаго ученія и вообще несообразно презрительное отношеніе къ тѣлу, и не только живого, но и умершаго человѣка христіанина; христіанству чужды такія представленія, когда одно прикосновеніе къ умершему почиталось осквернѣніемъ для живого человѣка, какъ было, напр., у евреевъ. Тѣла христіанъ не только суть органы для души, храмины души, но храмы Духа Святаго, храмы Господа І. Христа, члены Христовы, становящіяся таковыми чрезъ таинства крещенія, миропомазанія и причащенія. *Ядый Мою плоть и піяй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ,* говорилъ Іисусъ Христосъ (Іоан. 6, 56). Ап. Павелъ учитъ: *не вѣсте ли, яко храмъ Божій есте; и Духъ Божій живетъ въ васъ? Аще кто Божій храмъ растлитъ, растлитъ сего Богъ* (1 Кор. 3, 16 — 17). И еще: *или не вѣсте, яко тѣлеса ваша храмъ живущаго въ васъ Святаго Духа суть, Егоже имате отъ Бога, и нѣсте свои* (6, 19)? *Вы есте тѣло Христово, и уди отъ части* (а порознь члены—1 Кор. 12, 27). Эти тѣла возстанутъ и соединятся съ

душами въ день всеобщаго воскресенія мертвыхъ. На этомъ основаніи тѣла всѣхъ усопшихъ христіанъ съ такими почестями провожаются до могилы. Тѣла же святыхъ въ особенности суть сосуды благодати Св. Духа, плоти и крови Христовыхъ, освящаются и проницаются силою Христовою, подобно тому, какъ сосудъ, въ которомъ долго хранится благовонная масть, заимствуетъ отъ нея силу благоуханія. Этою силою, при собственныхъ подвигахъ святыхъ, тѣла ихъ еще при жизни очищаются отъ грѣха—причины смерти и тлѣнія (Рим. 5, 12); этою же благодатію, сопребывающею съ ними и по смерти, сохраняются отъ тлѣнія. Отсюда, религіозное почитаніе нетлѣнно почивающихъ останковъ святыхъ есть собственно почитаніе силы Христовой, проявляющейся въ нетлѣніи тѣлъ, *иже Христовы суть*, т. е. почитаніе Самого же Бога, являющаго Свою особенную чудодѣйственную силу въ изъятіи тѣлъ Своихъ угодниковъ и друзей изъ всеобщаго закона тлѣнія, въ знаменіе и удостовѣреніе всеобщаго воскресенія. Отвергать такое чествованіе значило бы отвергать то, что прославляется Самимъ Богомъ, Его чудодѣйственную силу.

Новымъ основаніемъ и побужденіемъ къ чествованію останковъ святыхъ служитъ прославленіе Богомъ мощей св. угодниковъ Божіихъ чудесами и знаменіями. Ихъ священные останки, суть „земныя посредства, получившія отъ нихъ освященіе“, чрезъ которыя Господь проявляетъ Свою чудодѣйственную силу. (Кат. о 9 чл.). Исторія церкви представляетъ множество чудесъ, совершавшихся во всѣ времена отъ мощей св. угодниковъ Божіихъ, совершающихся и нынѣ. „Владыка Христосъ даровалъ намъ мощи святыхъ, говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, какъ спасительные источники, которые источаютъ многоразличныя благодѣянія... Чрезъ мощи святыхъ изгоняются демоны, отражаются болѣзни, врачуются немощные, прозираютъ слѣпые, очищаются прокаженные, прекращаются искушенія и скорби, и всякое даяніе благое отъ Отца свѣтовъ нисходитъ на тѣхъ, которые просятъ съ несомнѣнною вѣрою“ (Іак. 1, 17) [1].

Почитаніе мощей св. угодниковъ Божіихъ въ церкви христіанской—завѣщаніе глубокой древности. Съ самыхъ первыхъ вре-

[1]) *Дамаск.* Точн. изл. прав. в. IV, 15.

менъ церкви, вѣрующіе тщательно хранили останки св. Іоанна Предтечи [1]), апостоловъ, а во времена гоненій уносили съ мѣста казни тѣла и растерзанные члены св. мучениковъ, съ честію погребали и на гробы ихъ собирались совершать божественныя службы, преимущественно же литургію [2]). Отсюда всеобщій и самый древній обычай—полагать въ основаніе св. алтарей мощи мучениковъ, что и доселѣ православною церковію соблюдается, и употребленіе антиминсовъ для совершенія евхаристіи, имѣющихъ въ себѣ частицу мощей.

Съ прекращеніемъ гоненій на христіанъ, съ IV в., чествованіе св. мощей стало открытымъ и получило свой опредѣленный церковный характеръ. Когда открывались мощи, они обыкновенно полагались въ храмахъ, гдѣ давалось имъ мѣсто даже подъ алтаремъ, на которомъ приносилась безкровная жертва. Надъ тѣлами и останками мучениковъ воздвигаемы были на кладбищахъ храмы (*μαρτύρια*, memoriae martyrum), которые служили потомъ усыпальницею для желавшихъ лежать близъ мучениковъ.

---

[1]) Есть преданіе, что св. Лука хотѣлъ перенести тѣло св. *I. Предтечи*, какъ драгоцѣнное сокровище, изъ Севастіи въ Антіохію, свой отечественный городъ, но когда не могъ этого сдѣлать, взялъ у тѣла пророка Божія десную руку, крестившую Спасителя, и только этою святынею утѣшилъ антіохійцевъ (Чет.-Мин. 7 янв.). Нынѣ десная рука Предтечи хранится въ дворцовой церкви въ Петербургѣ.

[2]) Такъ, въ описаніи мученической кончины св. *Игнатія* сообщается, что „оставшіеся отъ его тѣла только твердѣйшія части были отвезены въ Антіохію и положены въ полотно, какъ неоцѣненное сокровище, по благодати, обитающей въ мученикѣ, оставленное святой церкви". Жители на пути лежащихъ городовъ, „начиная отъ Рима, преемственно принимали тогда и несли на раменахъ своихъ до здѣшняго города (т. е. Антіохіи) его останки, восхваляя увѣнчаннаго побѣдителя" (*Злат.* Похв сл. св Игнатію, 5). Нынѣ св. мощи Игнатія находятся въ Климентовской церкви въ Римѣ.

Христіане смирнскіе, извѣщая о кончинѣ священномученика *Поликарпа*, говорили о себѣ: „мы собрали кости его—сокровище драгоцѣннѣйшее дорогихъ камней и золота, и положили ихъ тамъ, гдѣ слѣдовало. Туда, какъ только будетъ можно, мы будемъ собираться и съ радостію провождать день его мученическаго рожденія" (*Евсев.* Ц. ист. V, 15).

Въ актахъ о мученической кончинѣ св. *Кипріана* карѳагенскаго разсказывается, что когда палачъ готовился отсѣчь голову святителя, многіе изъ христіанъ постилали платки и полотенца, чтобы сберечь для себя кровь священномученика. Мощи его нынѣ почиваютъ въ монастырѣ св. Корнелія, въ Компьенѣ, во Франціи. См. „Жизнеописаніе" св. Кипріана при изд. его твор. въ руск. пер. I ч. 75 стр. Изд. 1891 г.

Открытіе и перенесеніе мощей всегда сопровождалось особенною церковно-обрядовою торжественностію, а отъ отцевъ и учителей церкви—Златоуста, Василія В. и др. сохранилось много бесѣдъ по случаю перенесенія мощей. А какимъ благоговѣйнымъ чествованіемъ у всѣхъ вѣрующихъ пользовались вновь открытые или перенесенные нетлѣнные останки святыхъ, это прекрасно изображаетъ св. *І. Златоустъ*, говоря своимъ слушателямъ слѣдующее: „скажи мнѣ, гдѣ гробъ Александровъ? Укажи мнѣ и скажи, въ какой день онъ умеръ? А рабовъ Христовыхъ и гробы славны, такъ какъ находятся въ царственномъ градѣ, и дни кончины извѣстны, такъ какъ составляютъ торжество для цѣлой вселенной. Александрова гроба не знаютъ и свои, а гробъ Христовъ знаютъ и варвары. И гробы рабовъ Распятаго блистательнѣе царскихъ дворцовъ, не только по величинѣ и красотѣ строеній,—хотя и въ этомъ отношеніи они превосходнѣе,—но, что гораздо важнѣе, по ревности стекающихся къ нимъ. Самъ облеченный въ багряницу приходитъ лобызать эти гроба, и, отложивши гордость, стоитъ предъ ними, и молитъ святыхъ, чтобы предстательствовали за него предъ Богомъ“ [1]). Въ похвальномъ словѣ св. Игнатію онъ говорилъ: „не только тѣла, но и самые гробы святыхъ преисполнены духовныхъ даровъ благодати... Посему убѣждаю всѣхъ васъ, находится ли кто въ унынiи, или въ болѣзняхъ, или въ скорбяхъ, или въ какомъ-нибудь другомъ житейскомъ несчастіи, или въ глубинѣ грѣховъ, пусть съ вѣрою приходитъ сюда, и онъ избавится отъ всего этого, и возвратится съ великою радостію, получивъ облегченіе совѣсти отъ одного даже взгляда (на сіи мощи)“ [2]).

Отцы VII-го вселенскаго собора, въ виду лжеученія иконоборцевъ, которые силились съ почитаніемъ иконъ поколебать и почитаніе св. мощей, сдѣлали такое постановленіе: „опредѣляемъ, чтобы осмѣливающіеся отвергать что-либо изъ того, что посвящено церкви, будетъ ли то евангеліе, или изображеніе креста, или иконная живопись, или *св. остатки мученика*,... если это будутъ епископы или клирики, были низлагаемы, если же будутъ иноки или міряне, были бы отлучаемы“ [3]).

---

[1]) *Златоуе.* На 2 Кор. Бес. XXVI, 5.

[2]) Похв. сл. священном. Игнатію, 5 (II т. изд. 1899 г.).

[3]) Дѣян. всел. соб. VII т. Дѣян. VII, 285 стр.; сн. Дѣян. VI, 279 стр.

II. Во всѣ времена были, есть и нынѣ противники почитанія св. мощей, преимущественно тѣ же, которые отвергли и молитвенное почитаніе и призываніе святыхъ. Въ частности, отрицаніе почитанія мощей и доселѣ составляетъ вѣроисповѣдную особенность протестантства. При отрицаніи живой связи между церковію земною и небесною—съ одной стороны, а съ другой—при взглядѣ на оправданіе человѣка, какъ только на невмѣненіе въ вину грѣха, а не дѣйствительное очищеніе отъ грѣховъ, протестантство впало бы въ самопротиворѣчіе, допустивъ почитаніе останковъ угодниковъ Божіихъ. Къ отрицанію почитанія мощей располагали виновниковъ реформаціи и р.-католическія злоупотребленія этимъ почитаніемъ [1]). Отвергающіе это почитаніе, признаютъ его противнымъ Писанію, сближаютъ съ идолопоклонствомъ, называютъ суевѣріемъ, источникомъ всякаго рода злоупотребленій и т. п., а по мнѣнію иныхъ изъ нихъ и самое нетлѣніе мощей не есть чудо, а явленіе естественное. Нѣкоторые даже доходятъ до того, что рѣшаются объявлять самыя мощи обманомъ. Но всѣ такія разсужденія и предположенія должны быть отвергнуты, какъ неосновательныя или прямо ложныя.

Указываютъ, что въ Писаніи не только нигдѣ не заповѣдано почитаніе мощей, но и находятся свидѣтельства, неблагопріятныя для такого чествованія, напр., что въ ветхомъ завѣтѣ останки людей всегда были погребаемы и никогда не вынимались изъ земли для почитанія (Быт. 49, 29; 50, 26), что Самъ Богъ, предавъ тѣло Моисея погребенію, оставилъ могилу его неизвѣстною (Втор. 34, 6). что Спаситель сильно порицалъ іудейскихъ книжниковъ и фарисеевъ за ихъ усердіе созидать гробницы пророкамъ и украшать памятники праведниковъ (Мѳ. 23, 29), и что христіане погребли тѣло первомученика Стефана съ великимъ плачемъ, но безъ почитанія (Дѣян. 8, 2) [2]). Правда, прямой за-

[1]) Art. Smalc. p. II, II, 15 et 22; Catech. Major, p. I, praec. III, 91. Подлинными останками святыхъ, разсуждаютъ протестанты, не должно пренебрегать, не должно и осмѣивать ихъ, какъ позволяютъ себѣ дѣлать это разные сектанты, а надобно сохранять ихъ, какъ потому, что они суть останки людей, такъ особенно потому, что они суть останки христіанъ, и притомъ совершеннѣйшихъ, память которыхъ заслуживаетъ благоговѣнія, но не должно лишь воздавать имъ религіознаго почитанія. См. у *Иннокентія* архим. Облич. Бог. IV т. 4 стр.

[2]) Наши сектанты иногда ссылаются еще на Пс. 87, 11; Ис. 8, 19; Іерем.

повѣди о почитаніи мощей нѣтъ въ Писаніи, но въ немъ заповѣдано почитать Бога, а почитаніе св. мощей по существу есть чествованіе Самаго же Бога, всемогущая, благодатная и чудесная сила Котораго проявлялась и проявляется въ видимыхъ останкахъ святыхъ. Было бы небогоугоднымъ и преступнымъ не чествовать достойно того, что Самъ Богъ посредствомъ дивныхъ знаменій прославляетъ предъ людьми, и что служитъ къ большему распространенію славы Божіей. Что-же касается ссылокъ на св. Писаніе, то нѣтъ ничего удивительнаго, что въ ветхозавѣтныя времена всѣхъ скончавшихся погребали,—такова была на это воля Божія (Быт. 3, 19), равно не было и почитанія святыхъ, хотя и были чудеса отъ останковъ, напр., воскресеніе мертвеца отъ прикосновенія къ костямъ пр. Елисея (4 Цар. 13. 20—21; сн. Сир. 48, 14. 15). Въ ветхомъ завѣтѣ не было ни одного праведника въ состояніи прославленія (Евр. 11, 39—40), не время было и чествовать останки святыхъ, ибо не было прославлено чрезъ воскресеніе тѣло Самого Начальника и Совершителя вѣры (Евр. 12, 2). Хотя и въ ветхозавѣтныхъ пророкахъ обиталъ Святой Духъ хотя тѣла нѣкоторыхъ изъ нихъ сохраняемы были Богомъ нетлѣнными въ нѣдрахъ земли, но они открыты и прославлены уже по воскресеніи Господа Іисуса Христа, такъ какъ и самыя души ихъ возведены на небеса только сошедшимъ во адъ Спасителемъ послѣ крестной смерти Его [1]). Кромѣ того, народъ іудейскій былъ весьма склоненъ къ идолопоклонству. Дать ему возможность почитать мощи святыхъ и другіе ихъ останки это значило-бы дать ему поводъ къ обоготворенію или обоженію ихъ. Въ этомъ причина и того, что Моисей не введенъ въ землю обѣтованную и мѣсто погребенія его осталось неизвѣстнымъ [2]). Спаситель же въ Своей обличительной

8, 1—2; Дѣян. 13, 36—37; Іуд. 9 ст. 1 Кор. 15, 50; 2 Кор. 5, 10, но ставить сказанное въ этихъ мѣстахъ въ связь съ вопросомъ о почитаніи св. мощей можно лишь при особенно произвольномъ толкованіи Писанія и искусственныхъ сопоставленіяхъ. Разсмотрѣніе этихъ ссылокъ см. въ кн. *Оболенскаго.* Критич. разборъ вѣроисповѣданія русскихъ сектантовъ и пр. 315—321 стр.

[1]) Извѣстны открытыя уже во времена христіанскія мощи пророковъ: Исаіи, Іереміи, Елисея, Авдія, Захаріи. См. Полный Мѣсяцесловъ Востока, арх. *Сергія.* II. т. Замѣтки февр. 8, мая 1 и 9 и іюня 14.

[2]) „Какая тому причина“, спрашиваетъ св. *Златоустъ*, „что Моисею послѣ безчисленныхъ трудовъ и бѣдствій, послѣ 40-лѣтнихъ попеченій

рѣчи противъ книжниковъ и фарисеевъ обличалъ ихъ не за то что они строили гробницы пророкамъ и украшали памятники праведниковъ, а за то, что они, дѣлая это и тѣмъ осуждая своихъ отцевъ за убійство пророковъ и праведниковъ, сами были наслѣдниками духа своихъ отцевъ-убійцъ пророковъ и праведниковъ, имѣя, подобно имъ, въ мысляхъ своихъ убить Его Самого. Равнымъ образомъ, если останкамъ первомученика Стефана при его погребеніи не воздали того почитанія, какое стали воздавать имъ впослѣдствіи, то поступили такъ не потому, чтобы религіозное чествованіе мощей было противно истинному богопочитанію, а потому, что на таковое почитаніе останковъ св. Стефана еще не было тогда воли Божіей, какъ она дана была впослѣдствіи [1]). Каждый усопшій христіанинъ и нынѣ всегда предается землѣ. Износятся же мощи для поклоненія лишь впослѣдствіи (иногда даже чрезъ нѣсколько столѣтій), послѣ того, какъ Господь благословитъ и изъявитъ на то Свою волю особымъ откровеніемъ и чудесами, какъ это было и съ мощами первомученика Стефана.

Почитаніе и поклоненіе мощамъ, говорятъ, есть чествованіе бездушныхъ и безчувственныхъ предметовъ, а это безполезно, и даже есть особаго рода идолопоклонство. На это достаточно замѣтить, что и кости пр. Елисея, отъ прикосновенія къ которымъ воскресъ мертвецъ (4 Цар. 13, 21), и милоть пр. Иліи, оставленная имъ пр. Елисею и раздѣлившая своимъ прикосновеніемъ воды Іордана, такъ что пророкъ перешелъ по сухому дну (2, 14; см. 8 ст.), платки и опоясанія ап. Павла, полагавшіеся въ его отсутствіи на недужныхъ и одержимыхъ бѣсами и исцѣляв-

---

о народѣ, возбраненъ былъ входъ въ обѣтованную землю? Та, что допущеніе Моисея въ эту землю не только не принесло бы пользы, но произвело бы большой вредъ, и для многихъ іудеевъ послужило бы соблазномъ. Если они за одно избавленіе изъ Египта, оставивши Бога, стали искать всего въ Моисеѣ и ему все приписывать, то до какого бы нечестія не дошли они, когда бы увидѣли, что онъ ввелъ ихъ въ землю обѣтованную? (На Ме. Бес V, 4).

[1]) Обрѣтеніе мощей первомученика Стефана совершилось въ Палестинѣ въ 415 году и онѣ были перенесены въ Іерусалимъ, а около 428 г. его десная рука или болѣе полныя мощи перенесены въ Константинополь Нынѣ наиболѣе значительныя части его мощей находятся въ Венеціи и Римѣ. См. у *Сергія* архіеп. Мѣсяцесловъ, Замѣтки подъ 2 авг. Чет. Мин. 2 авг.

шіе больныхъ и изгонявшіе злыхъ духовъ (Дѣян. 19, 12), были также бездушны. Останкамъ святыхъ соприсуща благодатная сила Божія. Эта-то сила и совершаетъ разныя исцѣленія чрезъ св. мощи, почему и почитаніе мощей есть собственно почитаніе соприсущей и дѣйствующей чрезъ нихъ силы Божіей... Понятно, что ощущаютъ и испытываютъ дѣйствіе этой силы лишь кланяющіеся св. мощамъ съ вѣрою. По „невѣрію“ назаретянъ и І. Христосъ, замѣчаетъ евангелистъ, не могъ совершить тамъ никакого чуда, только на немногихъ больныхъ, возложивъ руки, исцѣлилъ ихъ (Марк. 6, 5—6). Понятно также, что если останки святыхъ почитаются не ради ихъ самихъ, а ради соприсущей имъ благодати Св. Духа, то въ такомъ почитаніи нѣтъ ничего языческаго.

Противники почитанія св. мощей обычно отвергаютъ и самую чудесность нетлѣнія св. мощей, объясняя это явленіе естественными причинами. Тѣла мертвыхъ, говорятъ, долгое время могутъ не предаваться тлѣнію вслѣдствіе случайныхъ внѣшнихъ причинъ, напр., сухости и прохлады склеповъ, холода, особыхъ свойствъ почвы при другихъ благопріятныхъ условіяхъ, вслѣдствіе натиранія благовонными мастями (бальзамированія), окаменѣнія и т. п. Къ тому же подвижники обычно изсушали плоть свою воздержаніемъ и постомъ, что составляетъ обстоятельство, задерживающее тлѣніе. Поэтому нетлѣніе мощей не есть какое-либо чудо, а только болѣе продолжительное освобожденіе мертваго тѣла отъ разрушительнаго дѣйствія времени и законовъ природы. Подтвержденіе этому думаютъ видѣть въ случаяхъ долгаго сохраненія отъ тлѣнія тѣлъ, находившихся по смерти въ подобныхъ благопріятныхъ естественныхъ условіяхъ, не принадлежащихъ святымъ [1]). Наши Кіевскія пещеры будто бы нарочито приспособлены для продолжительнаго храненія мертвыхъ.

---

[1]) Случаи нетлѣнія тѣхъ людей не святыхъ, дѣйствительно, есть. Въ склепѣ собора въ Ревелѣ хранится нетлѣннымъ тѣло герцога де-Кроа—протестанта, современника Петра В., подозрѣваемаго въ измѣнѣ Россіи. Въ Прибалтійскомъ краѣ, въ склепахъ нѣмецкихъ бароновъ, будто бы есть и другіе примѣры долгаго сохраненія тѣлъ умершихъ (и самой одежды) отъ тлѣнія. Въ Палермо и Сенъ-Готардѣ, въ сухихъ и прохладныхъ склепахъ сохранилось много тѣлъ, превратившихся въ засохшія муміи, вслѣдствіе сухости воздуха и отсутствія влаги въ почвѣ склеповъ. Увѣряютъ, что у буддійскихъ дервишей имѣются сохранившіяся въ пѣлости тѣла. Въ тундрахъ Сибири и въ глубокихъ торфяныхъ болотахъ Ирландіи

Но всѣ такія разсужденія и ссылки на примѣры естественнаго сохраненія тѣлъ отъ тлѣнія не приложимы къ мощамъ св. угодниковъ Божіихъ. Церковь никогда не признавала за св. мощи нетлѣнное тѣло человѣка только потому, что оно нетлѣнно. Свидѣтельствомъ святости мощей служатъ чудеса. Сохраняется ли тѣло усопшаго вслѣдствіе благопріятныхъ естественныхъ условій, или это есть дѣло особаго смотрѣнія Божія, но если только нѣтъ подтвержденія чудесами и знаменіями святости останковъ, они не суть св. мощи. Вотъ поэтому-то тѣла нѣкоторыхъ усопшихъ, носившихъ даже высокій святительскій санъ и скончавшихся въ вѣрѣ и благочестіи, хотя и сохраняются въ нетлѣніи, однако же по этому только признаку они не причислены къ лику святыхъ. Такъ, напр., открыто почиваютъ нетлѣнными: тѣло епископа бѣлгородскаго Іосафа Горленко (ум. 1754 г.)—въ г. Бѣлгородѣ, въ Троицкомъ монастырѣ [1]), и тѣло Павла Конюскевича, бывшаго митрополита тобольскаго (ск. на покоѣ въ Кіево-Печерской лаврѣ въ 1770 г.)—въ склепѣ подъ великой лаврской церковію, однако тѣла ихъ не признаны церковію св. мощами, такъ какъ не было отъ нихъ и чрезъ нихъ удостовѣренія посредствомъ чудесъ. Къ числу лицъ, почивающихъ въ нетлѣніи, относятъ доблестнаго патріарха Гермогена, котораго за ревность о православіи и страдальческую кончину можно даже назвать священномученикомъ, однако и онъ не прославленъ, или не пришелъ еще часъ его [2]).

находили сравнительно сохранившіеся трупы людей и животныхъ. На берегахъ р. Лены найдены были два трупа мамонта (одинъ въ 1806 г., другой—въ 1900 г.),—допотопнаго гиганта, сохранившіеся вслѣдствіе холода на столько, что мясо ихъ могли ѣсть звѣри.

[1]) О немъ см. прот. *Ѳомина П.* Святитель Іоасафъ Горленко, еп. бѣлгородскій и обоянскій, въ ж. Вѣра и Раз. 1898 г. XX кн. и слѣд.

[2]) Что нетлѣніе мощей безъ чудотвореній не признавалось и не признается за доказательство святости усопшихъ, проф. *Голубинскій* (въ „Истор. канонизаціи“ и пр. стр. 301) указываетъ еще на слѣдующіе два примѣра. Въ 1479 году обрѣтено было нетлѣннымъ тѣло митрополита Филиппа 1-го (святитель Филиппъ, обличитель Грознаго, именуется II-мъ), скончавшагося 6 лѣтъ и 5 мѣсяцевъ тому назадъ; въ продолженіе 12 дней тѣло его не было погребено, очевидно, какъ полагаетъ проф. Голубинскій, въ ожиданіи, не послѣдуетъ ли отъ него чудесъ, но чудотвореній не послѣдовало, и оно, по прошествіи 12 дней, предано было погребенію. Въ Кіевскихъ городкахъ Готвѣ и Сорочинцахъ (нынѣ мѣстечкахъ въ Полтавской губ.), при рытіи могилъ для покойниковъ, найдены были два не сгнившихъ женскихъ тѣла, которыя стояли въ церквахъ

Не основательно и само по себѣ объясненіе нетлѣнія тѣлъ святыхъ дѣйствіемъ естественныхъ силъ и причинъ, извѣстныхъ и неизвѣстныхъ намъ. Нетлѣнныя тѣла угодниковъ Божіихъ были обрѣтаемы въ различныхъ мѣстахъ, часто весьма благопріятствующихъ тлѣнію, во влажномъ воздухѣ и землѣ, подъ дѣйствіемъ тепла, находили ихъ даже въ рѣкахъ и моряхъ [1]). Поставляемыя по обрѣтеніи въ храмахъ, переносимыя съ мѣста на мѣсто, терпя частое соприкосновеніе отъ благоговѣйныхъ поклонниковъ, они однакоже въ теченіи столѣтій и даже тысячелѣтій не только остаются нетлѣнными, но нѣкоторые настолько сохраняютъ натуральный видъ, что отличаются мягкостію и гибкостію своихъ членовъ. Одно изъ замѣчательнѣйшихъ явленій въ этомъ родѣ пред-

---

одно лѣтъ съ десять, другое съ пятнадцать. Кіевскій митрополитъ Варлаамъ Ванатовичъ, въ донесеніи Святѣйшему Синоду отъ 23 ноября 1724 года, писалъ, что оба тѣла онъ самъ видѣлъ, но „понеже ни единаго достовѣрнаго свидѣтельства чудодѣйствія ихъ не обрѣталось, то онъ приказалъ въ тѣхъ же церквахъ, гдѣ они стояли, вырыть глубокія ямы и закопалъ честно, съ обычною литіею“.

[1]) Вотъ нѣкоторые примѣры Гробъ преп. *Сергія радонежскаго* былъ найденъ почти въ водѣ. Однако, не смотря на 30-лѣтнее пребываніе въ сырости, не только мощи преподобнаго сохранились въ цѣлости, но и самыя одежды его не подверглись тлѣнію. Тоже было и съ мощами святителя *Митрофанія воронежскаго*. Гробъ его пробылъ во влажномъ грунтѣ чернозема 114 лѣтъ. Верхняя доска гроба вся истлѣла, боковыя доски весьма обветшали и цѣлой сохранилась только нижняя доска, на которой лежало нетлѣнное тѣло святителя. Тѣло св. *князя Глѣба*, убитаго по приказанію его брата Ярополка, около пяти лѣтъ лежало на берегу Днѣпра, на открытомъ воздухѣ, безъ всякой защиты. Очевидецъ такъ описываетъ эти мощи, принесенныя впослѣдствіи княземъ Ярославомъ въ особо устроенный для братьевъ мучениковъ храмъ: „тѣла обоихъ братьевъ (Бориса и Глѣба) были бѣлы, какъ снѣгъ, ангельскія лица ихъ сіяли небеснымъ свѣтомъ, а все мѣсто исполнилось благоуханіемъ какъ бы отъ обильнаго ѳиміама“ (см. у *Голубинскаго*, 20 стр. и сл.). Въ полѣ же найдены были нетлѣнныя мощи *св. Микарія*, митрополита кіевскаго, который на дорогѣ изъ Вильно въ Кіевъ былъ настигнутъ татарами, мученически убитъ и брошенъ ими въ полѣ (1487 г.) Мощи его перенесены въ Кіевъ и доселѣ нетлѣнно почиваютъ въ церкви Софійской. Преподобные Авраамій, Леонтій и Іаковъ ростовскіе, Никита и Даніилъ переяславскіе, Никита новгородскій и нѣкоторые другіе жили посреди водъ мутныхъ, гилыхъ, напелненныхъ вредными испареніями и по кончинѣ своей погребены были въ той же топкой, болотистой мѣстности. По естественному порядку вещей тѣла ихъ должны были бы истлѣть въ самомъ непродолжительномъ времени. Однако черезъ долгое время мощи этихъ угодниковъ Божіихъ были обрѣтены нетлѣнными, каковыми и остаются доселѣ, очевидно, сохраняемыя чудодѣйственной силою Божіею.

ставляютъ намъ нетлѣнныя мощи св. Спиридона, епископа тримиѳунтскаго, сохраняющіяся болѣе 1500 лѣтъ [1]). Изъ находящихся у насъ въ Россіи св. мощей можно въ особенности указать на мощи св. Глѣба князя, сына Андрея Боголюбскаго, находящіяся въ г. Владимірѣ [2]).

Объясненіе нетлѣнія тѣлъ святыхъ тѣмъ, что святые изсушали свою плоть строгимъ постомъ и воздержаніемъ, вслѣдствіе чего и по смерти тѣла ихъ, состоящія изъ кожи и костей, не имѣли въ себѣ влажности, отъ которой происходитъ тлѣніе, не можетъ быть принято уже потому одному, что никакое живое тѣло не бываетъ безъ крови и влаги. Нерѣдко болѣзнь изсушаетъ тѣло человѣка на столько, что онъ представляется скелетомъ, и однако по смерти тѣло его обращается въ прахъ. Притомъ, время поѣдаетъ даже бронзу и мраморъ, а мощи святыхъ пребываютъ нетлѣнными; время не дѣйствуетъ на нихъ. Многіе святые, мощи которыхъ сохраняются нетлѣнными, умерли въ цвѣтущемъ возра-

---

[1]) Св. *Спиридонъ* скончался около 348 г. Мощи его, почивавшія въ Тримифунтѣ (въ М. Азіи), были перенесены въ VII в. въ Константинополь. Во время завоеванія Константинополя турками нѣкто Георгій Калохеретъ взялъ мощи святителя, вложилъ ихъ въ мѣшки, и въ такомъ видѣ принесъ въ Албанію, и потомъ на островъ Корфу, гдѣ онѣ доселѣ сохраняются неповрежденными, такъ что кожа плоти святителя сохраняетъ свою мягкость. Ученые по временамъ пріѣзжаютъ сюда съ единственною цѣлію подвергнуть изслѣдованію нетлѣнныя мощи св. Спиридона и послѣ тщательнаго разсмотрѣнія ихъ единогласно рѣшаютъ, что никакими естественными причинами невозможно объяснить нетлѣніе этихъ мощей, и что здѣсь дѣйствуетъ всемогущая сила Божія. Тѣло святителя мягко и растяжимо и какъ бы живо, но вмѣстѣ и плотно; оно нисколько не подверглось порчѣ; выдающіяся черты лица его расширяются и опять принимаютъ прежнее положеніе, когда вынимаютъ и полагаютъ тѣло въ ковчегъ, гдѣ оно стоитъ прямо для торжественнаго несенія по городу. См. *Арсенія* арх. Лѣтопись церковн. событій, 564—565 стр.

[2]) Покойный намѣстникъ Троицкой лавры, архим. *Антоній*, такъ передавалъ о впечатлѣніи, произведенномъ на него этими мощами, когда онъ былъ еще свѣтскимъ человѣкомъ, „я глубоко поразился, говоритъ онъ, когда священникъ обнажилъ предо мною по локоть руки святаго и нѣсколько разъ поднималъ ихъ вверхъ: руки и составы ихъ были въ полномъ нетлѣніи, даже пальцы рукъ отличались гибкостію. Кожа же была цѣла, какъ у недавно умершаго, только желтоватаго цвѣта. При видѣ сихъ нетлѣнныхъ мощей, ужасъ напалъ на меня и морозъ прошелъ по кожѣ. Я пламенно благодарилъ Бога, что Онъ благоволилъ увѣрить меня въ нетлѣніи св. мощей, и просилъ Господа, чтобы онъ не наказалъ меня за мое прежнее невѣріе". См. въ Душепол. Чтен. 1879 г. I кн. 89 стр и сл.

стѣ, и внезапною смертію, каковы, напр., князья Борисъ и Глѣбъ, и св. Димитрій угличскій, павшіе отъ руки убійцъ въ молодые годы. Другіе же святые отличались полнымъ и сырымъ сложеніемъ, напр., св. Тихонъ воронежскій, за годъ до смерти пораженный даже параличемъ.

Сохраненіе тѣла возможно еще, говорятъ, чрезъ окаменѣніе его. Съ окаменѣніемъ же можно сравнить и бальзамированіе мумій [1]). Но христіанскія мощи не похожи ни на окаменѣлости, ни на муміи. Вотъ какъ описываются въ житіи св. Амвросія медіоланскаго мощи мученика Назарія: „мы видѣли, говоритъ современникъ открытія мощей, во гробѣ, въ которомъ лежали мощи мученика, кровь какъ бы сегодня истекшую. Голова же его вмѣстѣ съ волосами и бородой была такъ нетлѣнна, что какъ бы сегодня положена во гробъ, а лицо его было такъ свѣтло, что какъ бы сейчасъ омытое; и мы исполнились такого благоуханія, которое превосходитъ всякіе ароматы". Да и вообще мощи, въ видѣ цѣлыхъ нетлѣнныхъ тѣлъ, сохраняютъ благоговѣйный видъ почившаго, а иногда даже мягкость и гибкость членовъ (напр. мощи св. Спиридона тримифунтскаго, св. кн. Глѣба во Владимірѣ и др.). Въ частности, мумія можетъ храниться только въ скрытомъ мѣстѣ, подверженная же вліянію атмосферы она постепенно разрушается [2]). Но со св. мощами этого не бываетъ.

Объясненіе нетлѣнія тѣлъ естественными внѣшними причинами въ особенности любятъ примѣнять къ мощамъ, почивающимъ въ Кіево-Печерской лаврѣ. Самое обиліе лежащихъ здѣсь тѣлъ рас-

---

[1]) Окаменѣніе часто бываетъ въ почвѣ, богатой минеральными растворами, особенно же кремнозема. Эти растворы проникаютъ въ поры тѣла наполняютъ ихъ и постепенно приводятъ тѣло въ окаменѣніе. Бальзамированіе совершалось такимъ образомъ: тѣло умершаго, вмѣстѣ съ внутренностями, тщательно вымывалось въ щелокѣ, пустоты заливались веществами, имѣющими свойство по возможности задерживать разложеніе, и затѣмъ тѣло обертывалось простынями и заливалось гипсомъ. Подъ вліяніемъ послѣдняго, мумія принимала твердый, известковый видъ и представляла изъ себя лишь слабое подобіе умершаго.

[2]) Такъ, въ 1881 г. открыто было въ Египетскихъ Ѳивахъ много древнихъ мумій, которыя и хранились потомъ въ знаменитомъ Булакскомъ музеѣ. Но въ 1886 году нѣсколько изъ нихъ рѣшено было вскрыть ради научныхъ цѣлей; и вотъ многіе изъ нихъ по вскрытіи разсыпались мумія же Тотмеса III покрылась даже плѣсенью, которую можно было удалить съ большимъ трудомъ.

полагаетъ уже колеблющихся въ вѣрѣ къ естественному объясненію ихъ нетлѣнія. Известковая, сухая почва, пребываніе въ прохладныхъ и вентилируемыхъ склепахъ и другія естественныя причины послужили будто бы къ сохраненію здѣсь мощей. Но, въ теченіе 1000-лѣтняго почти существованія кіевскихъ пещеръ, въ нихъ погребено было безчисленное множество умершихъ лицъ; почему же только мощи немногихъ изъ нихъ сохранились до-нынѣ? Далѣе, во время нашествія на Кіевъ Батыя, въ этихъ пещерахъ укрылось много христіанъ, и такъ какъ враги завалили всѣ выходы изъ нихъ, то всѣ укрывшіеся задохлись здѣсь и погибли. Отчего же не сохранились нетлѣнными тѣла этихъ людей? Отчего же не сохраняются въ нетлѣніи и тѣла донынѣ погребаемыхъ въ этихъ пещерахъ?

Но изъ всѣхъ кіевскихъ мощей особенно останавливаютъ на себѣ вниманіе такъ называемыя *мироточивыя главы*, источающія изъ себя особую жидкость, похожую на оливковое масло, но гораздо жиже и свѣтлѣе послѣдняго, и не имѣющую ни запаха, ни вкуса. Мощей, источающихъ муро, было много и въ древнегреческой церкви [1]). Въ г. Барахъ (въ Италіи) хранятся растворенными въ особой жидкости, или мурѣ, мощи святителя Николая, мирликійскаго чудотворца [2]). Въ такомъ же мурѣ нахо-

[1]) Созоменъ говоритъ о мурѣ отъ мощей сорока мучениковъ (IX, 2), Амартелъ—отъ мощей великомученицы Евфиміи, въ Менологіи импер. Василія говорится о мурѣ отъ мощей Филовея чудотворца, память котораго 15 сентября, у Никиты Хоніата—о необыкновенномъ изобиліи мура, истекавшаго изъ мощей великомуч. Димитрія солунскаго. Объ источеніи мура нѣкоторыми мощами говорятъ св. І. Дамаскинъ (Точн. излож. в. IV, 15) и Симеонъ солунскій (въ Разгов. противъ ересей). См. у проф. *Голубинскаго*. Истор. канонизаціи и пр. 36—37 стр.

[2]) Путешественникъ XVIII в. Барскій (Путеш. по св. мѣстамъ, I ч. 50—53 стр. Спб. 1788 г.) и другіе (въ Церк. Вѣд. 1901 г. прот. К. Ѳоменко) такъ описываютъ мощи св. Николая. Подъ престоломъ церкви, ему посвященной, въ небольшомъ углубленіи, стоитъ массивная мраморная гробница, покрытая *тяжелою крышкой*. Въ послѣдней есть небольшое отверстіе, приникши къ которому можно различать внутренность гробницы, наполовину наполненную особой свѣтлой жидкостью, или св. муромъ. Въ этомъ то мурѣ и растворилось тѣло святителя, только бѣлыя кости лежатъ на днѣ гробницы, но вслѣдствіе перенесенія св. мощей съ далекаго востока, изъ М. Азіи, онѣ смѣшались, и теперь трудно уже различить, какая кость отъ какой части тѣла. Въ это отверстіе опускаютъ на шнуркѣ губку, впитывающую св. муро, и помазываютъ имъ богомольцевъ.

дятся у насъ мощи св. Гурія казанскаго, только въ нерастворенномъ видѣ [1]). Мvроточивыя мощи служатъ постояннымъ и видимымъ для всѣхъ проявленіемъ чудодѣйственной силы Божіей черезъ св. мощи. Правда, это явленіе для насъ въ особенности таинственно и непостижимо. Однако въ томъ, что мощи нѣкоторыхъ святыхъ „изливаютъ мvро благовонное (Исх. 17, 6), никто не долженъ сомнѣваться, говоритъ св. *Іоаннъ Дамаскинъ*. Если по волѣ Божіей истекла вода въ пустынѣ изъ твердаго и крѣпкаго камня, и для жаждущаго Самсона изъ челюсти ослиной (Суд. 15, 17—19), ужели не вѣроятно, что истекаетъ мvро благовонное изъ мученическихъ мощей? Напротивъ, сіе несомнѣнно для знающихъ могущество Божіе, и то, какой чести Онъ удостоиваетъ святыхъ“ [2]). Но противники почитанія св. мощей отвергаютъ дѣйствованіе силы Божіей и чрезъ мvроточивыя мощи, пытаясь объяснить естественными причинами это явленіе, или даже прямо объявляя его обманомъ. Однако правдоподобнаго объясненія этого чуда естественными причинами пока не дано, а объявлять обманомъ то, что существуетъ цѣлые вѣка и ни разу никого не уличивши въ обманѣ,—преступно. По отношенію къ кіевскимъ мvроточивымъ главамъ бывали производимы и опыты для провѣрки, дѣйствительно ли источеніе ими мvра — явленіе вышечувственнаго порядка, и опыты удостовѣрили, что истеченіе мvра нельзя объяснить ни обманомъ, ни, напр., слѣдствіемъ скопленія тучныхъ пещерныхъ паровъ, проникающихъ въ ноздреватыя поры главъ, охлаждающихся здѣсь и по сгущеніи источающихся изъ главъ въ видѣ мvра (есть такое объясненіе) [3]).

Наконецъ, указываютъ, что почитаніе мощей открываетъ поводъ къ разнымъ злоупотребленіямъ и обманамъ. Не лучше ли поэтому

---

[1]) Житіе св. Гурія, митр. Григорія, Спб. 1853 г.

[2]) Дамаскинъ. Точн. изл. пр. в. IV, 15.

[3]) Такъ въ „Кіевской старинѣ“ (за 1876 г. 6 кн.) былъ описанъ слѣдующій опытъ врача Саенко. Съ согласія монастырскихъ властей, Саенко взялъ одну изъ мvроточивыхъ главъ, вытеръ ее вмѣстѣ съ блюдомъ насухо внутри и снаружи сукномъ, обвязалъ все протечной бумагой и запечаталъ. Точно также запечатана была и комната, куда положена была на ночь глава. На другой день, распечатавъ комнату и осмотрѣвъ главу, Саенко нашелъ однако подъ нею святое миро. Были и другіе подобные опыты. См. у *Протопопова*. Нетлѣніе св. мощей. Душ. Чт. 1888 г. I ч. 273—274 стр.

отмѣнить ихъ почитаніе, чѣмъ находиться подъ постояннымъ опасеніемъ впасть въ ужасное заблужденіе? Исторія, говорятъ, удостовѣряетъ о случаяхъ злоупотребленія вѣрою въ мощи святыхъ и другіе останки ихъ. Отрицать возможность и дѣйствительность такихъ злоупотребленій было бы, конечно, несправедливымъ [1]). Но люди могутъ всѣмъ злоупотреблять, злоупотребляютъ и другими дарами Божіими, не исключая самой великой святыни. Они, напр., однимъ и тѣмъ же языкомъ, по словамъ ап. Іакова, благословляютъ Бога и проклинаютъ людей, сотворенныхъ по образу Божію (Іак. 3, 9). Слѣдуетъ ли отсюда, что лучше лишать людей этого великаго дара? Злоупотребленіе мощами и другими останками должно карать и исправлять злоупотребленія, какъ и караются таковыя нашими законами, самыя же мощи, сколько бы ни злоупотребляли ими неблагонамѣренные люди, всегда должны оставаться для насъ святынею.

Примѣчаніе. Такъ какъ св. мощи иногда суть болѣе или менѣе цѣлыя тѣла, иногда части тѣлъ и только кости, то спрашиваютъ: какова продолжительность нетлѣнія сохранившихся донынѣ св. мощей? Есть ли она безусловная, или относительная? Такъ какъ сохраненіе св. мощей есть чудо Божіе, то

---

1) Папа Григорій В. въ посланіи къ императрицѣ Констанціи сообщаетъ, что въ Римѣ задержаны были греческіе монахи, которые вырывали кости мертвыхъ на кладбищѣ церкви св. Павла, что за городомъ, и на допросѣ признались, что имѣли намѣреніе выдать кости у себя дома за мощи святыхъ. Блаж. Августинъ (De opere monachorum, c. 28) говоритъ о бродячихъ западныхъ монахахъ, что alii между ними membra martyrum, si tamen martyrum, venditant. И въ позднѣйшее время случаи поддѣлыванія мощей для продажи у грековъ бывали (Исповѣдан. вѣры Митрофана Критопула, 16 гл.). См. у проф. *Голубинскаго.* Истор. канониз. 38 стр. Въ подобныхъ же злоупотребленіяхъ протестанты обвиняли позднѣйшее р.-католическое духовенство, и не безъ основаній. Въ Artic. Smalc. (II p II art. 22) о мощахъ въ р.-католичествѣ говорится: „reliquiae sanctorum refertae multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus. Canum et equorum ossa ibi saepe reperta sunt". А въ качествѣ вообще останковъ святыхъ, по увѣреніямъ лютеранскихъ богослововъ первыхъ временъ реформаціи, р.-католическіе священники будто бы показывали народу перо архангела Михаила, выпавшее у него изъ крыла въ борьбѣ съ діаволомъ,—рогъ, изъ котораго пилъ пр. Моисей, лучъ той звѣзды, которая вела волхвовъ въ Виѳлеемъ, даже слезы Спасителя, пролитыя при воскрешеніи Лазаря, молоко Богоматери и т. п. И въ новѣйшее время бывали случаи, когда р.-католическое духовенство увѣряло простой народъ, будто на статуяхъ Спасителя и Богоматери, иногда носимыхъ по улицамъ городовъ, волосы чудесно выростали вновь каждый годъ сами собою.

нельзя рѣшать этого вопроса въ безусловномъ смыслѣ. Мы можемъ судить только о частныхъ случаяхъ. Удаливъ тлѣніе отъ мощей св. угодниковъ, Господь и далѣе, если это бываетъ Ему угодно, сохраняетъ ихъ отъ разрушительныхъ силъ природы и отъ святотатственныхъ дѣйствій человѣка. Такъ, въ 1471 г.) Московскій Успенскій соборъ подвергся страшному пожару; сильный огонь не пощадилъ даже каменной гробницы св. митр. Петра; но самыя мощи его остались неповрежденными [1]). Въ 1515 г. за поруганіе ислама турки замучили св. Георгія серба; чтобы христіане не взяли его тѣла для поклоненія, они нѣсколько разъ пытались сжечь его сильнымъ огнемъ; но не смотря на всѣ ихъ усилія, св. мощи остались цѣлыми [2]). Однако бывали и обратные случаи. Такъ, лѣтописцы говорятъ, что при завоеваніи Константинополя, турки уничтожили много св. мощей, однѣ побросавъ въ море, другія предавъ огню и т. п. А въ 1718 году при пожарѣ Кіево-Печерской лавры, обгорѣли и мощи св. Іуліаніи полоцкой [3]). Одни объясняли это исчезновеніе св. мощей „сокрытіемъ ихъ отъ очей нашихъ“ (такъ выражались современники паденія Царьграда), другіе же — нашимъ недостоинствомъ имѣть ихъ, подобно тому, какъ потеряли грѣшные евреи ковчегъ завѣта и другія святыни свои; но, кажется, можно сказать, что въ этомъ событіи еще проявляется сила смерти, имѣющей быть уничтоженной лишь при второмъ пришествіи Господа (1 Кор. 15, 26); какъ ни ограничено вліяніе ея на св. мощи, однако и онѣ отчасти подлежатъ еще законамъ этого міра; онѣ могутъ измѣниться, дробиться и подлежать также исчезновенію, по необъяснимымъ путямъ Божіимъ. Поэтому-то и не безцѣльно храненіе св. мощей въ особыхъ ракахъ и покровахъ. Послѣдніе не только свидѣтельствуютъ о глубокомъ благоговѣніи нашемъ къ усопшимъ, не дающимъ проникать въ тайну смерти ихъ, но и предохраняютъ св. мощи отъ дѣйствительно бывавшихъ случаевъ осквернения ихъ невѣрующими и изувѣрами (фанатиками).

§ 132. Почитаніе св. иконъ.

Чествуя останки святыхъ, церковь совмѣстно съ этимъ благоговѣйно употребляетъ и чествуетъ и священныя ихъ изображенія

---

[1]) См. у *Голубинскаго* Истор. канонизаціи и пр. 241 стр.

[2]) *Филарета* арх. Святые южныхъ славянъ.

[3]) См. Голубинскаго. ук. соч. 240 стр.

или иконы (εἰκών — образъ) вмѣстѣ съ изображеніями Самаго Господа и Бога. Почитаніе иконъ, какъ и мощей святыхъ, выражается въ поклоненіи предъ ними, лобызаніи ихъ, возженіи предъ ними свѣтильниковъ, кажденіи, особенныхъ празднествахъ въ дни явленія и обрѣтенія чудотворныхъ иконъ и т. п. Конечно, при этомъ церковь учитъ почитать и чествовать не вещество, изъ котораго онѣ устроены, и не краски, но относить почитаніе къ лицамъ изображеннымъ [1]).

Священныя изображенія составляютъ необходимую принадлежность всѣхъ православныхъ храмовъ, и вслѣдствіе этого служатъ постоянною и понятною для всѣхъ посѣтителей православныхъ храмовъ проповѣдію церкви о единствѣ небесной церкви съ земною. Употребленіе ихъ въ частныхъ домахъ является для вѣрующихъ также постояннымъ напоминаніемъ о живомъ и близкомъ общеніи съ тѣми, кто изображенъ на иконахъ.

Въ православной церкви св. иконы двоякаго рода: на однѣхъ изъ нихъ и наибольшей части ихъ изображены лики св. ангеловъ и св. человѣковъ Божіихъ, т. е. существъ, созданныхъ и ограниченныхъ мѣстомъ и временемъ, а на другихъ изображается тріединый Богъ, или одно изъ лицъ Пресвятыя Троицы: Отецъ, или Сынъ, или Духъ Святый [2]).

I. Въ св. Писаніи основанія для употребленія и благоговѣйнаго чествованія ангеловъ и святыхъ Божіихъ человѣковъ даются въ

---

[1]) Вѣроопредѣленіе VII-го всел. соб. См. Дѣян. всел. соб. VII т. Каз. 1891 г. Дѣян. VII, 284—285 стр.—Посл. вост. патр. Прилож. Отв. на вопр. 3 Прав. испов. Отв. на вопр. 55.

[2]) *Литература.—Стефана Яворскаго.* Камень вѣры, и изд. Аѳон. Пантелеймоновскаго монастыря подъ заглавіемъ: „Догматъ о святыхъ иконахъ по Стефану Яворскому". Москва 1887 г., 3 изд. *Сергія,* архіеп. владим. Правосл. ученіе о почитаніи св. иконъ и другія соприкосновенныя съ нимъ истины прав. вѣры. Первое изд. 1887 г. *Лебедева А. П.* проф. Исторія четырехъ послѣднихъ вселенскихъ соборовъ. *Остроумова Гр.* Догматическое значеніе седьмого вселен. собора. Научно-историч. изслѣдованіе о важности и необходимости иконопочитанія. Карлсруэ. 1884 г. *Преображенскаго В.* свящ. Св. Тарасій, патр. цареградскій, и VII вселен. соборъ Спб. 1893 г. (тоже въ Странникѣ за 1892 г.). *Андреева И. Д.* Св. Тарасій. патр. константинопольскій (Бог. В. 1899 г. II—III т.). *А. Л.* Седьмой вселен. соборъ по взгляду англійскаго журнала (Хр. Чт. 1897 г. сент.). *Холмогорова М.* Уч. I. Дамаскина о почитаніи иконъ (Прав. Соб. 1902 г.). *Остроумова Ст.* Правосл. почитаніе животворящаго креста и св. иконъ. (Вѣра и Раз. 1897 г. № 15)

примѣрахъ употребленія и чествованія по повелѣнію Божію изображеній херувимовъ. Изображенія херувимовъ были поставлены Моисеемъ въ скиніи свидѣнія, или въ переносномъ храмѣ, устроенномъ имъ по указанію божественному—по образу, указанному Богомъ Моисею на горѣ (Исх. 25, 40; Евр. 8, 5). Главною святынею въ скиніи свидѣнія былъ окованный золотомъ ковчегъ завѣта, находившійся во „святомъ святыхъ", (то же, что алтарь въ христіанскомъ храмѣ). На верхней, сдѣланной изъ чистаго золота крышкѣ, покрывавшей ковчегъ, и называвшейся очистилищемъ, были поставлены (по краямъ крышки) и укрѣплены два херувима чеканной работы изъ золота. Они покрывали крышку крыльями, распростертыми вверхъ, а лицами обращены были другъ къ другу и склонены къ крышкѣ. Господь Богъ открывался Моисею и говорилъ съ нимъ надъ крышкою среди двухъ херувимовъ (Исх. 25, 17 — 22; Евр. 9, 1 — 5). На завѣсѣ, отдѣлявшей „святое святыхъ" отъ святилища, сдѣланной изъ разноцвѣтной шерсти и крученаго виссона, искусною работою также были сдѣланы изображенія херувимовъ (Исх. 26, 31). Эта завѣса съ херувимами соотвѣтствовала нашему иконостасу. Скинія вмѣсто крыши и стѣнъ имѣла по четыре покрывала, лежавшія одно на другомъ; на виссонномъ внутреннемъ покрывалѣ и на внутренней сторонѣ его сдѣланы были также херувимы искусною работою (Исх. 26, 1; 36, 8). Изображенія ихъ соотвѣтствовали изображеніямъ святыхъ на стѣнахъ и куполахъ христіанскихъ храмовъ.

Въ храмѣ Соломоновомъ, устроенномъ по образцу переносной скиніи, изображенія херувимовъ были еще въ большемъ количествѣ. Соломонъ сдѣлалъ и поставилъ въ срединѣ „святаго святыхъ" два кипарисовыя и позлащенныя изображенія херувимовъ, которыя одними крыльями своими соприкасались другъ къ другу, другими достигали противоположныхъ сторонъ храма; подъ ихъ крылья во время освященія храма и былъ поставленъ ковчегъ (3 Цар. 6, 23—27; 2 Пар. 3, 10—13). На всѣхъ стѣнахъ храма онъ сдѣлалъ также рѣзныя изображенія херувимовъ (3 Цар. 6, 29; 2 Пар. 3, 7). Рѣзныя же изображенія херувимовъ были сдѣланы на двухъ половинкахъ дверей, чрезъ которыя былъ входъ изъ храма во „святое святыхъ", и которыя соотвѣтствуютъ царскимъ вратамъ православныхъ храмовъ. На дверяхъ изъ притвора

въ храмъ или святилище также находились рѣзныя изображенія херувимовъ (2 Пар. 3, 14; 3 Цар. 6, 29 — 35; сн. Іезек. гл. 41). Господь не только не осудилъ Соломона за поставленіе въ храмѣ изображеній херувимовъ, но выразилъ особое благоволеніе и къ строителю храма и къ самому храму (3 Цар. 9, 3; 8, 10—12).

Поставленныя Моисеемъ въ скиніи и Соломономъ въ храмѣ изображенія херувимовъ не были простымъ лишь украшеніемъ храма, наравнѣ съ находившимися въ томъ же храмѣ рѣзными изображеніями пальмовыхъ деревьевъ и цвѣтовъ, но служили для возбужденія благоговѣнія и являлись предметомъ чествованія. Это слѣдуетъ изъ того, что эти изображенія находились только въ скиніи и потомъ въ храмѣ Соломоновомъ, но не было ихъ въ дворцахъ еврейскихъ царей, столь богато украшенныхъ (3 Цар. 7, 1—12; 10, 16—21; 2 Пар. 9, 15—20), и въ другихъ мѣстахъ. Поставлены они были тамъ, куда наиболѣе направлялось поклоненіе: на вратахъ храма, на завѣсѣ, отдѣляющей святое святыхъ и на самомъ ковчегѣ завѣта. Въ словѣ Божіемъ изображенія херувимовъ называются мѣстомъ особеннаго присутствія Божія, подножіемъ ногъ Божіихъ (1 Пар. 28, 2), мѣстомъ, гдѣ возсѣдаетъ Богъ (Пс. 79, 2). Евреи и не могли не придавать религіознаго значенія изображеніямъ херувимовъ, такъ какъ, сообразно съ ученіемъ откровенія, чтили ангеловъ, какъ высшихъ человѣка существъ, посредствующихъ между Богомъ и людьми, чрезъ которыхъ Онъ охраняетъ или наказываетъ людей (Пс. 33, 8: 90, 10—11; 2 Цар. 24, 16; Дан. 6, 22), которые молятся Богу за ввѣренныхъ имъ людей (Дан. 10, 13) и, наставляя ихъ на правый путь, умилостивляютъ Бога (Іов. 33, 23—24), чрезъ которыхъ данъ на Синаѣ и самый законъ (Дѣян. 7, 53; Гал. 3, 19; Евр. 2, 2). Іисусъ Навинъ оказалъ благоговѣйное почитаніе архангелу подъ стѣнами Іерихона (Нав. 5, 13—15). Поклонялись ли евреи предъ изображеніями херувимовъ, лобызали ли ихъ, объ этомъ не сказано въ св. Писаніи, но несомнѣнно, что къ изображеніямъ ихъ имѣли благоговѣйное чувство (2 Цар. 6, 2; 1 Цар. 4, 4; Дан. 3, 53—54).

Съ этими ветхозавѣтными священными изображеніями имѣютъ точное сходство и христіанскія изображенія сожителей ангеловъ и

близкихъ къ Богу святыхъ человѣковъ, какъ молитвенниковъ, руководителей и помощниковъ членовъ церкви земной въ содѣлованіи ими своего спасенія. Если изображенія херувимовъ были устроены по повелѣнію Самаго Бога, то не законно ли простирать такое повелѣніе и на употребленіе священныхъ изображеній въ храмахъ христіанскихъ и внѣ храмовъ? Если бы такое употребленіе было не угодно Богу, или не согласно съ христіанскою религіею, то несомнѣнно упомянули бы объ этомъ І. Христосъ и апостолы. Между тѣмъ І. Христосъ, пришедшій не разрушить, а исполнить законъ, никогда не выразилъ Своего порицанія ни храму, ни священнымъ его принадлежностямъ; напротивъ, онъ охранялъ святость храма съ его предметами, какъ дома молитвы и дома Отца Его (Лук. 19, 46; Іоан. 2, 16—17). Равно и апостолы нерѣдко ходили въ храмъ для проповѣди и молитвы (Дѣян. 2, 46; 3, 1, 5, 20—21; 22, 17; 24, 11) и чрезъ это заявили самымъ дѣломъ, что и христіанамъ, когда представится возможность, необходимо будетъ имѣть подобныя же, только болѣе приспособленныя къ потребностямъ христіанскаго богослуженія, храмы, т. е., что и въ христіанскихъ храмахъ умѣстно и позволительно употребленіе священныхъ изображеній, изображеній существъ хотя и созданныхъ и ограниченныхъ временемъ и мѣстомъ, но высшихъ изъ созданныхъ Богомъ, наиболѣе близкихъ къ Нему, не херувимовъ только, но и вообще ангеловъ и святыхъ человѣковъ, предстоящихъ съ ангелами престолу Агнца (Апок. 4, 4. 8—10; 7, 9. 11. 15), какъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ, возведенныхъ на небеса въ сожительство св. ангеловъ послѣ крестной смерти І. Христа, такъ и всѣхъ новозавѣтныхъ прославленныхъ праведниковъ, особенно Богоматери [1]).

Съ изображеніями ангеловъ и святыхъ людей употребляются въ христіанской церкви изображенія Божества. Богъ Отецъ изображается въ видѣ Ветхаго деньми (Дан. 7, 9; сн. Апок. 4, 2—3), Сынъ Божій—въ человѣческомъ видѣ, какъ младенецъ, отрокъ и

[1]) Изображеній и религіознаго почитанія Божіихъ человѣковъ у евреевъ не могло быть потому, что души ветхозавѣтныхъ праведниковъ еще не были прославлены, но сходили во адъ и возведены на небеса въ сожительство св ангеловъ только І. Христомъ послѣ крестной смерти Его и схожденія во адъ для проповѣди заключеннымъ въ немъ.

мужъ зрѣлаго возраста, Духъ Святый—въ видѣ голубя, а духовные дары Его—въ видѣ огненныхъ языковъ.

Въ ветхомъ завѣтѣ не было изображеній Божества, подобныхъ христіанскимъ изображеніямъ. Богъ не открывался цѣлому еврейскому народу, вслѣдствіе склонности этого народа къ идолослуженію, въ какомъ либо тѣлесномъ образѣ, а потому невозможно было и изображеніе Божества. Тайна о Св. Троицѣ также не была открыта въ ясномъ свѣтѣ. Во время законодательства на Синаѣ Богъ явилъ Свое присутствіе этому народу не въ опредѣленномъ образѣ, а въ пламени, дымѣ, громахъ и молніяхъ, такъ что народъ въ страхѣ отступилъ отъ горы и сталъ вдали (Исх. 19, 16—17; Втор. 4, 10—12). Но и страхъ мало дѣйствовалъ на этотъ чувственный народъ. Вскорѣ послѣ синайскаго богооткровенія евреи слили себѣ золотого тельца и сказали: *вотъ богъ твой, Израиль, который вывелъ тебя изъ земли египетской* (Исх. 32, 4), и потомъ часто отступали отъ единаго Бога. Моисей, напоминая евреямъ о явленіи Бога при дарованіи законовъ, говорилъ имъ: *твердо держите въ душахъ вашихъ, что не видѣли никакого образа въ тотъ день, когда говорилъ вамъ Господь на горѣ Хоривѣ изъ среды огня, дабы не сдѣлали себѣ изваяній, изображеній какого либо кумира, представляющихъ мужчину или женщину* (Втор. 4, 15—16), т. е., чтобы вообще не стали представлять Его подобнымъ человѣку. Вмѣсто изображенія лица Божія дано было евреямъ изображеніе имени Божія (Исх. 28, 36—38; Прит. Сол. 18, 24) [1]). Но во времена новозавѣтныя въ лицѣ І. Христа *Богъ явися во плоти*

[1]) Правда, были въ ветхомъ завѣтѣ явленія Бога и въ различныхъ опредѣленныхъ образахъ, и преимущественно человѣка, напр., Аврааму въ видѣ трехъ странниковъ (Быт. 18 гл.), въ видѣ ангела въ человѣческомъ образѣ; о Моисеѣ сказано: *образъ Господа онъ видѣлъ* (Числ. 12, 16—18). Пр. Исаія говорилъ: *глаза мои видѣли Царя, Господа Саваова* (6, 7). Особыхъ видѣній Божіихъ удостоились пр. Іезекіиль (1—2 гл.) и Даніилъ (гл. 7). Но эти откровенія и богоявленія не могли служить поводомъ и основаніемъ для изображенія въ ветхомъ завѣтѣ лица Божія, ибо эти явленія были лишь проявленіемъ особаго благоволенія Божія къ этимъ именно лицамъ и они лишь удостоивались таинственно зрѣть лице Божіе, а весь народъ израильскій лишенъ былъ таковаго общенія и зрѣнія лица Божія. По этой причинѣ и невозможно было для народа изображать лице Божіе на основаніи явленіи Бога отдѣльнымъ лицамъ

(1 Тим. 3, 16; сн. Кол. 2, 9), обитало и жило съ нами Слово ипостасное, и мы видѣли славу Его, славу какъ Единороднаго отъ Отца (Іоан. 1, 14). Будучи *сіяніемъ славы* и *образомъ ѵпостаси* Отца (Евр. 1, 3), Онъ показалъ въ Себѣ и образъ Отца, Бога невидимаго (Кор. 1, 15; 2 Кор. 4, 4). *Видѣвый Мене, видѣ Отца*, говорилъ Онъ ап. Филиппу (Іоан. 14, 9). Равно и Духъ Святый открылся, когда нисшелъ на І. Христа при крещеніи *тѣлеснымъ образомъ*, *яко голубь* (Лук. 3, 22), и на апостоловъ—въ видѣ *какъ бы огненныхъ языковъ* (Дѣян. 2, 3).

Такія откровенія и явленія Бога людямъ въ новомъ завѣтѣ самымъ дѣломъ показали, что настало время чтить Его и чрезъ иконы и изображенія, что люди настолько духовно созрѣли, что для нихъ изображеніе Божества въ опредѣленныхъ образахъ, въ какихъ Онъ открылся, не послужитъ поводомъ и основаніемъ къ сближенію единаго Бога, троичнаго въ лицахъ, съ богами языческими.

Запрещая еврейскому народу изображать Бога въ опредѣленномъ образѣ, дабы онъ не сравнилъ Его съ богами языческими, ветхій завѣтъ однако подготовлялъ людей къ введенію въ храмы Божіи изображеній Божества. Такъ, явленія Бога и Его славы относительно совершеннымъ членамъ церкви ветхозавѣтной въ образахъ опредѣленныхъ, и по преимуществу въ видѣ человѣка, предъизображая собою будущее боговоплощеніе, приготовляли людей къ пришествію Сына Божія, имѣвшаго явиться въ образѣ человѣка, а чрезъ то и къ введенію въ новомъ завѣтѣ св. иконъ какъ Сына Божія, такъ и другихъ лицъ Св. Троицы. Мало того, въ ветхомъ завѣтѣ, по повелѣнію Божію, Моисеемъ былъ сдѣланъ вещественный образъ или прообразъ Сына Божія, І. Христа, имѣвшаго висѣть на древѣ крестномъ (Іоан. 3, 14—15). Это былъ *мѣдный змій* въ пустынѣ (Числ. 21, 4—9), взирая на котораго человѣкъ, обращавшійся съ покаяніемъ, исцѣлялся отъ послѣдствій укушенія ядовитыми змѣями, исцѣлялся не тѣмъ, на что взиралъ (т. е. не самымъ змѣемъ), но *Спасителемъ всѣхъ* — Богомъ (Прем. Сол. 16, 7 [1]). Это показываетъ, что заповѣдь ветхаго

[1]) Змій этотъ былъ уничтоженъ вмѣстѣ съ статуями языческихъ боговъ

завѣта о недѣланіи изображеній Божества имѣла значеніе не безусловное и для евреевъ, и подлежала измѣненію (Евр. 7, 12). Былъ въ ветхомъ завѣтѣ и особаго рода образъ Бога вообще. Такъ, *ковчегъ завѣта*, устроенный Моисеемъ также по повелѣнію Божію, и поставленный въ важнѣйшей части ветхозавѣтнаго храма — во святомъ святыхъ (Исх. 25, 10 и сл,; Втор. 10, 1—3) былъ не что иное, какъ видимый образъ присутствія Бога невидимаго,—образъ, всегда напоминавшій іудеямъ Іегову и возводившій мысль ихъ къ Первообразу. Когда поднимали ковчегъ въ путь, Моисей (обращаясь къ ковчегу) говорилъ: *возстань, Господи, и разсыплются враги Твои, и побѣгутъ отъ лица Твоего ненавидящіе Тебя*! А когда останавливался ковчегъ, онъ говорилъ: *возвратись, Господи, къ тысячамъ и тьмамъ Израилевымъ* (Числ. 10, 35—36)! *Предъ Господомъ плясати буду... буду играти и плясаши предъ Господомъ*, сказалъ Давидъ въ отвѣтъ на укоръ дочери Сауловой—Мелхолы за плясаніе его предъ ковчегомъ завѣта (2 Цар. 6, 21; сн. Нав. 6, 5—7; 4 Цар. 18, 22 и др.). Предъ ковчегомъ завѣта, какъ образомъ присутствія Божія, іудеи поклонялись: *возносите Господа Бога нашего и поклоняйтеся подножію ногу Его*, т. е. кивоту завѣта Господня, *яко свято есть*, говорилъ пр. Давидъ (Пс. 98, 5; сн. 1 Пар. 28, 2), какъ поклонялись и вообще храму Господню съ его святынями и изображеніями (2 Цар. 12, 20; Пс. 5, 8). Равно по повелѣнію Господню совершалось кажденіе ѳиміамомъ и возженіе свѣтильниковъ надъ кивотомъ (Исх. 30, 7—8; сн. 40, 5).

II. Въ церкви христіанской употребленіе и почитаніе иконъ получило начало во времена глубокой древности. Такъ, по древнецерковному преданію, первою христіанскою иконою былъ нерукотворенный образъ Спасителя, отпечатлѣнный непосредственно Самимъ І. Христомъ на убрусѣ или полотенцѣ, и посланный имъ къ эдесскому Авгарю (князю) [1]). Подобное же преданіе считаетъ

при Езекіи въ виду того, что евреи стали чтить по язычески этого змія. Они возжигали предъ зміемъ куренія и кадили тому, что видѣли ихъ глаза, т. е. самому змѣю, не имѣя при этомъ въ мысли Бога, Котораго отверглись и Который спасалъ ужаленныхъ змѣями (4 Цар. 18, 4).

[1]) Свидѣтельства о нерукотворенномъ образѣ Спасителя древни и силь-

однимъ изъ первыхъ иконописцевъ ев. Луку, который писалъ и оставилъ иконы Божіей Матери, съ благоговѣніемъ передававшіяся изъ рода въ родъ (у насъ—Владимірская) [1]). У христіанъ священныя изображенія, такимъ образомъ, стали входить въ употребленіе въ вѣкъ апостольскій.

Несомнѣнно, что употреблялись эти изображенія и во II и III вѣкахъ, не смотря на гоненія и преслѣдованія христіанъ. Въ виду этихъ гоненій употребленіе и почитаніе иконъ, конечно, тогда не могло быть широко развитымъ. Опасенія выдать себя и иконы язычникамъ вынуждали христіанъ прямыя и ясныя изображенія замѣнять условными—символическими и аллегорическими, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ многочисленные и разнообразные памятники церковной живописи, найденные въ вырытыхъ подъ землею усыпальницахъ, или катакомбахъ, гдѣ первенствующіе христіане собирались для совершенія богослуженія и погребали своихъ усопшихъ [2]). Наиболѣе распространенными изъ такихъ изображеній были изображенія Спасителя подъ видомъ добраго пастыря, несущаго овцу на своихъ раменахъ [3]), подъ видомъ рыбы, металли-

---

ны. Говорятъ объ этомъ: Юлій африканскій, писатель начала III в. (хроника Синкела, 215 г.), историкъ Евсевій (Ц. истор. 1, 13), Моисей Хоренскій, армянскій писатель (ок. 460 г.), Евагрій схоластикъ (Церк. ист. IV, 26—27), І. Дамаскинъ (Точн. изл. прав. в. IV, 16). Во времена иконоборчества на этотъ образъ указывали императорамъ иконоборцамъ не только восточные патріархи, но и западные, напр., Григорій II (см. 1-е посл. его въ Дѣян. всел. соб. въ рус. пер. VII т. 17 стр.). Особыя сочиненія по этому предмету; *З. М.* (Мсеріанца). Подробное сказаніе о нерукотворенномъ образѣ Господа и Спаса І. Христа. Москва, 1865 г. *Катанскаго А. Л.* проф. Сказанія о нерукотв. образѣ Спасителя *восточныя* и западныя (Хр. Чт. 1874 г. дек.). *Христофора* еп. Образъ І. Христа (Приб. къ твор. отц. ц. въ рус. пер. 1886 г. 4 кн.). *Робникова В.* Къ сказанію о сношеніяхъ эдесскаго кн. Авгаря со Христомъ (Тр. Кіев. Ак. 1903 г. 7 кн.).

[1]) Объ этомъ свидѣтельствуютъ въ своей исторіи Ѳеодоръ чтецъ (VI в.), І. Дамаскинъ, Симеонъ Метафрастъ, Никифоръ Каллистъ и др. См. въ ст. преосв. *Христофора*. Прибав. къ твор. отцевъ, 1886 г., VI, 329—327 стр.

[2]) Такихъ катакомбъ найдено доселѣ въ разныхъ мѣстахъ Европы, Азіи и Африки свыше 70-ти, въ томъ числѣ въ Римѣ и его окрестностяхъ до 60-ти. Описаніе и снимки съ найденныхъ въ римскихъ катакомбахъ изображеній см. у проф. *Н. И. Покровскаго*. Очерки памятниковъ христ. иконографіи и искусства. Спб. 1900 г., а также у *А. фонъ-Фрикена*. Римскія катакомбы и памятники первонач. христ. искусства. I—IV т.. Москва, 1872—1880 г.г. См. еще въ Богосл энцикл. IX т. ст. *Рѣдина Е.* Катакомбы.

[3]) Такое изображеніе дѣлалось на стѣнахъ катакомбъ, на гробницахъ,

ческое изображеніе которой носилось на шеѣ вмѣсто креста [1]), подъ видомъ агнца, ибо Онъ взялъ на Себя грѣхи міра (Іоан. 1, 29, 36; Ис. 53, 7), а также якоря (символъ христіанской надежды,—см. Евр. 6, 18—19), павлина (символъ безсмертія), голубя (символъ Духа Св., сошедшаго на Іисуса Христа при крещеніи), феникса [2]), а также монограммы, означающія какъ Христа, такъ и крестъ, на которомъ Онъ распятъ [3]).

Но кромѣ такихъ изображеній найдены въ катакомбахъ (на стѣнахъ, на гробницахъ и другихъ предметахъ) сохранившіяся изъ II и III вѣка и другія, ясныя, не символическія священныя изображенія Спасителя и событій изъ Его земной жизни, какъ, напр., Его рождества и крещенія, чудеснаго претворенія Имъ воды въ вино, исцѣленія слѣпорожденнаго, чудеснаго насыщенія множества народа, исцѣленія кровоточивой жены, бесѣды съ самарянкою, воскрешенія Лазаря и др. Въ тѣхъ же катакомбахъ открыты изображенія Богоматери съ младенцемъ Іисусомъ и звѣздою вверху и поклоненія Ему волхвовъ, образъ благовѣщенія Бо-

---

на сосудахъ, на лампахъ, на кольцахъ и другихъ предметахъ. Очевидно, христіане желали постоянно имѣть это изображеніе предъ своими глазами.

[1]) Рыба служила образомъ Христа потому, что въ греческомъ наименованіи ея *ΙΧΘΥΣ* заключаются первыя буквы греческихъ пяти словъ, на русскомъ языкѣ означающихъ: *Іисусъ Христосъ, Божій Сынъ, Спаситель*. Она служила символомъ Христа, крещающаго водою и дающаго плоть Свою въ снѣдь, т. е. была символомъ таинствъ крещенія и причащенія.

[2]) Фениксъ служилъ у христіанъ символомъ воскресенія (у язычниковъ—символомъ вѣчности). Основаніе къ употребленію такого символа заключалось въ древнихъ легендарныхъ сказаніяхъ объ этой птицѣ, приводимыхъ и у христіанскихъ писателей, напр. у *Климента* рим. въ I посл. къ Коринѳ. 24 гл.. а также въ *Постан. апост.* V. 7 и у др.

Встрѣчается въ катакомбахъ, между прочимъ, символическое изображеніе І. Христа въ образѣ Орфея, по миѳологическимъ преданіямъ, своимъ пѣніемъ и игрою на лирѣ плѣнявшаго будто бы даже самыхъ дикихъ животныхъ Такимъ символомъ думали нагляднѣе и сильнѣе выразить мысль о чудодѣйственной силѣ проповѣди Христовой, привлекавшей къ себѣ дикихъ людей См. *у Покровскаго*, 32—35 стр. Здѣсь же и снимокъ съ изображенія Орфея съ лирою въ рукахъ, найденнаго въ катакомбахъ Домитиллы См. еще ст. *Озерецкаго*. „Миѳологическіе сюжеты въ христ. археологическихъ памятникахъ“,—въ Прав. Об. 1872 г. іюнь.

[3]) Древнѣйшую изъ такихъ монограммъ представляетъ буква ☓. Въ III в. она осложнилась присоединеніемъ буквы I въ срединѣ, а въ III—IV в. получила видъ соединенныхъ буквъ X и P. См. рисунки въ указ. кн. проф *Покровскаго*, 30 стр.

жіей Матери, изображеніе Ея съ младенцемъ Іисусомъ и распростертыми руками (напоминаетъ нашу икону Знаменія Божіей Матери), съ апостолами Петромъ и Павломъ. Наконецъ, сохранились въ катакомбахъ же найденныя и тоже древнѣйшія изображенія ветхозавѣтныхъ праведниковъ и библейскихъ событій, напр., Авраама, приносящаго въ жертву Исаака, Моисея, источающаго изъ скалы воду, пр. Иліи, Іоны, извергаемаго изъ китова чрева, пр. Даніила и трехъ отроковъ, а также и новозавѣтныхъ, напр., Іоанна Предтечи, праведнаго Іосифа, мученицы Агніи [1]). Всѣ такія изображенія имѣли у древнихъ христіанъ, несомнѣнно, религіозное значеніе, и не были, слѣдовательно, лишь простыми украшеніями, такъ какъ они находились въ такихъ мѣстахъ, куда первенствующіе христіане собирались не для какого-либо любопытства или эстетическаго наслажденія произведеніями живописи, а для совершенія богослуженія, для принесенія безкровной жертвы. Сообразно съ такой цѣлью собраній первенствующихъ христіанъ въ подземныхъ храмахъ или катакомбахъ и самыя изображенія эти имѣли назначеніе воспитывать въ вѣрующихъ религіозныя чувства и возводить ихъ къ главному предмету чаяній—къ церкви небесной.

Объ употребленіи и почитаніи иконъ въ первые три вѣка христіанства свидѣтельствуютъ и церковные учители и писатели этого времени, правда, не многіе, но это частію потому, что многія писанія этого времени не дошли до насъ и извѣстны намъ только по имени, а частію и потому, что, въ виду гоненій на христіанъ, христіанскіе писатели побуждаемы были говорить объ этомъ лишь въ неизбѣжныхъ случаяхъ. Такъ, уже Минуцій Феликсъ, Тертулліанъ и Оригенъ свидѣтельствуютъ, что язычники обвиняли христіанъ за то, что они будто бы боготворили крестъ Христовъ и называли ихъ за это поклонниками или служителями креста [2]). Названные апологеты, не отвергая того, что христіане дѣй-

---

1) Многія изъ такихъ изображеній были сдѣланы въ стекляныхъ, или точнѣе на стекляныхъ сосудахъ (чашахъ) по золотымъ пластинкамъ или листкамъ. Стеклянные сосуды съ золотыми изображеніями въ значительномъ количествѣ хранятся въ музеяхъ Рима, Лондона, Парижа и др. См. у проф. *Покровскаго*, 68—70 стр., у *Фрикена* IV ч. 82—87 стр.

2) *Минуц.* Октав. IX, *Тертул.* Аполог. XVI гл., *Ориг.* Прот Цельса, 2 кн.

ствительно почитаютъ крестъ, старались лишь разъяснить язычникамъ надлежащій смыслъ этого чествованія, т. е., что христіане, почитая крестъ, относятъ всю честь и поклоненіе къ Тому, Кто былъ распятъ на крестѣ.

Тертулліанъ свидѣтельствуетъ, что въ его время на потирахъ обыкновенно находилось изображеніе Спасителя въ видѣ добраго пастыря и, значитъ, вошло въ общецерковное употребленіе [1]). *Климентъ александрійскій* говорилъ о истинномъ гностикѣ христіанинѣ: „останавливая взоръ на изящныхъ изображеніяхъ, онъ мысли свои устремляетъ на многихъ, прежде его достигшихъ совершенства, патріарховъ, премногихъ пророковъ, безчисленныхъ ангеловъ и Самаго Господа всѣхъ, поучающаго насъ, что и мы можемъ имѣть жизнь, сообразную съ самыми высокими образами“ [2]). Св. *Меѳодій патарскій* (ум. 312 г.) свидѣтельствуетъ объ изображеніяхъ въ его время ангеловъ и силъ небесныхъ: „устрояемыя изъ золота изображенія ангеловъ Его (т. е. Бога), началъ и властей мы устрояемъ въ честь и славу Его“, говоритъ онъ [3]). А историкъ *Евсевій* упоминаетъ о живописныхъ изображеніяхъ Петра и Павла, а также Самаго Господа, какъ хранящихся съ давняго времени,—съ самыхъ первоначальныхъ временъ христіанства. „Мы уже разсказывали, пишетъ онъ, что посрѣдствомъ красокъ на картинахъ сохранены лики ап. Петра и Павла, да и Самаго І. Христа. Вѣроятно, древніе, слѣдуя обычаю язычниковъ, выражали такимъ образомъ уваженіе ко всѣмъ, безъ различія, благодѣтелямъ“ [4]).

Съ IV вѣка, лишь только наступило время торжества церкви, уже вездѣ открыто, не только въ храмахъ и христіанскихъ домахъ, но и на чѣмъ либо замѣчательныхъ мѣстахъ стали въ значительномъ количествѣ появляться священныя изображенія какъ Господа, такъ и святыхъ Его. Новосозидаемые храмы заботливо

---

[1]) Тертул. De pudicitia, VII et. X.

[2]) Изъ VII кн. Строматъ. Приводятся эти слова и Дамаскинымъ въ III-мъ сл объ иконахъ См. эти слова въ русск. перев. проф. А. А. Бронзова, Спб. 1893 г. 154 стр

[3]) *Меѳодій.* О воскресеніи, XXII. Сн *Дамаскина.* См 3 сл. объ иконахъ, 168 стр.

[4]) *Евсев.* Церк. ист. VII, 18. Свидѣтельство Евсевія тѣмъ болѣе важно, что самъ онъ былъ противъ священныхъ изображеній.

были украшаемы священными изображеніями. Особенную славу въ этомъ отношеніи стяжали себѣ на востокѣ византійскіе императоры —Константинъ Великій съ своею матерію Еленой, и Юстиніанъ, строитель знаменитой константинопольской Софіи—Премудрости Божіей, на западѣ же любовію къ строенію и благоукрашенію храмовъ прославился Павлинъ, еп. ноланскій. Отцы и учители церкви IV—VI в.в., свидѣтельствуя о повсемѣстномъ почитаніи св. иконъ [1]), находили такое почитаніе вполнѣ согласнымъ съ Писаніемъ, важнымъ и полезнымъ въ дѣлѣ христіанскаго воспитанія, опровергали и высказывавшіяся нѣкоторыми возраженія противъ иконопочитанія. Обо всемъ этомъ, по тщательномъ обсужденіи и изслѣдованіи вопроса объ иконопочитаніи, засвидѣтельствовали и отцы VII-го вселенскаго собора, составивъ слѣдующее, обязательное для членовъ церкви всѣхъ временъ, *вѣроопредѣленіе о почитаніи св. иконъ*: „не вводя ничего новаго, мы неприкосновенно сохраняемъ всѣ церковныя преданія, утвержденныя письменно или не письменно... Слѣдуя божественному ученію святыхъ отцевъ нашихъ и преданію каѳолической церкви... опредѣляемъ, чтобы св. и честныя иконы предлагались (для поклоненія) точно такъ же, какъ изображеніе честнаго животворящаго креста, будутъ ли онѣ написаны красками или сдѣланы изъ мозаики или какого-либо другого вещества, и будутъ ли находиться въ св. церквахъ Божіихъ на освященныхъ сосудахъ и одеждахъ, на стѣнахъ и на дощечкахъ, или въ домахъ и при дорогахъ, а равно будутъ ли эти иконы Господа Іисуса Христа, или Владычицы Богородицы, или честныхъ ангеловъ и всѣхъ святыхъ и праведныхъ мужей. Чѣмъ чаще они при помощи иконъ дѣлаются предметами нашего созерцанія, тѣмъ болѣе взирающіе на эти иконы возбуждаются къ воспоминанію о самыхъ первообразахъ, пріобрѣтаютъ болѣе любви къ нимъ и получаютъ болѣе побужденій воздавать имъ лобзаніе, почитаніе и поклоненіе, но никакъ не то истинное служеніе, которое, по вѣрѣ нашей, приличествуетъ только божественному естеству".

[1]) Многочисленныя свидѣтельства отцевъ церкви объ иконопочитаніи приводятся у І. Дамаскина, въ 3 словахъ объ иконахъ, а также въ „Дѣян. VII всел. собора", на которомъ были читаны и обсуждаемы эти свидѣтельства

Тотъ же соборъ опредѣлилъ: „обзывающимъ священныя иконы идолами—анаѳема“ [1]).

Иконопочитаніе, такимъ образомъ, имѣетъ для себя твердыя основанія и въ ученіи слова Божія и въ ученіи и примѣрѣ вселенской церкви.

Къ благоговѣйному *чествованію св. иконъ побуждаютъ* христіанъ и чудеса, совершаемыя Самимъ Богомъ чрезъ св. иконы. Если бы почитаніе св. иконъ было противно волѣ Божіей, то, конечно, Господь не сталъ бы совершать чрезъ нихъ знаменія и чудеса. Сказаніями объ этихъ чудесахъ наполнены лѣтописи какъ церкви вообще, такъ въ особенности церкви нашей [2]). Нѣкоторыя иконы Христа Спасителя, Его пречистой Матери, святителя Николая и другихъ угодниковъ Божіихъ, по обилію совершавшихся отъ нихъ чудесъ, издревле извѣстны подъ именемъ *чудотворныхъ*, и, находясь въ разныхъ мѣстахъ православной церкви, доселѣ не перестаютъ быть какъ бы протоками или проводниками Его спасительной для насъ чудодѣйственной силы. Чудеса отъ св. иконъ весьма многообразны, но болѣе же всего черезъ нихъ совершалось и совершается исцѣленій отъ тяжкихъ, неизлѣчимыхъ болѣзней. Въ первыя времена церкви даромъ исцѣленія были надѣлены совершенные изъ христіанъ (1 Кор. 12, 9). Но въ послѣдующее и въ настоящее время живымъ, болѣе совершеннымъ христіанамъ чаще давался и дается даръ пророчества и прозрѣнія мыслей, а даръ исцѣленій сталъ рѣдокъ; напротивъ, даръ исцѣленій болѣе изливается отъ св. иконъ (и мощей).

Наконецъ, естественность и благотворность употребленія и почитанія иконъ ясна изъ слѣдующихъ простыхъ соображеній. Если по естественному влеченію сердца каждому человѣку свойственно желаніе имѣть у себя изображенія любимыхъ и уважаемыхъ лицъ за невозможностію видѣть ихъ лично, то не естественно ли поэтому имѣть христіанамъ у себя изображенія Господа, Его Матери, ангеловъ и святыхъ людей и воздавать имъ надлежащее чествованіе, возвышаясь мыслію отъ изображенія къ первообразу?

---

[1]) Дѣян. всел соб въ рус. пер. VII т. Дѣян. VII, 284—285 293 стр.

[2]) Много чудесъ отъ св иконъ, бывшихъ до VII всел. собора, описано у преосв. *Сергія*. Почитаніе св иконъ 94—136 стр по изд 1887 г.

Возможно-ли, чтобы кто-либо истинно почиталъ лице изображенное и въ тоже время ругался надъ его изображеніемъ? При томъ же иконы напоминаютъ намъ о безчисленныхъ благодѣяніяхъ къ намъ Господа и святыхъ Его, о тѣхъ отношеніяхъ, которыя должны мы имѣть къ нимъ, о тѣхъ высокихъ подвигахъ, которымъ намъ нужно подражать. Отсюда, почитаніе иконъ можетъ возбуждать и воспитывать въ насъ чувства вѣры, надежды и любви. Иконы въ этомъ отношеніи справедливо древніе учители уподобляли книгамъ, общедоступнымъ и удобопонятнымъ для всѣхъ, образованныхъ и необразованныхъ, написанныхъ вмѣсто буквъ, лицами и вещами [1]).

III. Иконопочитаніе имѣло противниковъ какъ въ древнія времена, такъ имѣетъ ихъ и нынѣ. Въ VIII вѣкѣ греческими императорами иконоборцами было даже воздвигнуто жестокое гоненіе на чтителей св. иконъ, продолжавшееся около 60 лѣтъ (при императорахъ Львѣ III Исаврянинѣ и его преемникахъ — Константинѣ Копронимѣ и Львѣ Хозарѣ), до VII-го вселенскаго собора (787 г.), утвердившаго иконопочитаніе. Возобновлялись гоненія противъ иконопочитанія и въ IX вѣкѣ (при Львѣ V армянинѣ и его преемникахъ), пока оно не было возстановлено при императрицѣ Ѳеодорѣ [2]). Возникло иконоборчество главнымъ образомъ изъ монофизитства и монофелитства, отвергавшихъ непреложность соединенія двухъ естествъ въ І. Христѣ и допускавшихъ поглощеніе въ Немъ человѣчества божествомъ, которое неописуемо, откуда само собою вытекало отверженіе иконы І. Христа, а вмѣстѣ съ этимъ—и вообще священныхъ изображеній. Съ паденіемъ иконоборчества и до появленія реформаціи XVI в. противъ иконопочитанія возставали лишь отпавшіе отъ церкви сектанты (петробрусіане, каѳары, павликіане, богомилы и виклефиты). Но въ протестантствѣ отрицаніе почитанія иконъ и доселѣ составляетъ отличительную его особенность отъ другихъ христіанскихъ исповѣданій. Употребленіе священныхъ изображеній въ храмахъ и въ частныхъ домахъ для украшенія оныхъ, для напоминанія о со-

---

[1]) *Дамаск.* Слово объ икон. III, 9. Сн. Точн. изл. въ IV, 16.

[2]) Въ память сего 19 февраля 842 г., установленъ праздникъ православія, донынѣ совершаемый въ первую недѣлю великаго поста.

бытіяхъ священной и церковной исторіи, по мнѣнію протестантовъ, можетъ быть допускаемо и можетъ быть полезнымъ, но не должно быть религіознаго почитанія иконъ [1]). Разнаго же рода сектанты (штундисты, духоборцы, молокане и пр.) отвергаютъ умѣстность и такого употребленія иконъ. Эти новые иконоборцы иконопочитаніе прямо называютъ идолопоклонствомъ, иконы—идолами, кумирами, образами звѣря и т. п., къ чтителямъ иконъ относятъ всѣ обличенія древними пророками евреевъ за уклоненіе ихъ въ язычество, а надъ самыми иконами позволяютъ нетерпимыя кощунственныя дѣйствія.

Въ свое оправданіе какъ древніе, такъ и новѣйшіе противники иконопочитанія, главнымъ образомъ, указывали и указываютъ на то, что будто бы употребленіе и почитаніе иконъ запрещается второю заповѣдію Моисеева десятисловія (Исх. 20, 4). Но пониманіе этой заповѣди въ смыслѣ запрещенія иконопочитанія, съ отождествленіемъ при этомъ иконъ съ идолами, неправильно.

Правда, по смыслу этой заповѣди, читаемой въ составѣ рѣчи, Іегова, Богъ завѣта и откровеній, не долженъ быть ни представляемъ, ни изображаемъ въ видѣ кумира, изваянія (слав. *кумиръ*, евр. phesel—изваянный идолъ, истуканъ; сн. Втор. 4, 16. 23; у LXX—*εἴδωλον*) и подъ другими формами или образами (*„всякое подобіе*, евр. bekol temuna; temuna—образъ, обликъ, у LXX—*ὁμοίωμα*; сн. Втор. 4, 15; Іов. 4, 16; Пс. 16, 15), являющимися воспроизведеніемъ свѣтилъ небесныхъ (*на небеси горѣ*), людей, скота, птицъ, гадовъ (*на земли низу*) и рыбъ (*въ водахъ подъ землею*; сн. Втор. 4, 16—19). Но нарушаютъ ли христіане вторую заповѣдь, почитая иконы? Нѣтъ. Запрещеніе дѣлать изображенія Іеговы въ ветхомъ завѣтѣ основывалось на томъ, что Онъ невидимъ, что давая заповѣди еврейскому народу на горѣ, Онъ не являлся имъ въ какомъ-либо видимомъ образѣ, дабы евреи, склонные къ чувственности и идолопоклонству, не уподобили Его языческимъ богамъ и не стали представлять Его существомъ тѣлеснымъ и ограниченнымъ (Втор. 4,

---

[1]) Apolog. Conf. ad art. XXI,—art. IX, 34. *Quenscht*, Theol. did.-polem. t. II, p. 1465. Leipz. 1715 an. *Suicer*. Thesaur. ecclesiast. t. I, p. 1014—1018. Amsterd. 1728 an. Сн. *Иннокентія* архим. Облич. Богосл. IV т. § 318. Ученіе англиканства въ XXII чл (см. выше, стр. 602)

11—19). Но въ новомъ завѣтѣ въ лицѣ І. Христа открылась вся полнота Божества тѣлеснѣ; были откровенія тріединаго Бога на Іорданѣ, на Ѳаворѣ, въ день Пятидесятницы, въ видѣніяхъ Іоанна Богослова (Ап. 4 и 5 гл.). Людямъ совершеннымъ Богъ и въ ветхомъ завѣтѣ открывался въ болѣе опредѣленныхъ образахъ, чѣмъ это было при Синаѣ. Все это показываетъ, что вторая заповѣдь о недѣланіи изображеній Божества имѣла значеніе не безусловное и для евреевъ, и подлежала премѣненію (Евр. 7, 12). Это премѣненіе сдѣлано было Самимъ Богомъ еще въ ветхомъ завѣтѣ по дарованіи этой заповѣди ради грядущаго новаго завѣта (изображеніе мѣднаго змія и ковчегъ завѣта); тѣмъ болѣе она подлежала премѣненію въ новомъ завѣтѣ, когда Богъ явился во плоти. Хорошо разъясняетъ это св. *І. Дамаскинъ*, много подвизавшійся за св. иконы. „Какъ свѣдущій врачъ, пишетъ онъ, не всѣмъ и не всегда даетъ одно и тоже лѣкарство, но каждому приличное и полезное, смотря по свойству страны, болѣзни и времени, иное младенцу, иное возрастному, такъ и совершеннѣйшій Врачъ душъ (Богъ) находившимся въ дѣтскомъ еще возрастѣ и изнемогавшимъ отъ болѣзни идолослуженія, и считавшимъ идоловъ богами, и поклонявшимся имъ, какъ богамъ, и отвергавшимъ поклоненіе Богу, и воздававшимъ славу Его твари, запретилъ дѣлать Его изображенія. Ибо невозможно дѣлать изображенія Бога—безтѣлеснаго и невидимаго, и невещественнаго и не имѣющаго ни внѣшняго вида, ни очертанія, и непостижимаго... *Не сотвориши себѣ кумира, всякаго подобія, не поклонишися имъ, ниже послужиши имъ*... Такой законъ данъ былъ іудеямъ по причинѣ склонности ихъ къ идолослуженію. Мы же, которымъ дано, избѣжавъ суевѣрнаго блужденія, познавъ истину, находиться въ чистомъ (и святомъ) общеніи съ Богомъ и служить одному только Богу, изобиловать совершенствомъ богопознанія и, по минованіи дѣтскаго возраста, достигнуть въ мужа совершенна,—не находимся болѣе подъ пѣстуномъ, такъ какъ получили отъ Бога способность различать, и знаемъ, что можетъ быть изображаемо и что не можетъ быть выражено посредствомъ изображенія... *Образа Его*, говоритъ Писаніе, *не видѣсте*... Бога невидимаго изобразить, конечно, не возможно. А когда увидишь Безтѣлеснаго ради тебя вочеловѣчив-

шимся, тогда дѣлай изображеніе человѣческаго Его вида. Когда Невидимый, облекшись въ плоть, становится видимымъ, тогда изображай подобіе Явившагося. Когда Тотъ, Кто будучи, вслѣдствіе превосходства Своей природы, лишенъ количества и качества, и величины, Кто *во образѣ Божіи сый, пріимъ зракъ раба*, чрезъ это сдѣлался ограниченнымъ въ количественномъ и качественномъ отношеніяхъ и облекся въ тѣлесный образъ, тогда начертывай на доскахъ и выставляй для созерцанія Восхотѣвшаго явиться, начертывай неизреченное Его снисхожденіе, рожденіе отъ Дѣвы, крещеніе во Іорданѣ, преображеніе на Ѳаворѣ, страданія, освободившія насъ отъ страстей, чудеса—признаки божественной Его природы и дѣятельности, совершаемыя при посредствѣ плоти, спасительное погребеніе Избавителя, восшествіе на небо; все рисуй, и словомъ, и красками, и въ книгахъ, и на доскахъ“ [1]).

Что же касается отождествленія иконъ съ идолами или кумирами, то это намѣренная хула на св. иконы. Кумиры или идолы суть изображенія божествъ языческихъ, но боги язычниковъ не суть боги (Гал. 4, 8), а вымыслы человѣка (Дѣян. 17, 29), обоготворившаго тварь вмѣсто Творца (Рим. 2, 21): *вѣмы, яко идолъ ничтоже есть въ мірѣ* (1 Кор. 8, 4; сн. 10, 19; Прем. Сол. 15, 17; Пс. 95, 5). Иконы же суть изображенія истиннаго Бога, въ томъ видѣ, въ какомъ Онъ благоволилъ открыться людямъ (явленій Божества, но не существа Его), и святыхъ Его, которые въ свое время жили на землѣ и теперь живутъ на небѣ. Язычество и осуждается не за употребленіе изображеній Божества вообще, а за изображеніе мнимыхъ или ложныхъ боговъ. Мало этого, въ древне-языческомъ мірѣ, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторой его части, тамъ, гдѣ ниспаденіе въ чувственность, духовное объюродѣніе и омраченіе сердца (Рим. 1, 21) достигали до особенно крайней степени, бездушныя, золотыя, серебрянныя и каменныя изображенія идоловъ и сами по себѣ не только назывались „богами“, но часто и совсѣмъ признавались за боговъ, такъ что и при чествованіи ихъ честь прямо относилась къ самой вещи или фигурѣ идола (Прем. Сол. 13, 10;

[1]) *Дамаск.* Объ иконахъ сл. III, 4, 7 и 8.

15, 8; 15, 15; Ис. 44, 15—17; Пс. 95, 5; Дан. 14, 3—6); поклоняясь имъ, говорили, напр., дереву; „ты мой отецъ“, и камню „ты родилъ меня“ (Іер. 2, 27). Почитаніе иконъ въ такомъ-же смыслѣ, конечно, также было бы своего рода идолопоклонствомъ, но почитаемы иконы должны быть такъ, чтобы честь почитанія относилась не къ вещи (дереву, краскамъ, металлу), а къ лицу изображенному...

Изъ сказаннаго понятно, что вторую заповѣдь закона Моисеева о неизображеніи Божества не должно относить въ новомъ завѣтѣ къ изображеніямъ тріипостаснаго Бога, а слѣдуетъ понимать ее въ томъ смыслѣ, что христіане, во первыхъ, не должны поклоняться идоламъ языческимъ, какъ изображеніямъ ложныхъ боговъ, а во вторыхъ, и изображенія истиннаго Бога не должно почитать за самое Божество [1]).

Противники иконопочитанія указываютъ далѣе, что въ новомъ завѣтѣ нѣтъ заповѣди о почитаніи иконъ, а ветхозавѣтныя узаконенія относительно херувимовъ не имѣютъ значенія, ибо отмѣнена скинія (Евр. 9, 8—10), а храмъ еврейскій разрушенъ. Посему не должно быть въ новомъ завѣтѣ не только изображеній Бога, но и ангеловъ и святыхъ. Правда, нѣтъ въ новомъ завѣтѣ заповѣди о почитаніи иконъ, но нѣтъ въ немъ и запрещенія. Воля же Божія о почитаніи иконъ достаточно выражена въ повелѣніи изображать херувимовъ. О несовмѣстимости съ христіанствомъ этого повелѣнія не говоритъ ни І. Христосъ, ни Его апостолы. Оно и не можетъ быть несовмѣстимымъ, ибо по существу почитаніе изображенія ангеловъ и святыхъ людей является почитаніемъ Бога, дивнаго во святыхъ Своихъ. О томъ же, что отмѣнено и не отмѣнено изъ ветхозавѣтныхъ установленій, должно спросить у вселенской церкви Христовой, которая есть *столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. 3, 15), а не полагаться на собственныя соображенія, памятуя наставленіе апостола: *братіе моя, не многіе дѣлайтесь учителями*, т. е. въ отношеніи вѣры, *зная, что мы подвергаемся большему осужденію* (Іак. 3, 1). Скинія, какъ храмъ Божій, не отмѣнена въ новомъ завѣтѣ, равно какъ не могло быть отмѣненія повелѣ-

[1]) Сн. Катих О 2-й зап. Посл. вост. патр. Прилож. Отв. на вопр. 4-й.

нія и о изображеніи херувимовъ, ибо херувимы и доселѣ служатъ престоломъ славы Божіей на небесахъ.

Утверждаютъ, будто первенствующая церковь не знала иконопочитанія, что соборъ эльвирскій (305 г. въ Испаніи) однимъ изъ своихъ правилъ запретилъ употребленіе иконъ въ храмахъ, что учители первыхъ трехъ вѣковъ, (напр., Іустинъ, Аѳинагоръ, Тертулліанъ, Минуцій, Феликсъ, Арновій) на упреки язычниковъ—„почему христіане не имѣютъ изображеній“? не отрицали справедливости этихъ упрековъ, и порицали за почитаніе изображеній какъ язычниковъ, такъ и еретиковъ, что иконопочитаніе хотя и стало утверждаться особенно съ V вѣка, но многими разсматриваемо было, какъ языческое нововведеніе, а окончательно утвердилось лишь со времени VII-го вселенскаго собора. Но такія утвержденія произвольны. Возникновеніе иконоборчества показываетъ, что иконопочитаніе тогда было общепринятымъ. Исторія удостовѣряетъ, что оно существовало и въ самые первые вѣка христіанства, хотя вслѣдствіе особыхъ обстоятельствъ церкви не было въ ней ни такъ открыто, ни такъ повсемѣстно, какъ это сдѣлалось въ IV и особенно V вѣкѣ. Не основательна также ссылка на находящіяся будто бы свидѣтельства противъ иконопочитанія у древнѣйшихъ учителей церкви. Правда, они обличали язычниковъ за употребленіе и почитаніе послѣдними идоловъ, и говорили, что у христіанъ нѣтъ языческихъ изображеній, но это не значитъ, что они были противниками и иконопочитанія: осуждали они язычниковъ собственно за идолослуженіе, за боготвореніе кумировъ, а не за употребленіе изображеній вообще. Знакомить же язычниковъ въ своихъ апологіяхъ съ имѣвшимися у христіанъ священными изображеніями, конечно, имъ не было надобности [1]). Точно также если у нѣкоторыхъ древнихъ писателей встрѣчается осужденіе еретиковъ, употреблявшихъ иконы, то они вмѣняли въ преступленіе означеннымъ еретикамъ не употребленіе иконъ, а то, что еретики, наравнѣ съ

[1]) Для убѣжденія въ томъ, что таковъ смыслъ разсужденій древнихъ апологетовъ по поводу упрековъ въ томъ, что у христіанъ нѣтъ изображеній, см. наприм. у *Минуц. Фел.* Октавій, 23—24, у *Тертулліана* Аполог. 12—13. Объ идолопокл. 3—4 гл. у *Лактанція*, Бож. наставл. II кн. 12, 14, 17—19 гл. Сн. *Иннокен.* Обл. Бог. §§ 324—325. *Сильвестра* еп. Дог. Бог. § 181.

изображеніями Спасителя и ап. Павла, чтили изображенія Гомера, Пиѳагора, Платона, Аристотеля, и притомъ воздавали всѣмъ этимъ изображеніямъ чествованіе божеское, по обрядамъ языческимъ, приносили предъ ними жертвы и, слѣдовательно, впадали въ идолопоклонство [1]).

Ссылаются еще на опредѣленіе эльвирскаго собора (324 г.), воспретившаго употребленіе иконъ въ храмахъ [2]). Но самымъ этимъ запрещеніемъ предполагается, что иконы тогда были употребляемы въ храмахъ. Отцы этого собора, нужно думать, высказали здѣсь свое личное мнѣніе, имѣвшее значеніе лишь для испанской церкви; на другія церкви, за предѣлами Испаніи, это опредѣленіе не распространялось. Но почему именно послѣдовало это мѣстное и, конечно, временное запрещеніе, это пока не считается точно установленнымъ. Быть можетъ, запрещеніе послѣдовало потому, что тогда было время Діоклетіанова гоненія на христіанъ, когда язычники часто вторгались въ христіанскіе храмы и подвергали поруганію священныя изображенія христіанъ (соборъ говоритъ объ изображеніяхъ на стѣнахъ храмовъ, слѣдовательно, видимыхъ всѣми, но не касается другихъ изображеній), или, быть можетъ, потому, что въ Испаніи не было хорошихъ художниковъ, которые бы удовлетворительно могли изображать красками священныя событія и лица, а, быть можетъ, и потому, что иные изъ простодушныхъ христіанъ боготворили иконы, и отцы собора своимъ запрещеніемъ хотѣли предотвратить соблазнъ. Вообще же ясно, что запрещеніе эльвирскаго собора имѣетъ частный, а не всеобщій характеръ, и вытекаетъ изъ мѣстныхъ причинъ, а не изъ принципіальнаго отрицательнаго воззрѣнія на употребленіе иконъ [3]).

[1]) *Ириней* (Прот. ерес. I кн XXV, 6). бл. *Августинъ* (De haeres c. 7) и *Епифаній* (ер. XXVII, 6) обвиняли въ этомъ послѣдователей Карпократа и вообще гностиковъ. Блаж. *Ѳеодоритъ* свидѣтельствуетъ, что послѣдователи Симона волхва воздвигли въ Римѣ статую ему во образъ Юпитера, а его спутницѣ—Еленѣ во образъ Минервы, которымъ и ѳиміамъ воскуряли, и возліянія приносили въ жертву, и какъ богамъ поклонялись (Haeret fabul. Lib. VII) Понятно, что все это и требовало осужденія.

[2]) „Собору угодно, говорится въ 36 правилѣ этого собора, чтобы живописей *въ церквахъ* не было; пусть не изображается на стѣнахъ то, что составляетъ предметъ почитанія“

[3]) *Покровскаго Н И* проф. Очерки памятниковъ христ иконографіи. 16—17 стр.

Наконецъ, противники иконопочитанія являются упорно невѣрующими и въ отношеніи къ совершающимся у св. иконъ чудеснымъ исцѣленіямъ и знаменіямъ. Если возможно и существуютъ чудотворныя иконы, то, говорятъ, почему не каждая икона чудотворна? Почему иконы, если священны, портятся отъ времени? Почему даже чудотворныя иконы подвергаются уничтоженію? Но отвергать дѣйствительность чудесъ по молитвѣ предъ св. иконою, когда эти чудеса подтверждены достовѣрными свидѣтельствами, это значитъ относить къ самимъ себѣ слова Господа: *всякій грѣхъ и хула простится человѣкамъ, а хула на Духа Святаго не простится* (Мѳ. 12, 31). При вѣрѣ въ чудеса вообще, нѣтъ основаній сомнѣваться въ возможности чудесъ и чрезъ иконы. По свидѣтельствамъ откровенія, вещественные предметы не разъ служили проводниками чудодѣйственной силы, напр., ковчегъ завѣта при переходѣ евреевъ чрезъ Іорданъ (Нав. 3 и 4 гл.) и во время пребыванія въ землѣ филистимлянъ (1 Цар. 4—6 гл.), мѣдный змій во время укушеній евреевъ ядовитыми змѣями въ пустынѣ (Числ. 21, 8—9), милоть при Иліи, раздѣлившая воды Іордана (4 Цар. 2, 14), главотяжи и убрусцы ап. Павла и даже тѣнь ап. Петра (Дѣян. 19, 12; 5, 15). Почему же не могутъ быть такими проводниками чудодѣйственной силы Божіей и св. иконы? Не всѣ иконы являются имѣющими чудодѣйственную силу потому, конечно, что такова воля Божія. Если бы отъ всѣхъ иконъ совершались явныя чудеса, то можно было бы подумать, что они совершаются сами собою и самими иконами. Господь творитъ чудеса тамъ, гдѣ хочетъ, и гдѣ находитъ это полезнымъ. Говорятъ, если иконы священны, то почему онѣ подвергаются порчѣ и даже уничтоженію, не исключая и чудотворныхъ? Но законъ разрушенія на всемъ пространствѣ земномъ дѣйствуетъ одинаково и измѣнить его можетъ только Тотъ, Кто его установилъ. Могутъ подвергаться уничтоженію и чудотворныя иконы (кража, напр., чудотворной иконы Божіей Матери въ г. Казани, сопровождавшаяся, можетъ быть, и уничтоженіемъ ея), но не нужно забывать, что и Самъ Христосъ Спаситель подвергся заушеніямъ и оплеванію, распятію и пронзенію копіемъ.

§ 133. Молитвы церкви за умершихъ.

Какъ существуетъ союзъ вѣры и любви между церковью земною и совершенными членами церкви небесной, такъ существуетъ подобный же союзъ между членами церкви земной и отшедшими изъ настоящей жизни несовершенными христіанами, но умирающими въ общеніи съ церковію. Выраженіемъ этого союза служатъ молитвы членовъ церкви земной за умершихъ съ вѣрою и покаяніемъ, въ надеждѣ блаженнаго воскресенія. „Вѣруемъ", учатъ восточные патріархи, что „души людей, впадшихъ въ смертные грѣхи, и при смерти не отчаявшихся, но еще до разлученія съ настоящею жизнію покаявшихся, только не успѣвшихъ принести никакихъ плодовъ покаянія (каковы: молитвы, слезы, колѣнопреклоненія при молитвенныхъ бдѣніяхъ, сокрушеніе, утѣшеніе бѣдныхъ и выраженіе въ дѣйствіяхъ любви къ Богу и ближнему, что вселенская церковь съ самаго начала хорошо назвала достодолжнымъ),—души такихъ людей нисходятъ во адъ и терпятъ за учиненные ими грѣхи наказаніе; впрочемъ они питаютъ надежду на избавленіе отъ него. Освобождаетъ же ихъ верховная Благость по молитвѣ іереевъ и за благотворенія, котрыя ради отшедшихъ совершаютъ родственники каждаго изъ нихъ; при семъ особенно имѣетъ великую силу безкровная жертва, которую въ частности приноситъ священнослужитель для каждаго христіанина о его присныхъ, вообще же за всѣхъ повседневно приноситъ каѳолическая и апостольская церковь" (18 чл.). Божественная литургія, молитвы и милостыни, которыя живыми приносятся за усопшихъ, находящихся во адѣ, „исхищаютъ отъ узъ ада ихъ души" (Прав. исп. Отв. на вопр. 64), „вспомоществуютъ имъ къ достиженію блаженнаго воскресенія" (Кат. 11 чл.), т. е. способствуютъ имъ очищаться отъ грѣховъ, получить отъ Бога прощеніе ихъ и переходить въ лучшее состояніе. „Время освобожденія" таковыхъ душъ отъ узъ ада, конечно, для насъ не можетъ быть извѣстнымъ: „что бываетъ освобожденіе людей отъ мученій (т. е. загробныхъ), даже до общаго воскресенія и суда, мы знаемъ и вѣруемъ, а когда, не знаемъ," говорятъ восточные патріархи [1]).

[1]) См. „Посл вост. патр." 18 чл. по греч. тексту и переводу на русскій

I. Въ откровеніи нѣтъ прямо выраженной заповѣди о молитвахъ за умершихъ. Однако это не значитъ, что въ Писаніи не находится положительныхъ основаній для убѣжденія въ необходимости и благотворности такихъ молитвъ.

Откровеніе учитъ, что умершіе съ вѣрою во Христа и покаяніемъ, хотя и не успѣли принести сами плодовъ, достойныхъ вѣры и покаянія, и не пріяли небесныхъ наградъ, не отторгнуты отъ тѣла церкви. Они вмѣстѣ съ нами, не смотря на видимое удаленіе отъ насъ, продолжаютъ принадлежать къ одному и тому же тѣлу Христову (Еф. 1, 23; Кол. 1, 18), и такъ же, какъ и земнородные и небожители, *воздаютъ поклоненіе* Іисусу Христу (Филип. 2, 10—11), хотя и не свободны отъ страданій и томленій душевныхъ. Перестаютъ быть членами церкви лишь тѣ изъ *усопшихъ, которые сами отторгли себя отъ нея еще при* жизни, исполнили мѣру беззаконій, умерли нераскаянно и признаны правдою Божіею неспособными и недостойными блаженной жизни навсегда. Какъ перешедшіе въ иную жизнь съ сѣменами вѣры и благочестія, а не ожесточенными во злѣ, души таковыхъ несовершенныхъ христіанъ, заключенныя во адѣ, конечно, могутъ глубоко раскаяваться въ грѣхахъ земной жизни, чувствовать къ нимъ отвращеніе, и стремиться ко благу, къ которому были иногда равнодушны на землѣ, всѣмъ своимъ просвѣтленнымъ сознаніемъ, всѣмъ своимъ свободнымъ отъ узъ житейскихъ существомъ, и, стало быть, не неспособны къ блаженной жизни. Но собственными силами онѣ не могутъ освободиться изъ узъ ада, какъ и до пришествія Христова находившіяся во адѣ души не сами собою избавились отъ него, какъ не можетъ освободиться отъ узъ темничныхъ должникъ, заключенный въ темницу за неуплату долговъ, если кто-либо не окажетъ ему милости, запла-

---

языкъ, изданному журналомъ „Вѣра и Церковь.“ Приложеніе къ послѣдней книжкѣ журнала (10 кн. за 1907 г.), вышедшей въ ноябрѣ 1908 г.

Литература.—Стефана Яворскаго. Камень вѣры II ч. Сн. еп. *Іустина.* Догматъ о поминовеніи усопшихъ по Стефану Яворскому. Москва 1896. *Никольскаго Т.* прот. О молитвѣ за умершихъ. Москва 1890 г. 5 изд. (1-е изд 1825 г.), *Ляпидевскаго С.* О поминовеніи усопшихъ. Москва 1844 г. О необходимости и спасительныхъ плодахъ поминовенія усопшихъ. 1892 г. изд, Аѳон. русск. Пантел. мон. *Потѣхина С.* О молитвахъ за умершихъ. Ст. въ приложеніи къ Мисс. Об. за 1900 г. 4 кн. Изложеніе XVIII члена Посланія вост. патр. Хр. Чт. 1842 г. IV ч.

тивъ его долгъ. Такое состояніе усопшихъ, не достигшихъ полноты духовно-нравственнаго совершенства, что *можетъ* вызвать въ земныхъ ихъ собратіяхъ и сочленахъ тѣла Христова, какъ не желаніе и готовность улучшить и облегчить ихъ состояніе? Но сами собою мы не можемъ оказать имъ помощи. Путь къ освобожденію отъ узъ ада открылъ и проложилъ Своимъ крестомъ Разрушитель ада, изведшій оттуда вмѣстѣ съ Собою души, увѣровавшія Его проповѣди. И нынѣ Онъ имѣетъ *ключи ада* (Апок. 1, 18), т. е. власть отверзать врата ада и заключать оныя, низводить во адъ и возводить изъ онаго (1 Цар. 2, 6; Тов. 13, 2) тѣхъ узниковъ, которые дѣлаются достойными Его милосердія. Слѣдовательно, для спасенія усопшихъ отъ узъ адовыхъ остается одно—молить Владыку живыхъ и усопшихъ о милосердіи, и, не надѣясь на одни свои прошенія, просить о томъ же ходатайства предъ Нимъ совершеннѣйшихъ сочленовъ церкви небесной, и Его вѣрныхъ слугъ и друзей—святыхъ Божіихъ. Такое обращеніе съ молитвами объ усопшихъ такъ цѣлесообразно и естественно, что оно, безъ всякихъ сторонніхъ соображеній и внушеній, само собою возникаетъ необходимо въ каждой истинно вѣрующей и доброй душѣ. Оно есть плодъ *николи же отпадающей любви* (1 Кор. 13, 8), простирающейся и на живущихъ въ удаленіи отъ насъ, за гробомъ,—той любви, для которой нѣтъ закона, нѣтъ запрета (Гал. 5, 23). Въ упованіи на эту любовь и сами умирающіе при отшествіи изъ земной жизни просятъ своихъ друзей и знакомыхъ, какъ говорится въ церковной пѣсни, „непрестанно молитися о нихъ Христу Богу, да не низведетъ“ Онъ умирающаго „на мѣсто мученій, но да вчинитъ, идѣже свѣтъ животный“.

Молитвы за усопшихъ и благотворность этихъ молитвъ для усопшихъ предполагаются и наставленіями откровенія о молитвѣ вообще. Христіане должны любить другъ друга,—*не любящій брата пребываетъ въ смерти* (1 Іоан. 3, 14; сн. 4, 8; Мѳ. 22, 37—40), и движимые любовію—помогать другъ другу въ достиженіи спасенія. Главное средство этой помощи и вмѣстѣ проявленіе любви къ ближнимъ есть молитва другъ за друга. Господь І. Христосъ, Самъ молившійся за всѣхъ людей и учившій молиться о единствѣ царства земного и небеснаго (Мѳ.

6, 10), т. е. о единствѣ живыхъ и усопшихъ, чтобы Богъ одинаково царствовалъ и на небеси и на земли (Іоан. 17, 24), заповѣдывалъ молиться даже за враговъ: *молитеся за творящія вамъ напасть и изгонящія вы* (Мѳ. 5, 44). Апостолы увѣщеваютъ молиться за всѣхъ людей, безъ обозначенія мѣста, гдѣ они находятся, времени и обстоятельствъ, которыя они переживаютъ: *молитеся другъ за друга, яко да исцѣлѣете; много бо можетъ молитва праведнаго поспѣшествуема* (Іак. 5, 16); *молитесь за вся человѣки* (1 Тим. 2, 1; Еф. 6, 18—19). Кто нуждается въ молитвѣ, о томъ и должно молиться. А нуждаются всѣ люди, какъ живущіе на землѣ, такъ и усопшіе, ибо умершіе, какъ и живущіе, равно для Бога *живи суть* (Лук. 20, 38; Рим. 14, 8). И можетъ ли усердная молитва остаться безплодною для умершаго, когда и Самъ Богъ не хочетъ смерти грѣшника, но желаетъ ему спасенія (Іер. 38, 11), и когда далъ вѣрующимъ обѣтованіе: *аще что просите отъ Отца Моего во имя Мое, то сотворю, да прославится Отецъ въ Сынѣ* (Іоан. 14, 13); *вся, елика аще вопросите въ молитвѣ вѣрующе, пріимете* (Мѳ. 21, 22). Ап. Іоаннъ положительно свидѣтельствуетъ: *вѣмы, яко послушаетъ насъ, еже аще просимъ; вѣмы, яко имамы прошенія, ихже просихомъ отъ Него* (1 Іоан. 5, 15; 3, 22). По молитвамъ нашимъ Онъ даетъ въ частности животъ и брату, согрѣшающему *грѣхомъ не къ смерти* (16 ст.). По наставленіямъ апостола, безплодна молитва объ отпущеніи грѣховъ лишь для тѣхъ изъ ближнихъ, которые впали въ непростительный грѣхъ—грѣхъ къ смерти. *Аще кто узритъ брата своего согрѣшающа грѣхъ не къ смерти*, учитъ онъ, *да проситъ, и дастъ* (Богъ) *ему животъ, согрѣшающему не къ смерти. Есть грѣхъ къ смерти; не о томъ глаголю, да молится. Всяка неправда грѣхъ есть, и есть грѣхъ не къ смерти* (1 Іоан. 5, 16—17). Подъ „грѣхомъ къ смерти“ у апостола разумѣется, какъ это открывается изъ содержанія, характера и написанія посланія съ цѣлію предостеречь отъ антихристіанства, отрицанія Іисуса, какъ во плоти пришедшаго Христа, тотъ грѣхъ, который возвращаетъ брата — христіанина въ состоянія отчужденія отъ Бога, состояніе рабства міру, грѣху и діаволу, изъ ко-

тораго онъ вышелъ чрезъ вѣру въ Іисуса Христа (3, 14 и др.), иначе—удаленіе отъ вѣры, что Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, полный разрывъ союза со Христомъ. Таковые, по словамъ ап. Павла, *вновь распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему*, доходя до состоянія, исключающаго возможность обращенія ко Христу (Евр. 6, 6). Очевидно, это такой же грѣхъ, какъ и хула на Духа Святаго, о которой Спаситель говорилъ, что она не простится *ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (Мѳ. 12, 32). Но всѣ умершіе съ истиннымъ раскаяніемъ во грѣхахъ и вѣрою во Христа свободны отъ смертнаго грѣха уже по тому одному, что они раскаялись, хотя бы и впадали прежде въ тяжкіе грѣхи, и, слѣдовательно, молиться за нихъ и можно и должно, и молитва можетъ быть благотворною для нихъ [1]). Господь даровалъ прощеніе грѣховъ и обѣтованіе рая разбойнику, сознавшему тяжесть своихъ преступленій и воззвавшему ко Господу о помилованіи (Лук. 23, 42).

Дѣла благотворенія, совершаемыя по завѣщанію усопшихъ или въ память ихъ, усиливаютъ дѣйственность молитвъ за усопшихъ, способствуя улучшенію ихъ загробнаго состоянія и спасенію. Это понятно. Дѣла благотворенія, какъ дѣла любви къ ближнимъ, не могутъ не быть угодными Богу. Устами премудраго Самъ Богъ свидѣтельствуетъ: *милуяй нища, взаимъ* (взаймы) *даетъ Богови* (Притч. 19, 17; сн. Сир. 7, 10). Христосъ училъ, что милостыня, подаваемая ближнимъ, есть даяніе Ему Самому: *понеже сотвористе единому сихъ братій Моихъ меньшихъ, Мнѣ сотвористе* (Мѳ. 25—40). Если же Богъ такъ снисходитъ къ намъ, что дѣла любви къ ближнимъ готовъ принимать,

[1]) Въ словахъ ап. Іоанна о смертномъ грѣхѣ: *не о томъ глаголю, да молится*, согласно буквальному ихъ смыслу, не содержится запрещенія молиться и за согрѣшающихъ грѣхомъ къ смерти. Апостолъ только не дѣлаетъ обязательною молитву за согрѣшающихъ грѣхомъ къ смерти, можно думать, потому, что при существовавшихъ тогда рѣзко враждебныхъ отношеніяхъ еретиковъ къ церкви, молиться объ обращеніи отпадшаго отъ Христа и Его церкви значило бы прилагать старанія къ тому, что, по собственному сознанію вѣрующихъ, не принесетъ никакихъ благихъ послѣдствій. А между тѣмъ для молящихся это молитвенное общеніе съ еретиками могло быть даже опаснымъ, такъ какъ вѣрующіе могли незамѣтно для самихъ себя переходить на точку зрѣнія еретиковъ. Это подало апостолу поводъ въ другомъ мѣстѣ прямо запретить близкія отношенія съ еретиками (2 Іоан. 10—11).

какъ даяніе Ему Самому, то, конечно, и мы можемъ молить Его, чтобы благотворенія ближнимъ отъ лица или имени усопшаго, совершаемыя во имя Христово, были усвоены Имъ усопшему, такъ какъ самъ онъ не имѣетъ возможности въ загробной жизни оправдать свое покаяніе непосредственно имъ самимъ совершаемыми дѣлами любви и милосердія. Милитва при посредствѣ живой вѣры сильна сдѣлать ихъ его собственностію. „Дѣлающій приношеніе за умершаго, учитъ св. *Аѳанасій*, поступаетъ подобно тому, какъ если бы кто, во время болѣзни малолѣтняго сына, принесъ въ храмъ Божій свѣчу, елей и ѳиміамъ, и отъ лица дитяти возжегъ оныя о здравіи его. Не само дитя приноситъ сіе, подобно какъ и при крещеніи не само произноситъ отрицанія и обѣты, между тѣмъ все принесенное вмѣняется самому младенцу. То же надобно думать и объ усопшемъ, т. е. свѣча, елей и ѳиміамъ, и вообще все, приносимое для его спасенія, вмѣняется ему такъ, какъ бы онъ самъ все то приносилъ“ [1]). Дѣла любви и милосердія къ ближнимъ могутъ способствовать блаженному воскресенію усопшихъ и чрезъ то, что умножаютъ число людей, возносящихъ молитву о спасеніи усопшаго. Св. *І. Златоустъ* преподаетъ такое наставленіе по поводу смерти грѣшника: „о немъ ли не будемъ плакать? Его ли не постараемся исхитить отъ опасностей? Есть, подлинно есть возможность облегчить его наказаніе, если пожелаемъ. Такъ, если будемъ совершать за него частыя молитвы; если будемъ подавать милостыню,— то, хотя онъ самъ былъ и недостоинъ, Богъ услышитъ насъ. Если ради Павла Онъ спасалъ другихъ, и ради другихъ милуетъ иныхъ, то не сдѣлаетъ ли того же самаго и ради насъ? Изъ собственнаго его имѣнія, изъ твоего, изъ чего хочешь, окажи помощь; возлей (на него) елей, или, по крайней мѣрѣ, воду. Онъ не можетъ предъявить собственныхъ дѣлъ милосердія? Пусть будутъ хотя родственныя. Не имѣетъ совершенныхъ имъ самимъ? Пусть будутъ (совершенныя) за него. Такимъ образомъ жена можетъ ходатайствовать за него съ дерзновеніемъ, представивъ за него потребное для спасенія. Чѣмъ въ большихъ онъ виновенъ грѣхахъ, тѣмъ болѣе необходима для него милостыня. И не по-

1) Въ словѣ І. Дамаскина о усопшихъ въ вѣрѣ. Рус. перев. въ Хр. Чт. 1828 г. XXVI ч.

этому только, но и потому, что теперь она уже не имѣетъ такой силы, но гораздо меньше... Не о памятникахъ, не о надгробныхъ украшеніяхъ будемъ заботиться. Ты собери вдовицъ—вотъ наилучшій памятникъ! Скажи (имъ) имя (покойнаго); пусть всѣ творятъ за него молитвы и моленія. Это преклонитъ на милость Бога, хотя и не онъ самъ, а другой за него совершаетъ милостыню. Это сообразно съ человѣколюбіемъ Божіимъ. Стоящія вокругъ и плачущія вдовицы могутъ спасти его если не отъ настоящей, то отъ будущей смерти. Многіе получали пользу отъ милостынь, совершаемыхъ за нихъ другими. Если они и не совершенно (помилованы), то, по крайней мѣрѣ, получили нѣкоторое утѣшеніе“ [1]). Милостыня отъ смерти избавляетъ и можетъ очистить всякій грѣхъ (Тов. 12, 9; сн. 4, 10).

Но особенно и преимущественно имѣетъ благотворное вліяніе на судьбу усопшихъ принесеніе безкровной жертвы за спасеніе ихъ, или совершеніе божественной литургіи. На литургіи, чрезъ погруженіе частицъ хлѣба въ таинственную Христову кровь, омываются грѣхи поминаемыхъ живыхъ и мертвыхъ, омываются такою кровію, которая *очищаетъ совѣсть отъ мертвыхъ дѣлъ, во еже служити Богу живу и истинну* (Евр. 9, 14). Въ литургіи Самъ Христосъ есть и священникъ и жертва (Евр. 7, 17, 27),—и ходатай къ Отцу и очищеніе о грѣхахъ (1 Іоан. 2, 1, 2), и приносяй и приносимый, *первосвященникъ во вѣкъ*, который и *спасти до конца можетъ приходящихъ чрезъ Него къ Богу, всегда живъ сый, во еже ходатайствовати о нихъ* (Евр. 7, 24, 25). И можно ли не ожидать прощенія и отрады грѣшнику, когда Самъ Сынъ Царевъ ходатайствуетъ о прощеніи его грѣховъ? „Не напрасно установили апостолы, говоритъ св. *І. Златоустъ*, чтобы при совершеніи страшныхъ таинъ поминать усопшихъ; они знали, что отъ этого много имъ выгоды, много пользы. Когда весь народъ и священный ликъ стоитъ съ воздѣяніемъ рукъ, и когда предлежитъ страшная жертва, то какъ не умолимъ Бога, прося за нихъ?“ [2]) Св. *Кириллъ іерусалимскій* въ своемъ объясненіи чина литургіи, указавъ, что церковь поминаетъ „о всѣхъ изъ

[1]) *Злат.* На Дѣян Бес. XXI, 4
[2]) *Злат* На Филип. Бес. III, 4.

насъ прежде почившихъ, вѣруя, что превеликая будетъ польза душамъ, о которыхъ моленіе возносится въ то время, какъ святая предлежитъ и страшная жертва", пишетъ далѣе: „хочу я васъ и примѣромъ увѣрить. Ибо я знаю, многіе говорятъ: какая польза душѣ, съ грѣхами или безъ грѣховъ отходящей отъ міра сего, если она поминается въ молитвѣ? И что если бы какой царь послалъ досадившихъ ему въ ссылку, а ихъ ближніе потомъ, сплетши вѣнецъ, принесли бы ему оный за терпящихъ наказаніе, то не сдѣлалъ ли бы онъ имъ облегченія наказанія? Такимъ образомъ и мы за усопшихъ, если они и грѣшники, принося Богу молитвы, не вѣнецъ сплетаемъ, но Христа, закланнаго за наши согрѣшенія, приносимъ, умилостивляя за нихъ и за насъ Человѣколюбца Бога" [1]).

Есть въ Писаніи положительныя свидѣтельства, что возможно въ будущей жизни прощеніе Господомъ нѣкоторыхъ грѣховъ, а слѣдовательно, и соотвѣтственное облегченіе участи усопшихъ грѣшниковъ. Спаситель говорилъ: *всякъ грѣхъ и хула отпустятся человѣкомъ, а яже на Духа хула, не отпустится человѣкомъ. И иже аще речетъ слово на Сына человѣческаго, отпустится ему; а иже речетъ на Духа Святаго, не отпустится ему ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій*, (Мѳ. 12, 31—32). Словами *ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій*, показывается, что отпущеніе нѣкоторыхъ грѣховъ возможно и бываетъ не только въ здѣшней, но и въ будущей жизни, что непростительна лишь хула на Духа Св. (по Марк. 3, 29—хулителю Св. Духа грѣхъ *не отпустится во вѣки*, т. е. никогда). Такое пониманіе этихъ словъ Спасителя подтверждается и тѣмъ, что у іудеевъ, раздѣлявшихъ грѣхи на простительные (грѣхи слабости, небрежности, случайности), прощаемые Богомъ по принесеніи жертвы за грѣхъ (Лев. 4, 12; 2 Цар. 12, 13), и непростительные, виновные въ которыхъ подвергались смерти (Лев. 18, 22; 15, 29—31), было вѣрованіе въ возможность отпущенія нѣкоторыхъ грѣховъ и въ загробной жизни (2 Мак. 12, 43 и сл.). Спаситель, безъ сомнѣнія, обличилъ бы іудеевъ, какъ дѣлалъ въ другихъ случаяхъ, если бы это ихъ вѣрованіе было ошибочно. Но утверждая лишь о невозможности прощенія

1) *Кирил.* іер. Тайн. поуч. V, 9—10.

хулы на Духа Святаго ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій, Онъ тѣмъ Самымъ даетъ понять, что другіе грѣхи могутъ быть отпускаемы людямъ и при ихъ земной жизни и въ загробной, но, конечно, лишь до окончательнаго рѣшенія ихъ участи на страшномъ судѣ. Если же возможно отпущеніе грѣховъ въ загробной жизни, то и должно молить объ отпущеніи таковыхъ отшедшимъ братіямъ нашимъ, не повиннымъ въ хулѣ на Духа Святаго. А умершіе съ вѣрою и покаяніемъ въ этомъ грѣхѣ, конечно, неповинны [1]).

Наконецъ, Писаніе представляетъ примѣры молитвеннаго поминовенія усопшихъ и благотворительности въ память ихъ съ цѣлію испрошенія имъ прощенія грѣховъ. Такъ, въ ветхозавѣтной церкви существовалъ во всѣ времена обычай преломлять надъ умершими хлѣбы (Втор. 26, 14; Іер. 16, 17) и при гробахъ ихъ раздавать неимущимъ (Тов. 4, 17), а также по случаю кончины ближнихъ налагать на себя постъ (1 Цар 31, 13; 2 Цар. 1, 12; 3, 15). что, конечно, соединялось и съ соотвѣтственными молитвами. У Іисуса, сына Сирахова, находимъ такое наставленіе: *благодать даянія предъ всякимъ живымъ да будетъ, и надъ мертвецомъ не возбрани благодати* (7, 36). Здѣсь подъ *благодатію даянія* можно разумѣть или даръ алтарю, или благотвореніе бѣдному. Если это даръ алтарю, то слова; „надъ мертвецомъ не возбрани благодати“, очевидно, значитъ: принеси жертву по усопшимъ, или, что то же, молись за усопшаго. Если же признать болѣе вѣроятнымъ, что благодать даянія значитъ благотвореніе нищему, то слова: „надъ мертвецомъ не возбрани благодати“ будутъ значить: подай милостыню въ память усопшаго. Ту ли, или другую мысль имѣлъ

[1]) Подъ хулою на Духа Святаго разумѣется не какой либо отдѣльный и единичный грѣхъ, хотя бы и тяжкій, а упорное противленіе очевидной истинѣ Божіей, подобное тому, какое проявляли фарисеи, объявляя чудеса І. Христа совершаемыми не силою Духа Божія, а силою веельзевула,—совершенное невѣріе и нераскаянность, упорное отверженіе благодати, соединенное съ отвращеніемъ отъ всего, что свято и богоугодно (Евр. 10, 26. 29); иначе,—грѣхъ противъ ДухаСвятаго, или, что то-же, грѣхъ къ смерти есть ожесточеніе во злѣ, злоба нераскаянная, окончательно потерявшая всякую пріемлемость благодати. „Грѣхъ къ смерти, объясняютъ отцы VII-го всел. собора (прав. 5), есть, когда нѣкіе, согрѣшая въ неисправленіи пребываютъ. Горше же сего то, когда жестокодушно возстаютъ на благочестіе и истину, предпочитая мамону послушанію предъ Богомъ и не держась Его уставовъ и правилъ“.

сынъ Сираховъ, объ онѣ предполагаютъ одно, имъ общее основаніе,—то, что живущій можетъ и долженъ дѣлать добрыя и душеполезныя дѣла ради усопшаго [1]). У пр. Варуха находится и образецъ молитвы за умершихъ; *Господи Вседержителю, Боже Израиля!* взываетъ онъ, *услышь молитву умершихъ Израиля и сыновъ ихъ, согрѣшившихъ предъ Тобою, которые не послушали гласа Господа Бога своего... Не вспоминай неправдъ отцевъ нашихъ* (Вар. 3, 4—5). Вѣра въ силу молитвы за усопшихъ побудила строгаго блюстителя закона и преданій отеческихъ Іуду Маккавея сотворить молитву за павшихъ въ сраженіи товарищей, *да будетъ совершенно изглаженъ содѣянный ими* (павшими воинами) *грѣхъ* (похищеніе вещей, посвященныхъ идоламъ іампійскимъ), и отослать до двухъ тысячъ драхмъ серебра въ Іерусалимъ, дабы была принесена умилостивительная жертва за грѣхъ, *да разрѣшатся отъ грѣха* (2 Мак. 12, 42—45).

Въ новомъ завѣтѣ указывается, что І. Христосъ, молясь предъ крестною смертію Своею объ оставляемыхъ Имъ ученикахъ Своихъ, молился и о благахъ для нихъ въ будущей загробной жизни, т. е. о томъ, что составляетъ предметъ и нашихъ молитвъ объ умершихъ: *Отче*, взывалъ Онъ къ Богу Отцу, *хощу, да идѣже есмь Азъ, и тіи будутъ со Мною, да видятъ славу Мою* (Іоан. 17, 24). Въ преподанной Имъ молитвѣ словами *да пріидетъ царствіе Твое* Онъ научаетъ молиться не только о томъ, чтобы пришло къ намъ царство Божіе, но и о томъ, чтобы оно пришло во всѣ области созданія, стало быть и въ царство мертвыхъ.

Такъ точно молились о благахъ будущей жизни и воздаяніи за гробомъ и св. апостолы: *да дастъ Господь*, пишетъ ап. Павелъ, *милость дому Онисифора за то, что онъ многократно покоилъ меня, и не стыдился узъ моихъ, но бывъ въ Римѣ, съ великимъ тщаніемъ искалъ меня и нашелъ. Да дастъ ему Господь обрѣсти милость у Господа въ оный день* (2 Тим. 1, 16). Если апостолъ выразительно желаетъ и проситъ Господа, чтобы Онъ оказалъ милость *дому*

[1]) Митр. *Филарета*. Слова изд. 1848 г. II ч 23 стр. Сн. *Городкова*. Догм. Бог. по соч. м. Филарета, 278 стр.

Онисифора, то отсюда слѣдуетъ принять, что самъ Онисифоръ тогда былъ уже умершимъ. Апостолъ проситъ за него самого: *да дастъ ему Господь обрѣсти милость въ оный день*, въ день страшнаго суда, который всегда предносится взорамъ апостола. Если же дѣло дѣйствительно таково, то мы имѣемъ здѣсь апостольскую молитву за умершаго.

II. Въ церкви христіанской обычай творить молитвы и приношеніе за усопшихъ существуетъ отъ дней апостольскихъ. Во всѣхъ древнихъ литургіяхъ, какъ ни многочисленны онѣ и разнообразны, нѣтъ ни одной, въ которой бы не было молитвы за усопшихъ [1]). Въ древнѣйшихъ чинахъ литургій Василія Великаго и Іоанна Златоустаго, составленныхъ по образцамъ литургій еще болѣе древнимъ, также находится моленіе объ усопшихъ, „скончавшихся въ надеждѣ воскресенія къ жизни вѣчной и упокоеніи ихъ, гдѣ зрится свѣтъ лица Божія“, одинаковое или близкое съ находящимися въ нынѣ употребляемыхъ чинахъ литургій этихъ св. отцевъ [2]). Отцы VI всел. собора (трульскаго) назвали чинъ этихъ литургій „*богопреданнымъ*“ (*ἡ θεόδοτος τάξις*), а слѣдовательно, поминовеніе усопшихъ, входящее въ составъ ихъ, причислили къ „богапреданнымъ“ дѣйствіямъ, совершаемымъ церковію (прав. 32). Обычай молитвеннаго поминовенія усопшихъ со-

---

[1]) Вотъ образцы молитвъ, находящихся въ древнѣйшихъ чинахъ литургій. По чину литургіи *ап. Іакова* (греческой) священникъ молитъ: „помяни, Господи, Боже духовъ и всякой плоти, православныхъ, которыхъ мы помянули, отъ праведнаго Авеля до нынѣшняго дня; Самъ упокой ихъ тамъ, въ странѣ живыхъ, въ царствѣ Твоемъ, въ наслажденіи райскомъ, въ нѣдрахъ Авраама и Исаака и Іакова, святыхъ отцевъ нашихъ, откуда удалились болѣзнь, печаль и воздыханіе, гдѣ зрится свѣтъ лица Твоего и сіяетъ непрестанно“. Собр. древн. лит. въ рус. пер. 1 в. 182—183 стр. Сн. *Кирил. іерус* Тайн. поуч. V, 9.

По чинопослѣдованію литургіи *евангелиста Марка* возносилась такая молитва: „души прежде почившихъ въ вѣрѣ Христовой отцевъ и братій упокой, Господи Боже нашъ, помянувъ отъ вѣка праотцевъ, отцевъ, патріарховъ, пророковъ, апостоловъ . всякій духъ скончавшихся въ вѣрѣ Христовой“. Собр. древн. лит. въ рус. пер. III в. 34 стр.

Въ *римской литургіи*, по сакраментарію папы Гелисія I, священникъ молится: „еще помяни, Господи, имена и тѣхъ, которые съ знаменіемъ вѣры предварили насъ и спятъ сномъ мира. Молимъ Тебя, Господи, даруй имъ и всѣмъ покоющимся во Христѣ, мѣсто прохлады, свѣта и мира чрезъ Христа Господа нашего“ Собран. древн. лит. V, 62 стр.

[2]) См. Собр, древн. лит. II вып. 72. 88. 128 стр. Молитвы по освященіи св даровъ.

хранился и въ еретическихъ обществахъ, отдѣлившихся отъ церкви въ древнѣйшее время, какъ видно изъ литургій яковитовъ, армянъ, ѳеіоповъ, сирійцевъ, несторіанъ и пр. Свидѣтельствуютъ о существованіи этого обычая въ церкви и древнѣйшіе ея учители. Такъ, писатели II и III вѣка—Тертулліанъ [1]), Кипріанъ карѳагенскій [2]), Арновій, [3]) говорятъ о молитвенномъ поминовеніи усопшихъ, какъ установившемся въ церкви обычаѣ. О томъ же свидѣтельствуютъ чинъ литургіи и особыя наставленія о поминовеніи усопшихъ, находящіяся въ „Постановл. апостольскихъ“ [4]). Нѣкоторые же изъ древнихъ отцевъ церкви молитвенное поминовеніе усопшихъ прямо называли *преданіемъ апостольскимъ*, или установленіемъ и узаконеніемъ апостольскимъ. „Тайники и самовидцы Слова, говоритъ св. *І. Дамаскинъ*, покорившіе кругъ земный, ученики и божественные апостолы Спасителя, не безъ причины, не напрасно и не безъ пользы установили при страшныхъ, пречистыхъ и животворящихъ тайнахъ совершать поминовеніе о вѣрныхъ усопшихъ, что отъ конецъ до конецъ земли владычествующая апостольская и соборная церковь Христа и Бога и содержитъ твердо и безпрекословно съ того времени даже до нынѣ, и до конца міра содержать будетъ. Ибо вѣра христіанская, чуждая заблужденій, ничего безполезнаго не приняла и не стала бы ненарушимо содержать во вѣки, но все полезное, богоугодное и весьма спасительное“. И еще: „ежели бы сіе дѣло (поминовеніе усопшихъ) было достойно посмѣянія, безполезно и тщетно, то изъ числа многихъ богоносныхъ святыхъ патріарховъ, отцевъ и учителей кому нибудь пришло бы на мысль прекратить заблужденіе. Но не только ни одинъ изъ нихъ не подумалъ объ уничтоженіи сего обыкновенія, а еще всѣ утверждали оное“ [5]).

---

[1]) *Тертул.* De exhort. cust, cap. XI; De coron. milit. c. 3; De monog. c. XI.

[2]) *Кипр.* Пис. V, къ клиру и народу фурнитанскому (I ч. 113 стр.).

[3]) *Арнов.* Adv. gent. IV, 36.

[4]) Пост. ап VI, 30; VIII, 12—13. 41.

[5]) *Дамаск.* Слово объ усопшихъ въ вѣрѣ. XV гл. Сн. слова *Златоуста* (выше, стр. 674). Въ словѣ Дамаскина приводятся многочисленныя свидѣтельства отцевъ церкви, говорящихъ объ апостольской древности, повсемѣстности и благотворности для усопшихъ молитвеннаго ихъ поминовенія, равно опровергаются возраженія противъ этого установленія тогдашнихъ противниковъ этого ученія. Выражаютъ нѣкоторые сомнѣніе

III. Вѣрованіе церкви въ умѣстность и спасительность молитвъ церкви за усопшихъ и благотвореній въ память ихъ, какъ оно ни отрадно для вѣрующаго сердца христіанскаго, однако имѣло противниковъ въ древности, имѣетъ ихъ и нынѣ. Въ первые три вѣка христіанства оно не вызывало сомнѣній и отрицанія, но въ IV вѣкѣ аріанинъ Аэрій молитвы за умершихъ объявилъ безполезными и могущими, при признаніи за ними спасительнаго значенія для умершихъ, располагать лишь къ нравственной безпечности и даже нравственной распущенности въ этой жизни [1]). Позднѣе отвергали умѣстность и благотворность молитвъ за усопшихъ мистико-раціоналистическія секты,—тѣже, которыя отвергли вообще общеніе между церковію земною и небесною. Церковь римская, хотя сохранила обычай поминовеніе усопшихъ, но извратила истинный его смыслъ и значеніе своимъ ученіемъ о чистилищѣ и чистилищныхъ наказаніяхъ для грѣшниковъ, претерпѣваемыхъ ими для удовлетворенія правдѣ Божіей. Ученіе о чистилищѣ и связавныя съ нимъ злоупотребленія римской церкви (индульгенціи и продажа ихъ для освобожденія отъ чистилищныхъ наказаній душъ умершихъ) послужили однимъ изъ поводовъ къ отверженію реформаціею XVI вѣка обычая молиться за умершихъ. Правда, самъ Лютеръ не отвергалъ умѣстности и благотворности для усопшихъ молитвъ за нихъ и дѣлъ милосердія [2]). Въ одной изъ символическихъ книгъ лютеранства также говорится: „мы знаемъ, что древніе говорятъ о молитвѣ за умер-

---

въ принадлежности этого слова Дамаскину, но противъ этого прямо говорятъ многія свидѣтельства греческихъ писателей о принадлежности слова Дамаскину, издавна практиковавшійся въ греческой церкви обычай чтенія этого слова въ поминальныя субботы, а также сходство его по духу и способу изложенія съ словами Дамаскина о почитаніи св иконъ (сн. еп. *Сильвестра*. Оп. Догм. Бог. § 193). И само въ себѣ оно служитъ выраженіемъ древне-отеческихъ воззрѣній по вопросу о молитвахъ за усопшихъ.

1) *Епифанія*. Прот. Аэрія, ер. LXXV, 3. 7. Бл. *Августина*. De haeres. 53.

2) „Я, говорилъ *Лютеръ*, вполнѣ убѣжденъ въ законности благотвореній за усопшихъ, молитвъ о нихъ и литургіи за нихъ. Разглагольствія еретиковъ—не доказательство для меня; ибо уже болѣе тысячи лѣтъ тому назадъ, какъ блаж. Августинъ въ своей „Исповѣди“ молится за свою мать и проситъ молиться о ней; а праведная мать его предъ смертію изъявила желаніе, чтобы поминали ее при алтарѣ Господнемъ. Тоже самое свидѣтельствуетъ онъ и о св Амвросіи“. См. у *Иннокентія* архим. Облич. Бог. III т. § 292.

шихъ, которую и мы не запрещаемъ“ [1]). Но такая молитва реформаціею не поощрялась и не поддерживалась, и въ настоящее время въ протестантствѣ нѣтъ обычая совершать общественную молитву за умершихъ. Допускается и употребляется лишь частная молитва за усопшихъ [2]). Нѣтъ закона и обычая совершать общественную молитву за усопшихъ и въ англо-американской церкви; не запрещается лишь частная молитва [3]).

Противники ученія о молитвахъ за усопшихъ выставляли и выставляютъ не мало возраженій и недоумѣній по поводу этого ученія. Дадимъ отвѣтъ на эти возраженія и недоумѣнія.

Въ св. Писаніи, говорятъ, нѣтъ ни прямой заповѣди о необходимости молитвеннаго поминовенія усопшихъ, ни обѣтованія о прощеніи грѣховъ усопшимъ по молитвамъ за нихъ; слѣдовательно, молитвы за нихъ противны волѣ Божіей. Правда, прямой и особенной заповѣди о молитвахъ за умершихъ въ Писаніи нѣтъ, но есть общая заповѣдь о молитвахъ другъ за друга, каковую можно и должно относить и къ молитвамъ за усопшихъ членовъ всегда живаго тѣла церкви. А указываемые въ Писаніи примѣры поминовенія усопшихъ и апостольское происхожденіе въ церкви обычая молиться за усопшихъ могутъ замѣнять прямую заповѣдь. Что же касается того, что въ Писаніи не выражено прямого обѣтованія о прощеніи умершихъ грѣшниковъ по молитвамъ живыхъ, то это сдѣлано „всепроницательною премудростію Божіею“,

---

[1]) Въ Apolog. Conf (art. XXIV (XII). De Missa, 94. Edit. Müller's), послѣ отрицанія евхаристической жертвы, сказано: „scimus, veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus“.

[2]) Такъ, въ лютеранскомъ молитвословѣ въ молитвѣ „за человѣчество“ находится слѣдующее моленіе: „*я молюсь предъ Твоимъ лицемъ за моихъ отцевъ, духовниковъ, учителей дѣтей, братьевъ и сестеръ, друзей и благодѣтелей, въ вѣрѣ блаженно усопшихъ* и у Тебя почивающимъ. Имъ, если только моя смиренная молитва пріятна Тебѣ, ради І Христа, воздай за меня благодарность и любовь, на сколько сіе будетъ возможно. Кого я здѣсь соблазнялъ, искушалъ и прельщалъ ко грѣху, оскорблялъ чью либо честь, приносилъ какой либо вредъ тѣлу и имуществу, у кого уже я не могу просить прощенія и кому уже не могу воздать за принесенный вредъ, потому что они, прощенные, уже перешли съ миромъ къ Тебѣ, тѣмъ всѣмъ воздай за мои проступки добромъ теперь и въ будущемъ воскресеніи праведныхъ *по Твоей всеблагой волѣ*“. См. Краткій молитвословъ еванг.—лютеранской церкви. Иад. А. В. Ферманъ. Москва. 1906 г.

[3]) См. о семъ у *Рождественскаго*. Символ. и богослуж. кн. англ. церкви. 455—459 стр.,—у о. *Михайловскаго*. Англик. церк. и пр. 89—91. 145—146 стр. и у проф. *Керенскаго*. Америк. епископ. церковь, 130 стр.

замѣчаетъ отечественный святитель, „можетъ быть для того, чтобы въ надеждѣ на пособіе (молитвъ и благотвореній), не облѣнились живущіе ранѣе тѣлесной смерти со страхомъ свое спасеніе содѣлывать“ [1]). Мы должны сами спасать себя страхомъ будущаго наказанія, а не надеждою на непремѣнное прощеніе грѣховъ по молитвамъ друзей и за дѣла милосердія. Возможность прощенія грѣховъ послѣ смерти должна быть путеводной звѣздой для живыхъ въ ихъ заботахъ объ умершихъ, а не о своемъ собственномъ спасеніи. А что надежда спасти умершихъ отъ вѣчной смерти молитвами и добрыми дѣлами для насъ, живыхъ, не напрасна, это достаточно указано въ общихъ наставленіяхъ Писанія о силѣ молитвы и возможности отпущенія грѣховъ для тѣхъ изъ усопшихъ, которые сохранили способность воспринимать дѣйствіе божественной благодати.

Молитвы за умершихъ, возражаютъ далѣе, будто-бы не согласимы и даже противорѣчатъ многимъ свидѣтельствамъ Писанія. Такъ, въ Писаніи говорится, что изъ ада нѣтъ избавленія и оттуда на небо *не преходятъ*, почему евангельскій богачъ, мучившійся во адѣ, сколько ни просилъ Авраама облегчить ему страданія, получилъ отказъ (Лук. 16, 19—31). Съ другой стороны,—Писаніе свидѣтельствуетъ: *лежитъ человѣку единою умрети, потомъ же судъ* (Евр. 9, 27), и что на судѣ Богъ воздастъ *коемуждо по дѣломъ его* (Рим. 2, 6), что *еже бо аще сѣетъ человѣкъ, тожде и пожнетъ* (Гал. 6, 7), или—*пріиметъ кійждо, яже съ тѣломъ содѣла, или блага и зла* (2 Кор. 5, 10). почему молитвы за умершихъ не могутъ измѣнить ихъ состоянія. Но что для находящихся во адѣ возможно избавленіе отъ узъ адовыхъ, это видно изъ того, что Спаситель нисходилъ по смерти душею Своею во адъ, *яко Богъ*, и извелъ оттуда души увѣровавшихъ Его проповѣди, а также изъ случаевъ воскресенія мертвыхъ; Господь, имѣющій ключи ада и смерти, какъ низводитъ въ преисподнюю, такъ можетъ и возводить изъ ада, почему пр., Давидъ молился: *изведи изъ темницы душу мою исповѣдатися имени Твоему* (Пс. 15, 10). Изъ притчи о богачѣ и Лазарѣ видно лишь, что находящіеся

[1]) *Филарета* м. Слова. Изд. 1873—1885 г. III т. 213 стр.

во адѣ сами собою не могутъ испросить у Бога избавленія изъ ада, и что оно невозможно для такихъ, каковъ евангельскій богачъ, но отсюда не слѣдуетъ, что оно невозможно и для всѣхъ. Равно въ притчѣ не говорится и о томъ, чтобы оставшіеся въ живыхъ братья богача молитвою и благотвореніями въ память его старались вызвать Божію къ нему милость. Для надлежащаго пониманія выраженія притчи о грѣшникахъ, что они не переходятъ изъ мѣста мученій въ лоно Авраамово, необходимо еще имѣть въ виду, что какъ на небѣ *обители мнози суть* (Іоан. 14, 2), такъ, безъ сомнѣнія, и во адѣ есть различныя обители (3 Цар. 4, 32; 35, 41), соотвѣтственно неодинаковому нравственному состоянію людей, и тогда какъ изъ однѣхъ обителей, гдѣ находился и евангельскій богачъ, нѣтъ перехода на небо, изъ другихъ, гдѣ находились и ветхозавѣтные праведники до самого пришествія къ нимъ Христова, гдѣ могутъ находиться и души умершихъ съ вѣрою и покаяніемъ, такой переходъ возможенъ. Посему то церковь молитъ Господа объ избавленіи усопшихъ именно изъ узъ ада, а не изъ какого либо другого мѣста, средняго между адомъ и раемъ.

Что же касается приводимыхъ противниками молитвъ за усопшихъ свидѣтельствъ Писанія о судѣ надъ человѣкомъ по смерти и мздовоздаяніи, то нужно различать судъ двоякій: *частный*, бывающій по смерти каждаго человѣка, и судъ *всеобщій* и послѣдній, имѣющій быть при второмъ пришествіи Христовомъ, равно и мздовоздаяніе послѣ частнаго суда,—до возсоединенія души съ тѣломъ, и мздовоздаяніе послѣ всеобщаго суда и воскресенія мертвыхъ,—по душѣ и по тѣлу. На послѣднемъ судѣ будетъ опредѣлена окончательно и на вѣчныя времена участь всѣхъ людей. Послѣ этого суда уже не будетъ мѣста никакой сторонней помощи и всякая молитва о ближнихъ будетъ не дѣйствительна. Но мздовоздаяніе послѣ частнаго суда не есть еще окончательное и рѣшительное, равно и состояніе умершихъ послѣ этого суда есть состояніе лишь предвкушенія или предначатія блаженства для однихъ и мученія для другихъ (но не безразличное и неопредѣленное). Для душъ, сохранившихъ способность воспринимать дѣйствія божественной благодати, не повинныхъ ни въ хулѣ на Духа Святаго, ни въ грѣхѣ къ смерти, послѣ этого

суда еще есть возможность и время по молитвамъ церкви очиститься отъ грѣховъ и сдѣлаться достойными воскресенія къ блаженной жизни. При свѣтѣ этихъ мыслей легко понять, что вѣрованіемъ церкви въ очистительную отъ грѣховъ силу молитвы для тѣхъ изъ умершихъ, которые скончались въ союзѣ съ нею и на землѣ положили покаяніемъ начало своему спасенію, нисколько не ослабляется въ своей силѣ ученіе откровенія о томъ, что каждый получитъ на судѣ Божіемъ соотвѣтственно тому, что онъ дѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или злое.

Непонятно, говорятъ, какъ дѣйствіе молитвъ церкви можетъ простираться такъ далеко,—на жильцовъ иного, невидимаго, загробнаго міра? Это конечно правда, но отсюда еще не слѣдуетъ, что молитва церкви не можетъ измѣнять состояніе усопшаго. „Понятно ли обыкновенному разуму, разсуждаетъ отечественный святитель—богословъ, дѣйствіе молитвы человѣка живущаго на другого живущаго,—особенно, если молитва приносится за отсутствующаго, или же и за присутствующаго, но приносится для испрошенія чего либо нравственнаго и духовнаго, какъ то: прощенія грѣховъ, исправленія отъ пороковъ, укрощенія страстей, просвѣщенія, утвержденія въ добродѣтеляхъ? Двѣ души, каждая съ своимъ собственнымъ умомъ, волею, склонностями, свободою, не суть-ли одна для другой два отдѣльные міра,—отдѣльные тѣмъ болѣе, что преграждены тѣлами? Какъ же молитва одной простираетъ свое дѣйствіе на другую?.. Какъ отдѣльность существа и свободы не мѣшаетъ дѣйствовать молитвѣ за живыхъ, такъ та же отдѣльность не мѣшаетъ молитвѣ за усопшихъ“ [1]). Усопшіе, за которыхъ церковь молится, не смотря на видимое удаленіе отъ насъ, принадлежатъ къ одному и тому же тѣлу Христову, въ которомъ между членами точно также не можетъ не сохраняться сочувствія и взаимнаго вліянія, какъ естественно существуетъ оно между членами нашего тѣла, какъ обнаруживается оно и во внѣшней природѣ между существами одного рода, живущими хотя отдѣльно, но одною жизнію [2]).

---

1) *Филарета* митр. Слова и рѣчи, 1848 г. II ч. 21 стр. Сн. *Городкова*. Догм. Бог. по сочин. м. Филарета. 276 стр.

2) Св. *Ефремъ сирин*ъ въ поясненіе послѣдней мысли приводитъ такія подобія: „мертвымъ помогаютъ приношенія, совершаемыя живыми. Развѣ

Выставляютъ иногда и такое возраженіе противъ молитвъ за усопшихъ: мы не знаемъ точно участи всѣхъ умершихъ братій нашихъ; нѣкоторые изъ нихъ, можетъ быть, уже прощены Господомъ и удостоились небеснаго прославленія, а иные виновны въ хулѣ на Духа Святаго и находятся въ числѣ отверженныхъ на вѣки. Поэтому не безполезны ли наши молитвы объ умершихъ?—Не могутъ быть напрасными молитвы за признанныхъ правдою Божіею достойными царства небеснаго. Въ дому Отца небеснаго *обители многи суть* и степени блаженства праведныхъ людей будутъ весьма различны, по различію нравственнаго достоинства и совершенства послѣднихъ. Отсюда, молитвы за святыхъ людей могутъ споспѣшествовать ихъ дальнѣйшему совершенствованію и восхожденію по пути небесныхъ обителей. Вотъ почему ап. Павелъ заповѣдуетъ молиться о всѣхъ святыхъ, а въ частности проситъ, чтобы молились о немъ, и при томъ тогда, когда онъ уже приближился къ вѣнцу за подвигъ апостольства (Еф. 6, 18—19). Что же касается нашихъ молитвъ за тѣхъ изъ умершихъ, которые принадлежатъ по суду Божію къ числу отверженныхъ, то, конечно, наши молитвы не могутъ измѣнить ихъ участи. *Молитва моя возвращалась въ нѣдро мое*, говорилъ въ подобныхъ случаяхъ пр. Давидъ (Пс. 34, 13). *Миръ вашъ къ вамъ возвратится*, наставлялъ Спаситель Своихъ учениковъ при отправленіи ихъ съ проповѣдію евангелія (Мѳ. 10, 13). Но молитвы за таковыхъ во всякомъ случаѣ не могутъ быть для нихъ вредными, а между тѣмъ по отношенію къ самимъ молящимся жертва ихъ любви не можетъ быть не благоугодною Богу, подобно тому, какъ людьми оцѣнивается чья-либо самоотверженная попытка спасти утопающаго, хотя бы и оказалось невозможнымъ спасти его жизнь.

Для чего, недоумѣваютъ нѣкоторые, молиться о тѣхъ умершихъ людяхъ, которые предъ смертію покаялись, и, стало быть, отъ Господа получили разрѣшеніе грѣховъ? На это достаточно

не замѣчали вы, что когда зрѣетъ живое вино въ виноградникѣ, бродитъ и мертвое въ глиняномъ сосудѣ? И если издающая тяжелый запахъ луковица оказываетъ въ себѣ чувство (когда растетъ одна въ полѣ, тогда другая даетъ ростки въ домѣ); то не тѣмъ ли паче должны чувствовать умершіе, когда творятъ о нихъ память?“ Предсм. завѣщаніе. Твор. св. Ефрема въ рус. пер. IV т. 307 стр. по изд. 1900 г.

замѣтить слѣдующее. Не всѣ приносятъ и способны бываютъ принести предсмертное покаяніе на столько полное и глубокое, чтобы удостоиться совершеннаго разрѣшенія отъ грѣховъ. Значитъ, не излишни молитвы за умершихъ и въ данномъ случаѣ. Притомъ, кающіеся должны не только раскаяться въ грѣхахъ предъ Богомъ, но и оправдать свое раскаяніе дѣломъ, благочестивою жизнію. Но такъ какъ умирающіе вскорѣ послѣ покаянія не успѣваютъ на дѣлѣ осуществить то, чему въ покаяніи положено ими только начало, то послѣднее восполняется церковію чрезъ ея молитвы. Молитвы и благотворенія въ память усопшихъ способствуютъ тому, чтобы доброе сѣмя, перенесенное ими въ иную жизнь, мало-по-малу раскрылось, возросло въ дерево и принесло плодъ, и чтобы они такимъ образомъ всецѣло обновились и совлеклись ветхаго человѣка, чтобы добрая закваска превратилась въ хлѣбъ.

Иные высказываютъ и такое недоумѣніе: если церковь молится за всѣхъ, съ покаяніемъ скончавшихся, и ея молитвы сильны и дѣйственны, то всѣ, за кого она молится, спасутся и никто не лишится блаженства? На это недоумѣніе отвѣтимъ словами св. *І. Дамаскина*. „Пусть такъ, и о, если бы сіе исполнилось! говоритъ св. отецъ. Ибо сего-то и жаждетъ, и хочетъ и желаетъ, о семъ радуется и веселится преблагій Господь, да никто не лишится божественныхъ даровъ Его. Ибо неужели ангеламъ Онъ уготовалъ награды и вѣнцы? Неужели для спасенія духовъ Онъ пришелъ на землю, нетлѣнно воплотился отъ Дѣвы, содѣлался человѣкомъ, вкусилъ страданія и смерть? Неужели ангеламъ Онъ скажетъ: *пріидите благословеніи Отца Моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царствіе*? Ты не можешь сего сказать, противникъ; но все Онъ уготовалъ для человѣка, за котораго и пострадалъ. Ибо кто, составивъ пиръ и созвавъ друзей, не пожелаетъ, чтобы они всѣ пришли и насытились благъ его? Иначе для чего ему и пиршество готовить, какъ не для того, чтобы угостить друзей своихъ? И если мы о семъ только заботимся, то что сказать должно о великодаровитомъ, единомъ, преблагомъ и человѣколюбивомъ Богѣ, Который, раздавая и подавая, болѣе радуется и веселится, нежели тотъ, кто пріемлетъ и пріобрѣтаетъ себѣ величайшее спасеніе“ [1]). Надобно также не

[1]) *Дамаск.* Сл. объ усопшихъ въ вѣрѣ. Хр. Чт. 1827 г. XXVI, 326 стр.

забывать, что обители у Отца небеснаго многи и степени блаженства вѣчнаго будутъ весьма различны, соотвѣтственно самому достоинству тѣхъ, которые удостоятся этого блаженства.

Нѣкоторые (сектанты, а иногда и православные, не имѣющіе здравыхъ понятій о церкви) не стѣсняются выступать и съ такимъ разсужденіемъ противъ спасительной для усопшихъ силы молитвъ церкви и благотвореній въ память ихъ: если молитвы и благотворенія настолько сильны, что могутъ освобождать отъ узъ адовыхъ, то не слѣдуетъ ли отсюда, что богачу можно грѣшить, ибо онъ богатствомъ своимъ можетъ пріобрѣсти молитвенниковъ, а бѣдные лишены этой возможности? Въ виду этого, согласимы-ли съ правосудіемъ Божіимъ молитвы за усопшихъ? Но, во-первыхъ, церковь молится всегда о всѣхъ своихъ умершихъ членахъ, о богатыхъ и бѣдныхъ, знатныхъ и не знатныхъ: нѣтъ храма и нѣтъ общественной службы церковной, въ которыхъ бы не возносилось молитвы церкви о всѣхъ „прежде почившихъ, отцѣхъ и братіяхъ, здѣ лежащихъ и повсюду православныхъ“, слѣдовательно, и о бѣдныхъ почившихъ, не оставившихъ ни богатства, ни родныхъ, ни друзей. Въ церкви православной существуютъ и особые дни поминовенія всѣхъ усопшихъ, безъ различія ихъ земныхъ званій и состояній. Во-вторыхъ, вѣрующихъ родныхъ или по крайней мѣрѣ друзей могутъ имѣть всѣ одинаково—и богатые и бѣдные; умирающіе одинокими, безъ родныхъ и друзей, сами по большей части въ этомъ виноваты [1]). Наконецъ, въ частности, церковь молится не о всѣхъ безразлично умирающихъ богатыхъ людяхъ, и молится не ради ихъ богатства, а лишь объ умирающихъ съ вѣрою и покаяніемъ. И если отъ своего богатства иные изъ нихъ приносятъ даръ церкви, какъ жертву Богу, благотворятъ во имя Христово, то почему не могутъ быть угодны Богу молитвы за нихъ? Господь принялъ для

---

[1]) Св. *I. Златоустъ*, указывая на пользу благотвореній для усопшихъ и въ виду неимѣнія иными изъ усопшихъ родныхъ и близкихъ людей, пишетъ: „а почему (умирающій одинокимъ) никого не имѣетъ, скажи мнѣ? За то самое онъ и подвергается наказанію, что не имѣетъ никого, такъ близкаго, такъ добродѣтельнаго. Поэтому, если мы сами не добродѣтельны, то должны стараться имѣть добродѣтельныхъ товарищей и друзей, жену и сына, для того, чтобы получить какую нибудь пользу и чрезъ нихъ, хотя и малую, однако же пользу“. На Дѣян. Бес. XXI, 5.

Своего погребенія благовонныя масти мироносицъ, погребальныя пелены Никодима и гробъ Іосифа аримаѳейскаго. Богатые особенно могутъ имѣть нужду въ молитвахъ церкви (Мѳ. 19, 23—26). Господь и Самъ преподалъ въ притчѣ о невѣрномъ домоправителѣ такое наставленіе: *пріобрѣтайте себѣ друзей богатствомъ неправеднымъ* (земнымъ), *чтобы они, когда обнищаете, приняли васъ въ вѣчныя обители* (Лук. 16, 9).

При разсужденіяхъ о молитвѣ за усопшихъ часто ставятъ еще такой вопросъ: *за всѣхъ ли* умершихъ можно и должно молиться *съ надеждою* на силу молитвъ, или не за всѣхъ? Общій отвѣтъ на вопросъ *о спасительности* возносимыхъ за усопшихъ молитвъ можетъ быть одинъ: въ волѣ Божіей находится—принять или не принять молитвы за тѣхъ или иныхъ изъ усопшихъ. Нужно лишь памятовать, *яко у Господа милость, и многое у Него избавленіе* (Пс. 129, 6). Что же касается того, *за всѣхъ-ли* усопшихъ можно и должно молиться, то церковь, какъ опредѣленное общество вѣрующихъ, которое имѣетъ свои строго очерченныя границы, свой особый уставъ и правила (дисциплину), свои цѣли, отличающія ее отъ всѣхъ другихъ обществъ религіозныхъ и вообще христіанскихъ, можетъ возносить *общественную* или *всенародную* молитву лишь за тѣхъ изъ усопшихъ, которые при своей жизни находились и умерли въ общеніи съ нею. Такъ бываетъ и во всякихъ обществахъ (ученыхъ, благотворительныхъ, промышленныхъ) и союзахъ, имѣющихъ свой уставъ, что проводится опредѣленная граница между членами этого общества или союза и не принадлежащими къ нимъ, и послѣдніе не пользуются тѣми правами и преимуществами, какими пользуются члены. На этомъ основаніи со временъ глубокой древности возносится церковно-общественная молитва лишь „о иже *въ вѣрѣ почившихъ*, праотцѣхъ, отцѣхъ, патріаршѣхъ, пророцѣхъ, апостолѣхъ, проповѣдницѣхъ, евангелистѣхъ, мученицѣхъ, исповѣдницѣхъ, воздержницѣхъ, и *о всякомъ дусѣ праведнѣмъ, въ вѣрѣ скончавшемся*“,—за „всѣхъ усопшихъ о надежди воскресенія живота вѣчнаго“ [1]), каковы ветхозавѣтные праведники и въ новозавѣтной церкви православные христіане. Въ чинѣ ли-

[1]) Чинъ литургіи І. Златоуста. Тоже и въ чинѣ литургіи Василія В.

тургіи ап. Іакова между прочими находится такое моленіе объ усопшихъ: „помяни Господи *православныхъ*, которыхъ мы помянули и которыхъ не помянули, *отъ праведнаго Авеля до нынѣшняго дня*“ [1])... Въ чинѣ т. н. „вселенскихъ панихидъ“ (или всенощныхъ, совершаемыхъ въ субботу мясопустную, въ субботу предъ праздникомъ Пятидесятницы и во вторникъ или понедѣльникъ Ѳоминой недѣли) церковь молится „*за всѣхъ отъ вѣка усопшихъ православныхъ христіанъ*, отецъ и братій нашихъ“, за всѣхъ „умершихъ *отъ Адама даже до днесь*“, но усопшихъ *въ вѣрѣ*, „*чисто* (значитъ въ правой вѣрѣ и благочестіи) послужившихъ Богу“ [2]). Но не совершаетъ и не можетъ совершать церковь заупокойной общественной молитвы ни за тѣхъ, которые никогда не принадлежали къ церкви и не имѣли вѣры въ Искупителя,—за умершихъ язычниковъ, іудеевъ и магометанъ (Марк. 16, 16), ни за тѣхъ, которые при жизни явно и сознательно отпали отъ церкви, и умерли внѣ общенія съ нею въ вѣрѣ и таинствахъ, каковы: отступники отъ христіанства и отъ вѣры въ Бога, явные хулители Бога и Его церкви, противоборствующіе ей и стремящіеся къ разрушенію христіанскихъ вѣрованій, не почитающіе за святыню кровь завѣта, которою освящены, и оскорбили Духа благодати (Евр. 10, 26—29; сн. 6, 4—6), повинные въ хулѣ на Духа Святаго (Мѳ. 12, 32), или въ „грѣхѣ къ смерти“ (1 Іоан. 5, 16), разнаго рода еретики, раскольники и сектанты, вообще—всѣ тѣ, къ которымъ относятся слова Спасителя: *аще кто преслушаетъ церковь, буди тебѣ, якоже язычникъ и мытарь* (Мѳ. 18, 17), и каковые отлучаются церковію отъ общенія съ нею. Наконецъ, не совершаетъ церковь молитвъ и за вольныхъ самоубійцъ, ибо *царствіе Божіе силою берется, и употребляющіе усиліе восхищаютъ*

---

[1]) Собр. древ. лит. въ рус. пер. I в. 182 стр. Сн. выше, 678 стр.

[2]) Вотъ нѣсколько выраженій изъ молитвъ этого чина: „рабы Твоя упокой... *отъ Адама даже до днесь*, послужившія Тебѣ *чисто*“.—„Вси помолимся Христу, творяще память днесь *отъ вѣка мертвыхъ*, да вѣчнаго огня избавитъ я, *въ вѣрѣ усопшія* и надеждѣ жизни вѣчныя“.—„Отцы и праотцы, дѣды и прадѣды, отъ первыхъ и даже до послѣднихъ, *во благозаконіи умершія и благовѣріи*, вся помяни, Спасе нашъ“, „вся *вѣрныя*, Христе, упокой“.—„Яже покры вода и брань пожатъ, трусъ же объятъ, и убійца убита, и огнь, яже попали, *вѣрныя*, Милостиве, въ части учини праведныхъ“.

его (Мѳ. 11, 12). Но не отказываетъ церковь въ своей молитвѣ тѣмъ изъ самоубійцъ, которые лишаютъ себя жизни въ душевномъ разстройствѣ и безуміи, но не въ грѣхѣ отчаянія [1]).

Но если церковь въ лицѣ ея служителей, какъ исполнителей ея закона, не возноситъ общественной молитвы за умершихъ внѣ общенія съ церковію, то не позволительна-ли за всѣхъ таковыхъ *молитва частная*? Для любви христіанской, для сердца человѣческаго нѣтъ закона, нѣтъ запрета. І. Христосъ молился за распинающихъ Его; первые христіане молились за побивающихъ ихъ камнями въ той мысли, что послѣдніе не знаютъ, что творятъ (Лук. 23, 24; Дѣян. 7, 60). Поэтому нѣтъ и не можетъ быть запрещенія для частной молитвы православнаго христіанина и о неправовѣрныхъ братіяхъ, о заблуждающихся, о почившихъ еретикахъ и хулителяхъ Бога, даже и вовсе невѣдущихъ Христа (іудеи, язычники, магометане). Опытные въ молитвѣ и духовной жизни находили такую молитву возможною, сами молились и такія же наставленія преподавали другимъ [2]).

---

1) Канонич. отвѣты св. Тимоѳея, еп. александрійскаго, одного изъ 150 отцевъ II-го всел. собор. Отв. 14.

2) Такъ, о препод. *Макаріи египетскомъ* сохранился поэтическій и вмѣстѣ съ тѣмъ полный чувства христіанскаго снисхожденія и любви разсказъ о молитвѣ этого подвижника за невѣдомыхъ ему иновѣрцевъ, даже язычниковъ, и молитва его помогала душамъ умершихъ. Въ „Синаксаріѣ“ въ мясопустную родительскую субботу разсказывается, что однажды преп. Макарій, найдя на пути въ пустынѣ сухой черепъ язычника—жреца идоловъ, спросилъ его: „бываетъ ли когда во адѣ какое либо чувство утѣшенія“? и черепъ отвѣтилъ ему: „большое облегченіе имѣемъ, когда ты, отче, молишься за усопшихъ“, и святой отецъ сталъ еще болѣе молиться о нихъ. (Сн. Достопамятныя сказанія о подвижничествѣ св. и блаженныхъ отцевъ. Москва 1845 г.). Изъ разсказа ясно, что молитва его за язычниковъ была не церковно-общественная, а *частная*,—въ тайной клѣти его сердца. Въ томъ же „Синаксаріѣ“ помѣщенъ разсказъ о томъ, что св. *Григорій Двоесловъ* „молитвою царя Траяна спасе“, а въ „Синаксаріѣ“ въ недѣлю православія передается, что „богомерзкаго Ѳеофила“—императора иконоборца, царица Ѳеодора, его супруга, возстановительница иконопочитанія въ 842 г., „святыми мужми и исповѣдники отъ мученій исхити и спасе“.

Преп. *Ѳеодоръ Студитъ* (VIII в.), строгій ревнитель церковной дисциплины, одному діакону, спрашивавшему его о возможности молитвы за умершаго еретика иконоборца, отвѣтилъ, что молиться за умершаго иконоборца можно, но только тайно, дома, чтобы не подавать другимъ соблазна.

Преосвященный *Ѳеофанъ* (Говоровъ, затворникъ) писалъ: „спрашиваете, какъ поминать умершихъ въ сектантствѣ родителей вашихъ? Въ своей

Сердце христіанина должно успокоиться на мысли, что молиться хорошо и угодно Спасителю нашему, Который хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись (1 Тим. 2, 1—6). Само собой при этомъ понятно, что и частная молитва за таковыхъ не допустима по чинопослѣдованіямъ за усопшихъ вѣрныхъ членовъ церкви. Чтеніе или пѣніе надъ таковыми, напр. „со святыми упокой", равно какъ и внесеніе для поминовенія въ диптихи церковныя (хотя бы и тайно), было бы издѣвательствомъ надъ благодатію и таинствами церкви. Самочинная молитва и жертвоприношеніе Саула предъ войною съ филистимлянами не только не привлекли на него благословенія Божія, но вызвали гнѣвъ Божій и наказаніе (1 Цар. 13, 8—14). Господь І. Христосъ въ преподанной Имъ апостоламъ молитвѣ училъ молиться: *да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли!* Это всеобъемлющее прошеніе объемлетъ собою всѣ нужды и наши и единокровныхъ намъ, хотя и неправославныхъ братій, равно относится и къ душамъ всѣмъ усопшихъ, не исключая и неправославныхъ христіанъ, чтобы Онъ сотворилъ съ ними то, что благоугодно Его святой волѣ. Православный христіанинъ, движимый чувствомъ любви къ усопшему, умершему внѣ общенія съ церковію или вовсе невѣрному, при чтеніи или пѣніи этой молитвы и можетъ воздохнуть ко Господу: „да будетъ и о немъ святая Твоя воля, Господи! Да спасетъ его Онъ судьбами, Ему одному вѣдомыми" [1]). Намъ неизвѣстно и никому не открыто, насколько можетъ принести пользы душѣ умершаго молитва за неправовѣрныхъ, или даже вовсе невѣрныхъ.

частной молитвѣ поминайте ихъ и молитесь о нихъ..., въ церкви же нечего ихъ поминать. Церковь молится о чадахъ своихъ, да сохраняютъ вѣру свою и преуспѣваютъ въ ней, о сущихъ же внѣ церкви молится— обратить ихъ къ вѣрѣ и присоединить къ церкви. Какъ обращеніе сіе должно совершаться здѣсь, на землѣ, то и сила молитвы сей ограничивается пребываніемъ тѣхъ, о коихъ идетъ молитва.. Предайте Богу участь родителей своихъ и молитесь о нихъ въ своей частной молитвѣ". Письма въ Бозѣ почившаго еп. Ѳеофана. Тамбовъ 1897 г. 348 стр.

[1]) У опытныхъ въ духовной жизни можно находить руководственныя указанія относительно молитвенныхъ обращеній за усопшихъ внѣ общенія съ церковію. Такъ, Оптинскій старецъ *Леонидъ* (въ схимѣ Левъ, сконч. въ 1841 г.) одному изъ своихъ учениковъ, отецъ котораго скончался насильственною смертію—самоубійствомъ и который просилъ наставленія, какъ молиться о таковыхъ, отвѣчалъ: „по духу добродѣтельныхъ и мудрыхъ такъ: *взыщи Господи погибшую душу отца моего; аще возможно есть, помилуй! Неизслѣдимы судьбы Твои. Не постави мнѣ въ*

Но опытомъ дознано, что она умѣряетъ жгучую сердечную скорбь молитвенника за душу близкаго къ нему человѣка, хотя и не въ православіи скончавшагося. Не совершеніе же церковію общенародной молитвы за таковыхъ не означаетъ со стороны церкви осужденія таковыхъ на окончательную погибель, а означаетъ только то, что церковь *„предаетъ ихъ суду, а паче милосердію Божію* [1]).

Въ частности, нерѣдко ставятъ вопросъ: позволительна ли церковно-общественная молитва по чинопослѣдованіямъ православной церкви (отпѣваніе, служеніе панихидъ и заупокойныхъ литургій) по усопшимъ *инославнымъ христіанамъ*, каковы, напр., р.-католики и протестанты [2]). Въ практикѣ церковной этотъ вопросъ разрѣшенъ такъ. Церковь греческая дозволяетъ своему духовенству, въ случаѣ смерти инославнаго, если нѣтъ клириковъ инославныхъ и просятъ родственники умершаго, сопровождать тѣло усопшаго до могилы, пѣть „Святый Боже“ и 118-й псаломъ,

---

грѣхъ сей молитвы моей. Но да будетъ святая воля Твоя!“ (Изъ жизнеоп. Оптин. старца Леонида, въ схимѣ Льва. См. 1 приложеніе; сн. Душ. Чт. 1901 г. I, 332 стр.). Такую же или подобную молитву преподавалъ и Оптинскій старецъ іеросхимонахъ *Амвросій* всѣмъ, желавшимъ молиться за умершихъ неправославныхъ христіанъ (Душ. Чт. 1901 г. I т. 712 стр.).

[1]) *Филарета* митр. Разговоръ между испытующимъ и увѣреннымъ.

[2]) Обсужденію этого вопроса въ послѣднее время были посвящены ст. *Аквилонова Е.* прот. Панихиды надъ иновѣрцами (Церк. Вѣстн. 1905 г. №№ 31 и 35), *Соколова В. А.* проф. Можно ли и должно ли намъ молиться въ церкви за усопшихъ—инославныхъ? (Бог. Вѣстн. 1906 г. янв.). Отвѣтъ на эту послѣднюю ст. проф. *Аквилонова*: О служеніи панихидъ по иновѣрцахъ—христіанахъ (Хр. Чт. 1906 г апр.). По тому же вопросу см. еще: *Соловьева І.* свящ. О молитвѣ православной церкви за усопшихъ инославныхъ христіанахъ (Чт. въ общ. люб дух. просв. 1885 г. іюль; 1887 г. апр.), *Красножена* проф. Можно ли молиться за иновѣрцевъ (Душ. Чт. 1902 г. дек.; извлеченіе изъ его ст. въ Моск. Вѣдом. 1902 г. № 294)? *Іосифа* іером. Можно-ли, и какъ можно прав. христіанамъ молиться за иновѣрныхъ христіанъ? Къ вопросу объ общественной молитвѣ православныхъ пастырей за умершихъ иновѣрцевъ (Прав.-рус. Слово 1903 г. № 18; сн. Рук. для сел. паст. 1904 г. № 5). *С—цъ* Можно ли молиться за умершихъ инославныхъ христіанъ. Справка (Мис. Об. 1902 г. дек.). *Воронца Е.* Возможно-ли и какою панихидою молити Бога о спасеніи усопшихъ христіанъ неправославной церкви? (Тамъ же, 1904 г. кн. 5). *А. Высотскаго* Можно-ли и какъ молиться за умершихъ инославныхъ христіанъ? (Тавр. Еп. Вѣд. 1904 г. № 9, и въ отдѣл. изд.). По тому же вопросу докладъ предсоборному присутствію *Кальнева М.*, напечатанный въ Церк. Вѣд. 1906 г. № 28 и „Мнѣніе о томъ, что православная церковь не должна молиться за усопшихъ иновѣрцевъ“, за подписью прот. *Т. Бутковича* (тамъ же).

читать апостолъ и евангеліе, а гдѣ есть инославное духовенство, православное не должно участвовать въ отпѣваніи усопшихъ [1]). Въ нашей русской церкви дѣйствующими распоряженіями Св. Синода также дозволяется православнымъ священникамъ, когда нѣтъ вблизи иновѣрныхъ священниковъ (ксендзовъ и пасторовъ), провожать тѣла умершихъ инославныхъ христіанскихъ исповѣданій (р.-католиковъ и протестантовъ) въ церковномъ облаченіи и опускать въ землю при пѣніи стиха „Святый Боже“ [2]), „въ уваженіе къ душѣ, имѣющей на себѣ печать крещенія во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, конечно, безъ пѣнія литіи и возглашенія вѣчной памяти [3]). Но „православное духовенство не имѣетъ права отпѣвать таковыхъ по чинопослѣдованію православной церкви; тѣло умершаго иновѣрца, христіанскаго исповѣданія, не можетъ быть вносимо предъ погребеніемъ въ православную церковь; полковое православное духовенство по таковымъ чинамъ (воинскимъ) не можетъ совершать домовыхъ панихидъ, и включать ихъ въ церковное поминовеніе“ [4]). Отпѣваніе иновѣрныхъ христіанъ по чину православной церкви можетъ быть совершаемо только въ

---

[1]) Окружное посланіе отъ 20 окт. 1869 г. констант. патріарха Григорія VI (1835—1840 и 1861—1871 г.). См. *Соколова И. И.* проф. Константинопол. церковь въ XIX в. Спб. 1904 г. I т. 625 стр., а также Ц. Вѣд. 1906 г. № 28, 2258 стр. Подобныя же предписанія духовенству сдѣланы были указами греческаго синода 30 іюня 1870 г. и 15 марта 1891 г.

[2]) Указы Св. Синода 1797 г. 29 авг. и 1800 20 февр. Тоже распоряженіе было подтверждено Св. Синодомъ указами отъ 10—15 марта 1847 г. и 28 янв. 1904 г. за № 394. Въ синодальный періодъ возникъ у насъ и самый вопросъ о моленіи за усопшихъ иновѣрцевъ, и именно—по поводу поступавшихъ въ Св. Сѵнодъ просьбъ, главнымъ образомъ отъ воинскихъ начальствъ, о совершеніи православными священниками погребенія и панихидъ по умершимъ воинскимъ чинамъ, преимущественно изъ лютеранъ и реформатовъ.

[3]) Письмо митр. Филарета къ оберъ-прокур. Св. Синода гр. Н. Протасову, съ приложеніемъ „*Правилъ о дѣйствованіи православныхъ священниковъ при погребеніи умершихъ р.-католическаго, лютеранскаго и реформатскаго исповѣданія*“, 1847 г. 25 февр. (Собр. мнѣній и отзывовъ м. Филарета, VI т.). Со своей стороны онъ считалъ возможнымъ, если бы пожелали присутствующіе, предъ поднятіемъ тѣла умершаго „пропѣть псаломъ или духовный концертъ, и если бы священникъ допустилъ сіе: нѣтъ надобности преслѣдовать сіе“.

[4]) Опред. Св. Синода 1847 г. 10—15 марта, согласное съ заключеніемъ по сему вопросу митр. Филарета. Ср. опредѣл. Св. Сѵнода 1904 г. (ниже, 699 стр.).

случаѣ обращенія ихъ въ православіе и послѣ исповѣди ихъ предъ православнымъ священникомъ [1]).

Такая практика православной церкви находится въ согласіи съ наставленіями апостоловъ и каноническими постановленіями древне-вселенской церкви. Уже ап. Павелъ не дозволяетъ имѣть религіознаго *общенія съ людьми*, не послѣдующими истинному ученію Христову (Тит. 3, 10) и завѣтамъ апостольскимъ (2 Сол. 3, 14—15; сн. 2 Іоан. 10 ст.). Заповѣдь апостола, запрещающая православнымъ имѣть религіозное общеніе съ еретиками, подтверждается во многихъ церковныхъ правилахъ. Таковы въ особенности слѣдующія, имѣющія отношеніе къ вопросу о молитвѣ за усопшихъ христіанъ иновѣрцевъ.

Апост. прав. 10: „аще кто съ отлученнымъ отъ церкви помолится, хотя бы то было въ домѣ: таковой да будетъ отлученъ“ (сн. *прав. 45*, гдѣ сказано: „епископъ или пресвитеръ, или діаконъ, съ еретиками молившійся токмо, да будетъ отлученъ“). „Если апостольское правило не позволяетъ молиться съ непринадлежавшими къ православной церкви,—замѣчаетъ митр. *Филаретъ*,—но отлученными отъ нея за тяжкій грѣхъ, или за упорство въ какомъ-либо неправославномъ мнѣніи, которые могутъ еще покаяться и возвратиться въ церковь, то кольми паче правило сіе имѣетъ силу къ устраненію отъ общенія церковныхъ молитвъ тѣхъ, которые никогда не принадлежали къ православной церкви и не будутъ принадлежать къ ней, каковы жившіе и умершіе внѣ православной церкви“.

Лаодик. соб. прав. 6: „не попускати еретикамъ, коснѣющимъ въ ереси, входити въ домъ Божій“. *Того же собора прав. 33*: „не подобаетъ молитися съ еретикомъ или отщепенцемъ (σχισματικῷ)“. „Въ послѣднемъ правилѣ запрещается, писалъ митр. *Филаретъ*, молиться съ отщепенцемъ. Толкованіе сказываетъ, что здѣсь разумѣются даже и такіе люди, иже вѣру имутъ, якоже и соборная церковь, но, по упорству, въ нѣкоторыхъ особенныхъ мнѣніяхъ отдѣляются (авдіане). Изъ сего съ тѣмъ болѣе полною силою происходитъ заключеніе, что подъ сіе правило подходятъ р.-католики, лютеране и реформаты“.

---

[1]) Указы Св. Синода 1727 г., іюля 20 и 1730 г, мая 22.

Антіох. соб. прав. 2: „да не будетъ позволено имѣти общенія, ниже сходитися въ домы и молитися съ находящимися внѣ общенія церковнаго. Чуждающихся собранія одной церкви не пріимати и въ другой церкви". „Очевидно, говоритъ митр. *Филаретъ*, что р.-католики, лютеране, реформаты находятся внѣ *общенія православной церкви*; и въ такомъ же, внѣ общенія, положеніи остаются и тогда, когда умираютъ, не присоединяясь къ православной церкви. Слѣдовательно, правило запрещаетъ молиться съ ними" [1]).

Тоже предполагается правилами, которыми запрещается православнымъ священникамъ преподавать еретикамъ таинства, или исправлять для нихъ духовныя требы (если они не изъявятъ намѣренія соединиться съ церковію), а также допускать еретиковъ къ совершенію этихъ требъ для православныхъ (ап. пр. 46 и 65; лаод. 9, 33 и 37).

Запрещеніе церковно-общественной молитвы за усопшихъ христіанъ иновѣрцевъ многимъ кажется происходящимъ отъ недостатка вѣротерпимости и любви къ ближнимъ со стороны православной церкви и ея служителей, свидѣтельствомъ безучастія къ скорби тѣхъ изъ православныхъ же, которые, состоя при жизни умершихъ иновѣрцевъ въ самыхъ тѣсныхъ родственныхъ съ ними связяхъ (напр., дѣти къ родителямъ) или близкихъ служебныхъ и нравственныхъ отношеніяхъ, желали бы въ православной молитвѣ по усопшемъ иновѣрцѣ найти для себя христіанское утѣшеніе. Но „не должно, говоритъ св. *Григорій Б.*, заключать мира во вредъ ученію истины, уступая что-нибудь ради славы именоваться снисходительными" [2]). Заповѣдь о любви къ ближнимъ церковь исполняетъ: она молится за всѣхъ людей, кто бы они ни были,—иновѣрные-ли, совсѣмъ-ли непросвѣщенные свѣтомъ Христовой вѣры, или пребывающіе въ расколѣ и ереси,—молится, „чтобы они обратились къ вѣрѣ православной прежде конца своей жизни" [3]). „Человѣколюбивый духъ Христовъ, говоритъ преосв. *Никаноръ* въ своемъ предсмертномъ обращеніи

[1]) Приведены всѣ эти поясненія митр Филарета въ вышеуказанныхъ „Правилахъ о дѣйствованіи православныхъ священниковъ при погребеніи умершихъ р.-католическаго и лютеранскаго исповѣданія"

[2]) *Григор. Б.* Сл. 42 (IV ч 36 стр изд. 1844 г.)

[3]) Прав испов. 1 ч. отв. на вопр. 92; см. кар соб прав 66.

къ паствѣ, не только уполномочиваетъ насъ, но и наставляетъ къ молитвѣ за всѣхъ людей, не только принадлежащихъ къ церкви Христовой, но и чуждыхъ ей, пока мы пребываемъ на семъ свѣтѣ. Но лишь только чуждая истинной церкви Христовой душа отходитъ въ міръ неземной, св. церковь, усугубляя свои молитвы о своихъ, отходящихъ къ Богу, не своихъ, не принадлежащихъ къ общенію ея вѣры и таинствъ, всецѣло предоставляетъ домостроительству правосудія и милосердія Божія“ [1]), ибо, по слову ап. Павла, *внѣшнихъ судитъ Богъ* (1 Кор. 5, 13). Не совершая о нихъ общенародной молитвы, церковь, такимъ образомъ, не обрекаетъ ихъ на вѣчное осужденіе и погибель. Недопущеніе же ею церковно-общественной молитвы по христіанинѣ—иновѣрцѣ происходитъ не отъ недостатка любви къ ближнимъ, а потому, что ни одна церковь (не только православная) не можетъ допустить общенія лицъ, къ ней принадлежащихъ, съ послѣдователями иныхъ вѣроисповѣданій въ таинствахъ и религіозныхъ обрядахъ безъ отрицаній самой себя [2]).

Допустить безразличіе въ церковномъ общеніи между людьми разныхъ исповѣданій со стороны церкви значило бы самымъ дѣломъ признать, что для спасенія безразлично, къ какой бы церкви, къ какому бы вѣроисповѣданію христіанинъ ни принадлежалъ. Со стороны православной церкви въ частности, это было бы отреченіемъ ея отъ себя, какъ такой церкви, въ которой сохранена полнота средствъ и способовъ къ спасенію, *вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію*, каковыхъ не имѣютъ въ той же мѣрѣ или вовсе инославныя христіанскія общества, короче,—отрицаніемъ себя, какъ единой спасительной вѣры. Оче-

---

[1]) *Никонора*, архіеп. херсонскаго и одесскаго (сконч. 26 дек. 1890 г.). Посланіе См. Чт. люб. дух. просв. 1891 г. май—іюнь, 284 стр.

[2]) Такъ разсуждаютъ и инославные. Въ одномъ изъ лучшихъ р.-католическихъ руководствъ по церковному праву относительно разсматриваемаго вопроса, напр., говорится слѣдующее: „дорожа своимъ достоинствомъ, церковь, предоставляя окончательную участь почившихъ суду Божію, не можетъ, однако, измѣнить своему основоположенію, состоящему въ томъ, чтобы не предлагать своихъ услугъ даже и въ случаѣ смерти тѣхъ, которые отвергали общеніе съ нею (церковію) при своей жизни“. (Walter, Lehrb. d Kirchenrechts Bonn, 1871 г. S. 732). По словамъ другого р.-католическаго канониста (Kreutzwald'a) „церковь должна имѣть въ виду очевидный внѣшній фактъ непринадлежности къ ея общенію скончавшагося“. См. у *Аквилонова*. Панихиды надъ иновѣрцами. Ц. Вѣст. 1905 г. № 35.

видно, ни одна церковь не можетъ проповѣдывать о столь полномъ безразличіи въ дѣлахъ вѣры (религіозномъ индифферентизмѣ), холодномъ равнодушіи къ нимъ. Подобная проповѣдь была бы не выраженіемъ любви къ ближнимъ, а холодно—равнодушнымъ попустительствомъ, только прикрывающимся именемъ христіанской любви. „Иное дѣло терпѣть вблизи себя заблуждающихъ, ожидая ихъ добровольнаго обращенія и заботясь о томъ, чтобы имѣть съ ними внѣшнее (гражданское) общеніе, иное—вступать съ ними въ безразличное общеніе въ вѣрѣ, что уже значитъ не ихъ обращать въ православіе, а самому сомнѣваться въ немъ“ [1]). „Надобно также принять въ разсужденіе и то, что ослабленіе церковныхъ правилъ по снисхожденію къ иновѣрнымъ болѣе или менѣе причиняетъ смущеніе и соблазнъ православнымъ ревнителямъ церковныхъ правилъ, и даетъ раскольникамъ поводъ къ укоризнамъ на православную церковь. Но обязанность не смущать и не соблазнять своихъ, безъ сомнѣнія, выше обязанности дѣлать угожденіе чужимъ“ [2]).

Далѣе, содержаніе заупокойнаго богослуженія съ установленными православною церковію обрядами показываетъ, что было бы ложью совершеніе общецерковныхъ заупокойныхъ службъ по иновѣрцамъ. „Самый чинъ погребенія, какъ всѣ заупокойныя наши моленія, говоритъ преосвященный *Никаноръ*, составленъ на основаніи догмата, что церковь молится *за вѣрнаго раба Божія*, за члена Божіей церкви, „аще бо и согрѣши, но *не отступи отъ Тебе*, несомнѣнно во Отца, и Сына и Святаго Духа вѣруя, единицу въ Троицѣ и Троицу въ единицѣ *православно*, даже до послѣдняго своего издыханія, исповѣда“. Одни изъ обрядовъ и пѣснопѣній заупокойныхъ представляютъ собою какъ бы самимъ почившимъ выражаемое исповѣданіе принадлежности его къ православной церкви,—его вѣры православной, другія выражаютъ твердое упованіе церкви въ спасеніе усопшаго по вѣрѣ его. Во что же бы превратилось моленіе за иновѣрцевъ словами нашихъ общецерковныхъ заупокойныхъ службъ? Не была ли бы это мѣдь брящающая, пустая, оскорбительная для вѣрующаго сердца церемонія?.. Но „молитва учреждена въ церкви, не какъ благовидный

1) *Іоанна* арх. Опытъ курса церк. законовѣдѣнія. Вып. I, стр. 191—192.
2) *Филарета* митр. Правила о дѣйствованіи“ и пр.

обрядъ, но какъ духовная помощь и орудіе къ привлеченію благодати Божіей, милующей и спасающей“ (митр. Филаретъ) [1]).

Наконецъ, церковно-общественная молитва по усопшимъ иновѣрцамъ не будетъ-ли безцѣльною и недѣйствительною? Признать, что она будетъ спасительна для усопшихъ, о коихъ возносится, не было ли бы слишкомъ дерзновеннымъ, особенно по отношенію къ отвергающимъ и самыя молитвы за умершихъ? „Вѣра и молитва вѣры, говоритъ митр. *Филаретъ*, споспѣшествуютъ спасенію. Если бы сіи люди повѣрили благодати и молитвѣ православной церкви, то присоединились бы къ ней. Если же не присоединились, то это признакъ, что не имѣли такой вѣры. Безъ вѣры не полезна молитва... Что касается въ особенности до лютеранъ и реформатовъ, то они, по догматамъ своихъ вѣроисповѣданій, не вѣрятъ молитвамъ за усопшихъ. Не странно ли было бы навязывать имъ духовную помощь, которой они не требуютъ, и которой они и существованія не признаютъ? Какую цѣль могутъ имѣть молитвы о такихъ усопшихъ, развѣ глумленіе лютеранскихъ и реформатскихъ догматиковъ“? [2]). Указываютъ, что церковная молитва за умершихъ инославныхъ христіанъ имѣетъ значеніе для живыхъ родственниковъ и близкихъ имъ лицъ, служа въ утѣшеніе имъ. Но такое утѣшеніе не будетъ ли только призрачнымъ? Можетъ-ли православный священникъ ищущимъ утѣшенія дать увѣреніе: „по-

[1]) Въ виду неумѣстности совершенія по иновѣрцамъ панихидъ по существующему православному чинопослѣдованію, нѣкоторые предлагаютъ составить для этой цѣли особое какое либо чинопослѣдованіе панихиды, содержаніе которой было бы приложимо къ вѣроисповѣданію умершихъ иновѣрцевъ. Но при существенныхъ вѣроисповѣдныхъ различіяхъ между православіемъ съ одной стороны, а съ другой—р.-католизмомъ и протестантствомъ, странно было бы какъ навязывать католикамъ или протестантамъ богослужебные чины православной церкви, такъ и обязывать служителя православной церкви совершать богослуженіе по чину, который не имѣлъ бы строго православнаго смысла. Другіе предлагаютъ совершать моленіе по усопшимъ иновѣрцамъ по сокращенному чину общей панихиды. Въ 1905 г. въ этомъ смыслѣ поступило въ Св. Синодъ ходатайство одного изъ епархіальныхъ епископовъ (Стефана могилевскаго), но Св. Синодомъ оно было отклонено (Ц. Вѣд 1906 г. № 28). Понятно. Приспособленіе православнаго чина панихиды, напр., къ совершенію ея по протестантѣ должно быть такимъ, чтобы въ ней не осталось ничего, не свойственнаго протестантамъ. Но тогда чинъ панихиды не сведется ли къ тому, что въ ней вовсе не останется моленія за усопшаго, и все заупокойное моленіе будетъ не молитвою, а религіозною почестію?

[2]) См. вышеуказ. „Правила о дѣйствованіи“ и пр.

молимся, ибо молитва наша, по милости Божіей, спасительна будетъ для усопшаго"? А безъ такого увѣренія панихидное моленіе послужитъ ли въ утѣшеніе скорбящимъ родственникамъ и близкимъ лицамъ почившаго? И почему религіозное утѣшеніе должно выразиться непремѣнно въ церковно-общественной молитвѣ? Частная молитва православныхъ родственниковъ о своихъ инославныхъ присныхъ, благотворительность, служащая дѣйствительнымъ средствомъ къ снисканію милости Божіей почившимъ, твердая вѣра въ милость Божію и домостроительство Его правосудія о спасеніи людей развѣ не могутъ доставить истиннаго утѣшенія скорбящимъ у гроба усопшаго?

Конечно, возможны и бываютъ „случаи, просящіе болѣе снисходительныхъ распоряженій", по выраженію митр. Филарета. По *отношенію къ нѣкоторымъ отдѣльнымъ лицамъ изъ усопшихъ* инославныхъ христіанъ церковною властію дается разрѣшеніе творить молитву и по чинопослѣдованію православному. „Зная нѣкоторыхъ лютеранъ, говоритъ митр. *Филаретъ, имѣвшихъ уваженіе и вѣру къ православной церкви*, но скончавшихся внѣ единенія съ нею, въ утѣшеніе присныхъ вѣрныхъ, я дозволялъ о нихъ молитву, не открытую въ церкви, съ которою они открыто не соединились въ жизни, а *поминовеніе на проскомидіи и панихиды въ домѣ*" [1]). Такое же дозволеніе онъ признавалъ справедливымъ и по отношенію къ р.-католикамъ въ исключительныхъ случаяхъ, когда, напр., при ненахожденіи вблизи р.-католическаго священника, должно совершиться погребеніе р.-католика, который оставилъ жену и дѣтей православныхъ, желающихъ помолиться о немъ по чину своей церкви, и когда „при этомъ извѣстно, что онъ (усопшій) *чтилъ православную церковь*, имѣлъ благоговѣніе къ ея святымъ и оказывалъ *расположеніе присоединиться къ ней*, но предваренъ нечаянною смертію" [2]). Въ

---

[1]) Собраніе мнѣній и отз. м. *Филарета* VI т. Пис. къ архим. Антонію 277—278; см. томъ дополн. стр. 186—188.

[2]) Въ „Правилахъ о дѣйствованіи" и пр Въ 1904 г. и Св. Синодомъ сдѣлано такое дополнительное къ прежнимъ опредѣленіе; „въ томъ случаѣ, когда родственники или начальство усопшаго воинскаго чина инославнаго исповѣданія просятъ о совершеніи поминовенія такого лица, Св. Синодъ, принимая во вниманіе потребность въ христіанскомъ утѣшеніи скорбныхъ родныхъ и близкихъ умершаго, просящихъ о помино-

такихъ случаяхъ предполагается, что усопшій, какъ имѣвшій „уваженіе и вѣру къ православной церкви“, не могъ осуждать въ частности и вѣру ея въ спасительную силу молитвеннаго представительства церкви о спасеніи усопшихъ. Молитва о такихъ усопшихъ, очевидно, имѣетъ и свой внутренній смыслъ и можетъ имѣть значеніе, не являясь въ то же время проповѣдію о безразличіи въ дѣлахъ вѣры.

Примѣчаніе.—Въ православной церкви существуетъ обычай поминать умершихъ преимущественно въ третій, девятый, двадцатый, сороковый день по смерти, а также по прошествіи года (въ день смерти), въ день имянинъ усопшаго и пр. Поминовеніе усопшихъ въ извѣстные дни—обычай глубокой древности [1]). Онъ существовалъ и въ дохристіанскія времена.

Въ ветхомъ завѣтѣ упоминается о поминовеніи и оплакиваніи евреями своихъ умершихъ по три, седмь и тридцать дней послѣ ихъ кончины (Числ. 19, 11—12; 20, 29; Втор. 34, 8; 1 Цар. 31, 13; Сир. 22, 13). Объ обычаѣ въ христіанской церкви поминать усопшихъ въ опредѣленные дни говорится въ древнѣйшихъ памятникахъ. Во II вѣкѣ были замѣчаемы и празднуемы „дни рожденія“, т. е. дни страданія и смерти мучениковъ. Въ „Пост. ап.“ (VIII, 42) прямо предлагается совершать по умершимъ „псалмопѣнія, чтенія и молитвы“ въ 3-й, 9-й, 40-й дни и годовой—„въ память умершаго“. Указанія на тѣ же дни поминовенія усопшихъ находятся у многихъ отцевъ и писателей церковныхъ IV-го и слѣдующихъ вѣковъ, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ [2]). Спрашиваютъ: почему

веніи и ищущихъ въ молитвахъ православной церкви успокоенія въ постигшемъ ихъ горѣ (должно замѣтить, что нужду въ этомъ могутъ имѣть *не одни воинскіе чины*), а равно *исключительное положеніе* усопшихъ воиновъ, подвизавшихся наравнѣ съ нашими православными воинами, даже до лишенія жизни своей за монарховъ нашихъ и за отечество, слѣдовательно, и за самую исповѣдуемую въ немъ православную вѣру (это, конечно, тоже приложимо не къ однимъ воинскимъ чинамъ), признаетъ возможнымъ *дозволить* православнымъ священникамъ, не совершая по усопшему воинскому чину инославнаго исповѣданія поминовенія въ церкви, отправлять по немъ *панихиды въ частныхъ домахъ и помѣщеніяхъ, принадлежащихъ военному вѣдомству*“ (См. Цер. Вѣд. 1906 г. № 28).

[1]) См. объ этомъ въ кн. *Карпова С.* Историческій обзоръ поминальныхъ дней у древнихъ и новыхъ народовъ. Тамбовъ 1874 г.

[2]) Въ „Словѣ объ усопшихъ“ *I. Дамаскина* обычай поминать усопшихъ въ указанные дни возводится даже ко временамъ апостоловъ. „Не всуе, говорится здѣсь, святая, соборная и апостольская церковь сіе *отъ самихъ апостоловъ* содержитъ преданіе, яко да въ третій, девятый и четыредe-

установлено молиться объ умершихъ въ третій, девятый и сороковый день, когда о почитавшемъ въ вѣрѣ и ежедневно не воспрещается молиться? Объясненіе этого обычая находимъ у немногихъ изъ древнихъ учителей и не одинаковое. Нѣкоторые давали объясненіе въ томъ смыслѣ, что поминовенія въ опредѣленные дни имѣютъ отношеніе ко многимъ весьма важнымъ событіямъ въ царствѣ благодати, напр.—къ тридневной смерти Первенца изъ мертвыхъ, къ сорокодневному пребыванію Его съ апостолами по воскресеніи и днями явленій Его по воскресеніи [1]). Но такимъ объясненіемъ не указывается, какое отношеніе къ душѣ умершаго имѣетъ поминовеніе именно въ эти дни. Надобно думать, что древняя церковь указываетъ въ этомъ обычаѣ какіе нибудь особенные случаи, которые душа послѣ смерти тѣла испытываетъ въ третій, девятый и сороковый дни. Одинъ изъ древнихъ подвижниковъ, преп. *Макарій александрійскій* передаетъ, какъ бывшее ему откровеніе ангеловъ, что въ продолженіе сорока дней душа умершаго странствуетъ по мытарствамъ и поминовеніе ея въ третій, девятый и сороковый день соотвѣтствуетъ возношеніямъ ея ангелами въ эти дни на поклоненіе небесному Судіи, Который, наконецъ, въ 40-й, день опредѣляетъ ей извѣстную участь до послѣдняго суда [2]). Предлагались въ древности и другія объясненія того же обычая [1]).

§ 134. Характеръ р.-католическаго ученія о церкви. Догматъ о папскомъ главенствѣ.

Истинное пониманіе существа и жизни церкви можетъ принадлежать самой же церкви, наставляемой Духомъ Святымъ на всякую истину, и таковымъ пониманіемъ обладаетъ лишь православіе. Западный христіанскій міръ, отдѣлившись отъ живаго союза съ единою каѳолическою церковію, пересталъ быть церковію въ строгомъ смыслѣ и потому утратилъ пониманіе истиннаго существа и жизни церкви. Прежде всего это выразилось въ р.-католическомъ ученіи о церкви, а затѣмъ и въ протестантствѣ.

сятый день и въ годичное время умершаго бываетъ воспоминаніе". См. Камень вѣры. I. ч. 3 гл.

[1]) Объясненіе, находящееся въ Постанов. ап. (VIII, 42), у Евстратія конст. пресвитера и Филиппа пустынника, См. *Макарія* м. Догм. Б § 258

[2]) *Макарія ал.* Сл. об. исходѣ души. Хр. Чт. 1831 г. 43 т.

[3]) См. Камень вѣры. О благотв. прест. ч. I гл. 5 въ кн. II.

Въ основѣ р.-католическаго ученія о церкви лежитъ односторонній, чисто человѣческій взглядъ на церковь, какъ на всемірную земную церковную монархію, въ которой высшая власть человѣческая прикрывается авторитетомъ или полномочіемъ божественнымъ. Подъ церковію здѣсь разумѣются преимущественно только живущіе на землѣ члены церкви и ея видимые правители, имѣющіе во главѣ единаго монарха церкви—папу, обладающаго будто бы исключительными благодатными полномочіями, и даже даромъ непогрѣшимости. Здѣсь намѣренно и неумѣренно обособляется земная церковь отъ небесной,—отодвигается на задній планъ мысль о небѣ и вѣчности, объ ангелахъ и скончавшихся братіяхъ во Христѣ, равно хотя не отвергается главенство Христово въ церкви, но болѣе говорится о земной главѣ церкви,—съ цѣлію оправдать ученіе о необходимости для церкви земной особой видимой главы (папы), для которой (церкви видимой) недовольно будто бы одной главы—Христа, достаточной для церкви небесной [1]). Отсюда понятіе о церкви вселенской въ католицизмѣ слилось съ понятіемъ церкви мѣстной. Подъ церковію стали разумѣть исключительно римскую церковь и всѣмъ свойствамъ, приписываемымъ церкви въ символѣ вѣры, стали придавать по преимуществу внѣшній, земной характеръ. Воззрѣніе на церковь, какъ на церковную монархію, съ монархомъ папою во главѣ, отражается и на всемъ видимомъ устройствѣ западной церкви, на церковной дисциплинѣ и во всемъ строѣ и складѣ духовной жизни вѣрующихъ во Христа. Такимъ образомъ основнымъ и главнѣйшимъ заблужденіемъ латинства, которымъ опредѣляются всѣ особенности р.-католическаго ученія о церкви, и не только о церкви, но и многіе другіе особенности р.-католическаго вѣроученія и нравоученія, есть ученіе о папскомъ *главенствѣ* въ церкви съ усвояемымъ римскому первосвященнику даромъ непогрѣшимости. Разсмотримъ это ученіе [2]).

---

[1]) Въ „*Римскомъ катихизисѣ*“ (IX чл. симв. в., отв на вопр. 10) говорится: „1. Христосъ есть невидимая глава церкви на небѣ; святѣйшій же отецъ римскій папа есть видимая глава церкви на землѣ, въ качествѣ преемника св. Петра и намѣстника Христова“.

[2]) Въ русской литературѣ послѣдняго полустолѣтія дано подробное и съ разныхъ сторонъ освѣщеніе и опроверженіе ученія о папскомъ *главенствѣ*. Таковы труды: *Гогоцкаго С.* Критическое обозрѣніе ученія рим-

Видимой церкви, учитъ католицизмъ, нужна видимая глава, какъ и земному государству нуженъ верховный монархъ; но такъ какъ церковь есть вѣчное божественное учрежденіе, то и монархъ церковный долженъ быть облеченъ высшими божественными полномочіями, равно какъ и преимуществами и правами земной государственной власти. Отсюда ученіе о папѣ, какъ видимой главѣ церкви и вер-

---

ской церкви о видимой главѣ церкви. Кіевъ 1841 г *Муравьева А. Н.* Правда вселенской церкви о римской и прочихъ патріаршихъ каѳедрахъ. Спб 1849 г. *Его же* Римская церковь съ настоящими ея притязаніями на главенство предъ судомъ св. Ипполита. (Приб. къ твор св. отцовъ, 1853 г. XII ч.)—Отвѣтъ на письма князя-писателя относительно латинскаго ученія о папѣ (тамъ же, 1859 г. XVIII ч.) и Слово каѳолическаго православія римскому католичеству, съ прибавленіемъ. Москва 1853 г. *Никанора* архим., впослѣдствіи архіеп. херсонскаго. Разборъ римскаго ученія о видимомъ (папскомъ) главенствѣ въ церкви, сдѣланный на основаніи св. Писанія и Преданія первыхъ вѣковъ христіанства до I-го вселен. собора (Хр. Чт. 1852 г. II т.; 1853 г. I и II т; тоже въ отд. изд. Спб. 1856 г.). *Его же.* Уч о главенствѣ римскаго епископа предъ судомъ I-го всел. собора (Хр. Чт. 1857 г. I. т.). Второе исправленное и дополнѣнное изданіе этого труда—Казань. 1871 г. *Авдія Востокова* (прот. В Гречулевича). Объ отношеніи римской церкви къ другимъ христ. церквамъ и ко всему роду человѣческому. Двѣ части. Изд. 1857 г. и 1863 г. *Янусъ.* Папа и соборъ. Берлинъ. 1870 г. Перев. съ нѣм. прот. В. Ладинскаго. Авторъ подлинника—извѣстный Дёллингеръ, глава старокатоликовъ. *Лебедевъ А. А.* прот. О главенствѣ папы, или разности православныхъ и папистовъ въ ученіи о церкви. Спб. 1887 г. *Сушкова С.* Противъ лжеученія о вселенскомъ главенствѣ римской церкви на основаніи св. Писанія и церковныхъ памятниковъ первыхъ двухъ вѣковъ христіанства. Спб. 1891 г. (Отзывъ объ этомъ сочиненіи о. *Касицына Д.* въ Хр. Чт. 1890 г. II т. и *И. Д.* въ Тр. Кіев. Ак. 1892 г. 9 кн.). *Гетте Вл.* Еретичество папства. Переводъ съ франц. подъ редакціею К. Е. Истомина. Харьковъ. 1895 г. *Иванцова-Платонова* прот. проф. Р.-католическое ученіе о папской власти (Прав. Об. 1868 г. III т. и въ изданіи подъ заглавіемъ: О римскомъ католицизмѣ и его отношеніяхъ къ православію. Москва. 1869 г. II ч) *Его же.* О западныхъ вѣроисповѣданіяхъ, предпочтительнѣе—изд. 3 е. Москва 1894 г. Власть папы по теоріи и практикѣ Григорія Великаго (Дух. Вѣстн. 1866 г. № 5). *Ястребова М.* Идея папскаго главенства, защищаемая на основаніи богослужебныхъ книгъ православной церкви (Тр. Кіев. Ак. 1878 г. №№ 6. 10. 12). *Бѣляева Н. Я.* проф. О католицизмѣ. Критич. замѣтки по поводу заграничнo-русской апологіи папства: „О церкви, Berlin 1888 г." Каз. 1889 г. Ст. II. *Середницкаго Т.* прот. Папа римскій и соборъ вселенскій. Рига. 1897 г. *Овербека.* Безспорныя преимущества православной каѳолической церкви предъ другими христ. исповѣданіями (Хр. Чт. 1882 г. I—II т.; 1883 г I т.). *Бѣляева А. Д.* проф. О соединеніи церквей. Сергіевъ пос. 1897 г. 84—118 стр. *Лопухина А. П.* Противопапскія движенія въ нѣдрахъ р. католицизма въ XIX в. (Хр. Чт. 1899 г. I т.). *Орлова М. И.* свящ Свѣтская власть папы предъ судомъ латинскаго духовенства (тамъ же, 1862 г. II; 1863 г. I т.).

ховномъ всемірномъ монархѣ, является въ католицизмѣ не только идеею, послѣдовательно выводимою изъ церковно-политическихъ представленій римской церкви, не только каноническимъ правиломъ, но и *догматомъ вѣры*, отъ признанія котораго зависитъ надежда вѣчнаго спасенія. Соотвѣтственное съ этимъ дается въ р.-католическихъ катихизисахъ понятіе о церкви, даже безъ упоминанія о главенствѣ Христовомъ въ церкви: „церковь каѳолическая есть совокупность всѣхъ правовѣрующихъ христіанъ на землѣ, которые, исповѣдуя единую вѣру, пользуясь одними средствами ко спасенію и признавая одну верховную главу, римскаго папу, составляютъ одно общество“ [1]). Подробнѣе выясняется это ученіе въ богословіи. Дѣло представляется такъ.

Господь І. Христосъ, бывшій во время Своей земной жизни видимою главою основанной Имъ церкви, послѣ Своего вознесенія на небо остается навсегда ея невидимою главою. Но чтобы церковь не оставалась безъ видимой главы послѣ Его вознесенія на небо, Онъ поставилъ Своимъ *намѣстникомъ* (vicarium) ап. Петра и вручилъ ему всю полноту Своей власти надъ церковію, т. е. поставилъ его главою всего христіанскаго міра и княземъ надъ другими апостолами. Какъ намѣстникъ Христовъ, ап. Петръ по вознесеніи І. Христа на небо оставался верховнымъ правителемъ церкви, съ полномочною властію не только надъ всею церковію, но и надъ апостолами, былъ единственнымъ по Христѣ ординарнымъ (ordinarius) проводникомъ для церкви всѣхъ бла-

[1]) Вѣнскій катихизисъ д-ра *Вапплера*, одобренный папою Піемъ IX. Въ катихизисѣ *Дегарбе* читаемъ: „церковь есть общество всѣхъ христіанъ на землѣ, которые исповѣданіемъ одной вѣры и употребленіемъ однихъ таинствъ соединены подъ одною общею главою (папою, какъ наслѣдникомъ св. Петра) и подъ епископами, ему подчиненными (какъ преемниками другихъ апостоловъ“) Даются въ р.-католическихъ катихизисахъ иногда понятія о церкви съ упоминаніемъ о Христѣ, но въ такомъ видѣ: „церковь есть собраніе всѣхъ исповѣдующихъ вѣру Христову и Его ученіе, которые управляются на землѣ подъ единою высшею послѣ Христа главою и пастыремъ“ (Катих. іезуита *П. Канизія*) Есть и такія опредѣленія, по которымъ церковь составляютъ лишь видимые правители ея: „предстоятели, правители и *князья* церкви, соединенные съ своей верховной главой, составляютъ то досточтимое и высокое собраніе, которое называютъ *учащею церковію*, или, *въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, только церковію*“. (Догматика еп. *Ирзика*). Эти и другія р.-католическія опредѣленія приводятся въ указ. кн. прот. *Лебедева* О главенствѣ папы. 19—21 стр.

годатныхъ правъ, для нея необходимыхъ. И какъ Христосъ полноту Своей власти предъ вознесеніемъ на небо передалъ ап. Петру, такъ и ап. Петръ передалъ ту же власть своему преемнику. Такимъ преемникомъ былъ верховный первосвященникъ (pontifex maximus) римской церкви, такъ какъ ап. Петръ, избравъ своею резиденціею Римъ, здѣсь епископствовалъ двадцать пять лѣтъ и здѣсь же скончался. Отсюда,—римскій епископъ есть *намѣстникъ Христа* (vicarius Christi) со всею полнотою Его власти, или, какъ выражаются сами папы, *намѣстникъ Бога на землѣ* (папа Иннокентій III). Такъ преемственно продолжается на землѣ *намѣстничество Христово*, или же, по выраженію папъ, *намѣстничество Божіе*. Папа не служитель только Божій, не домостроитель таинъ Божіихъ, какъ ап. Петръ именовалъ себя и другихъ апостоловъ, но обладатель всей Христовой власти, продолжатель на землѣ дѣла Христова, какъ бы Самъ Христосъ. „Какъ Христу по воскресеніи дана власть на небеси и на землѣ, такъ и папѣ безусловно принадлежитъ власть свѣтская и духовная“, возвѣщаетъ міру папа Иннокентій III (въ буллѣ Novit). „Съ каждымъ папою I. Христосъ пребываетъ *вполнѣ и совершенно* въ таинствѣ и авторитетѣ“, училъ Ѳома Аквинатъ. Въ папѣ продолжается боговоплощеніе или соединеніе божества съ человѣчествомъ, занимающее средину между соединеніемъ *ипостаснымъ* и *нравственнымъ*, учатъ новѣйшіе богословы [1]). Онъ, по выраженію Беллярмина, есть „*вице — Богъ*“ (vice—Deus) на землѣ. По отношенію къ церкви онъ есть глава ея со всею полнотою власти (plenitudo potestatis ecclesiae) и неограниченный монархъ ея, есть полновластный распорядитель и раздаятель божественной благодати, совершающей спасеніе вѣрующихъ, есть *единственное*, исключительное орудіе дѣйствій Св. Духа. Духъ Божій дѣйствуетъ въ церкви только черезъ папу. Только папа есть епископъ въ собственномъ смыслѣ (episcopus ecclesiae universalis) и имѣетъ свою власть непосредственно отъ Христа, всѣ же іерархическія лица, не исключая „князей церкви“—кардиналовъ, избирающихъ самого папу, суть не болѣе, какъ только намѣстники, викаріи или делегаты папы. Своими іе-

[1]) Напр. Dieringer въ его „Kathol. Dogmatic“. p. 514—515. Сн. прот. *Лебедева*. О главенствѣ папы. 47 стр.

рархическими правами и властію они пользуются на столько, насколько это позволяетъ папа; безъ его согласія не долженъ быть поставляемъ или отставляемъ ни одинъ епископъ. Поэтому папа выше всякихъ соборовъ, даже вселенскихъ. Постановленія соборовъ получаютъ силу законовъ только послѣ утвержденія ихъ папою, безъ чего они не имѣютъ значенія въ церкви. Безъ его позволенія и не долженъ быть созываемъ соборъ, не долженъ быть издаваемъ никакой законъ. Его власть простирается не только на церковь земную, но и на міръ загробный. Онъ владѣетъ ключами ада, чистилища и рая; посредствомъ индульгенцій онъ восполняетъ грѣшнымъ людямъ ихъ недостатки въ добрыхъ дѣлахъ, сокращаетъ сроки ихъ посмертнаго очищенія въ чистилищѣ и вводитъ въ рай. Кратко,—за отсутствіемъ Христа Спасителя, онъ есть полновластный управитель Его церковію. Такъ какъ онъ есть намѣстникъ Христа, то къ нему нужно относиться такъ, какъ бы относились къ Самому Христу, если бы Онъ оставался на землѣ [1]).

Наконецъ, папѣ должна принадлежать высшая власть не только надъ видимою церковію и міромъ загробнымъ, но и надъ земными государствами. Онъ есть верховный монархъ всего міра. Государственная власть, какъ и всѣ власти земныя, происходитъ отъ папской и въ ней имѣетъ свое средоточіе и силу, какъ луна и другія свѣтила небесныя свѣтятъ свѣтомъ, заимствованнымъ отъ солнца. Папѣ принадлежитъ право короновать государей, руководить ихъ дѣйствіями, надзирать за ними, призывать ихъ къ суду, въ случаѣ неповиновенія—поражать анаѳемою и низлагать съ престола. Были схоластики, учившіе, что если бы папѣ угодно было всѣхъ государей заразъ низложить съ престоловъ и устано-

1) Такъ проповѣдуетъ римская газета „Цивильта“ (Ianus, стр. 43, гдѣ приводится и самый текстъ изъ „Цивильты“). Въ средніе вѣка обоготвореніе папъ доходило до того, что иные изъ писателей этого времени прямо называли папу *Господомъ Богомъ* (Dominus Deus), а иные задавались вопросами такого рода: „кого нужно почитать болѣе—папу или св. ангеловъ и угодниковъ Божіихъ?“ и рѣшали вопросъ такъ, что папу нужно почитать болѣе, чѣмъ ангеловъ и святыхъ людей,—какъ самого Христа, ибо папа намѣстникъ Христовой власти... „Можно ли на рѣшеніе папы, если оно покажется несправедливымъ, апеллировать къ Богу, и надѣяться, что Богъ измѣнитъ рѣшеніе папы?“—Нѣтъ, ибо у Бога и папы одна мысль, одна воля, одно рѣшеніе!?.

вить повсюду новый государственный порядокъ, онъ въ правѣ былъ бы это сдѣлать [1]).

Ученіемъ о папѣ, какъ главѣ церкви въ собственномъ и буквальномъ смыслѣ, какъ намѣстникѣ Христовомъ, естественно, извращенъ весь строй и складъ духовной жизни вѣрующихъ въ р.-католической церкви. Такъ, у р.-католика уже не можетъ быть главнѣйшею добродѣтелію *вѣра во Христа*, и уподобленіе Ему. Папа замѣняетъ католику Христа, обладаетъ полнотою Его власти. Зачѣмъ католику обращаться ко Христу, когда полнота Его власти почиваетъ въ намѣстникѣ? Зачѣмъ обращаться къ далеко живущему владѣльцу имѣнія, если по близости находится полномочный его управляющій, замѣститель его? Вѣровать во Христа ему дозволяется только для того, чтобы имѣть увѣренность въ томъ, что „Его божественный авторитетъ пребываетъ въ церкви въ лицѣ папы". Отъ папы римскаго онъ долженъ ждать спасенія и помилованія, а не отъ воплотившагося Сына Божія. Сличать образъ папы съ образомъ Христа ему не позволительно: въ прежнія времена такое поползновеніе наказывалось инквизиціей и сожженіемъ на кострѣ [2]). Главною добродѣтелію р.-католика должно

---

[1]) Соотвѣтственно съ усвояемою папамъ властію, папамъ воздаются необычайныя внѣшнія почести Такъ, при коронованіи своемъ папа восходитъ и садится не просто на царскій тронъ, но на самый *престолъ* Господа Вседержителя, гдѣ совершается безкровная жертва, возлагаетъ на себя корону,—не простую епископскую митру, но *тіару*, т. е. тройную корону въ знакъ получаемой имъ власти надъ церковію, государствомъ и міромъ загробнымъ. При представленіяхъ папѣ всѣ высшія власти—епископы, патріархи, князья и государи должны преклоняться предъ нимъ и цѣловать его туфлю, на которой изображается св. крестъ. Въ извѣстные дни года папа съ своего балкона даетъ благословеніе не только всему г. Риму, но и всему міру (urbi et orbi) Это дѣлалось впрочемъ до взятія Рима въ 1870 г. королевскими войсками и объявленія „вѣчнаго города" столицей Италіи Въ торжественныхъ процессіяхъ папа является предъ народомъ—на носилкахъ, на тронѣ, подъ балдахиномъ, въ сопровожденіи множества духовныхъ сановниковъ и воинскихъ чиновъ, съ пѣніемъ священныхъ гимновъ, громомъ музыки, пальбою пушекъ. Даже и св. таинъ папа причащается не такъ, какъ другіе епископы: не онъ подходитъ къ святому престолу причащаться, а къ нему, сидящему на богато убранномъ тронѣ посреди церкви, кардиналъ съ колѣнопреклоненіемъ подноситъ св. тѣло и кровь Господню.

[2]) Р.-католики обречены на религіозное невѣжество. Въ своихъ комментаріяхъ папа Иннокентій III писалъ: „для мірянъ довольно знать, что есть Богъ, награждающій всѣхъ добрыхъ, а въ остальномъ implicite—подразумѣвательно вѣровать всему, во что вѣруетъ церковь. Напротивъ,

быть *рабское послушаніе* папѣ. *„Церковь есть рабыня папы“*, вотъ классическое выраженіе сущности папизма (Каэтанъ). Епископы обязаны безусловнымъ послушаніемъ папѣ, суть рабы его; и къ такому же безусловному послушанію они обязаны приводить чрезъ подчиненную имъ низшую іерархію и пасомыхъ, т. е. развивать въ нихъ представленіе о величіи и высокомъ достоинствѣ папы [2]). А отсюда главною добродѣтелію и самого папы служитъ не столько вѣра во Христа, сколько *стремленіе къ господству* и *ревность* о своихъ чрезвычайныхъ полномочіяхъ, нерѣдко вырождавшаяся въ фанатизмъ (крестовые походы противъ еретиковъ, инквизиція, Варѳоломеевская ночь и т. п.). Такъ далеки латинскія представленія о церкви и ея жизни, о взаимныхъ отношеніяхъ пастырей и пасомыхъ, отъ православныхъ.

Ложность и странность догмата о папскомъ главенствѣ, его несообразность съ основными христіанскими понятіями очевидна для здраваго христіанскаго разсужденія изъ самыхъ простыхъ соображеній. Для церкви, имѣющей главою Самого І. Христа, всегда пребывающаго съ нею до окончанія вѣка, и непрестанно одушевляемой и управляемой Духомъ Святымъ, нѣтъ надобности ни въ какой другой главѣ. Самъ Христосъ *стоитъ при дверехъ сердца* каждаго вѣрующаго (Ап. 3, 20), присутствуетъ тамъ, гдѣ *собраны два или тріе во имя Его* (Мѳ. 18, 20), живетъ въ вѣрующихъ (Гал. 2, 20). Никто изъ смертныхъ людей не мо-

---

епископы и исповѣдники должны отчетливо знать члены апостольскаго исповѣданія; прочимъ же духовнымъ, если они не особенно даровиты,— довольно знать столько же, сколько и міряне, развѣ только съ прибавленіемъ того, что въ таинствѣ причащенія предлагается тѣло Христово“. Отсюда естественно, что мірянамъ запрещается читать Библію на родномъ языкѣ и вести бесѣды частно или публично о дѣлахъ вѣры. Буллою Александра IV они подпадали за это церковному отлученію, а оставаясь годъ подъ онымъ могли быть привлечены къ суду инквизиціи. См. у *Лебедева*. О главенствѣ папы. 49 стр.

[1]) Предъ своимъ посвященіемъ латинскіе епископы и даютъ присягу въ томъ, что будутъ „защищать, пріумножать и распространять права почести, преимущества и авторитетъ св. римской церкви, государя нашего папы и преемниковъ его“, а вмѣстѣ съ симъ „еретиковъ, схизматиковъ и противящихся папѣ, сколько возможно, гнать и преслѣдовать“. Въ подлинникѣ и русскомъ переводѣ полный текстъ р.-католической епископской присяги, отзывающейся ужасами среднихъ вѣковъ, приведенъ въ указ. кн. *А. Востокова*. Объ отношеніяхъ римской церкви и пр. II ч. XX гл. 38—51 стр. по изд. 1863 г.

жетъ стоять какъ бы на ряду съ Побѣдителемъ смерти, — не только какъ другая самостоятельная глава церкви, но и какъ видимый только представитель или намѣстникъ невидимой главы— Христа, подобно тому, какъ никто изъ слабыхъ и ограниченныхъ людей не можетъ быть представителемъ или намѣстникомъ всемогущаго и всесовершеннаго Бога въ управленіи всѣмъ міромъ Божіимъ. Церковь есть тѣло божественное; у ней не можетъ быть глава человѣческая. Церковь свята и непорочна; у ней не можетъ быть главою, источникомъ ея жизни, глава, подверженная слабостямъ и порокамъ, а папами бывали люди не только грѣшные, а даже отъявленные грѣшники. Церковь вѣчна, имѣетъ пребывать *во всѣ роды* вѣка вѣковъ (Еф. 3, 21); у ней не можетъ быть главою смертный человѣкъ, у котораго предѣлъ жизни *семьдесятъ лѣтъ, а аще въ силахъ, восемьдесятъ лѣтъ*. Церковь обнимаетъ собою вѣрующихъ людей всѣхъ вѣковъ, живыхъ и отшедшихъ изъ міра сего,—величайшихъ праведниковъ, апостоловъ, мучениковъ, высокихъ подвижниковъ и учителей христіанскаго міра. Можетъ ли быть главою ея простой смертный человѣкъ, по разуму и нравственнымъ качествамъ не превосходящій самыхъ высокихъ святыхъ учителей и подвижниковъ христіанскихъ? Всѣ самые высокіе, самые святые христіане—не болѣе, какъ члены церкви; апостолы называли себя *служителями* (*διάκονοι*) церкви (Кол. 1, 25; 1 Кор. 3, 5; сн. 4, 1). Такимъ образомъ, р.-католики, называя папу *главою церкви*, очевидно, приписываютъ ему власть и почесть, приличествующую одному Богу, т. е. *боготворятъ простого смертнаго человѣка* (конечно, не сознавая всей лжи и хулы, заключающейся въ такихъ представленіяхъ).

Папское главенство надъ церковію католицизмъ признаетъ *установленіемъ божественнымъ*. Такое вѣрованіе обосновываютъ на томъ, что папы—преемники ап. Петра, а Петръ Самимъ І. Христомъ будто бы былъ поставленъ Его намѣстникомъ, главою церкви. Но положеніе, что ап. Петръ былъ главою церкви, не вѣрно, а утвержденіе, что папы въ своемъ званіи епископовъ римскихъ— преемники ап. Петра, не доказано.

Въ оправданіе мысли о главенствѣ Петровомъ и преимущественной власти его надъ другими апостолами ссылаются на три мѣста изъ евангелія.

Первое и самое главное мѣсто—это слова Спасителя, сказанныя Симону, сыну Іонину, въ отвѣтъ на исповѣданіе имъ Іисуса Христомъ и Сыномъ Бога живаго: *ты еси Петръ* (у Іоан. I, 42—Кифа), *и на семъ камени созижду церковь Мою*... (Мѳ. 16, 16—18). Неизмѣнно понимается католицизмомъ эта метафора (основанія и зданія) въ смыслѣ обѣтованія Петру главенства (principatum) надъ всею церковію, и именно: ап. Петръ есть камень, незыблемая основа, на которой создана церковь; основаніе въ зданіи есть тоже, что въ тѣлѣ—голова, въ обществѣ—правитель, въ царствѣ—государь, а слѣдовательно, и ап. Петръ, по установленію Христову, въ зданіи духовномъ, т. е. церкви, есть верховный князь съ полномочною властію надъ церковію. Но не имѣютъ и не могутъ имѣть такого смысла слова Спасителя. Самымъ первымъ основаніемъ—*краеугольнымъ камнемъ*, на которомъ утверждается это зданіе, равно какъ и *единою главою*, вѣнчающею его, можетъ быть названъ и есть единственно и исключительно Самъ І. Христосъ (Мѳ. 21, 42—45; Еф. 1, 22; 2, 20—22; 1 Петр. 2, 6—7; 1 Кор. 3, 11; Апок. 21, 14). Апостолы, какъ содѣйствовавшіе распространенію и утвержденію вѣры на землѣ, также называются основаніями или камнями, но основаніями *вторичными*, которыя сами утверждаются на Христѣ (Еф. 2, 20). Въ качествѣ такого вторичнаго основанія ап. Петръ ничѣмъ не отличается отъ прочихъ апостоловъ и пророковъ, не выше ихъ, равенъ имъ. И такъ какъ Писаніе не можетъ противорѣчить самому себѣ, то подъ *камнемъ* въ словахъ Спасителя къ ап. Петру слѣдуетъ разумѣть не то, что разумѣютъ защитники папскаго главенства. Изъ древнихъ учителей большинство разумѣло подъ этимъ камнемъ не самого ап. Петра, а *исповѣданіе Петрово*,—вѣру во Христа, какъ Сына Божія, которая стала въ человѣчествѣ твердымъ камнемъ, на которомъ основалась церковь христіанская, стоитъ до сего времени и будетъ стоять во вѣки. „*На семъ камени*, т. е. на *вѣроисповѣданіи, созижду церковь Мою*“, объясняетъ слова Спасителя св. *І. Златоустъ* [1]). Такое пониманіе согласуется

[1]) *Злат.* На Матѳ. Бес. LIV, 2. Сн. Бес LXXXII, 3. Подъ „камнемъ“ исповѣданіе Петрово, твердость его вѣры, разумѣли св. *Епифаній* (Ер. LIX, 7), *Иларій* (De Trinit lib. IV, c. 37), *Амвросій* (De incarnatione, cap. V),

съ образомъ выраженія обѣтованія Спасителя въ евангеліи; тамъ не сказано: „ты еси Петръ, и *на тебѣ*“, но—„ты еси Петръ, (*Πέτρος*,—каменный, отъ *πέτρα*—камень, скала), и *на семъ камени* (*ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*) созижду церковь Мою“. Ясное различеніе въ словахъ Господа между Петромъ и камнемъ—*Πέτρος* и *πέτρα* показываетъ, что подъ камнемъ Онъ разумѣетъ не личность Петра. Другіе изъ древнихъ отцевъ подъ камнемъ разумѣютъ ту *истину*, незыблемую, какъ скала, которую исповѣдалъ ап. Петръ, т. е. Самого Христа Спасителя, Который есть какъ бы скала, держащая на себѣ части духовнаго зданія—церкви, а ап. Петръ, какъ и другіе апостолы, есть только одинъ изъ камней, положенныхъ на этой великой скалѣ, каковое пониманіе находится въ соотвѣтствіи съ свидѣтельствами Писанія о Христѣ, *какъ краеугольномъ камени, и апостолахъ, какъ вторичныхъ камняхъ, полагаемыхъ на основной* [2]). Наконецъ, нѣкоторые разумѣли подъ „камнемъ“ *ап. Петра*, но они обставляли свою мысль весьма важными ограниченіями, такъ что ихъ воззрѣнія являются существенно отличными отъ ультрамонтанскихъ. Они относили изреченіе Господа къ Петру не какъ обыкновенному человѣку съ его слабостями и ограниченно-

---

Григорій В. (lib. III, ep. 33), св. *Кириллъ алекс.* (О Троицѣ, кн IV), блаж. *Θеофилактъ* (на Мѳ. XVI гл) и др.

[1]) Такъ объяснялъ Мѳ. XVI, 18 блаж. *Августинъ*, на котораго паписты особенно любятъ ссылаться, какъ на главнаго будто бы защитника римскихъ заблужденій: „Господь, пишетъ онъ, сказалъ: *на семъ камнѣ созижду церковь Мою*, поелику Петръ сказалъ: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога Живаго*, т. е., на семъ камнѣ, который ты исповѣдалъ, созижду церковь Мою. Ибо *камень бѣ Христосъ* (1 Кор. 10, 4). На этомъ основаніи утвержденъ и самъ Петръ; ибо никто не можетъ положить *иного основанія, кромѣ положеннаго, которое есть Христосъ*“ (in Iohan. c. 21, tract. 124). И еще: „на семъ камнѣ, который ты (т. е. Петръ) позналъ, говоря: *ты еси Христосъ. Сынъ Бого Живаго, созижду церковь Мою*, т. е. на Мнѣ Самомъ, Сынѣ Бога Живаго, созижду церковь Мою; на Мнѣ созижду тебя, а не Меня на тебѣ“... Симону дано имя Петръ „въ томъ значеніи, чтобы онъ знаменовалъ церковь. Такъ какъ камень-Христосъ, то Петръ—христіанскій народъ. Ибо камень (petra) есть имя коренное. Потому Петръ отъ камня, а не камень отъ Петра; равно какъ и Христосъ не отъ христіанина, но христіанинъ отъ Христа получилъ имя“ (sermo LXXVI in Math. c. 14; сн. serm in die Pentecostes). Тоже самое объясненіе бл. Августинъ повторилъ въ Retractiones (lib. I, c 21), въ которой исправлялъ или замѣчалъ погрѣшности своихъ многочисленныхъ сочиненій. Самого І. Христа подъ камнемъ разумѣлъ блаж. *Іеронимъ* (на Мѳ. VII, 26 и XVI, 18—XVI ч. его твор. въ рус. пер.), блаж. *Θеодоритъ* (на 1 Кор. 3 гл) и др.

стію (см. Мѳ. 16, 23, гдѣ Петръ даже названъ сатаною), а какъ органу божественнаго откровенія, твердому исповѣднику и свидѣтелю Христову. Называя Петра камнемъ, они не утверждали того, что Петръ составляетъ незыблемую основу церкви, ея твердыню, равно не забывали и о другихъ апостолахъ, какъ такихъ же камняхъ въ зданіи церкви Христовой, болѣе же всего памятовали о Самомъ Христѣ [1]).

Впрочемъ произвольность латинскаго толкованія видна даже изъ прямого буквальнаго смысла разсматриваемаго мѣста. Спаситель говоритъ, что если ап. Петръ и послужитъ основаніемъ для церкви, какъ это и было при первой его проповѣди въ день Пятидесятницы, то все-таки Зиждителемъ церкви будетъ Онъ Самъ: *созижду* (*οἰκοδομήσω*), т. е. что церковь принадлежитъ и будетъ принадлежать только Ему одному, и называетъ ее Своею: созижду церковь *Мою*. Если же бы ап. Петръ былъ главою церкви, или основаніемъ ея, то членовъ церкви можно бы называть Петровы, но ап. Павелъ воспрещаетъ коринѳянамъ говорить: *я Павловъ, я Аполлосовъ, я Кифинъ, а я Христовъ*; всѣхъ коринѳянъ онъ называетъ *Христовыми* (1 Кор. 1, 13. 23).

Наконецъ, даже если бы отнести слова Спасителя къ личности Петра, то въ нихъ не указывается на какую-либо верхов-

---

1) Такое пониманіе высказывали *Тертулліанъ* (De praescript. haeret c. 21. 22. 36; Monog. c. 8; De pudic. c. 21), *Кипріанъ* (О единствѣ церкви,—II ч 179 стр въ рус. пер.: пис. 57, къ Януар. о крещ. ерет; пис. 58, къ Квинту; пис. 60, къ Юбаяну), *Фирмилліанъ* кесар. (въ пис. къ св. Кипріану), *Оригенъ* (на Исх. V бес.; на Матѳ. XVI гл.; см. Евсев. Ц. ист. VI 25) Оригенъ при этомъ сильно настаивалъ, что „камень есть всякій послѣдователь Христовъ", подобный по твердости вѣры ап. Петру (на Ефес. V гл.). Сюда же можно относить *Григорія Б.* (сл. 32—III ч. 149 стр. по изд. 1844 г.) и *Василія В.* (На Ис. II, 2; Прот. Евн. 2 кн.—III ч. 54 стр. по изд. 1891 г.).

Западнымъ богословіемъ для рѣшенія вопроса: кого или что именно нужно разумѣть подъ *камнемъ*?—прибѣгнули и къ такому своеобразному пріему: постарались точно опредѣлить количество древнихъ отцевъ и учителей церкви, державшихся того или другого мнѣнія. По подсчету французскаго богослова Лонуа (Launoy) оказалось, что 44 подъ „камнемъ" разумѣютъ „вѣру въ божество Христово", какую только что исповѣдалъ Петръ, или „лице Христа", и только 17 относятъ это слово къ лицу Петра (см. у *Овербека*. Безспорныя преимущества и пр. Хр. Чт. 1882 г. II т. 177 стр.). Такимъ образомъ, даже и современный западный способъ рѣшенія вопросовъ по большинству голосовъ говоритъ противъ папизма.

ную правительственную власть ап. Петра, такъ какъ въ нихъ говорится о созиданіи церкви, а не о верховномъ управленіи церковномъ.

Такимъ образомъ, толкованіе обѣтованія Спасителя о созиданіи церкви въ смыслѣ поставленія ап. Петра главою церкви не есть ни единственно возможное и необходимое, ни истинное.

Въ дальнѣйшемъ обѣтованіи Спасителя: *и дамъ* (δώσω) *ти* (Петру) *ключи царства небеснаго; и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ; и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесѣхъ* (19 ст.), р.-католики также видятъ доказательство верховной власти ап. Петра надъ прочими апостолами и церковію. Ап. Петру, разсуждаютъ они, даны ключи царства небеснаго, т. е. церкви. Ключи—это *власть вязать и рѣшить, это знакъ или символъ верховной власти* надъ церковію, подобно тому, какъ ключи дома или города, кому-нибудь передаваемые, служатъ символомъ власти надъ домомъ или городомъ. Слѣдовательно, ап. Петръ есть верховный князь церкви; отъ него зависитъ впустить или не впустить въ царство небесное; прочіе апостолы и пастыри пользуются тѣми же самыми, а не иными ключами, которые дарованы Петру и съ его верховнаго соизволенія. Но такое толкованіе несправедливо. Подъ ключами нельзя разумѣть никакой особенной власти, отдѣльной *отъ власти вязать и рѣшить*. Поэтому *вся власть*, обѣщанная Петру, заключается выраженною въ словахъ: *елика аще свяжеши на земли...* Но такое же обѣтованіе о дарованіи власти ключей І. Христосъ вскорѣ послѣ этого далъ и всѣмъ апостоламъ, безъ отличенія Петра отъ прочихъ (Мѳ. 18, 18). Петръ первый получилъ это обѣтованіе потому, что первый исповѣдалъ вѣру во Христа. И эта власть, до воскресенія только *обѣтованная* сначала Петру, потомъ всѣмъ апостоламъ, дѣйствительно дарована по воскресеніи Христовомъ, и дарована всѣмъ имъ *въ одинаковой степени*, безъ различенія лица Петра отъ прочихъ апостоловъ, и дарована всѣмъ апостоламъ Самимъ Господомъ, а не Петромъ и не черезъ Петра, именно когда Господь сказалъ имъ: *пріимите Духъ Святъ: Имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ; и имже держите, держатся* (Іоан. 20, 22—23).

Далѣе, выводятъ главенство Петрово изъ словъ, обращенныхъ Спасителемъ къ Петру на тайной вечери: *Симоне, Симоне: се, сатана проситъ васъ, дабы сѣялъ, яко пшеницу. Азъ же молихся о тебѣ, да не оскудѣетъ вѣра твоя; и ты нѣкогда, обращся, утвѣрди братію твою* (Лук. 22, 31—32). Этими словами, говорятъ, Господь далъ особенное преимущество ап. Петру—быть руководителемъ въ вѣрѣ и апостоловъ и всѣхъ христіанъ, какъ главѣ церкви, надѣленномъ при этомъ даромъ непогрѣшимости. Но изъ связи рѣчи видно, что здѣсь нѣтъ и рѣчи о какихъ-либо преимуществахъ, обѣщаемыхъ ап. Петру, а есть только печальное предостереженіе и предсказаніе о предстоящемъ ему болѣе, чѣмъ другимъ апостоламъ, искушеніи и паденіи,—о троекратномъ его отреченіи (ст. 33—34), почему онъ нуждается въ божественной помощи болѣе, чѣмъ другіе ученики, тоже имѣющіе соблазниться, однако въ меньшей степени. Предрекая Петру паденіе, Господь предвидѣлъ также и его глубокое раскаяніе и пламенное усердіе къ заглажденію вины, и отсюда преподалъ наставленіе: *ты же, обращся, утверди братію твою*, т. е. чтобы онъ, извѣдавъ на опытѣ слабость человѣческой природы, по возстаніи, былъ внимателенъ къ другимъ, утверждалъ въ вѣрѣ братьевъ своихъ (христіанъ) и не допускалъ ихъ до искушенія и паденія. Необходимо еще принять во вниманіе, что Господь только что предъ этимъ весьма сильно обличалъ въ ученикахъ Своихъ соперничество изъ за первенства, стремленіе къ преимуществамъ (24—27 ст.). Можно ли же думать, чтобы Онъ вслѣдъ за этимъ обличеніемъ сталъ въ виду всѣхъ давать одному изъ Своихъ учениковъ преимущества предъ другими?

Наконецъ, въ доказательство главенства Петрова надъ другими апостолами ссылаются на слова Господа къ Петру во время явленія Его ученикамъ по воскресеніи на озерѣ Тиверіадскомъ: *паси агнца* (*βόσκε τὰ ἀρνία*) *Моя*,—*паси овцы* (*ποίμαινε τὰ πρόβατα*) *Моя, паси овцы* (*βόσκε τὰ πρόβατα*) *Моя* (Іоан. 21, 15—17). Это сказалъ Господь послѣ троекратнаго обращенія къ Петру съ вопросомъ: *Симоне Іонинъ, любиши ли Мя?* Говорятъ, обѣтованное Петру первенство и на самомъ дѣлѣ ему даровано этими словами: вручена ему верховная власть надъ всею церковію, и надъ *агнцами*—простыми вѣрующими и надъ

овцами—надъ апостолами и ихъ преемниками; отъ него имѣютъ благодатные дары пастыри церкви. Но такое пониманіе не подтверждается ни Писаніемъ, ни вселенскимъ преданіемъ. Господь повелѣлъ Петру пасти агнцевъ и овецъ. Но это не значитъ еще, что Господь облекъ его верховенствомъ пастырской власти. Самъ ап. Петръ называетъ пастыреначальникомъ І. Христа, себѣ же не усвояетъ никакого достоинства, кромѣ *сопресвитерства* (*συμπρεσβύτερος*—1 Петр. 5, 1—4). Пасти церковь Господа и Бога поставляетъ епископовъ и пресвитеровъ Духъ Святый (Дѣян. 20, 28). Власть низводить Духа Св. дарована не одному Петру, а всѣмъ апостоламъ, ибо всѣмъ имъ сказано: *пріимите Духъ Святъ*, и, слѣдовательно, нельзя признавать ап. Петра источникомъ полномочій для всего вообще церковнаго пастырства. Подъ *агнцами* (*ἀρνία*), которыхъ слѣдовало ап. Петру пасти (*βόσκειν* собственно значитъ: вести на пастбище, вскармливать, питать), нужно разумѣть юныхъ христіанъ, еще не окрѣпшихъ въ вѣрѣ, не достигшихъ религіозной зрѣлости, а подъ *овцами* (*πρόβατα*)—тоже христіанъ, которые также поручались пасенію (*ποιμένειν* значитъ собственно: руководить стадомъ), но уже взрослыхъ въ вѣрѣ, усовершившихся въ ней, а не то, что разумѣютъ защитники приматства Петрова. Общій смыслъ древне-отеческаго преданія тоже не въ пользу умозаключеній папистовъ. Древніе отцы церкви (І. Златоустъ, Кириллъ іерус., блаж. Августинъ и др.) въ бесѣдѣ Господа о пасеніи агнцевъ и овецъ усматриваютъ соотношеніе съ бесѣдою Господа на тайной вечери о соблазнахъ, ожидающихъ учениковъ Христовыхъ, и о молитвѣ за Петра. По пониманію ихъ, Господь троекратно спрашиваетъ Петра (называя его при этомъ прежнимъ именемъ—*Симонъ*, а не Петромъ, какъ не обнаруживавшимъ твердости въ борьбѣ съ искушеніемъ) о любви къ Себѣ [1]), чтобы троекратнымъ свидѣтельствомъ объ этой любви (*φιλῶ Σε*) онъ загладилъ грѣхъ троекратнаго отреченія. Господь спрашиваетъ при томъ (въ первый разъ) о любви *паче сихъ*,

---

[1]) Въ первый разъ: *ἀγαπᾷς Με πλεῖον τούτων*, т. е. любишь ли глубокою, вѣчною любовію и больше другихъ апостоловъ; во второй просто: *ἀγαπᾷς Με*, и, наконецъ: *φιλεῖς Με*—любишь ли хотя личною привязанностію, дружескою преданностію.

т. е. апостоловъ. Вопросъ этотъ имѣетъ прямое отношеніе къ превозношенію Петра предъ прочими апостолами; *аще и вси соблазнятся о Тебѣ, азъ никогда же соблазнюся* (Мѳ. 26, 33), почему и Симонъ, услышавъ *третіе: любиши ли Мя,— оскорбѣ*, опечалился. А отсюда и повелѣніе пасти агнцевъ и овецъ имѣетъ значеніе возстановленія Петра въ апостольскомъ достоинствѣ, изъ котораго онъ отпалъ троекратнымъ отреченіемъ, но которое ему возвращается вслѣдствіе троекратнаго исповѣданія [1]).

Такимъ образомъ въ евангельской исторіи нѣтъ подтвержденія, будто І. Христосъ далъ ап. Петру преимущественную власть надъ церковію сравнительно съ другими апостолами. Напротивъ, эта мысль противорѣчитъ всему духу евангельскихъ повѣствованій. Ни въ чемъ не обличалъ І. Христосъ Своихъ учениковъ такъ сильно, ни противъ чего не предостерегалъ такъ ревностно, какъ именно противъ духа превозношенія, противъ стремленія къ преимуществамъ (см. Мѳ. 20, 25—28; Марк. 10, 42—45; Іоан. 13, 13—15) [2]).

Послѣ евангелія римскіе богословы въ исторіи апостольской стараются найти подтвержденіе тому взгляду, будто ап. Петръ по вознесеніи І. Христа на небо оставался главою христіанства, верховнымъ правителемъ церкви. Въ доказательство этого они ссылаются преимущественно на первыя главы книги „Дѣяній апостольскихъ", гдѣ въ иныхъ случаяхъ личность ап. Петра выступаетъ болѣе, нежели личности другихъ апостоловъ. Петръ, напр., первый предлагаетъ избрать 12-го апостола на мѣсто отпавшаго

---

[1]) „Трижды отвергся еси Христа, тѣмже вопрошеніемъ трикратны исцѣляетъ твое согрѣшеніе, Петре преславне, и утвержденіе показуетъ многихъ колеблющихся",—говорится въ нашихъ ц.-богослужебныхъ книгахъ въ согласіи съ древнимъ отеческимъ преданіемъ (Служба 16 Янв. кан. п VII, ст. 1)

[2]) Защитники папизма иногда указываютъ еще на то, что въ евангеліяхъ ап. Петръ называется *первымъ*, напр., въ словахъ св. Матѳея: *первый Симонъ называемый Петромъ* (10, 2) У св. Марка (3, 16) и Луки (6, 14) при исчисленіи именъ 12-ти апостоловъ первымъ поставленъ ап Петръ, а ев. Іоаннъ указываетъ, что І. Христосъ при первомъ взглядѣ на Симона далъ ему имя Кифа (1, 42) Но первенство само по себѣ не есть власть и не есть преимущество, соединенное съ какимъ либо особымъ правомъ,—какъ первенство въ семьѣ сына не даетъ ему какихъ либо особыхъ преимуществъ предъ слѣдующими за нимъ братьями.

Іуды; первый начинаетъ проповѣдь по сошествіи Св. Духа; первый обращаетъ въ христіанство язычника Корнилія; первый держитъ рѣчь на соборѣ апостольскомъ. Но всѣ эти факты ничего особеннаго не доказываютъ. Изъ того, что въ первой половинѣ книги „Дѣяній“ говорится болѣе объ ап. Петрѣ, а во второй еще болѣе объ ап. Павлѣ,—нисколько не слѣдуетъ, будто тотъ или другой апостолъ имѣлъ какую-либо преимущественную власть предъ прочими. Факты показываютъ, что всѣ апостолы по заповѣди Спасителя являлись равными между собою. Вопросы, возникавшіе въ обществѣ апостольскомъ, могли быть предлагаемы кѣмъ-либо однимъ, но рѣшались согласнымъ мнѣніемъ всѣхъ. Такъ избранъ былъ 12-й апостолъ Матѳій на мѣсто отпавшаго Іуды (Дѣян. 1 гл.); такъ избраны были семь мужей на служеніе трапезамъ (6 гл.); такъ рѣшенъ вопросъ о необязательности ветхозавѣтнаго обрядоваго закона для обращающихся въ христіанство язычниковъ на соборѣ апостольскомъ (гл. 15); мало того, изъ нѣкоторыхъ случаевъ даже видно, что ап. Петръ не только не повелѣвалъ, но самъ повиновался другимъ апостоламъ и подлежалъ отвѣтственности предъ ними. Такъ, онъ былъ посылаемъ ими въ Самарію для возложенія рукъ на принявшихъ крещеніе (8, 14—17); давалъ отчетъ предъ собраніемъ апостоловъ и старцевъ въ томъ, что крестилъ языческаго сотника Корнилія; его мнѣнія нѣкоторое время не принимали: *препирахуся съ нимъ* (11, 2).

Между апостолами, по сказанію ап. Павла, пользовались особеннымъ уваженіемъ Петръ, Іоаннъ и Іаковъ, братъ Господень, предстоятель церкви іерусалимской. Они считались какъ бы *столпами церкви* (Гал. 2, 9), но не имѣли никакихъ особенныхъ правъ и власти надъ другими апостолами. Ап. Павелъ и себя самого, призваннаго къ апостольскому служенію уже послѣ сошествія Св. Духа, считалъ нисколько не ниже другихъ апостоловъ и въ извѣстномъ случаѣ находилъ нужнымъ спорить съ апостоломъ Петромъ и обличать его (Гал. 2, 11—16; 1 Кор. 9 гл.). Вообще апостолы возставали противъ привязанности иныхъ христіанъ къ авторитету того или другого изъ проповѣдниковъ христіанства, какъ показываетъ обличеніе ап. Павломъ коринѳянъ за такое пристрастіе (1 Кор. 1—3 гл.).

Итакъ, и въ исторіи апостольской нѣтъ ни слова о верховной власти, главенствѣ или примативѣ ап. Петра, а тѣмъ болѣе—о монаршествѣ, княжествѣ, или намѣстничествѣ І. Христа и тому подобныхъ титулахъ, усвояемыхъ защитниками папства ап. Петру. Эта исторія говоритъ совсѣмъ иное.

Но если бы даже и было доказано, что ап. Петръ былъ главою апостоловъ и всей церкви, какимъ образомъ это могло бы имѣть отношеніе къ притязаніямъ римскихъ папъ? Паписты отвѣчаютъ на это цѣлымъ рядомъ невѣрныхъ или несостоятельныхъ положеній. Они утверждаютъ именно слѣдующее.

Ап. Петръ *основалъ римскую церковь*. Но ни въ „Дѣяніяхъ", ни въ „Посланіяхъ" апостольскихъ нѣтъ даже и намека на то, что ап. Петръ основалъ римскую церковь. Напротивъ, въ нихъ есть указанія, хотя и не ясныя, что не Петръ, а ученики и сотрудники ап. Павла, основали церковь римскую (Дѣян. 28, 15; Рим. 1, 9; 15 и 16 гл.), но и не самъ ап. Павелъ (Рим. 15, 20—22). Когда ап. Павелъ писалъ свое посланіе къ римлянамъ, въ Римѣ еще не была апостольская нога, а между тѣмъ въ Римѣ уже было множество вѣрующихъ и крещенныхъ, была церковь въ полномъ устройствѣ, гдѣ дѣйствовали и разные благодатные дары (12, 6—8), низводимые законною іерархіею. Въ посланіи при этомъ ничѣмъ не дается понять, что устроеніе тамошней церкви принадлежитъ Петру [1]).

---

[1]) По вопросу о томъ, какъ могло образоваться преданіе, будто римская церковь основана лично ап. Петромъ, преосв. *Θеофанъ* высказываетъ такое предположеніе. Въ день Пятидесятницы, въ числѣ другихъ свидѣтелей сошествія Св. Духа, были въ Іерусалимѣ и римляне (Дѣян. 2, 10), слушали проповѣдь ап. Петра, могли быть и въ числѣ 3 тыс. крестившихся въ этотъ день, и потомъ возвратившихся въ Римъ. Если же принять, что первые вѣрующіе въ Римѣ были изъ числа обращенныхъ и крещенныхъ въ день Пятидесятницы, когда дѣйствующимъ представляется преимущественно св. Петръ, другіе же вѣрующіе тамъ или этими обращены, или познали вѣру, подобно имъ, въ другіе праздники въ Іерусалимѣ; то вѣрующимъ въ Римѣ совершенно справедливо было отцомъ своимъ духовнымъ почитать св. Петра и вѣру свою производить отъ него. Всѣ послѣдующіе вѣрующіе, сколько ихъ ни прилагалось, прививались къ этому корню, и мысль о происхожденіи Христовой вѣры въ Римѣ отъ св. Петра могла быть общею среди христіанъ. Когда потомъ Петръ принялъ мученическую кончину въ Римѣ, преданіе, слившъ конецъ съ началомъ, самое происхожденіе вѣры римлянъ стало производить отъ

Ап. Петръ *былъ епископомъ римскимъ 25 лѣтъ*, прибывъ въ Римъ послѣ чуднаго освобожденія изъ темницы, въ которую былъ заключенъ Иродомъ (Дѣян. 12, 3, 9), въ 43 г. по Р. Х. Но такое расчисленіе времени не имѣетъ для себя основаній и несогласно съ извѣстіями о проповѣди апостола въ другихъ странахъ. Несомнѣнно, что не было въ Римѣ ап. Петра, когда писано ап. Павломъ посланіе къ римлянамъ. И писать бы его не сталъ св. Павелъ, если бы тамъ былъ св. Петръ; или, если бы и рѣшился писать по какимъ-либо важнымъ причинамъ, не могъ бы писать прямо къ обществу христіанъ, безъ всякаго отношенія къ св. Петру, съ которымъ былъ въ искреннихъ отношеніяхъ. Не было его тамъ и до окончанія первыхъ узъ ап. Павла, ибо иначе онъ упомянулъ бы объ этомъ въ какомъ-либо изъ своихъ посланій; а онъ, если пишетъ что о себѣ, всегда такъ говоритъ, что пребыванія въ то время другого какого апостола въ Римѣ предположить нельзя. Равно повѣствованіе кн. „Дѣяній ап.“ о прибытіи Павла въ Римъ и о дѣятельности его въ теченіе первыхъ двухъ лѣтъ по прибытіи даетъ основаніе думать, что Петра не было въ Римѣ даже въ началѣ шестидесятыхъ годовъ, за 3—4 года до его смерти. Совершенно умалчивая о пребываніи Петра въ Римѣ, кн. „Дѣяній“, напротивъ, подробно говоритъ о проповѣданіи Петромъ евангелія въ Іерусалимѣ и въ Антіохіи, вообще на востокѣ. Повидимому, онъ, какъ *апостолъ обрѣзанныхъ* (Гал. 2, 7), проповѣдывалъ на востокѣ очень долго, почти всю жизнь, и для присутствованія на апостольскомъ соборѣ въ 51 г., онъ, повидимому, не временно пріѣхалъ въ Іерусалимъ, а въ это время еще постоянно жилъ на востокѣ. Вѣроятнѣе, что въ Римъ онъ прибылъ въ послѣдніе годы своей жизни, и уже послѣ первыхъ тамъ узъ св. Павла. Но ап. Петръ не только не былъ *двадцать пять* лѣтъ римскимъ епископомъ, онъ не былъ и краткое время *епископомъ* римскимъ, ибо епископами назывались мѣстные правители церкви, неотлучно находившіеся при одной своей церкви; ап. же Петръ,

---

личнаго дѣйствованія св. Петра въ Римѣ. Такъ это потомъ внесено и въ историческіе памятники: Евсевіеву хронику подъ 43 годомъ, Іеронимову книгу De vir. illust. с. 1, Орозіеву исторію (7, 6). См. Толк. ев Θеофана на посланіе къ Римл. Введеніе 8 стр. Изд. 1890 г.

подобно другимъ апостоламъ, утверждалъ христіанство въ различныхъ странахъ, и преимущественно на востокѣ. Первымъ римскимъ епископомъ былъ Линъ. Есть основанія предполагать, что въ поставленіи Лина епископомъ еще *при жизни* первоверховныхъ апостоловъ больше участія принималъ ап. Павелъ, нежели Петръ. Ап. же Павелъ поставилъ и второго римскаго епископа—Анаклета, ап. же Петру преданіе, и то не совсѣмъ достовѣрное, приписываетъ только поставленіе третьяго римскаго епископа—Климента. Но даже если бы и всѣ три первые епископы Рима рукоположены Петромъ и Павломъ, или даже однимъ Петромъ, то почему *именно* *ихъ* слѣдуетъ считать преемниками исключительныхъ полномочій Петровыхъ? Кромѣ Рима, ап. Петромъ, или Петромъ и Павломъ вмѣстѣ, устроены церкви и во многихъ другихъ мѣстахъ. Такъ, въ устроеніи антіохійской церкви оба первоверховные апостолы принимали участія не менѣе, чѣмъ въ устроеніи церкви римской [1]). Александрійская церковь также основана ап. Петромъ, и первымъ епископомъ былъ любимѣйшій ученикъ Петра—ев. Маркъ. Однако никто не приписывалъ главенства надъ церковію ни антіохійскому, ни александрійскому патріарху. Почему же именно римскихъ папъ должно считать преемниками Петра и приписывать имъ главенство?

Ап. Петръ, глава церкви, скончался въ Римѣ, разсуждаютъ защитники папизма, а по естественному порядку вещей преемника должно искать тамъ, гдѣ предшественникъ послѣ смерти оставилъ свое достоинство; слѣдовательно, преемникомъ достоинства ап. Петра нужно признать римскаго папу.—Но это положительно несправедливо. Личное достоинство всегда остается личнымъ и никакое мѣсто не можетъ усвоить его себѣ, не нарушая справедливости; въ противномъ случаѣ каждый городъ сдѣлался бы столицею, въ которомъ государь, посѣщая свои области, окончилъ жизнь свою. Кромѣ того, если судить и заключать такъ, какъ судятъ и заключаютъ р.-католики, то слѣдуетъ сказать, что главенство въ церкви должно принадлежать іерусалимскому патріарху, потому что въ Іерусалимѣ умеръ первый истинный глава церкви—І. Хри-

---

[1]) Въ антіохійской церкви также въ древности было преданіе, будто ап. Петръ епископствовалъ тамъ 25 лѣтъ,—съ 38 до 63 года.

стосъ, и гдѣ по преданію, первымъ епископомъ по указанію отъ Самого Господа былъ поставленъ Іаковъ, братъ Господень.

Итакъ, римскаго епископа нельзя считать ни преемникомъ епископской власти Петровой, ибо Петръ не былъ епископомъ Рима, ни тѣмъ болѣе преемникомъ какихъ-либо верховныхъ правъ надъ церковію, каковыхъ не имѣлъ самъ ап. Петръ. И странно предполагать, чтобы послѣ смерти ап. Петра римскіе епископы считались верховными правителями церкви, когда оставались въ живыхъ еще нѣкоторые апостолы. Странно предполагать, чтобы любимѣйшій и приближеннѣйшій ученикъ Христовъ—Іоаннъ Богословъ, послѣ смерти ап. Петра жившій на землѣ болѣе 35 л., подчинялся римскому епископу, какъ главѣ и правителю церкви.

Исторія христіанской церкви послѣ временъ апостольскихъ не представляетъ также никакихъ основаній въ пользу папскаго главенства. Напрасно увѣряютъ защитники папизма, будто римскому первосвященнику, какъ законному преемнику св. Петра, одинаково какъ востокъ, такъ и западъ повиновались единогласно безъ всякаго сомнѣнія съ первыхъ вѣковъ христіанства и до патр. Фотія, что нѣкоторое время даже и послѣ раздѣленія церквей „на великихъ соборахъ, ліонскомъ второмъ и флорентійскомъ, какъ всякому извѣстно, верховную власть римскихъ первосвященниковъ и латиняне и греки безъ труда и единогласно признали, какъ догматъ“ [1]).

Римскій епископъ не былъ признаваемъ главою церкви, не былъ имъ и въ дѣйствительности въ первые девять вѣковъ христіанства. Болѣе этого,—главенство надъ всею церковію въ то время и не могло принадлежать папамъ. Устройство и способъ управленія древней вселенской церкви были таковы, что при нихъ не оставалось мѣста для главенства надъ церковію какого бы то ни было епископа, не исключая и римскаго. Для доказательства этого всеобщую важность имѣютъ два существенныя свойства церковнаго устройства и управленія: совершенная *независимость* частныхъ церквей другъ отъ друга во внутреннемъ своемъ управленіи и во внутреннихъ дѣлахъ, и *соборность* въ устройствѣ

[1]) Энциклика папы Льва XIII отъ 29 Іюня 1894 г. о соединеніи церквей. Рус. пер. въ Хр Чт. 1894 г. II т Подробный разборъ ея—въ указ трудѣ проф. *Бѣлаева А. Д.* О соединеніи церквей.

и управленіи какъ всей вселенской церкви, такъ и отдѣльныхъ частей ея.

Для охраненія мира въ церкви, для предотвращенія раздоровъ и безпорядковъ въ ней, апостольскія и соборныя правила строго воспрещаютъ какое бы то ни было *вмѣшательство* одной *частной* церкви и ея предстоятеля, епископа, или митрополита, или патріарха, въ дѣла и управленіе какой либо другой церкви [1]). *Областные* епископы [2]) могли простирать свою власть только на церкви своего округа, но имъ рѣшительно воспрещали начальствованіе надъ церквами за предѣлами своей области. Въ частности, и власть римскихъ епископовъ простиралась лишь надъ нѣсколькими церквами, составлявшими въ совокупности одну церковь римскую [3]). Нѣтъ примѣра въ исторіи, чтобы римскіе папы

---

[1]) По 35 апост. правилу: „епископъ да не дерзаетъ внѣ предѣловъ своея епархіи творити рукоположенія въ городѣхъ и въ селѣхъ, ему не подчиненныхъ". Правила запрещаютъ отлученнаго епископомъ отъ церковнаго общенія въ своей епархіи принимать въ общеніе епископомъ другой епархіи (ап. пр. 32; I всел. пр. 5), епископамъ, пресвитерамъ и діаконамъ переходить изъ своей епархіи въ другую (ап. пр. 14 и 15; I всел. пр. 15), и принимать ихъ въ другой епархіи (I всел. 16 пр.). Епископу запрещается всенародно учить въ городѣ, не принадлежащемъ ему (VI всел. пр 20).

[2]) Помѣстныя самостоятельныя церкви, каковы, напр.. александрійская, въ соборныхъ правилахъ называются областными. Предстоятели ихъ впослѣдствіи получили титулъ патріарха. Но и митрополіи, составлявшія только части помѣстныхъ церквей, называются областными, напр. въ 28 прав. IV-го всел. собора.

[3]) „Областные епископы, узаконяетъ II-й всел. соб. 2 прав., да не простираютъ своея власти на церкви за предѣлами своея области, и да не смѣшиваютъ церквей; но, по правиламъ, александрійскій епископъ да управляетъ церквами токмо египетскими; епископы восточные да начальствуютъ токмо на востокѣ, съ сохраненіемъ преимуществъ антіохійской церкви, правилами никейскими признанныхъ; также епископы области асійскія да начальствуютъ токмо въ Асіи; епископы понтійскіе да имѣютъ въ своемъ вѣдѣніи дѣла токмо понтійскія области, фракійскіе— токмо Фракіи. Не бывъ приглашены, епископы да не преходятъ за предѣлы своея области для рукоположенія или какого либо другого церковнаго распоряженія".

По 6 прав. I всел. собора: „да хранятся древніе обычаи, принятые въ Египтѣ, и въ Ливіи, и въ Пентаполѣ, дабы александрійскій епископъ имѣлъ власть надъ всѣми сими. Понеже и римскому епископу сіе обычно. Подобно и въ Антіохіи, и въ иныхъ областяхъ да сохраняются преимущества церквей". Мысль послѣдняго правила такова: подобно тому, какъ римскому епископу подвластны церкви, входящія въ его область, окружающія Римъ, такъ и александрійскій епископъ пусть управляетъ цер-

проповѣдывали, священнодѣйствовали и поставляли епископовъ помѣстныхъ церквей, восточныхъ или западныхъ, которыя не принадлежали къ римской церкви, (какъ это дѣлаютъ нынѣ, явно нарушая каноны). Отъ нихъ были (и остаются) независимы, не только восточныя церкви [1]), но долгое время были независимы и западныя: карѳагенская, равеннская, испанская, галльская и др. Главенство и власть главнаго епископа, напр., помѣстной церкви, въ томъ особенно выражалось, что онъ вмѣстѣ съ другими епископами своей церкви поставлялъ епископовъ для областей своей церкви, или митрополитовъ, а митрополиты, въ свою очередь, съ подчиненными имъ епископами поставляли епархіальныхъ епископовъ (IV всел. 28 пр.). Но никогда не было, чтобы восточные епископы, по крайней мѣрѣ хотя бы важнѣйшихъ церквей—константинопольскіе, александрійскіе, антіохійскіе и іерусалимскіе были бы поставляемы папами или съ ихъ разрѣшенія,—ясный признакъ, что восточныя церкви были независимы отъ Рима и не признавали его главенства. Эта независимость отъ папъ, восточныхъ церквей—всегдашняя, а западныхъ — продолжавшаяся нѣсколько

квами, окружающими Александрію. Паписты совершили подлогъ въ этомъ правилѣ и съ такимъ подлогомъ послы папы являлись на халкидонскій соборъ. И по настоящее время правило это служитъ предметомъ искаженія. Въ латинскомъ изложеніи оно начинается такъ: „церкви римской всегда принадлежало первенство. Древніе обычаи да поддерживаются во всей силѣ въ Египтѣ, Ливіи и Пентаполѣ... потому что *такъ повелѣлъ первосвященникъ римскій* (вмѣсто словъ: *ибо и римскому епископу сіе обычно*) Тоже да будетъ и относительно епископа антіохійскаго“ и т. д. Опытъ церк. зак. арх. *Іоанна* I т. 296—298 стр. *Гетте.* Ист. церкви въ рус. пер. III т. 32—33 стр.

[2]) VI-й всел. соборъ узаконилъ слѣдующій порядокъ престоловъ главнѣйшихъ церквей: римскій, константинопольскій, александрійскій, антіохійскій, іерусалимскій, при этомъ константинопольскому престолу предоставляются преимущества, равныя съ римскимъ (36 пр.; см. II вс. соб. 3 пр.; IV вс. соб. 9. 17 и 2⁰ пр.). Если бы римскій епископъ господствовалъ надъ перечисленными главными церквами вселенной, согласно ли было бы съ здравымъ смысломъ поставлять его престолъ хотя и на первомъ мѣстѣ, однако всетаки рядомъ съ подчиненными ему престолами? Восточные епископы власть главнаго епископа своей области признавали выше власти епископовъ другихъ областей, и въ частности римскаго, какъ видно изъ 30 пр. IV вс. соб., касающагося неподписанія египетскими епископами посланія папы Льва до поставленія будущаго епископа Александріи. Нарушеніе узаконеній церкви о независимости одной церкви отъ другой соборныя правила строго запрещаютъ (III всел. соб. 8 пр.).

вѣковъ, тѣмъ болѣе имѣетъ значенія для опроверженія ученія о главенствѣ папъ, что всѣ независимыя отъ папъ самостоятельныя церкви находились тогда въ странахъ, которыя были провинціями Рима, а Римъ былъ ихъ столицею, при чемъ христіанскія страны востока находились въ этомъ государственномъ подчиненіи Риму первые три вѣка, а западныя—въ теченіе многихъ вѣковъ.

Другое свойство, съ которымъ несовмѣстимо главенство папы надъ церковію, это есть *соборность* въ устройствѣ и управленіи какъ вселенской церкви, такъ и отдѣльныхъ частей ея. Соборность, въ особенности соборы вселенскіе, исключаютъ самую возможность существованія въ церкви видимаго единоличнаго главы. Въ постановленіяхъ вселенскаго собора выражается голосъ, воля и власть всей вселенской церкви и потому его постановленія обязательны для всѣхъ членовъ церкви, не исключая и высшихъ епископовъ, не исключая и папъ. Вселенскіе соборы могли судить, когда оказывалось нужнымъ, и осуждать самыхъ старшихъ епископовъ, патріарховъ и папъ [1]). Вселенскій соборъ и есть видимый глава вселенской церкви. При вселенскихъ соборахъ видимая единоличная глава церкви не нуженъ и даже невозможенъ, равно какъ былъ бы не нуженъ и вселенскій соборъ, если бы папа былъ признаваемъ главою церкви.

Защитники папства говорятъ, что и при вселенскихъ соборахъ главенство папы имѣло свое значеніе. Неоднократно были дѣлаемы попытки доказать, что самые вселенскіе соборы въ древней церкви (какъ на западѣ въ средніе вѣка) были созываемы папами; папы будто бы и предсѣдательствовали на нихъ или лично, или въ лицѣ своихъ легатовъ; ихъ вліяніемъ рѣшались дѣла на соборахъ, и всякое соборное опредѣленіе тогда только получало силу, когда было утверждаемо папою. Но исторія опровергаетъ всѣ эти положенія. На созваніе вселенскихъ соборовъ древней церкви папы не имѣли никакого вліянія; всѣ вселенскіе соборы были созываемы греческими императорами, а V-й вселенскій соборъ былъ созванъ даже вопреки желаніямъ папы. Предсѣдательствовали на соборахъ

---

[1]) Такъ, папа Вигилій былъ осужденъ V-мъ вс. соборомъ, хотя и не поименованно, папа Гонорій—VI-мъ всел. соборомъ, конст. епископы Македоній—II-мъ, Несторій—III-мъ. II-й всел. соборъ осудилъ всѣхъ епископовъ, удалившихся вмѣстѣ съ Македоніемъ съ собора, а ихъ было 36

не папы, — лично ни одинъ папа не присутствовалъ ни на одномъ изъ вселенскихъ соборовъ,—и не легаты папскіе, которыхъ на нѣкоторыхъ соборахъ и не было, [1]) а предсѣдательствовалъ на соборѣ обыкновенно тотъ изъ старѣйшихъ восточныхъ патріарховъ, который лично здѣсь присутствовалъ. [2]) Сила преобладающаго вліянія и рѣшеніе дѣлъ на соборахъ отъ папъ или ихъ представителей зависѣли столько же, сколько и отъ другихъ православныхъ епископовъ, насколько каждый изъ нихъ являлся вѣрнымъ представителемъ истины. [3]) Сила и законность опредѣленій вселенскихъ соборовъ отъ утвержденій римскаго папы зависѣла всегда столько же, сколько и отъ утвержденія всякаго другого патріарха. Рѣшенія соборовъ, даже и тѣхъ, на которыхъ не присутствовали ни папы, ни ихъ представители, немедленно получали полную силу, — и для этого не считалось нужнымъ, какъ въ средніе вѣка на западѣ, посылать ихъ въ Римъ на окончательное утвержденіе. Правда, посылались папамъ послѣ соборовъ посланія, но не для утвержденія соборныхъ постановленій, а лишь съ извѣщеніемъ о соборныхъ дѣлахъ, что и понятно, ибо папы лично не присутствовали на соборахъ. Даже, если бы въ римской церкви почему либо не нравились опредѣленія какого-либо изъ соборовъ, это не подрывало ихъ значенія въ другихъ церквахъ. Такъ, извѣстно, что римской церкви непріятно было признать постановленія трульскаго собора, сдѣлавшаго нѣсколько строгихъ замѣчаній противъ нѣкоторыхъ ея неправиль-

[1]) Такъ, не было никакихъ легатовъ на II-мъ, V-мъ и VII-мъ вселенскихъ соборахъ, а III-й вселенскій соборъ открытъ былъ до пріѣзда папскихъ легатовъ.

[2]) На I-мъ всел. соборѣ предсѣдательствовалъ Евстафій антіохійскій, на II-мъ—сначала Мелетій антіох., нужно замѣтить, не признаваемый въ то время римскою церковію законнымъ архіепископомъ Антіохіи, потомъ, послѣ смерти его, Григорій Богословъ (константинопольскій), и, наконецъ, по удаленіи его, Тимоѳей александрійскій, на III-мъ—Кириллъ александрійскій, на VII-мъ—св. Тарасій константинопольскій.

[3]) На I-мъ всел. соборѣ вліятельнѣе всѣхъ старѣйшихъ членовъ собора былъ молодой діаконъ Аѳанасій В.. на III-мъ—Кириллъ алекс., на VII-мъ—св. Тарасій. На IV-мъ всел. соборѣ голосъ (заочный) римскаго папы Льва В. имѣлъ преобладающее вліяніе, но не вслѣдствіе особенных преимуществъ римской каѳедры, а потому, что св. Левъ по своимъ личнымъ достоинствамъ и твердости убѣжденій былъ тогда вліятельнѣйшимъ пастыремъ христіанскаго міра, а старѣйшіе епископы восточные были болѣе или менѣе замѣшаны въ монофизитскихъ спорахъ. На всѣхъ другихъ соборахъ, кромѣ IV-го, незамѣтно преобладающаго вліянія римскихъ папъ.

ныхъ обычаевъ. Это однакожъ не воспрепятствовало постановленіямъ трулльскаго собора получить значеніе наравнѣ съ опредѣленіями другихъ вселенскихъ соборовъ. Осужденіе же соборами нѣкоторыхъ папъ и патріарховъ показываетъ, что соборы не признавали ни папскаго и ни какого другого главенства надъ ними.

Но, говорятъ, сами вселенскіе соборы признавали за папами первенство между другими старѣйшими епископами [1]). Это справедливо. Первенство за папами всегда признавала и восточная церковь, и никогда не стала бы отказывать имъ въ немъ, если бы папы своими незаконными притязаніями и отступленіями отъ православія не сдѣлали себя недостойными этого преимущества, усвоеннаго имъ древними отцами церкви „чести ради царствующаго града Рима“. Но первенство (primatus) не есть главенство (supr'matus). Первенство бываетъ между равными (primus inter pares), главенство—надъ низшими и подчиненными. Первенство давало папамъ преимущественную честь между другими епископами, но никакой власти надъ ними. Тѣже самые соборы (II-й и IV-й), которые говорили о первенствѣ папы, какъ признанномъ фактѣ, во всемъ равняли права константинопольскаго епископа съ римскимъ.

Замѣчательнѣйшій изъ помѣстныхъ соборовъ IV в.—*сардикійскій* (343 г.), указываютъ далѣе, предоставилъ римскому папѣ Юлію право принимать апелляціи отъ епископовъ, и пересматривать спорныя дѣла между ними, уже рѣшенныя на помѣстныхъ епископскихъ соборахъ (сардик. собора прав. 3, 4. 5). Но соборъ сардикійскій былъ соборъ не вселенскій, а помѣстный, состоявшій изъ западныхъ епископовъ, и потому опредѣленіе его относилось только къ западному церковному округу, подчиненному папѣ. Тѣмъ правомъ, которое въ этомъ опредѣленіи усвоялось римскому папѣ, пользовался въ извѣстной степени всякій патріархъ въ своемъ округѣ, и халкидонскій вселенскій соборъ формально утвердилъ такое же право за патріархомъ константинопольскимъ. Была попытка расширить значеніе сардикійскаго правила. Уже въ концѣ IV-го вѣка приверженцы папской власти пытались присоединить его къ правиламъ никейскаго собора. Но

[1]) I всел. соб. пр. 6; II всел. пр. 3 и IV всел. пр. 28.

эта попытка была обличена на одномъ изъ карѳагенскихъ соборовъ, который по этому случаю сдѣлалъ даже особенное постановленіе, вопреки сардикійскому правилу, не переносить дѣла на аппелляцію въ Римъ изъ сѣверо-африканской церкви [1]).

Итакъ, ошибочно увѣреніе „непогрѣшимыхъ“, будто „римскому первосвященнику востокъ и западъ повиновались единогласно безъ всякаго сомнѣнія“ до патр. Фотія.

Не вѣрно и утвержденіе относительно грековъ и вообще восточной церкви, что будто даже и послѣ раздѣленія церквей, на соборахъ *ліонскомъ* и *флорентійскомъ*, „латиняне и греки безъ труда и единогласно признали, какъ догматъ“, папское главенство. Правда, что на ліонскомъ соборѣ въ 1274 г. (XIV-мъ вселенскомъ по счету латинянъ) была провозглашена унія между восточною и западною церквами, съ обязательствомъ для востока признать папское главенство. Но что это былъ за соборъ, по какимъ побужденіямъ и какъ состоялся? Это была попытка личнаго произвола со стороны греческаго императора Михаила Палеолога, по политическимъ разсчетамъ присоединить греческую церковь къ римской, отъ начала до конца веденная неискренно, мѣрами обмана и насилія [2]). Посему и провозглашенная на этомъ

[1]) См. карѳаг. собора (319—326 г.) 32, 37, 118 и 139 прав. Въ посланіи къ папѣ Целестину, который вмѣшался въ дѣла карѳагенской церкви, отцы собора между прочимъ внушали: „не соизволяйте, по просьбѣ нѣкоторыхъ, посылати сюда вашихъ клириковъ изслѣдователями, и не попускайте сего, да не явимся мы вносящими дымное надменіе міра въ церковь Христову, которая желающимъ зрѣти Бога приноситъ свѣтъ простоты и день смиренномудрія“. См. посланіе въ „Книгѣ правилъ“.

[2]) Императоръ Михаилъ Палеологъ, положивъ конецъ латинскому владычеству въ Константинополѣ, „опасался, какъ бы вновь, съ благословенія папъ, не двинулись ополченія крестоносцевъ для завоеванія Константинополя. Для предотвращенія бѣдствій отъ этого нашествія и упроченія своего положенія на византійскомъ престолѣ онъ и вступилъ въ переговоры съ папствомъ (Урбаномъ IV, затѣмъ съ Климентомъ IV и наконецъ Григоріемъ X) о соединеніи церквей. Чтобы склонить греческій народъ и духовенство къ уступкамъ въ пользу Рима, онъ сначала дѣйствовалъ просьбами и увѣщаніями, а когда это не помогло, сталъ дѣйствовать угрозами и насиліемъ. Многіе епископы были сосланы въ ссылку, другіе посажены въ тюрьму. Народъ тоже не хотѣлъ уніи. Когда же однако унія была объявлена въ Константинополѣ, православные греки не хотѣли молиться въ тѣхъ церквахъ, гдѣ поминалось имя папы. Ни увѣщанія патр. Іоанна Векка, ни казни и пытки, — ничто не могло заставить грековъ принять унію, такъ что императоръ вынужденъ былъ предоставить успѣхъ уніи на произволъ судьбы, а когда папа Мартинъ

соборѣ унія между восточною и западною церковію сама собой рушилась. Она не имѣла себѣ опоры въ убѣжденіяхъ православныхъ іерарховъ и народа. Тоже должно сказать и о соборѣ флорентійскомъ (1439 г.), на которомъ также была сдѣлана попытка къ соединенію церквей съ подчиненіемъ Риму православной церкви. Соборъ этотъ паписты признаютъ вселенскимъ (по счету XVIII-мъ), но восточная церковь отвергала и отвергаетъ этотъ соборъ, какъ и ліонскій, по основаніямъ вполнѣ достаточнымъ [1]). Восточные епископы, согласившіеся на унію съ Римомъ, не были приняты своими паствами, по своемъ возвращеніи изъ Италіи, и принуждены были оставить свои каѳедры, и въ тишинѣ монастырскаго уединенія оплакивать свою измѣну православія. Восточная церковь и формально отвергла этотъ соборъ, какъ незаконный, какъ латиномудрствующій. Восточные патріархи сперва въ Іеру-

IV (1281 г.) положилъ на него проклятіе, какъ на еретика и упорнаго ослушника римской церкви, императоръ самъ, во время церковной службы, остановилъ діакона, хотѣвшаго по уніатскому обычаю поминать папу. Этимъ и кончилась искусственная и насильственная унія.

1) Этотъ соборъ былъ созванъ, какъ и ліонскій, не во имя Христово, а по земнымъ разсчетамъ: императоръ византійскій Іоаннъ VII Палеологъ уніей съ Римомъ хотѣлъ себѣ купить помощь запада противъ турокъ. которые уже начинали грозить самому Константинополю; а папа съ своей стороны имѣлъ виды соборомъ въ Италіи лишить силы базельскій соборъ, который грозилъ папѣ отлученіемъ и котораго права, какъ высшей инстанціи, признавалъ самъ папа; кромѣ того, папа льстилъ себя надеждою осуществить всегдашнія мечты римскаго престола подчинить себѣ непокорный востокъ. При такихъ побужденіяхъ имя Христово служило только прикрытіемъ человѣческихъ разсчетовъ. Должной свободы совѣщаній на этомъ соборѣ не было. Лицами, домогавшимися уніи, руководила не истина Христова, а хитрость и лукавство: греки старались составить такую формулу соглашенія, чтобы какъ можно меньше уступить, а латиняне такую, чтобы какъ можно больше взять. Понятно, что соборъ не увѣнчался полнымъ общеніемъ и желаннымъ соединеніемъ. По окончаніи мнимо-соборныхъ совѣщаній греческіе епископы только присутствовали при латинской литургіи, и не смотря на желаніе папы, никто изъ нихъ не священнодѣйствовалъ съ латинянами, никто не пріобщился опрѣсноковъ, и даже братское лобзаніе греки давали только другъ другу, а не латинянамъ. Когда же греки и съ своей стороны хотѣли отслужить торжественную литургію, на которой въ знакъ общенія долженъ былъ присутствовать и папа, имъ было въ этомъ отказано.—Кромѣ курсовъ церковной исторіи, см. объ указанныхъ соборахъ въ изслѣдованіи проф. *А. Л. Катанскаго*. Исторія попытокъ къ соединенію церквей греческой и латинской въ первые четыре вѣка по ихъ раздѣленіи. Спб. 1868 г., а также проф. *Садова А. И.* Виссаріонъ никейскій на ферраро-флорентійскомъ соборѣ (Хр. Чт. 1882 г. и въ отд. изд.).

салимѣ, а потомъ въ Константинополѣ произнесли противъ него приговоры осужденія; точно также поступили и русскіе епископы; въ 1441 году они осудили своего митрополита Исидора за участіе на соборѣ и принятіе уніи, и съ тѣхъ поръ перестали брать себѣ митрополитовъ изъ Константинополя. Исидоръ былъ послѣднимъ изъ грековъ.

Усиливаясь оправдать возведенное въ догматъ папское главенство, защитники этого главенства прибѣгаютъ и къ разсудочнымъ доказательствамъ. Они находятъ, что безъ папскаго главенства невозможны ни *единство* церкви, ни ея *самостоятельность*. Гдѣ не признается этого главенства, говорятъ, тамъ нѣтъ единства церкви, тамъ отдѣльныя и взаимно-независимыя республики, тамъ церковь неизбѣжно подчиняется внѣшнимъ вліяніямъ и стѣсненіямъ. Напротивъ, церковь р.-католическая едина именно потому, что она, какъ и всякое благоустроенное общество, имѣетъ единаго главу—папу, и независима отъ внѣшней государственной власти, имѣя опору своей самостоятельности въ папѣ.

Первое положеніе въ р.-католическихъ катихизисахъ раскрывается такъ: „церковь р.-католическая *едина* со внѣ и внутри; ибо всѣ члены ея пребываютъ въ послушаніи у своихъ епископовъ, а епископы въ послушаніи у папы, какъ пастыря всей церкви, который, какъ твердое кольцо, соединяетъ всѣхъ вѣрующихъ во едино. Въ ученіи и богослуженіи всѣ члены церкви должны согласоваться съ верховнымъ пастыремъ и подчиняться непогрѣшимому авторитету учащей церкви, чѣмъ сохраняется внутреннее и внѣшнее единство. Нарушители этого единства отлучаются отъ церкви. Всѣ религіозныя общества, отдѣлившіяся отъ римской церкви, лишены единства. Такова церковь восточная, распавшаяся по народностямъ и государствамъ на множество отдѣльныхъ церквей“ [1]). Положеніе ихъ сравниваютъ съ союзомъ нѣмецкихъ государствъ до объединенія ихъ подъ гегемоніей Пруссіи, восточные патріархаты—съ монархіями, подобными монархіи римской церкви, только въ маломъ размѣрѣ, и не объединенными всѣ вмѣстѣ въ единой верховной главѣ. Но латинское пониманіе единства церкви есть плотское пониманіе, отождествляющее или

1) Катихизисъ М. Прохазки, составленный по руководству катихизиса еп. Мартина. См. у прот. *Лебедева*. О главенствѣ папы. 32 и 95 стр.

смѣшивающее царство Божіе съ царствами земными, что не позволительно. Въ истинно каѳолической церкви, какъ разъяснено выше, сохраняется единство и внутреннее, духовно-благодатное, обнимающее небо и землю, чрезъ объединеніе всѣхъ чрезъ вѣру въ невидимой главѣ—Христѣ, и единство внѣшнее (чрезъ единство символа, богослуженія и церковныхъ правилъ). Эти связи прочно объединяютъ всѣхъ во единое тѣло Христово, не требуя видимаго единоличнаго главенства. Латинская же церковь, имѣя въ лицѣ папы будто бы объединяющее всѣхъ начало, на самомъ дѣлѣ утратила спасительное единство, которымъ обладаетъ церковь восточная. То единство, на которомъ она основываетъ свое превосходство и свою правоту, есть единство церковнаго устройства (административное единство). По своему устройству латинская церковь, дѣйствительно, представляетъ стройное единство, монархію: повсюду одно управленіе, изъ Рима исходящее и къ Риму же стянутое разными нитями, одинъ богослужебный языкъ и одно воспитаніе духовенства, пребывающаго въ безусловномъ послушаніи папѣ и приводящаго къ таковому же послушанію свои паствы. Но такое блестящее единство соотвѣтствуетъ ли характеру и достоинству Христовой церкви? Оно удаляетъ изъ церкви истинную главу церкви—Христа и Духа Св. Параклита. Держится оно на искусственныхъ опорахъ. Таковыми опорами являются: целибатъ (законъ о безбрачіи духовенства), монашескіе ордена и курія. Целибатъ даетъ папамъ армію преданныхъ слугъ, не знающихъ узъ родства и народности, не признающихъ надъ собою законовъ общества и государства, но всецѣло преданныхъ одному лицу, болѣе или менѣе искренно и слѣпо. Но такъ ли преданы они Христу, невидимой главѣ церкви, такъ ли служатъ Ему? Объ этомъ не можетъ быть вопроса, такъ какъ Христосъ для нихъ замѣненъ папой. Такое условіе единства говоритъ само за себя. Другая опора единства папистической церкви—монашескіе ордена. Чрезъ нихъ проводятся въ жизнь начала, внушаемыя свыше, провѣряется ихъ принятіе и выполненіе и поддерживается борьба съ враждебными папству силами. Особенную извѣстность въ этомъ отношеніи пріобрѣло „Общество Іисуса“ [1]).

[1]) Не безъ основаній называютъ генерала этого ордена чернымъ папою,—такъ велико значеніе главы іезуитовъ и самого ордена въ Римѣ

Третью опору единства латинской церкви составляетъ папскій дворъ или курія, держащая въ полномъ подчиненіи себѣ и самого папу и чрезъ него и его именемъ управляющая всею латинскою церковію [1]). Таково единство и его опоры въ латинской церкви. Это единство внѣшнее. Внутренняго же единства въ ней нѣтъ. Такъ какъ „церковь есть рабыня папы", то основными условіями внутренняго единства латинской церкви, являются *послушаніе* и *подчиненіе* папѣ, а не вѣра во Христа. Но можетъ ли быть при такихъ началахъ единство вѣры, единомысліе, единодушіе? Конечно, нѣтъ. И мы видимъ, что въ латинской церкви, чрезъ всю ея исторію, проходитъ раздвоеніе въ вѣрованіяхъ членовъ церкви. Много примѣровъ, что церковныя латинскія вѣрованія отвергали просвѣщенные члены этой церкви, даже признанные святыми (напр. Бернардъ клервосскій, Альфонсъ Лигуоріо, основатель ордена редемптористовъ), іерархи (напр. многіе отцы ватиканскаго собора 1870 г.) и цѣлые соборы [2]). Видимымъ для всѣхъ показателемъ отсутствія внутрен-

---

и въ римской церкви. Объ іезуитахъ и ихъ морали см. по сочиненіямъ же самихъ іезуитовъ составленное изслѣдованіе *Ю. Ѳ. Самарина*. Іезуиты и ихъ отношенія къ Россіи. Москва 1866 г. Сочиненіе это осталось безъ отвѣта со стороны обличаемыхъ. См. еще священника *М. Морошкина*. Іезуиты въ Россіи. 1 и 2 ч. Спб. 1867. 1870 г.,—сочиненіе, составленное по архивнымъ документамъ. Полно указана литература въ ст. объ іезуитахъ проф. А. А. Бронзова, А. П. Шостьина и др. въ Богосл. Энцикл., изд. ж „Странникъ". VI т.

[1]) Курія это есть плотно сложившаяся около папы корпорація лицъ (кардиналовъ), положеніе которыхъ неразрывно связано съ его положеніемъ; чрезъ него они живутъ и имъ пользуются. Надъ куріей нѣтъ никакихъ властей; папа выходитъ изъ нея и есть не больше, какъ представитель и покорный слуга ея интересовъ. Въ своемъ одиночествѣ и обособленіи отъ всѣхъ и всего онъ безсиленъ предъ нею и не можетъ вступить въ какую либо борьбу съ ней. На соборы въ древнемъ смыслѣ онъ уже не можетъ опереться; курія никогда не допуститъ папу до собора въ древнемъ смыслѣ. Онъ постоянно подъ ея надзоромъ. Есть у куріи и іезуитовъ и средства смирить или устрашить непокорнаго папу и даже вовсе устранить и выбрать новаго...

[2]) Таковы отцы *констанцкаго* собора, провозгласившіе верховенство соборовъ надъ папами,—таковы же отцы *базельскаго* собора, подтвердившіе констанцкое постановленіе,—таковы отцы галликанской церкви, составившіе 19 Марта 1682 г. извѣстную декларацію, которою совершенно ниспровергается догматъ папскаго главенства. См. о семъ у прот. *Лебедева*. О главенствѣ папы 107—108 стр., а также у проф. *Налимова Т. А.* Вопросъ о папской власти на констанцкомъ соборѣ. Спб. 1891 г.

няго единства въ римской церкви можетъ служить употребленіе римскою церковію для опредѣленія истины пріема, допустимаго лишь въ порядкахъ мірской жизни,—это опредѣленіе истины, требующей всецѣлаго принятія со стороны ищущихъ спасенія, по большинству голосовъ (баллотировкою). Такой пріемъ употребленъ на послѣднихъ римскихъ соборахъ. Примѣнимъ ли этотъ пріемъ по отношенію къ истинамъ вѣры христіанской? На это отвѣчаетъ евангельская исторія: большинствомъ (Іосифъ и Никодимъ—меньшинство) іудейскій синедріонъ произнесъ смертный приговоръ на истиннаго Мессію, большинство потребовало у Пилата освобожденія разбойника и распятія на крестѣ Іисуса... Итакъ, служитъ ли папское главенство обезпеченіемъ внутренняго единства въ земной церкви? А нововведенія въ вѣроученіи, въ богослуженіи и церковномъ устройствѣ показываютъ, что папство не предохранило латинскую церковь и отъ нарушенія единства историческаго, или единства преданія, что отразилось и въ отношеніяхъ латинской земной церкви къ церкви небесной: праведники въ духѣ древней церкви ею замѣняются праведниками въ духѣ папизма, каковы, напр., Игнатій Лойола, Петръ Арбузъ, Іосафатъ Кунцевичъ и подобные; послѣдніе вытѣснили собою изъ сознанія латинянъ, а вмѣстѣ и изъ храмовъ святыхъ вселенской церкви, подобно тому, какъ у язычниковъ нерѣдко поколѣніе новыхъ боговъ вытѣсняло поколѣніе старыхъ [1]).

Папская власть, утверждаютъ защитники папизма, служитъ опорою церковной *самостоятельности*. Когда у церкви нѣтъ своей видимой главы, церковь неизбѣжно подчиняется внѣшнимъ вліяніямъ и стѣсненіямъ. Гдѣ нѣтъ папизма, тамъ, по выраженію новѣйшихъ р.-католическихъ ученыхъ, господствуетъ цезаропапизмъ, т. е. гдѣ папа не признается главою церкви, тамъ церковь подпадаетъ въ зависимость отъ государственной власти. Это стараются подтвердить примѣрами исторіи. Р.-католическая церковь, находясь подъ покровомъ папской власти, всегда сохраняла свою самостоятельность, не подчинялась вліянію государственной власти; въ цвѣтущія времена своей исторіи она успѣла даже

---

1) Подробнѣе о латинскомъ единствѣ церкви выяснено въ трудѣ прот. *Лебедева* О главенствѣ папы. 105—119 стр.

подчинить себѣ самую государственную власть. Съ другой стороны, исторія восточныхъ церквей—древней византійской, нынѣшней русской, также исторія протестантскихъ обществъ въ Англіи, Германіи и другихъ мѣстахъ представляетъ частые примѣры вмѣшательства государственной власти въ церковныя дѣла,—господства надъ церковію. Для правильнаго разъясненія такихъ воззрѣній нужно различать въ понятіи о церковной самостоятельности двѣ стороны—внутреннюю и внѣшнюю, нерѣдко смѣшиваемыя между собою. Внутренняя самостоятельность церкви проявляется въ ея твердости хранить неприкосновенными свое ученіе вѣры, свой внутренній строй, свои нравственныя стремленія. Внѣшняя же самостоятельность церковная можетъ опредѣляться болѣе или менѣе свободнымъ положеніемъ, большими или меньшими правами, какими она пользуется въ извѣстномъ государствѣ. На внутреннюю самостоятельность церкви не можетъ имѣть вліянія никакая внѣшняя сила; она можетъ оставаться твердою и неприкосновенною при самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ внѣшняго положенія церкви. Внѣшняя же самостоятельность церкви зависитъ отъ внѣшнихъ историческихъ условій. Внутренняя и внѣшняя самостоятельность церкви не всегда необходимо развиваются одна при другой, но иногда даже находятся въ обратномъ отношеніи одна къ другой. Иногда бываетъ такъ, что чѣмъ лучше внѣшнее положеніе церкви, тѣмъ слабѣе бываютъ ея нравственныя силы, и наоборотъ. Никогда христіанская церковь не находилась по внѣшности въ такомъ бѣдственномъ положеніи, какъ въ первые вѣка христіанской исторіи,—и никогда нравственная жизнь церкви не обнаруживалась въ такихъ высокихъ проявленіяхъ, какъ именно въ первые вѣка христіанства. Не всегда были благопріятны внѣшнія обстоятельства и для восточной православной церкви; можно указать, конечно, не мало примѣровъ (особенно въ византійской исторіи и въ судьбахъ церквей востока подъ магометанскимъ владычествомъ) незаконнаго вмѣшательства государственной власти въ дѣла церковныя, но и при самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ восточная церковь сохраняла и сохранила свое ученіе вѣры, свой порядокъ церковный, свои нравственныя начала въ большей чистотѣ и неприкосновенности, чѣмъ западная церковь при лучшихъ условіяхъ своего внѣшняго поли-

тическаго состоянія. Значитъ, внутренней крѣпости и самостоятельности въ восточной церкви было больше, чѣмъ въ западной. Она представляетъ цѣлый рядъ твердыхъ, свободныхъ протестовъ противъ незаконнаго вмѣшательства во внутреннія дѣла церкви. Исторія аріанства, монофелитства, иконоборчества, исторія ліонской и флорентійской уніи показываетъ, что произволъ государственной власти не можетъ ничего сдѣлать въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ встрѣчается съ внутреннимъ правомъ церкви, съ твердымъ и живымъ религіознымъ убѣжденіемъ народа. И при этомъ православная церковь, ограждая свою внутреннюю самостоятельность, никогда не искала господства надъ государствомъ, какъ это видимъ въ римской церкви. Ей всегда были чужды пріемы и способы, употребляемые папизмомъ къ огражденію будто бы самостоятельности церкви, каковы: политическія анаѳемы, интердикты, крестовые походы, истребленія тысячъ людей во имя будто бы вѣры и интересовъ церкви, на самомъ же дѣлѣ въ видахъ властолюбія,—заговоры, политическія убійства, подкупы, измѣны, возмущенія подданныхъ противъ законнаго правительства,—равно и тѣ недостойныя церкви мѣры и дѣйствія, посредствомъ которыхъ папизмъ въ новѣйшія времена старается поддержать упадающее вліяніе католицизма въ европейскихъ государствахъ. И при всемъ томъ, р.-католическая церковь и папская власть въ послѣдніе вѣка болѣе и болѣе теряютъ свое политическое могущество и вліяніе въ самыхъ р.-католическихъ государствахъ. Значитъ, даже и внѣшнее величіе, внѣшняя самостоятельность церкви не имѣетъ того непосредственнаго отношенія къ признанію догмата о папской власти, какое находятъ въ немъ приверженцы папства [1]).

Таковы главнѣйшія доказательства, представляемыя въ защиту догмата о высшей власти въ церкви въ лицѣ мнимаго намѣстника Божія и Христова въ Римѣ. Приводится для обоснованія того же ученія и множество свидѣтельствъ *изъ свято-отеческихъ твореній*. „Если читатель, справедливо пишетъ *Овербекъ*, откроетъ р.-католическую книгу о правахъ папы, онъ ужаснется, увидѣвъ страшную фалангу святоотеческихъ цитатъ, под-

---

[1]) *Иванцова-Платонова А. М* проф. прот. О римскомъ католицизмѣ. II. 166—188 стр. по изд. 1870 г.

тверждающихъ римское воззрѣніе. Но пусть онъ не пугается. Немножко предосторожностей и его дорога будетъ очищена. Пусть онъ не вѣритъ ни одной цитатѣ, пока самъ не удостовѣрится: 1) что она приведена сполна, не урѣзана, не интерполирована и не подложна; 2) что текстъ приведенъ правильно; 3) что приводимое мѣсто выражаетъ не субъективное и чисто личное мнѣніе, которое не имѣетъ никакой цѣны для доказательства догмата (одно это правило устранитъ по меньшей мѣрѣ девять изъ десяти цитатъ); 4) только тѣ мѣста должно принимать въ соображеніе, гдѣ отцы говорятъ во имя авторитета преданія, но и при разсмотрѣніи ихъ не слѣдуетъ забывать, что отцы были способные погрѣшать люди; слѣдовательно,—5) только consensus, согласіе отцевъ имѣетъ рѣшающее значеніе. Послѣ этой *провѣрки полчище нашего противника приметъ удивительно скромные* размѣры“ [1]). Эта провѣрка убѣдитъ въ справедливости того, что писалъ *Бернардъ* папѣ Евгенію III, обличая его за его притязанія на верховенство во вселенской церкви и на господство надъ царями, князьями и всѣми народами: „надъ прегрѣшеніями, а не надъ имуществами власть ваша. И неужели потому, что ты именуешься верховнымъ первосвященникомъ, въ самомъ дѣлѣ ты верховный? Кто верховный? Тотъ, кому нечего придать. Очень ошибаешься, если себя считаешь верховнымъ?... Не думай, что тебѣ позволено отсѣкать отъ церкви члены, превращать порядокъ, прелагать предѣлы, которые поставили отцы твои. Если законъ правды требуетъ оберегать собственность каждаго; то отнимать принадлежащее кому-либо какимъ образомъ можно согласить съ правдою? Петръ не могъ тебѣ дать того, чего (самъ) не имѣлъ; что имѣлъ, то далъ: попеченіе о церквахъ; но далъ ли и господство? Внемли ему; *ни яко обладающу причту, но образи бывайте стаду*, (говорилъ онъ). А чтобы ты не думалъ, что это сказано по одному смиренію, слыши гласъ Господа въ евангеліи: *царіе языкъ господствуютъ ими... вы же не тако.* Очевидно, апостолъ запрещаетъ господствованіе. Посему, если ты, господствуя съ жадностью, пользуешься апостольствомъ, или въ ка-

---

[1]) *Овербека.* Безспорныя преимущества правосл. церкви и пр. Хр. Чт. 1882 г. II т. 181 стр.

чествѣ апостольскаго преемника (пользуешься) господствомъ, то по истинѣ не достигнешь ни того, ни другого“ [1]).

Въ заключеніе обзора доказательствъ папскаго главенства замѣтимъ, что всѣ они—позднѣйшаго происхожденія, являлись постепенно, по мѣрѣ того, какъ совершалось возвышеніе папства. Сначала папство явилось лишь какъ *историческое явленіе*. Во времена христіанской древности римскій епископъ считался первымъ между равными, старѣйшимъ между епископами запада „чести ради царствующаго града“. Случайныя, временныя историческія обстоятельства способствовали папамъ усилиться болѣе другихъ епископовъ. Съ теченіемъ времени папы не только пріобрѣли широкое и сильное духовное вліяніе надъ западно-европейскими народами, но и свѣтскую власть (VIII в.). Это расположило нѣкоторыхъ изъ папъ къ мысли домогаться власти надъ всею церковію, и закрѣпить свои *случайныя, вслѣдствіе временныхъ историческихъ обстоятельствъ* доставшіяся имъ, права и преимущества, *незыблемыми религіозными основаніями на вѣчныя времена*, иначе—подложить подъ нихъ каноническія и догматическія основы. Стали появляться опыты оправдать различными путями и способами притязаній папъ на всемірное господство, въ обычай и практику уже вошедшія. И такъ какъ оправдать идею папскаго верховенства, какъ идею ложную, не христіанскую, какъ унаслѣдованную папизмомъ отъ древняго языческаго Рима съ его стремленіями подчинить себѣ весь міръ, невозможно было безъ лжи,—всякая ложь всегда порождаетъ новую ложь и питается ложью,—то и защитники папства прибѣгли къ системѣ лжи и обмановъ для оправданія ложной идеи. Эта систематическая ложь проявилась въ различныхъ подлогахъ и вымыслахъ: въ изобрѣтеніи древне-церковныхъ памятниковъ, завѣдомо ложныхъ, въ выдумкѣ разныхъ опредѣленій отъ имени небывалыхъ соборовъ, въ извращеніи смысла и въ порчѣ текста подлинныхъ соборныхъ актовъ и другихъ памятниковъ древне-церковной письменности, въ вымыслѣ мнимо-историческихъ фактовъ, принятіи подложныхъ документовъ за подлинные, и, наконецъ, во вставкахъ (интерполяціяхъ) вымышленныхъ словъ въ

1) Opera S. Bernardi Clarae Vallens vol. I. Paris. Lib II, de consideraț. VI, pag 418. 227. 439 Сн. прот. *Лебедева*. О главенствѣ папы. 107 стр.

подлинныя святоотеческія творенія. Вставки и подлоги начались съ того времени, какъ духъ міра вторгся въ римскую церковь, съ конца IV в., и такая практика составляетъ съ того времени *характеристическую особенность учащей* латинской церкви. Подробно указывать и исчислить всѣ вставки и подлоги нѣтъ возможности,—такъ ихъ много. Вотъ нѣкоторые изъ нихъ, которыхъ подложность неоспорима, и признается самими папистами (хотя открыта не ими): 1) искаженіе 6 го правила никейскаго собора, и смѣшеніе его съ правилами сардикійскаго собора, обнаруженное на карѳагенскомъ соборѣ и изобличенное на IV-мъ вселенскомъ соборѣ; 2) Liber pontificalis,—хронологическій списокъ папъ, снабженный біографическими и историческими свѣдѣніями. Въ „Книгѣ папъ“ содержится рядъ вымысловъ и ложныхъ утвержденій для обоснованія папскаго главенства, древности обрядовъ, принятыхъ римскою церковію позднѣе, для подтвержденія басенъ (напр. о крещеніи въ Римѣ папою Константина В.), для приданія вѣры многочисленнымъ вымышленнымъ актамъ о римскихъ мученикахъ и т. п. [1]); 3) дарственная грамота Константина В., которою будто бы онъ, перенося свое мѣстопребываніе изъ Рима въ Византію, уступилъ папѣ всю Италію и далъ ему первенство предъ всѣми епископами; 4) подложное изданіе отъ лица папы Сильвестра разныхъ каноническихъ декретовъ (Constitutum Silvestri), въ которыхъ папа изображается верховнымъ законодателемъ церкви; 5) акты небывалаго синуэзскаго собора (synodus sinuessana), въ которыхъ утверждается, что папа не долженъ быть никѣмъ судимъ, а можетъ только самъ себя судить; 6) вымышленное посланіе отъ имени отцевъ I-го вселенскаго собора, въ которомъ они обращаются къ папѣ съ просьбою—утвердить никейскія опредѣленія; 7) лже-исидоровы декреталіи,—канонической сборникъ, появившійся въ IX в. (думаютъ,—въ Галліи) и содержащій въ себѣ вмѣстѣ съ подлинными канонами соборовъ и подлинными папскими посланіями до 100 подложныхъ документовъ [2]). Сочи-

---

1) Объ этомъ подлогѣ см. изслѣдованіе *Орлова М.* свящ. Liber Pontificalis, какъ источникъ для исторіи римскаго папства и полемики противъ него. Спб. 1899 г.

2) Подлинный, первоначальный сборникъ — „Hispana“ или „Collectio Hispana“, составленный въ Испаніи въ VII в. (между 633 и 636 г.) не

неніе этихъ декреталій—самый отважный, самый значительный и безстыдный подлогъ, подобнаго которому не представляетъ исторія. Появленіе его произвело полнѣйшее преобразованіе въ устройствѣ и управленіи западной церкви. Въ декреталіяхъ папа объявленъ верховнымъ, отъ Бога поставленнымъ, правителемъ церкви, отъ котораго получаютъ свои права и во всемъ зависятъ всѣ другія власти церковныя, волею котораго собираются соборы, рѣшаются всѣ важныя дѣла, утверждаются всѣ постановленія и узаконенія церковныя. Папа Николай I (858—867 г.), которому были доставлены декреталіи, отвергъ всякое сомнѣніе въ ихъ подлинности. Есть ссылки на этотъ подлогъ въ пользу папской системы и въ „Римскомъ катихизисѣ“ [1]). На подложныя декреталіи ссылались паписты и на флорентійскомъ соборѣ. Такъ дано было *каноническое обоснованіе* папскому главенству надъ церковію: папа признанъ былъ верховнымъ правителемъ церкви. Соотвѣтственно съ этимъ стали паписты истолковывать и несомнѣнныя церковно-историческія событія, извращать древне-церковную исторію, подлинный смыслъ ея соборныхъ узаконеній, т. е. въ цѣляхъ оправданія древности и каноничности папизма. Но признаніе папства каноническимъ установленіемъ еще не считалось существеннымъ, необходимымъ для спасенія догматомъ вѣры. Однако постепенно изъ лжеканоническаго установленія выросъ и *догматъ* папскаго верховенства, провозглашенный въ 1215 г. на четвертомъ латеранскомъ соборѣ (вселенскимъ XII-мъ по счету латинянъ). Схоластическіе богословы начали утверждать, что ученіе о

Исидоромъ севильскимъ, а его *современникомъ*, содержалъ каноны 45 соборовъ и 102 подлинныя декретальныя посланія римскихъ епископовъ. Этотъ сборникъ положенъ въ основу и фальсификаторомъ IX в., внесшимъ въ него подложные документы и приписавшимъ свой, будто бы испанскій сборникъ. „св. Исидору епископу“, котораго молва считала составителемъ первоначальной „Hispana“. „Hispana“ въ свою очередь составленъ по образцу каноническаго сборника римскаго монаха Діонисія малаго (VI в.), заключавшаго подлинные законодательные документы. См. примѣч. переводчика къ ст. *Овербека*. Безспорн. преимущества и пр. Хр. Чт. 1882 г. II 387, а также у проф. *Бѣляева*. Папская непогрѣшимость. 83 стр., у проф. *Остроумова*. Оч. прав церк. права. § 39, стр. 358—377, и *Павловскаго Л А.* Лжеисидоровскія декреталіи и ихъ значеніе въ исторіи развитія папской системы (Хр. Чт. 1862 г. I т.)

[1]) Catech. Rom Pars II, de sacramentis, Cap. VII. de ordine. on 24

папствѣ есть необходимая для спасенія истина вѣры, содержащаяся въ св. Писаніи, такъ что оно есть не только каноническое установленіе, но и богооткровенный догматъ. Особенную услугу папству въ этомъ отношеніи оказалъ Ѳома Аквинатъ [1]). Онъ доказывалъ, какъ богооткровенный догматъ, не только папское главенство, но и его непогрѣшимость. Услуга его была такъ велика, что папы находили, что за нее „его можно бы поставить въ число святыхъ, безъ совершенія чудесъ", что онъ написалъ свое сочиненіе „не безъ особеннаго наитія Св. Духа" (п. Іоаннъ XXII). По его примѣру въ послѣдующее время начали появляться и другіе обширные трактаты, посвященные догматическому обоснованію папства.

Отсюда понятна цѣнность какъ всѣхъ доказательствъ папскаго главенства, такъ и самаго догмата о папскомъ главенствѣ.

§ 135. Догматъ о непогрѣшимости папы.

Римская церковь свойство непогрѣшимости, принадлежащее каѳолической церкви, какъ тѣлу Христову, усвояетъ папѣ. Усвоеніе папѣ непогрѣшимости есть прямой выводъ изъ догмата о его главенствѣ. Какъ глава церкви, папа не можетъ быть лишеннымъ того, чѣмъ несомнѣнно обладаетъ церковь; напротивъ, онъ долженъ обладать всею полнотою власти, правъ и преимуществъ, дарованныхъ церкви. И если церковь непогрѣшима, то непогрѣшимъ и папа, какъ глава церкви. Непогрѣшимы, конечно, и опредѣленія вселенскихъ соборовъ, но они имѣютъ такой авторитетъ вслѣдствіе утвержденія ихъ намѣстниками Христа. Непогрѣшимость вселенскихъ соборовъ, какъ и непогрѣшимость церкви, слѣдовательно, есть собственно непогрѣшимость папы: въ собственномъ смыслѣ онъ одинъ непогрѣшимъ и кромѣ него не

---

[1]) Но и это не обошлось безъ грубаго и невѣроятнаго подлога, каковымъ былъ сборникъ вымышленныхъ или искаженныхъ свидѣтельствъ восточныхъ соборовъ и отцевъ: Златоуста, Кирилла іерус., Кирилла алекс. и какого-то еще Максима въ пользу папскаго главенства. Сборникъ этотъ переданъ былъ Ѳомѣ папою Урбаномъ IV, не подозрѣвавшимъ обмана, какъ важная ученая находка. Объ этомъ и другихъ подлогахъ см. у прот. *Лебедева*. О главенствѣ папы. 193—203 стр. *Вѣляева И. Я.* проф. Догматъ папской непогрѣшимости. I в. 62—91. 171—201 стр.

можетъ быть никакого другого органа церковной непогрѣшимости. Ученіе о папской непогрѣшимости, такимъ образомъ заключается (implicite) въ ученіи о папскомъ главенствѣ въ церкви. „Авторитетъ папы—авторитетъ верховный, и, *слѣдовательно*, непогрѣшимый“,—такъ выражаютъ сами исповѣдники папской непогрѣшимости (т. н. инфеллибилисты) логическое отношеніе ученія о непогрѣшимости къ ученію о главенствѣ папъ. Безъ непогрѣшимости, очевидно, идеѣ папства недоставало цѣлостности и законченности [1]).

Ученіе о непогрѣшимости папы, какъ верховнаго главы непогрѣшимой церкви, развивалось постепенно, въ связи съ идеею папскаго главенства. Сначала вопросъ о непогрѣшимости и въ утвердительномъ смыслѣ рѣшенъ былъ папствомъ практически,—изданіемъ множества декретовъ отъ имени апостольскаго престола въ Римѣ, касавшихся церковной дисциплины, христіанскаго благочестія и нравственности, съ усвоеніемъ имъ обязательной силы, а особенно усвоеніемъ себѣ права дополнять вселенскій символъ (Filioque), а затѣмъ появились и теоретическія разсужденія о принадлежности папамъ непогрѣшимости у канонистовъ и бого-

---

[1]) *Литература.—Бѣляева Н. Я* проф. Догматъ папской непогрѣшимости. Вып. I Папскій догматъ въ процессѣ образованія и развитія до XIV в. Каз. 1882 г. *Его же.* Теорія папской непогрѣшимости въ сопоставленіи съ фактами исторіи (рѣчь) Каз. 1882 г. *Ястребова М. Ф.* Католическій догматъ о непогрѣшимости папы. (Тр. Кіев. Ак. 1881 г. № 11).—*Чельдона* проф. Бостон. унив. Папская непогрѣшимость въ свѣтѣ исторіи. Перев. съ англ. свящ. П Свѣтлова (Пр. Об. 1891 г. III т.). *А. Б.* Къ вопросу о папской непогрѣшимости. (Тр. Кіев. Ак. 1892 г. 3 кн. и въ отд. изд. Спб. 1892 г.).—Письма и заявленія *Деллингера* о ватиканскихъ декретахъ 1869—1887 г.г. Перев. протоир. І. Л. Янышева (Хр. Чт. 1891 г. II т.). *Его же* Нѣсколько словъ по поводу адреса о папской непогрѣшимости. Перев. проф. И. Т. Осинина (Хр. Чт. 1870 г. I т.). Письма о. *Гіацинта* по поводу утвержденія догмата о непогрѣшимости папы. Перев. проф. Осинина (Хр Чт. 1870 г. II т.). *Попова Е. И.* прот. Нѣчто по повову папской непогрѣшимости. Перев. съ англ. (тамъ же). *Серединскаго Т.* прот. Непогрѣшимость римскаго папы (тамъ же, 1870 г. 1 т.). *Тачалова А.* свящ. Протесты въ Германіи и Австріи противъ догмата о папской непогрѣшимости и его послѣдствія (тамъ же, 1871 г. I т.). *Колосова Н. А.* Ватиканскій соборъ (Бог. Вѣстн. 1895 г. III. т.). *Л—ва М.* Разборъ іезуитскаго тезиса: „папская непогрѣшимость въ порядкѣ духовномъ и верховная власть въ порядкѣ гражданскомъ—два выраженія вполнѣ тождественныя“. (Вѣра и Раз. 1889 г. 23 и 24 кн.). Разборъ того же догмата сдѣланъ въ кн. прот. *Лебедева* О главенствѣ папы, у о. *Гетте, Овербека* (см. выше).

слововъ (Граціана, Анзельма, Ѳомы Аквината и др.). Однако долгое время ученіе о папской непогрѣшимости существовало въ качествѣ свободнаго богословскаго мнѣнія. До половины XVI в. и сами папы не считали себя непогрѣшимыми [1]). Въ догматику ученіе о непогрѣшимости введено т. н. новѣйшимъ католицизмомъ, получившимъ свое историческое существованіе со времени тридентскаго собора (1545—1562) и извѣстнымъ подъ именемъ ультрамонтанства. Но и здѣсь оно до послѣдняго времени оставалось простой богословской доктриной. Значеніе догмата, т. е. обязательнаго для всѣхъ р.-католиковъ члена вѣры, это мнѣніе получило на *ватиканскомъ соборѣ* (открытъ былъ 8 дек. 1869 г., а окончился въ слѣдующемъ году) при папѣ Піѣ IX. 1870 г. 6 марта, въ день, посвященный памяти Ѳомы Аквината, папа Пій IX, „*изъявляя свое согласіе*“ на просьбу „большаго числа епископовъ“, „сообщилъ“ собору декретъ о непогрѣшимости римскаго первосвященника [2]), Соборъ принялъ папскій декретъ [3]).

---

[1]) Папа *Адріанъ VI* писалъ въ 1522 г. слѣдующее: „несомѣнно, что папа *можетъ погрѣшать* даже въ предметахъ, касающихся вѣры, распространяя своими постановленіями или декретами ересь: папъ *еретиковъ* было много и еще недавно папа Іоаннъ XXII публично внушалъ и приказывалъ держаться заблужденія.“ Въ 1557 г. папа *Павелъ IV* говорилъ: „я не сомнѣваюсь, что мы подвержены заблужденію“. См. въ указ. ст. *Ястребова*. Тр. К. Ак. 1881 г. III т. 290 стр.

[2]) Точно неизвѣстно, въ какомъ числѣ отцы собора подписали просьбу (петицію) къ папѣ о необходимости внесенія на соборъ предложенія и соборнаго провозглашенія папской непогрѣшимости. Несомнѣнно лишь, что много было протестовъ противъ этой петиціи. Такъ, 137 епископовъ, принадлежащихъ къ великимъ католическимъ націямъ, обратились къ папѣ съ адресомъ (23 янв. 1870 г.), въ которомъ просили его „не дозволять, чтобы ученіе о непогрѣшимости предложено было на соборное обсужденіе“. Весьма настойчиво предостерегали папу отъ провозглашенія своей непогрѣшимости и европейскія правительства, предупреждая, что ни въ одной странѣ соборное опредѣленіе не получитъ признанія и законной силы. Съ протестами выступили ученые богословы и канонисты (напр. Деллингеръ, Михаэлисъ въ Германіи, Пюзей и Ньюманъ—въ Англіи, Гратри—въ Франціи) и ихъ протесты повсюду были встрѣчены сочувственно и поддержаны, кромѣ папскаго Рима.

[3]) По оффиціальной статистикѣ, число прелатовъ, засѣдавшихъ на ватиканскомъ соборѣ съ правомъ голоса, доходило до 770; изъ нихъ было только 156 представителей независимыхъ націй (Франціи, Германіи, Португаліи). Остальные—епископы безмѣстные (in partibus), паства которыхъ по выраженію насмѣшниковъ, находилась на лунѣ или на Сиріусѣ, и

Декретъ гласилъ слѣдующее: „въ понятіи апостольскаго приматства, которое имѣетъ надъ вселенскою церковію римскій первосвященникъ, какъ преемникъ Петра, князя апостоловъ, заключается еще верховная власть учительства; святый престолъ всегда это содержалъ, постоянная практика церкви служитъ тому подтвержденіемъ; о томъ же свидѣтельствуютъ и вселенскіе соборы, особенно тѣ, на которыхъ шли переговоры о возсоединеніи между востокомъ и западомъ... Твердо держась преданія, дошедшаго до насъ отъ начала Христовой вѣры, (точнѣе было бы—преданія латинской церкви), мы (т. е. папа Пій IX), *съ согласія священнаго собора* (sancto approbante consilio), во славу Бога Спасителя нашего (какимъ образомъ—не понятно; не наоборотъ ли?), къ возвышенію католической религіи (точнѣе было бы сказать—папы) и ко спасенію христіанскихъ народовъ (какимъ образомъ?—не наоборотъ ли?), учимъ и объявляемъ, *какъ Богомъ открытое* (когда и кому?) *вѣроопредѣленіе* (догматъ): когда римскій первосвященникъ говоритъ *ex cathedra* (отъ своей каѳедры), т. е. когда, исполняя свое служеніе, какъ пастырь и учитель всѣхъ христіанъ, въ силу своей апостольской власти, опредѣляетъ обязательное для всей церкви ученіе вѣры и благочестія, то, при божественной, обѣщанной ему въ лицѣ Петра, по-

---

число которыхъ предъ соборомъ въ теченіи двухъ лѣтъ увеличено было посвященіемъ въ епископы 89 лицъ, итальянскіе (276) и вообще зависящіе отъ папскаго двора. Составъ собора и условія соборныхъ совѣщаній дѣлали соборъ послушнымъ орудіемъ папской воли. Только особо мужественные епископы могли свободно высказать сужденіе. При всемъ томъ изъ 770 членовъ собора 163 оставили Римъ раньше голосованія декрета, чтобы тѣмъ спасти свою совѣсть, не раздражая папы, 61 не явилось на голосованіе, 70 воздержались отъ подачи своего голоса, 62 изъявили условное согласіе. 88 высказались противъ непогрѣшимости, и только 326, т. е, *меньшинство*, безусловно приняли декретъ; это меньшинство составляли главнымъ образомъ итальянскіе епископы и епископы in partibus. Слѣдовательно, догматъ о папской непогрѣшимости былъ принятъ на соборѣ *громаднымъ большинствомъ* только итальянскихъ епископовъ и *ничтожнымъ меньшинствомъ* епископовъ остальныхъ католическихъ націй. А такъ какъ итальянскіе епископы, да и весь соборъ по своей организаціи и дисциплинѣ, были пассивными выразителями папской воли, то можно сказать вслѣдъ за Деллингеромъ, что папа на этомъ соборѣ *самъ себѣ предписалъ* обязанность—вѣрить въ свою непогрѣшимость, что могъ сдѣлать впрочемъ и безъ собора. См. о семъ въ указ. ст проф. *Ястребова.*

мощи, онъ обладаетъ тою *непогрѣшимостію* (ineffallibilitate), какою Божественный Спаситель благоволилъ надѣлить Свою церковь, относительно опредѣленія предметовъ, касающихся вѣры и нравственности. Посему таковыя опредѣленія римскаго первосвященника не могутъ подлежать измѣненію уже сами по себѣ, а *не вслѣдствіе согласія церкви*. Если же кто-либо, чего Боже сохрани, возъимѣетъ дерзость противорѣчить этому, да будетъ анаѳема“ (4 зас. 4 гл.) [1]).

Такъ р.-католическій міръ обогатился новымъ догматомъ! До 1870 года р.-католики обязаны были признавать непогрѣшимымъ авторитетъ церкви, съ обнародованіемъ же ватиканскаго опредѣленія (18 іюля 1870 г.) они, чтобы не лишиться надежды на вѣчное спасеніе, должны признавать богооткровеннымъ догматомъ непогрѣшимость римскаго первосвященника (ineffallibilitas summi pontificis), какъ основу и источникъ непогрѣшимости и церкви. Непогрѣшимость усвояется папѣ, когда онъ учитъ ex cathedra, въ широкомъ смыслѣ. Въ ватиканскомъ декретѣ подъ непогрѣшимостію разумѣется не вѣроизложеніе лишь уже существующаго въ церкви догмата, не сохраненіе лишь богооткровенной истины въ своей неповрежденности (даръ *пассивной* непогрѣшимости, когда папа держится существующаго исповѣданія вѣры), но опредѣленіе даже и въ будущемъ такихъ ученій, которыхъ церковь еще не содержала, но съ того времени, какъ издано будетъ то или другое опредѣленіе, должна будетъ содержать (что называютъ даромъ *активной* непогрѣшимости папы). Въ катихизисахъ личная непогрѣшимость папы простирается на все, что относится къ откровенному ученію о вѣрѣ и нравственности, именно: „на ученія, выведенныя изъ откровенія и стоящія съ нимъ въ связи,— на разрѣшенія сомнѣній и споровъ по предметамъ вѣры и нравственности, на обличеніе еретическихъ заблужденій, и, наконецъ,

---

[1]) Составителемъ вѣроопредѣленія былъ генералъ іезуитскаго ордена, патеръ Бексъ (ум. 1887 г.). По внушеніямъ іезуитовъ Пій IX рѣшился и на провозглашеніе папской непогрѣшимости. Прежде обнародованія этого документа, его самымъ тщательнымъ образомъ разсматривали и обсуждали многочисленные комитеты и комиссіи, тѣтъ не менѣе въ немъ весьма замѣтны несообразности (промахи) и даже внутреннее противорѣчіе: опредѣленіе издается съ согласія *собора* и это же опредѣленіе отрицаетъ нужду въ согласіи *церкви*, т. е. того, что выше собора.

вообще на установленіе и опредѣленіе всего, относящагося къ спасенію вѣрующихъ“ [1]). Непогрѣшимость, такимъ образомъ, понимается въ смыслѣ непогрѣшимаго *церковнаго учительства* папы въ обширной области предметовъ вѣры и нравственности. Столь широкое, несообразное съ истиною, пониманіе предмета непогрѣшимости, очевидно, было необходимымъ въ цѣляхъ оправданія всѣхъ тѣхъ латинскихъ догматовъ, которыхъ нѣтъ въ откровеніи, но которые будто бы выведены изъ него путемъ умозаключеній, прямѣе—вымышлены.

Съ усвоеніемъ папамъ свойства непогрѣшимости не можетъ помириться христіанское сознаніе. Противодѣйствіе, съ которымъ встрѣчены приготовленія къ провозглашенію новаго догмата и самое провозглашеніе его, показываетъ, что страннымъ и непріемлемымъ казалось это ученіе многимъ изъ самихъ же латинянъ. Многіе изъ епископовъ отказались подписать декретъ ватиканскаго собора. Провозглашеніе этого догмата повлекло за собою даже отпаденіе отъ римской церкви цѣлыхъ обществъ р.-католиковъ, получившихъ названіе старокатоликовъ. Тѣмъ болѣе, конечно, не можетъ признать папской непогрѣшимости мысль, свободная отъ предразсудковъ папской системы.

Ученіе это хотя называется въ декретѣ о непогрѣшимости *„богооткровеннымъ догматомъ“*, но на самомъ дѣлѣ не имѣетъ никакихъ основаній въ откровеніи. И сами ультрамонтане выводятъ эту богооткровенность путемъ умозаключеній изъ свидѣтельствъ Писанія, на которыхъ утверждается папское главенство, особенно изъ словъ Спасителя ап. Петру: *Азъ молихся о тебѣ, да не оскудѣетъ вѣра твоя...*, но не могутъ указать ни одного прямого свидѣтельства слова Божія о папской непогрѣшимости. И понятно. Оно обличается откровеніемъ. Св. Писаніе учитъ, что только Богъ чуждъ всякаго несовершенства (1 Іоан. 1, 5; Мѳ. 5, 48), Онъ есть единый святый (1 Цар. 2, 2. 5), единый премудрый (1 Тим. 6, 17), единый всевѣдущій (Пс. 146, 5), но никому изъ людей не могутъ принадлежать божественныя совершенства. Человѣкъ съ божественными совершен-

[1]) Катихизисъ д-ра *Вапплера*, составленнымъ послѣ ватиканскаго опредѣленія. Такъ разъясняется папская непогрѣшимость и въ богословіи. См прот. *Лебедева* О главенствѣ папы. 63—64 стр.

ствами былъ бы равенъ Богу. О людяхъ Писаніе говоритъ: *нѣсть человѣкъ праведенъ на земли* (Еккл. 7, 21), *много согрѣшаемъ вси* (Іак. 3, 2), *себе прельщаемъ и истины нѣсть въ насъ, аще речемъ, яко грѣха не имамы* (1 Іоан. 1, 8). Грѣховность и несовершенство свойственны дѣйствіямъ и проявленіямъ всѣхъ силъ человѣческаго духа, слѣдовательно,—и въ отношеніи человѣка къ истинѣ, а посему нельзя усвоять непогрѣшимости или незаблуждаемости никому изъ смертныхъ и грѣшныхъ людей. Нельзя въ частности усвоять папѣ дара непогрѣшимо опредѣлять новое ученіе относительно вѣры и нравственности. Съ усвоеніемъ ему такого дара пришлось бы допустить, будто Христосъ не все открылъ Своей церкви, что ей необходимо знать для спасенія ея чадъ, почему и оказывается необходимымъ время отъ времени восполнять этотъ недостатокъ Его намѣстнику, или же—что папѣ принадлежитъ возвышеннѣйшая святость, благодаря которой онъ удостоивается особенныхъ откровеній Божіихъ.

Въ томъ же декретѣ ученіе о папской непогрѣшимости называется „*преданіемъ*, дошедшимъ отъ начала Христовой вѣры". Что преданіе объ этомъ предметѣ существовало въ церкви латинской,—это правда. Но образованіе церкви латинской относится не ранѣе, какъ къ IX-му вѣку. Съ этого времени началось ея обособленіе отъ церкви вселенской и развитіе на основахъ чисто латинскихъ. Въ церкви же вселенской не существовало и не могло существовать преданія о непогрѣшимости папы. Да и въ церкви латинской, по крайней мѣрѣ до половины XVI в. папы не считали себя непогрѣшимыми. Не признавали папской непогрѣшимости цѣлые соборы западной церкви, напр. констанцскій и базельскій [1]). Огромная богословская школа т. н. галликанская

---

[1]) На *констанцскомъ соборѣ* между прочимъ было постановлено: „сей вселенскій соборъ имѣетъ непосредственно отъ Самого Господа Іисуса Христа (такую) власть, что ему (собору) долженъ повиноваться всякій, даже папа, въ томъ, что касается вѣры, истребленія раскола и преобразованія церкви въ главѣ и членахъ. Если же папа, или кто другой, откажется слѣдовать постановленіямъ сего, или всякаго другаго вселенскаго собора, то подлежитъ соотвѣтственной эпитиміи, даже въ случаѣ нужды, подвергается другимъ законнымъ наказаніямъ". Это постановленіе одобрено и утверждено папою Мартиномъ V (конечно, ex cathedra).

рѣшительно отвергала непогрѣшимость [1]). Даже и тогда, когда папство готовилось къ провозглашенію своей непогрѣшимости и вопросъ былъ предметомъ горячихъ обсужденій, всѣ споривше по поводу догмата одинаково сходились и настаивали, что провозглашеніе папской непогрѣшимости будетъ новшествомъ. Да и доселѣ ватиканскій догматъ называется не иначе, какъ догматомъ *новымъ*.

Исторія папства рѣшительно опровергаетъ ученіе о папской непогрѣшимости. „Не обольщайте себя", говорилъ на ватиканскомъ соборѣ членамъ его знаменитый и рѣдкій р.-католическій іерархъ—*І. Ю. Штрасмайеръ* [2]). „Если вы подпишете догматъ папской непогрѣшимости, то наши враги-протестанты тѣмъ смѣлѣе вой-

---

Базельскій соборъ опредѣлилъ: „если бы церковь могла погрѣшать (когда достовѣрно извѣстно, что папа можетъ впасть въ заблужденіе): тогда и папа и цѣлое тѣло (церкви) состояло бы въ заблужденіи,—вся церковь погрѣшила бы, чего быть не можетъ. Ибо опытъ доказываетъ, и мы часто испытываемъ и читаемъ, что папа, хотя и глава и главнѣйшая часть (тѣла церкви), заблуждалъ, но чтобы остальные (члены) тѣла, при заблужденіи папы, также заблуждали, никогда не читали. Посему остальное цѣлое тѣло осуждало и подвергало запрещенію, или низлагало папу, какъ по отношенію къ вѣрѣ, такъ и нравамъ". Папа Евгеній IV, опасаясь низложенія, вынужденъ былъ утвердить опредѣленія собора буллою, которая начиналась сими словами: „опредѣляемъ и объявляемъ реченный вселенскій соборъ, со времени вышесказаннаго начала своего, законно продолжавшимся и продолжающимся". Сн. *Лебедева* прот. О главенствѣ папы. 107 стр.

[1]) Декларація отцевъ *галликанской церкви*, составленная подъ редакціей знаменитаго *Боссюэта* (1682 г.), содержитъ такія положенія:

1. „Богъ не даровалъ ни св. Петру, ни его преемникамъ ни посредственной, ни непосредственной власти въ дѣлахъ свѣтскихъ".

2. „Галликанская церковь подтверждаетъ постановленія, принятыя въ IV и V сессіяхъ констанцскаго собора, по коимъ вселенскіе соборы признаны выше папы въ дѣлахъ духовныхъ".

3 „Правила и обычаи, принятыя въ королевствѣ и въ галликанской церкви, должны оставаться неприкосновенными".

4. „Рѣшенія папы въ дѣлѣ вѣроученія тогда только непреложны, если будутъ прежде того приняты церковію". Сн. *Лебедева* прот. Указ. кн. 108 стр.

[2]) Сильная и правдивая рѣчь І. Ю. Штроссмайера, архіеп. боснійскодьяковскаго и срѣмскаго (ск. 1905 г. 26 Марта), сказанная имъ на ватиканскомъ соборѣ 1870 г. противъ главенства и непогрѣшимости римскихъ папъ, напечатана въ рус. переводѣ (въ извлеченіи) въ „Цер. Вѣд". за 1905 г. №№ 30 и 31. См. еще: І. Ю. Штроссмайеръ и его рѣчь на ватиканскомъ соборѣ 1870 г. о главенствѣ и непогрѣшимости римскихъ папъ. Кам.-Под. 1905 г.

дутъ въ протестъ, что *имѣютъ на своей сторонѣ исторію*, тогда какъ мы имѣемъ противъ нихъ только наше собственное отрицаніе. Что мы скажемъ имъ, когда они выставятъ предъ нами всѣхъ римскихъ епископовъ—до его святѣйшества Пія IX? Папа Вигилій (538 г.) купилъ папство у Велизарія, полководца императора Юстиніана. Конечно, вѣрно и то, что онъ нарушилъ свое обѣщаніе и ничего не заплатилъ за него. Согласно ли съ постановленіями апостольскими покупать тіару? Второй халкидонскій соборъ положительно запретилъ это. Въ одномъ изъ постановленій мы читаемъ слѣдующее: „епископъ, получающій свой санъ за деньги, да лишится онаго и да отлучится". Папа Евгеній III (1145 г.) подражалъ Вигилію. Св. Бернардъ, блестящая звѣзда своего вѣка, порицалъ папу слѣдующими словами: „можешь ли ты показать мнѣ въ этомъ великомъ городѣ какое-либо лицо, признающее *тебя* за папу, если только оно не было подкуплено золотомъ и серебромъ"? Достопочтеннѣйшіе братья! Будетъ ли вдохновененъ Св. Духомъ тотъ папа, который производитъ куплю при вратахъ храма? Имѣетъ ли онъ какое-либо право учить церковь непогрѣшимо? Вы очень хорошо знаете исторію Формоза, чтобы прибавлять къ ней что либо. Папа Стефанъ приказалъ вырыть его тѣло, одѣть въ папское облаченіе, персты, которыми онъ слагалъ для благословенія, отсѣчь:—и потомъ бросили его въ Тибръ, объявивши клятвопреступникомъ и беззаконнымъ. За это онъ былъ впослѣдствіи заключенъ въ темницу, отравленъ и удавленъ. Но смотрите, какъ велось дѣло впослѣдствіи. Романъ, преемникъ Стефана, и послѣ него Іоаннъ X возстановили память Формоза.

„Но вы скажете мнѣ,—это басни, а не исторія. Басни! Ступайте, монсиньоры, въ ватиканскую библіотеку и прочитайте Платина, историка папства, и лѣтописи Баронія. Это такіе факты, которые, для чести папскаго престола, не слѣдовало бы обнародовать; но когда идетъ дѣло о нововведеніи такого догмата, который можетъ произвести въ нашей средѣ великій расколъ, то ужели любовь къ святой церкви, каѳолической, апостольской, и римской,—должна наложить на наши уста молчаніе? Я продолжаю. Ученый кардиналъ Бароній, говоря о папскомъ дворѣ, замѣчаетъ (обратите особенное вниманіе на эти слова),—чѣмъ явилась рим-

ская церковь въ эти дни. Какъ она безславна въ Римѣ; управляютъ ею всесильные придворные. Они продаютъ, промѣниваютъ и покупаютъ епископство, и, страшно сказать,—они осмѣливаются возводить на престолъ св. Петра своихъ любимцевъ, лжепапъ (Бароній,—912 г.)... Можно понять, какъ долженъ былъ краснѣть знаменитый Бароній, передавая потомству дѣянія этихъ римскихъ епископовъ [1]). Говоря объ Іоаннѣ XI (931 г.), не законномъ сынѣ папы Сергія и Мароціи, онъ записалъ въ своихъ лѣтописяхъ слѣдующія слова: „святая церковь, т. е. римская, была дерзко попрана такимъ *чудовищемъ*“. Іоаннъ XII (956 г.), избранный папою на восемнадцатилѣтнемъ возрастѣ, по вліянію придворныхъ, былъ нисколько не лучше своего предшественника [2]). Мнѣ *совѣстно*, достопочтенные братья, *осквернять вашъ слухъ такими мерзостями*. Я умалчиваю объ Александрѣ VI, отцѣ и любовникѣ Лукреціи; я отвращаюсь отъ Іоанна XXII (1316 г.), который *отвергалъ безсмертіе души* и былъ низложенъ святымъ соборомъ констанцскимъ [3]).

---

[1]) *Бароній*, ученый *римскій кардиналъ*, пишетъ, что въ теченіе 150 лѣтъ папскій престолъ занимали „*чудовища гнуснѣйшей жизни... распутнѣйшаго нрава, вообще—скверныйшіе люди во всѣхъ отношеніяхъ*“ (Annales 879. 4; 900. 1—6; 908. 7; 912. 9—11). По несомнѣннымъ даннымъ того же Баронія и единогласному свидѣтельству другихъ историковъ, папствомъ вертѣли „*безстыдныйшія, продажныя, непотребныя женщины, по волѣ которыхъ издавались папскія буллы*“... (Annales подъ г.г. 827 и 912), и все конечно „непогрѣшимыя“. Въ особенности изъ таковыхъ прославились три знатныя и развратныя римлянки—Ѳеодора и ея дочери, Марозія и Ѳеодора младшая. Господство этихъ женщинъ извѣстно въ исторіи папства подъ именемъ правленія блудницъ. Онѣ возводили на папскій престолъ своихъ любовниковъ и незаконно прижитыхъ дѣтей.

[2]) По свидѣтельству р.-католическаго епископа Ліутпранда, „римскіе епископы и духовенство, какъ одинъ человѣкъ, обвиняли папу *Іоанна XII* въ томъ, что онъ освящалъ евхаристію безъ причащенія, рукополагалъ въ конюшнѣ и въ неурочное время, продалъ епископское рукоположеніе однажды девятилѣтнему мальчику, открыто совершалъ святотатства, былъ виновенъ въ убійствѣ, въ прелюбодѣяніи, кровосмѣшеніи и всевозможныхъ безчинствахъ. Пренебрегая всѣми приличіями своего сана, занимался охотой и одѣвался повоенному, съ мечемъ, шлемомъ и латами, упивался виномъ „до любви діавола“, во время игры призывалъ на помощь Юпитера, Венеру, демоновъ и никогда не крестился... (Liutprand. 10. Ср. Bened. Saroet., cap. 35. Patrol. CXXXIX). Папскій дворецъ при немъ сдѣлался публичнымъ домомъ блудницъ. Доходило до того, что папа отдавалъ своимъ любовницамъ церковные сосуды. См. проф.-прот. *Касицына Д. Ѳ.* Сборникъ статей. Москва. 1902 г. 137 стр.

[3]) На этомъ соборѣ было установлено, что папа *Іоаннъ XXII* виновенъ

„Я не говорю о волненіяхъ и расколахъ, которые безчестили тогда церковь. Въ эти несчастные дни римскій престолъ былъ занимаемъ *двумя*, а иногда и *тремя* соперниками. Кто изъ нихъ былъ истинный папа? Повторяю еще разъ: если вы опредѣляете непогрѣшимость настоящаго римскаго епископа, то должны признать *непогрѣшимость всѣхъ его предшественниковъ, безъ всякаго исключенія*. Но можете ли вы сдѣлать это и доказать, что *корыстолюбивые, кровосмѣсники, убійцы, святокупцы-папы были намѣстниками І. Христа?*“ а, слѣдовательно, имѣли и даръ непогрѣшимости? Какъ согласить: папа безбожникъ, даже никогда не крестится, отвергаетъ вѣчную жизнь, но онъ же непогрѣшимый намѣстникъ Христа и его слова „должно прини-

---

въ „блудѣ, прелюбодѣйствѣ, кровосмѣшеніи (съ женою брата своего“). „Всему свѣту извѣстно, что папа виновенъ въ убійствѣ и отравленіи, равно какъ и въ другихъ ужасающихъ преступленіяхъ, въ симоніи и ереси“.

Вотъ еще примѣры изъ исторіи папства. Папа *Бенедиктъ IX* (XI в.) занялъ папскій престолъ 12-лѣтнимъ мальчикомъ.. Не было ни одного порока, ни одного преступленія, не исключая убійства, которымъ не загрязнилъ бы себя этотъ папа... По свидѣтельству одного епископа, онъ рѣшился даже вступить въ законный бракъ, давъ самъ себѣ нужное разрѣшеніе (т. е. диспенсацію), предварительно продавъ папство... Одинъ изъ его преемниковъ, Дезидерій, былъ вполнѣ убѣжденъ, что на каѳедрѣ св. Петра въ образѣ Бенедикта IX возсѣдалъ самъ дьяволъ. См. о семъ у проф. *М. С. Корелина*, Важнѣйшіе моменты въ исторіи средневѣковаго папства. Спб. 1901 г. 76 стр.

Папа *Левъ X Медичи* (XVI в.) и все евангеліе Христово называлъ „доходною баснею о Христѣ“. При этомъ папѣ все продавались въ Римѣ,— не индульгенціи только, но и церковныя должности (однажды заразъ было продано за громадную сумму 39 кардинальскихъ шапокъ), и священные сосуды и облаченія. Когда Левъ X умеръ скоропостижно, то современники въ насмѣшку говорили, что папа умеръ безъ причастія потому, что заранѣе продалъ всѣ св. дары. Столь корыстолюбивыхъ „непогрѣшимыхъ“ папъ было впрочемъ много.

Даже XIX в. „видѣлъ нѣсколько самыхъ худшихъ преемниковъ ап. Петра. Явно соблазнительная жизнь *Льва XII*, его преступныя связи и многочисленное потомство (отъ Пфифферъ люцернской) и затѣмъ жизнь *Григорія XVI*, его легкомысліе и непристойныя забавы, такъ подробно описанныя въ недавно изданномъ сочиненіи автора—р.-католика,—могутъ доказать, что прогрессъ цивилизаціи и умственнаго движенія XIX в. вліяли мало или же вовсе не имѣли дѣйствія на исправленіе непристойнаго и соблазнительнаго поведенія мнимыхъ намѣстниковъ Христовыхъ“. Слова винчестерскаго бенифиціарія. Если это завѣреніе справедливо, то оно доводитъ насъ до 1846 г. См. у *Оверберга*. Безспорн. преимущества и пр. Хр. Чт. 1883 г. I т. 76 стр.

мать, какъ если бы это говорилъ Самъ Богъ"? Папа—чудовище гнуснѣйшей жизни, убійца, грабитель, прелюбодѣй, издававшій буллы „по волѣ продажныхъ женщинъ", тѣмъ не менѣе его должно признавать „вице-Богомъ", изрекающимъ непогрѣшимые глаголы жизни вѣчной! Сколько во всемъ этомъ безумія, кощунства и богохульства!!... Сами защитники папства чувствуютъ всю позорность поведенія многихъ папъ. Однако они не находятъ это несовмѣстимымъ съ папскою непогрѣшимостію.

Авторитетъ и непогрѣшимость папскихъ опредѣленій о предметахъ вѣры и нравственности, основывается, говорятъ, не на свойствахъ человѣческой природы, всегда и во всѣхъ слабой и немощной, а на воздѣйствіяхъ Св. Духа, подъ благодатнымъ водительствомъ Котораго находится папа, какъ глава церкви. А посему непогрѣшимымъ учителемъ вселенской церкви можетъ быть и порочный папа, ибо Духъ Св. нѣкогда высказалъ глубокую истину устами нечестиваго первосвященника Каіафы (Іоан. 11, 51); непогрѣшимымъ можетъ быть и совершенно невѣжественный папа, ибо Богъ указалъ нѣкогда людямъ истинный путь чрезъ пророкшую ослицу (Числ. 22, 27—30). Въ исторіи латинской церкви будто бы были примѣры, какъ порочные папы изрекали опредѣленія яко бы по дѣйствію Духа Божія (напр. канонизація Бригитты папою Іоанномъ XXIII, почитаемой святою всею латинскою церковію). Конечно, отъ святости жизни нельзя во всѣхъ случаяхъ дѣлать заключеніе къ непогрѣшимости или къ безошибочности въ сужденіяхъ о предметахъ вѣры; и у св. отцевъ встрѣчаются мнѣнія ошибочныя. Въ параллель еще можно поставить общецерковное ученіе о дѣйствительности таинствъ независимо отъ достоинствъ совершителя. Однако этими соображеніями возраженіе противъ непогрѣшимости не устраняется. Религіозное чувство неудержимо протестуетъ, когда идея и дѣйствительность расходятся до противорѣчія, когда теорія обязываетъ признавать непогрѣшимыми свѣтильниками вѣры и благочестія всѣхъ папъ безъ изъятія, а исторія осуждаетъ дѣянія и мнѣнія многихъ изъ нихъ, какъ оскорбленіе религіи и нравственности. Нельзя представлять соприсутствіе или воздѣйствіе Духа Божія на человѣка чисто внѣшнимъ, механическимъ образомъ, мыслить человѣка лишь трубою Св. Духа. Божественное вдохновеніе, сообщаясь людямъ

должно находить соотвѣтствующія ему стихіи въ умственныхъ и моральныхъ свойствахъ нашей природы. Рѣчь о божественныхъ предметахъ не можетъ быть понятно невѣрующему, нравственно больному, духовно слѣпому и глухому. Это несомнѣнно по отношенію къ библейскимъ писателямъ. Такъ должно быть и есть и въ церкви Христовой. Непогрѣшимость ея покоится на ея святости. Въ папизмѣ же выходитъ такъ: человѣкъ преданъ порокамъ, — развратникъ, и тяжкій преступникъ, богохульникъ, и однако же онъ мгновенно преображается въ непогрѣшимый органъ нравственной и религіозной истины, какъ только надѣнутъ на его грѣшную голову папскую тіару! Не волшебство ли это?... Это opus operatum, доведенное до крайности (до абсурда),

Исторія изобличаетъ доктрину о папской непогрѣшимости и примѣрами неустойчивости *въ правой вѣрѣ* римскихъ епископовъ. Многіе изъ папъ обнаруживали по отношенію къ догматамъ шаткость и нетвердость убѣжденій, то покровительствуя еретикамъ, то даже прямо раздѣляя еретическій образъ мыслей, то издавая самопротиворѣчивыя буллы и декреты. „Если мы признаемъ п. Пія IX непогрѣшимымъ, справедливо говорилъ на ватиканскомъ соборѣ архіеп. *Штроссмайеръ*, то обязаны признать равно непогрѣшимыми всѣхъ его предшественниковъ. Хорошо! Но здѣсь, достопочтенные братья, исторія возвышаетъ свой авторитетный голосъ, въ доказательство, что нѣкоторые папы погрѣшали. Вы можете протестовать противъ этого, или отрицать это, какъ вамъ угодно, но я докажу это. Папа *Викторъ* (II в.) сначала одобрилъ монтанизмъ, а потомъ осудилъ его. *Марцеллинъ* (III в.) былъ идолопоклонникомъ; онъ вошелъ въ храмъ Весты и принесъ жертву богинѣ. Вы скажете, что это было дѣло слабости; но я отвѣчаю: намѣстникъ І. Христа умираетъ, но не дѣлается отступникомъ. *Либерій* (IV в.) согласился на осужденіе Аѳанасія и рѣшился принять аріанство, для того, чтобы его вызвали изъ ссылки и возвратили прежнюю каѳедру. *Гонорій* (VII в.) придерживался моноѳелитизма; о. Гратри основательно доказалъ это“. За это свое еретическое ученіе о лицѣ І. Христа Гонорій, въ числѣ другихъ еретиковъ, былъ осужденъ VI-мъ вселенскимъ соборомъ (осужденіе повторено было и VII-мъ всел. соборомъ). На соборѣ присутствовали и папскіе легаты, но ни одинъ голосъ не

раздался въ его защиту. Сочиненія (догматическія) п. Гонорія, какъ *зараженныя ересію*, были сожжены. Сами папы подписали ему анаѳему и сами же заботились, чтобы еретикъ Гонорій, осужденный восточною и западною церковію, былъ исключенъ изъ церковныхъ книгъ... Папа *Вигилій* былъ отлученъ отъ общенія съ церковію на V-мъ всел. соборѣ за то, что одобрялъ еретическія сочиненія несторіанъ, отвергавшихъ богочеловѣчество Христа Спасителя. Папа *Зосима* былъ привлеченъ пелагіанами на свою сторону. Соборъ базельскій удостовѣряетъ, что папа *Евгеній* „виновенъ былъ въ симоніи, позволялъ себѣ клятво-преступническія, отступническія и еретическія мнѣнія и отрекся отъ вѣры“ (sess. 24, 620). Были папы безбожники. Такъ, Іоаннъ XXII открыто проповѣдывалъ „по внушенію діавола“, что нѣтъ вѣчной жизни и душа уничтожается вмѣстѣ съ тѣломъ, какъ свидѣтельствуютъ оо. констанцскаго собора. Папа Левъ X и все евангеліе Христово называлъ „доходною баснею о Христѣ“. Сюда же можно отнести тѣ декреты, которыми папы отмѣняли и осуждали постановленное и одобренное авторитетомъ римской же каѳедры. Въ средніе вѣка это было явленіемъ обыкновеннымъ. Вотъ примѣры, указанные Штроссмайеромъ на соборѣ: „*Григорій I* (VI в.) называетъ того антихристомъ, кто беретъ на себя титулъ вселенскаго епископа, и не смотря на то, *Бонифацій III* (VII в.) понудилъ отцеубійцу императора Фоку дать себѣ означенный титулъ. *Пасхалій II* (XI в.) и *Евгеній III* (XII в.) одобряли дуэли; *Юлій II* (XVII в.) и *Пій IV* (XVI в.) воспрещали оныя. *Евгеній IV* (XV в.) признавалъ базельскій соборъ и возстановленіе употребленія святыя чаши въ церкви богемской; *Пій II* (XV в.) уничтожилъ эту привиллегію. *Адріанъ II* (IX в.) объявилъ гражданскіе браки дѣйствительными; *Пій VII* (XIX в.) осуждалъ ихъ. *Сикстъ V* (XVI в.) обнародовалъ изданіе Библіи и извѣстною буллой одобрилъ чтеніе оной; *Пій VII* осуждалъ читающихъ оную. *Климентъ XIV* (XVIII в.) уничтожилъ орденъ іезуитовъ, дозволенный Павломъ III; *Пій VII* возстановилъ оный“. Укажемъ еще нѣкоторые: папа *Левъ III* не согласился внести въ символъ Filioque, папа же *Бенедиктъ VIII* (ок. 1014 г.) сдѣлалъ это прибавленіе. Папа *Евге-*

ній IV въ своихъ буллахъ къ базельскому собору признавалъ положеніе констанцскаго собора о верховенствѣ соборовъ надъ папами, но послѣ отрекся отъ своего признанія. Исторія догмата о непорочномъ зачатіи Божіей Матери показываетъ, что многіе изъ папъ были противниками этого догмата. „Но къ чему обращаться, говорилъ Штроссмайеръ, къ временамъ столь отдаленнымъ? *Святѣйшій отецъ нашъ, присутствующій здѣсь*, въ своей буллѣ, заключающей въ себѣ правила для настоящаго собора, *не уничтожилъ ли*, на случай своей смерти во время засѣданій онаго, то, что въ прошломъ могло противорѣчить ему,—даже рѣшенія своихъ предшественниковъ? Я никогда не кончилъ бы, достопочтенные братья, если бы хотѣлъ предложить вашему вниманію всѣ противорѣчія папъ въ ихъ ученіи. Итакъ, если вы провозглашаете непогрѣшимость дѣйствительнаго папы, то вы должны или доказать невозможное, т. е., что папы никогда не противорѣчили одинъ другому, или, иначе, заявить, что по откровенію Св. Духа, вамъ бывшему, непогрѣшимость папства имѣетъ свое начало только съ 1870 г. Осмѣлитесь ли вы сдѣлать это... когда исторія съ ясностію солнечнаго свѣта подтверждаетъ, что папы заблуждались въ своемъ ученіи?“

Отцы собора однако же „осмѣлились“ провозгласить папу непогрѣшимымъ, а ультрамонтанское богословіе, не отрицая случаевъ, когда папы погрѣшали въ вѣрѣ и противорѣчили одинъ другому, находятъ возможнымъ примирить такіе случаи съ папскою непогрѣшимостію, усвояя ихъ папѣ, какъ частному богослову. Какъ частный учитель, какъ частное лицо, какъ частный богословъ, говорятъ, папа можетъ ошибаться и ошибается, но онъ непогрѣшимъ, когда говоритъ какъ вселенскій учитель церкви, какъ глава церкви и намѣстникъ Христовъ—ex cathedra. Эта формула, сдѣлавшаяся господствующею съ XVI в. въ ультрамонтанскомъ богословіи и принятая ватиканскимъ соборомъ, содержитъ готовый отвѣтъ на вопросы о случаяхъ, когда папы погрѣшали въ вѣрѣ: надлежитъ лишь отнести погрѣшительныя мнѣнія и сужденія папъ къ разряду частныхъ, не каѳедральныхъ, и непогрѣшимый авторитетъ римскихъ епископовъ останется неприкосновеннымъ.

Но такое различіе между каѳедральными и некаѳедральными опредѣленіями и мнѣніями одного и того же лица странно само

по себѣ. Даже возможна ли такая двойственность въ убѣжденіяхъ и воззрѣніяхъ человѣка, имѣющаго здравый умъ,—и притомъ по отношенію къ христіанской истинѣ? Опредѣленія объ этой истинѣ должны быть всегда одинаковы, должны совпадать съ самою истиною. Тутъ не можетъ быть допущено никакой зависимости отъ условій времени, мѣста и т. п. Пастырямъ церкви заповѣдуется право править слово истины и проповѣдывать здравыя словеса благовременно и безвременно.

Далѣе, необходимо для вѣрующихъ, обязанныхъ внимать голосу папы, знать, когда папа говоритъ ex cathedra и когда произноситъ частное сужденіе? По этому вопросу было много споровъ и предлагаемо рѣшеній, но вопросъ остается и доселѣ открытымъ [1]). Разными богословами высказаны столь разныя мнѣнія, что нѣкоторые предъявляли (напр. Пихлеръ) къ папѣ требованіе, чтобы онъ положилъ конецъ спорамъ по этому предмету тоже путемъ ex cathedra, на что отвѣта однако не дано. По мнѣнію однихъ, папскія опредѣленія обладаютъ всѣми свойствами декретовъ ex cathedra, когда папа изрекаетъ ихъ подъ внушеніемъ Св. Духа. Но этимъ вопросъ не разрѣшается, а лишь вызывается новый вопросъ, тождественный по содержанію: когда же папа находится подъ внушеніемъ Св. Духа? Другіе же выражали мнѣніе, что папскій декретъ есть ex cathedra, когда онъ изданъ епископами Рима послѣ совѣщанія съ свѣдущими богословами, епископами и кардиналами, или даже—вообще по согласію съ епископатомъ. Указывали даже необходимое для этого наименьшее число епископовъ (100). Но признаніе каѳедральными лишь тѣхъ опредѣленій, которыя издаются съ согласія епископата, или что вообще необходимо для папы выслушивать мнѣніе свѣдущихъ людей, а не сами по себѣ и безъ совѣщаній съ

[1]) Когда созванъ былъ ватиканскій соборъ, баварское правительство предложило мюнхенскому богословскому факультету вопросъ: какіе именно изъ папскихъ опредѣленій суть декреты ex cathedra? Факультетъ отвѣчалъ: „всеобщепризнаннаго критерія, по которому можно было бы судить съ достовѣрностью, что такое-то опредѣленіе папы послѣдовало ex cathedra, не существуетъ... Кажется, если ватиканскій соборъ провозгласитъ догматъ о непогрѣшимости папы, то онъ долженъ будетъ въ тоже время опредѣлить и идею рѣшеній его ex cathedra; иначе это опять останется въ неизвѣстности и будетъ предметомъ споровъ“. См. у *Вѣляева Н. Я.* Теорія о папской непогрѣшимости. 90 стр.

кѣмъ либо непогрѣшимы папскія опредѣленія, противорѣчитъ общему смыслу ученія о папскомъ главенствѣ. Его непогрѣшимость не можетъ обусловливаться ни епископатомъ, ни соборомъ, ни мнѣніемъ „князей церкви“. Посему указанное мнѣніе было принято весьма несочувственно папизмомъ [1]). По мнѣнію Беллярмина, декретами ex cathedra слѣдуетъ считать только тѣ опредѣленія, съ которыми папа обращается ко всей церкви (toti ecclesiae), ко всему христіанскому міру, ко всѣмъ помѣстнымъ церквамъ цѣлаго свѣта. Тоже воззрѣніе поддерживаетъ Перроне, который указываетъ впрочемъ еще другой признакъ, существенный въ декретахъ ex cathedra, именно, чтобы папское опредѣленіе содержало въ себѣ анаоему тѣмъ, кто думаетъ иначе. Нѣкоторые изъ ультрамонтанъ дополняютъ указанные Беллярминомъ и Перроне признаки еще двумя требованіями: а) декретъ папы долженъ основываться на Писаніи и Преданіи; б) папское опредѣленіе необходимо на нѣкоторое время вывѣшивать для свѣдѣнія членовъ церкви на вратахъ Ватикана. Такимъ образомъ, всѣ эти мнѣнія сводятся къ тому, что папа непогрѣшимо опредѣляетъ предметы вѣры и благочестія въ тѣхъ только случаяхъ, когда соблюдаетъ нѣкоторыя формальности. Конечно, формальности для папы неизбѣжны и никакой церковный актъ не мыслимъ безъ свойственныхъ ему обрядовъ. Казалось бы, гораздо естественнѣе судить о папскихъ декретахъ по ихъ содержанію. Притомъ же ни откуда не видно, почему эти формальности такъ важны. Самая мелкая и ничтожная между ними есть вывѣшиваніе папскихъ декретовъ къ вратамъ Ватикана. Но развѣ папы не властны употребить способы обнародованія болѣе удобные и усовершенствованные? Что касается требованія, чтобы папа основывался въ своихъ декретахъ на св. Писаніи и Преданіи церкви, то это требованіе слишкомъ общее; не одни только папы съ ихъ декретами, но и всѣ вообще богословы съ ихъ трактатами должны подчиняться этому требованію. Трудно также понять, почему къ

[1]) Книга Серри, въ которой доказывалось, что для непогрѣшительнаго рѣшенія предметовъ вѣры и благочестія папѣ необходимо сообразоваться съ мнѣніемъ богослововъ и сановниковъ церкви, занесена была въ Index librorum prohibitorum. См. у проф. *Бѣляева И. Я.* въ указ. трудѣ, 94 стр.

декретамъ ex cathedra относятъ только тѣ папскія опредѣленія, которыя обращены ко всей церкви. Съ высоты каѳедры блаженнаго Петра епископы Рима считаютъ себя въ правѣ обращаться ко всякой помѣстной церкви. Почему же въ декретѣ къ церкви французской или нѣмецкой папа можетъ допустить ошибку, а въ декретѣ ко всему христіанскому міру не можетъ? Къ тому же, справедливо замѣчаютъ, что установленный Беллярминомъ признакъ не примѣнимъ къ папскимъ декретамъ, потому что, кромѣ буллы Бонифація VIII Unam sanctam, едва ли существуютъ какія-либо опредѣленія епископовъ Рима, обращенныя ко всей церкви. Неизвѣстно, наконецъ, почему такъ необходима въ декретахъ ex cathedra анаѳема. Если бы этотъ признакъ по отношенію къ вѣроопредѣленіямъ имѣлъ существенное значеніе, то постановленіе собора апостоловъ пришлось бы признать неудовлетворяющимъ одному изъ важныхъ условій непогрѣшимости, такъ какъ оно не было ограждено анаѳемой [1]).

Такъ неудовлетворительными оказываются опыты разъяснить смыслъ формулы ex cathedra, чтобы согласить доктрину о папской непогрѣшимости съ свидѣтельствами исторіи. Не безъ причины принята ватиканскимъ соборомъ такая формула. Она замыкаетъ ученіе о папской непогрѣшимости въ тѣсный логическій кругъ, изъ котораго нѣтъ никакого выхода и въ который нѣтъ доступа ни для какихъ возраженій. На вопросъ: когда папа непогрѣшимъ? дѣлается отвѣтъ: тогда, когда онъ изрекаетъ свои опредѣленія ex cathedra. Является новый вопросъ: когда же папа говоритъ ex cathdra? Тутъ ультрамонтанская мысль дѣлаетъ крутой поворотъ къ первоначальному вопросу, объясняя, что папу надобно мыслить поучающимъ вѣрующихъ съ высоты апостольскаго престола въ тѣхъ только случаяхъ, когда въ своихъ опредѣленіяхъ онъ не допускаетъ ошибки. Общечеловѣческая логика осуждаетъ это круженіе мысли. Но для ультрамонтанскихъ теологовъ отказаться отъ него значило бы пожертвовать папскимъ авторитетомъ.

---

[1]) Бѣляева Н. Я. Теорія о папской непогрѣшимости. 95 стр. и слѣд.

§ 136. Протестантское ученіе о церкви, какъ духовномъ, невидимомъ обществѣ. Особенности англиканскаго ученія о церкви.

I. Протестантство въ своемъ ученіи о церкви не менѣе уклонилось отъ истины, чѣмъ римскій католицизмъ, хотя и надѣялось въ лицѣ реформаторовъ XVI в., отвергнувъ папскую систему съ ея крайностями и злоупотребленіями, возстановить истинную церковь Христову. Въ католицизмѣ церковь превратилась въ мірское царство съ неограниченнымъ монархомъ во главѣ,—намѣстникомъ I. Христа, лишающимъ вѣрующихъ возможности имѣть непосредственное общеніе со Христомъ. Въ противоположность этому, протестантство вовсе отвергло необходимость и значеніе всей видимой, человѣческой стороны церкви, отвергло не только папство, но и богоучрежденную іерархію, отвергло самое понятіе о церкви, какъ богоустановленномъ видимомъ посредствѣ въ дѣлѣ учительства и руководительства вѣрующихъ ко спасенію и раздаваніи благодатныхъ даровъ въ таинствахъ чрезъ іерархію.

Вмѣсто отвергнутаго ученія оно предложило ученіе о церкви, какъ *духовномъ, невидимомъ обществѣ вѣрующихъ* или *оправданныхъ* (святыхъ). Частнѣе особенности протестантскаго ученія о церкви выясняются изъ лежащаго въ основѣ протестантской вѣроисповѣдной системы начала—ученія о оправдывающей вѣрѣ [1]).

Человѣкъ оправдывается единою личною вѣрою въ Искупителя. Чрезъ вѣру онъ прямо и непосредственно соединяется со Христомъ и Духомъ благодати: Духъ Св. непосредственно научаетъ человѣка истинѣ (черезъ Писаніе и независимо отъ него), такъ что вѣрующій не имѣетъ нужды въ особыхъ внѣшнихъ учителяхъ; дары оправдывающей и спасающей благодати также непосредственно изливаются въ душу вѣрующаго, почему нѣтъ надобности ни въ особыхъ посредникахъ (іерархіи), ни въ посредствующихъ священнодѣйствіяхъ (таинствахъ) для сообщенія даровъ благодати. Понятно отсюда, что весь внѣшній строй церкви, вся видимая

---

[1]) *Литература.—Шаврова А.* Образованіе протестантскаго ученія о церкви (Пр. Об. 1864 г. III т.). *Маргаритова С.* Лютеранское ученіе въ его историческомъ развитіи при жизни М. Лютера. Москва 1895 г. *Аквилонова Е.* проф. Церковь. Спб. 1894 г. гл. III.

сторона церкви, являлись излишними, не могли имѣть того значенія, какое усвоено имъ волею Основателя церкви. Принадлежность или непринадлежность вѣрующихъ къ видимой церкви ничего не можетъ къ дѣлу ихъ спасенія ни прибавить, ни убавить. Іерархія съ властію учить, священнодѣйствовать и управлять если и существуетъ въ церкви, то существуетъ jure humano, ради порядка, а не jure divino. Таинства не могутъ имѣть и не имѣютъ усвояемаго имъ значенія проводниковъ благодати; они не безусловно необходимы для спасенія,—ихъ и не столько, сколько признаютъ. Да и вся вообще существующая въ церкви видимость устройства христіанскихъ общинъ, управленіе, обычаи и порядки церковные могутъ имѣть лишь чувственно-плотской смыслъ, но не какое либо таинственно-благодатное значеніе.

Отвергнувъ догматическое значеніе за *видимостію* церкви, протестантство не отвергло вообще бытіе церкви на землѣ. Истинная церковь существуетъ. Ее образуютъ и въ составъ ея входятъ всѣ тѣ, которые истинно вѣруютъ и имѣютъ въ себѣ Духа Святаго. По выраженію символическихъ книгъ протестантства, церковь есть *„собраніе святыхъ и право вѣрующихъ“*, (congregatio sanctorum et vere credentium) [1]), имѣющихъ въ себѣ Духа Св., Который сердца ихъ обновляетъ, освящаетъ и ими управляетъ [2]), а еще короче,—просто *„общеніе святыхъ“* (communionem sanctorum) [3]). Но такъ какъ нельзя знать, кто изъ живущихъ на землѣ вѣрующихъ святъ и кто не святъ,—Богъ знаетъ избранныхъ Своихъ, равно духовная жизнь вѣрующаго есть плодъ внутренняго, невидимаго воздѣйствія на него Духа благодати, то истинная церковь *невидима* (ecclesia invisibilis) [4]). Эта то невидимая церковь и есть церковь истинная.

---

[1]) Conf. august. p. I, art. VIII, l. Edit. Müller' s.

[2]) Apolog. Conf. art. VII et. VIII (IV), De ecclesia, 8. Здѣсь говорится, что церковь есть „congregationem sanctorum, qui habent inter se sotietatem ejusdem evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus Sancti, Qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat“.

[3]) Br. Catech. Major (II p. III art., 47) сказано: „Sanctum christianorum ecclesiam communionem sanctorum fides nominat“.

[4]) О невидимости церкви *Лютеръ* говорилъ; „всѣ христіане въ мірѣ такъ молятся: *вѣрую* въ Св. Духа, во святую христіанскую церковь, общину святыхъ. Если справедливъ этотъ апостольскій членъ вѣры, то слѣдуетъ, что святой христіанской церкви никто не можетъ видѣть и что

церковь святая, потому что управляется непосредственно Духомъ благодати, Который животворитъ ее Собою, очищаетъ ее отъ всякой скверны, невидимо отсѣкаетъ недостойныхъ ея членовъ. Правда, въ настоящей жизни члены церкви, т. е. „истинно вѣрующіе и имѣющіе Духа Святаго“, смѣшаны съ грѣшниками, находящимися во внѣшнемъ общеніи съ первыми. Но эти мнимые христіане не дѣлаются чрезъ такое общеніе членами истинной церкви. Такъ какъ въ нихъ не живетъ Духъ Св., то они—„не члены Христа“, они лишь „мертвые члены церкви“, они „только по имени находятся въ церкви“, а не на самомъ дѣлѣ [1]). На самомъ дѣлѣ принадлежатъ къ ней только оправданные, освященные Духомъ Святымъ, разсѣянные среди грѣшниковъ, почему объ истинной церкви, такъ проявляющейся въ мірѣ, нужно говорить, что она „сокрыта подъ толпою“ людей нечестивыхъ, принадлежащихъ къ извѣстному исповѣданію. Нечестивые же находятся во власти діавола и суть члены царства діавола, но не члены церкви—тѣла Христова [2]). Другими словами, вслѣдствіе смѣшенія въ одномъ христіанскомъ обществѣ истинно вѣрующихъ и святыхъ съ лицемѣрами и злыми, исповѣдующими одну и туже вѣру, пшеницы съ плевелами, церковь является обществомъ званыхъ. Но какъ плевелы, примѣшавшіеся къ пшеницѣ, не суть пшеница, такъ и примѣшавшіеся къ церкви грѣшники не суть

нельзя объ ней сказать: вотъ она здѣсь или тамъ, потому что чему вѣруютъ, того не видятъ, по слову апостола (Евр. 11, 1)“.

[1]) „Мы допускаемъ, говорится въ Apol. conf. (art. VII et VIII (IV'),—p. 1—12), что и лицемѣры и дурные люди въ этой жизни примѣшиваются къ церкви и суть члены церкви по внѣшнему общенію въ знакахъ церковныхъ, т. е. въ словѣ, исповѣданіи и таинствахъ, особенно если они не отлучены.“ Но.... церковь „не есть только общество внѣшнихъ вещей и обрядовъ, какъ другія, гражданскія общества, но главнымъ образомъ общество вѣры и Св. Духа въ сердцахъ, имѣющее однако и внѣшніе знаки“... Посему тѣ, „въ которыхъ не живетъ (nihil agit) Христосъ, не суть члены Христа“, и Его тѣла—церкви. „Сами противники (т. е. латины) признаютъ, что злые суть мертвые члены церкви. Посему мы удивляемся, что они укорили наше описаніе (церкви), когда говорится о членахъ живыхъ“... „Нечестивые не есть святая церковь“... „Злые не находятся въ церкви реально, а находятся въ ней только по имени“,... а посему „въ опредѣленіе церкви они и не входятъ“.. „Ecclesiam esse congregationem sanctorum“.

[2]) Apolog. conf. art. VII et. VIII (IV). De ecclesia, p. 16—22.

члены истинной невидимой церкви. Истинная невидимая церковь не есть общество только званныхъ, но и избранныхъ.

Очевидно, такое понятіе о церкви, не подлежащей никакому внѣшнему наблюденію, въ существѣ дѣла равно отрицанію церкви. Въ нее входятъ вѣрующіе, живущіе на землѣ, облеченные плотію и кровію, и въ тоже время она невидима, не имѣетъ никакихъ внѣшнихъ границъ и внѣшнихъ признаковъ; члены ея живутъ и дѣйствуютъ въ этой, земной, видимой средѣ, но никто изъ нихъ не можетъ даже знать—принадлежитъ ли онъ къ ней, или нѣтъ. Это не есть и не можетъ быть называемо церковію—ἐκκλησία, собраніемъ, торжественно созываемымъ, не есть даже и общество (societas), а только множество (numerus). Р.-католики поэтому были совершенно правы, называя протестантскую невидимую церковь мечтательною, воображаемою (ideas Platonicas, ecclesiam matematicam, utopicam, imaginariam).

Побуждаемые такими выраженіями протестанты должны были показать нѣкоторые видимые признаки невидимой церкви святыхъ. Явилось такое опредѣленіе невидимой церкви: „церковь есть собраніе святыхъ, въ которомъ *правильно проповѣдуется евангеліе* и *правильно совершаются таинства*“ [1]). Это собраніе святыхъ (т. е. истинно вѣрующихъ и оправданныхъ) не есть что нибудь не существующее; это—не мечта только воображенія. „Мы говоримъ, учимъ, объясняется въ „Апол. аугсб. испов.,“ не о вымышленной церкви, которую нигдѣ нельзя найти, но утверждаемъ, что эта церковь, въ которой живутъ святые, дѣйствительно существуетъ на землѣ; чада Божія находятся во всемъ мірѣ,—въ различныхъ государствахъ, странахъ и городахъ и на различныхъ островахъ; мы говоримъ, что эта церковь имѣетъ внѣшніе знаки,—евангеліе и таинства“ [2]). По этимъ признакамъ, учатъ протестанты, можно гадать или несомнѣваться въ бытіи истинной церкви на землѣ, какъ общества святыхъ: „гдѣ чисто проповѣдуется слово Божіе и согласно съ этимъ словомъ совер-

[1]) Conf. august. p. I, art. VII, 1 Тамъ же говорится: „хотя церковь есть собственно собраніе святыхъ и истинно вѣрующихъ, однако такъ какъ въ этой жизни есть много ложныхъ христіанъ, то позволительно пользоваться таинствами, которыя совершаются и нечестивыми (священниками)“. Art. VIII, 1; сн. Apolog. art. VII et. VIII, 3. 47.

[2]) Apolog. art. VII et. VIII (IV), p. 20 (R. 149).

шаются таинства, тамъ навѣрное есть церковь“ [1]). Проповѣдь внѣшняго слова есть дѣйствительный признакъ для опредѣленія того, гдѣ именно находится истинная церковь и гдѣ ея нѣтъ и не можетъ быть. Это потому, что слово Божіе всегда имѣетъ нѣкоторый плодъ (Ис. 55 10—11), такъ что гдѣ есть проповѣдь евангелія, тамъ непремѣнно должна быть вѣра, тамъ слѣдовательно, должна быть и истинная церковь. Поэтому истинная церковь существовала и существуетъ какъ среди папистовъ, потому что и послѣдніе могутъ имѣть въ евангеліи чистую проповѣдь слова Божія, такъ и вообще вездѣ, куда бы ни было занесено евангеліе, даже если бы въ такихъ мѣстахъ вѣрующіе не имѣли возможности приступить къ таинствамъ. Но гдѣ нѣтъ этой проповѣди, тамъ не можетъ быть вѣрующихъ, не можетъ быть и таинствъ, слѣдовательно, нѣтъ и истинной церкви, какъ состоящей только изъ оправданныхъ. Что же касается таинствъ, какъ признака истинной церкви, то они составляютъ менѣе существенный признакъ, по сравненію съ словомъ; они хотя и могутъ служить признаками послѣдней, ибо въ мѣстахъ правильнаго совершенія таинствъ непремѣнно проповѣдуется слово, должны быть и вѣрующіе, однако церковь связана необходимо лишь съ проповѣдію, но не съ таинствами. Проповѣдь слова можетъ существовать внѣ христіанскаго общества, гдѣ нѣтъ совершенія таинствъ; слушаніе его (и вѣра въ слово) можетъ быть доступно и человѣку, находящемуся внѣ видимой церкви, почему церковь истинно вѣрующихъ можетъ существовать и внѣ церкви видимой. Посему же не всѣ, не принадлежащіе къ видимой церкви, тѣмъ самымъ лишены участія въ церкви истинной, не всѣ суть „еретики и не христіане“, ибо среди нихъ могутъ быть имѣющіе вѣру, и, слѣдовательно, принадлежащіе къ истинной церкви. Итакъ, истинная церковь находится въ церкви видимой и внѣ ея. Отношеніе одной церкви къ другой, по сравненію Лютера, подобно отношенію души къ тѣлу,—души, которая живетъ въ тѣлѣ и внѣ тѣла [2]).

Таково въ основныхъ чертахъ протестантское (символическое) ученіе о церкви. Все оно покоится на одностороннемъ ученіи объ

[1]) ibid. p. 5 et 9 (R. 145 et 146)

[2]) См. у *Маргаритова С.* Лютер. ученіе и пр. 57—58 стр.

оправдывающей вѣрѣ, въ связи съ которымъ стоитъ и падаетъ (articulus justificationis—articulus standis et cadendis ecclesiae). И само въ себѣ оно заключаетъ несообразности и прямыя противорѣчія ученію откровенія.

Прежде всего раздѣленіе земной церкви на какія то два различныя общества—общество видимое и общество невидимое есть раздѣленіе произвольное; можно и должно различать церковь небесную отъ земной, изъ которыхъ одна дѣйствительно видима, а другая невидима, „одна воинствуетъ и находится еще въ пути, а другая торжествуетъ уже побѣду, достигла отечества и получила награду", но не то, будто могутъ существовать двѣ церкви земныхъ—видимая и невидимая (Посл. вост. патр. 10 чл.). Равно можно говорить о видимой и невидимой сторонахъ единой церкви земной, но нельзя считать ее ни видимою только, ни невидимою. Невидима она по одной сторонѣ своей, ибо имѣетъ невидимую главу Христа и оживотворяется и освящается невидимымъ Духомъ благодати. Но она и видима, ибо имѣетъ опредѣленное богоучрежденное видимое устройство (іерархія и паства), богоучрежденныя таинства и проч.

Далѣе, совершенно неосновательно протестантское отрицаніе существеннаго значенія за видимостію церкви. Церковь основана для приведенія ко Христу духовно-тѣлесныхъ существъ, а не безплотныхъ духовъ. Сынъ Божій совершилъ дѣло спасенія людей видимымъ образомъ. Видимымъ же образомъ сошелъ и Духъ Святый на церковь, чтобы пребывать въ ней до скончанія вѣка. Отсюда,—если дѣло спасенія людей должно быть продолжаемо, то продолжаемо—видимо, и если продолжаемо церковію, то видимость ея должна имѣть догматическое значеніе. И І. Христосъ учредилъ дѣйствительно видимую церковь, видимое апостольство и преемственную отъ нихъ видимую іерархію, видимыя священнодѣйствія—таинства для сообщенія невидимой благодати. Въ ученіи Спасителя и апостоловъ ясно показано и значеніе для спасенія видимой стороны церкви,—значеніе столь существенное, что видимая принадлежность къ церкви, видимое исповѣданіе вѣры, видимое участіе въ таинствахъ составляютъ условія спасенія человѣка и примиренія его съ Богомъ. Отрицаніе такого значенія за видимостію церкви,—утвержденіе, что спасеніе достижимо безъ при-

надлежности къ видимой церкви и безъ пользованія таинствами, слѣдовательно, есть дерзкое осужденіе дѣла Христова, осужденіе Самого Бога. Съ точки же зрѣнія практическихъ послѣдствій это отрицаніе ведетъ къ отверженію всей т. н. „церковности", всѣхъ церковныхъ установленій, обрядовъ и пр. Въ самомъ дѣлѣ, если участіе въ церковныхъ таинствахъ, принадлежность къ извѣстной видимой церкви, слушаніе церковной проповѣди не имѣютъ существеннаго значенія для спасенія, даже не могутъ свидѣтельствовать о внутренней принадлежности извѣстныхъ лицъ къ истинной (невидимой) церкви, то не слѣдуетъ ли отсюда: излишня всякая церковность, излишни таинства, излишня церковная проповѣдь, не нужны обряды и излишня какая-либо организація церковной жизни, кромѣ той, какая находится въ душѣ каждаго христіанина, излишни догматическія вѣроопредѣленія и исповѣданія, вообще всякая внѣшняя церковность? Вѣдь все это для содѣванія человѣкомъ своего спасенія не имѣетъ цѣны. А отсюда далекъ ли переходъ къ прямой враждебности по отношенію къ видимости церкви вообще и всякой внѣшне проявляемой церковности, или же—къ религіозному безразличію и даже невѣрію?

Отвергнувъ значеніе за видимостію церкви и признавъ истинною церковію церковь невидимую, состоящую изъ святыхъ, протестантство тѣмъ самымъ въ сущности совершенно отвергло церковь. Въ самомъ дѣлѣ, если церковь есть невидимое общество святыхъ, избранныхъ, видимое же общество христіанъ или званныхъ не есть церковь, а только масса, за которою скрывается истинная церковь, то кто же изъ вѣрующихъ, живущихъ на землѣ, принадлежитъ къ истинной церкви, кто исключается за недостаткомъ святости? Личной увѣренности человѣка въ своей святости для убѣжденія въ принадлежности къ церкви недостаточно. Личное сужденіе въ рѣшеніи этого вопроса открывало бы широкій путь къ неограниченному произволу христіанъ въ самооправданіи и самообожаніи. Безъ убѣжденія же въ святости не можетъ быть увѣренности и въ бытіи на землѣ истинной церкви, церкви святыхъ. Скажутъ, что внѣшнимъ признакомъ принадлежности къ церкви служитъ принятіе правильно проповѣдуемаго евангелія и совершаемыхъ таинствъ. Но кто же долженъ рѣшить, что въ то или другое время и въ томъ или другомъ мѣстѣ евангеліе про-

повѣдуется чисто и таинства преподаются правильно? Рѣшить это протестантство представляетъ опять же личному произволу каждаго, ибо единственнымъ авторитетомъ въ дѣлѣ вѣры для протестанта служитъ св. Писаніе, а пониманіе и изъясненіе его принадлежитъ свободному разрѣшенію каждаго; никакого другого внѣшняго непогрѣшимаго авторитета въ дѣлѣ вѣры у протестанта нѣтъ. Если же невозможно опредѣлить, кто принадлежитъ къ церкви и изъ кого она составляется, то и существованіе ея является призрачнымъ и мечтательнымъ, а не реальнымъ.

Наконецъ, существованіе на землѣ такой церкви, которая состоитъ изъ невидимаго общества однихъ святыхъ, съ исключеніемъ изъ нея грѣшныхъ людей, безцѣльно. І. Христосъ пришелъ на землю спасти погибшихъ и потому призываетъ въ Свое благодатное царство или церковь только грѣшныхъ, но не праведныхъ. Церковь и основана Имъ, чтобы освящать и вообще вести ко спасенію грѣшныхъ людей. Только въ церкви и чрезъ церковь—церковь видимую, чрезъ дарованныя ей благодатныя орудія и средства совершается благодатію Божіею оправданіе и освященіе человѣка и приведеніе его къ истинной жизни. Откуда и какъ иначе могли бы быть и праведные? Посему церковь есть общество *освящаемыхъ* (Евр. 2, 11), а не святыхъ. Вотъ почему церковь, до тѣхъ поръ, пока существуетъ настоящій міръ, заключаетъ и будетъ заключать въ себѣ членовъ грѣшниковъ съ ихъ несовершенствами и недостатками. Безгрѣшность и не можетъ быть свойственна человѣку въ земной жизни (Іоан. 1, 8). Святые, т. е. уже неимѣющіе нужды въ освященіи, въ спасительномъ руководствѣ церкви, имѣютъ ли нужду и въ самой церкви? Въ виду этого вселенская церковь давно уже отвергла заблужденіе новатистовъ и донатистовъ въ ученіи о церкви, повторяемое протестантствомъ. Съ другой стороны, исключая грѣшниковъ изъ состава церкви, протестантство опускаетъ изъ виду, что между грѣшными людьми, какъ и между святыми, существуютъ разныя ступени или возрасты духовно-нравственной жизни, что эта жизнь не вдругъ достигаетъ въ человѣкѣ высшаго совершенства, не вдругъ и угасаетъ, но то и другое совершается мало-по-малу и постепенно. Въ какомъ же отношеніи находится эта неодинако-

вость возрастовъ духовной жизни и степеней грѣховности къ составу церкви, какъ „общества святыхъ“?

Символическое ученіе протестантства о церкви, какъ только невидимомъ обществѣ святыхъ, явилось источникомъ многихъ бѣдствій въ церковной жизни протестантства. Хорошо сознается многими изъ новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ и теоретическая его неудовлетворительность; оно осуждается ими, какъ „химерическое представленіе“, какъ „логическая уродливость“, а вмѣстѣ заявляется о необходимости оставить его. Но дѣлая такія заявленія, сами они въ своихъ опытахъ раскрытія ученія о церкви въ существѣ однако оставляютъ содержаніе символическаго ученія о церкви, замѣняя лишь выраженіе „невидимая церковь“ наименованіемъ „царство Божіе“, а не возстановляя истинное ученіе о церкви [1]). И понятно. Истинная церковь—святая, соборная и апостольская—едина. Отвергнувъ не истинную церковь (папизмъ), отпавшую съ XI в. отъ единой святой, соборной и каѳолической церкви, протестантство забыло, что не человѣку съ его немощами суждено спасать церковь, основанную на камнѣ—Христѣ и имѣющую обѣтованіе своей неодолимости даже вратами ада. Къ ней—истинной церкви и нужно было обратиться, какъ неоспоримой дѣйствительности, чтобы возстановить у себя церковь и правое понятіе объ ней, или же остаться безъ церкви; третьяго исхода изъ указаннаго положенія нѣтъ и потому безуспѣшны опыты исканія его.

II. Ученіе о церкви нѣмецкихъ реформаторовъ XVI в. оказало вліяніе на ученіе о томъ же предметѣ и церкви *англиканской*, а потому ученіе о церкви и этой послѣдней явилось существенно отличнымъ отъ православнаго. Правда, оно не обладаетъ необходимою ясностію и опредѣленностію, но присутствіе въ немъ протестантскихъ элементовъ достаточно видимо.

Такъ, въ XIX-мъ членѣ вѣры англиканства дается такое понятіе о церкви: „видимая (visibilis) церковь Христова есть собраніе вѣрныхъ (coetus fidelium), въ которомъ въ чистотѣ проповѣдуется слово Божіе и таинства совершаются надлежащимъ

---

[1]) См. объ этомъ въ ст *Иванцова И. М* Новое протестантское ученіе о церкви въ ея отличіи отъ царства Божія Пр. Об 1878 г. II—III т

образомъ, т. е. согласно съ установленіемъ Христовымъ во всемъ томъ, что необходимо требуется для нихъ. Какъ погрѣшала церковь (erravit ecclesia) іерусалимская, александрійская и антіохійская, такъ погрѣшала (erravit) и церковь римская не только въ ея жизни и устроеніи, даже въ предметахъ вѣры". Это опредѣленіе церкви является заимствованнымъ изъ „Аугбургскаго исповѣданія" (VII-го чл.), съ нѣкоторымъ впрочемъ измѣненіемъ въ слововыраженіи. Указывая лишь на два общепротестантскихъ признака церкви, оно умалчиваетъ о томъ, составляетъ ли необходимый и существенный признакъ видимой церкви *богоустановленное священноначаліе*. Правда, англиканская церковь признаетъ іерархическое устройство церкви, имѣетъ три степени церковной іерархіи (епископа, пресвитера и діакона) и даже въ смыслѣ р.-католическомъ говоритъ о видимомъ главенствѣ въ церкви, полагая это главенство въ лицѣ англійскаго короля [1]). Однако въ ея вѣроизложеніяхъ не находится точно и ясно выраженнаго ученія о богоустановленности и сакраментальномъ характерѣ іерархическаго служенія, а оно представляется скорѣе просто *дозволительною* формою церковнаго управленія, *дозволеннымъ* состояніемъ, существующимъ jure humano, а не jure divino, какъ и въ лютеранствѣ и реформатствѣ [2]). Но гдѣ нѣтъ богоучрежденной законной іерархіи, не признается и ея безусловной необходимости, тамъ нѣтъ и церкви.

Далѣе, въ „Аугсб. исповѣданіи" хотя и указываются видимые признаки церкви, но подъ церковію разумѣется собственно невидимая церковь, какъ общество святыхъ или истинно вѣрующихъ. Но что разумѣется подъ церковію въ англиканствѣ? Въ приведенномъ членѣ англиканскаго исповѣданія говорится лишь о видимой (visibilis) церкви, которая опредѣляется какъ общество вѣрныхъ (fidelium), однако безъ разъясненія, разумѣть ли подъ ними „святыхъ и истинно вѣрующихъ", или же вмѣстѣ и „лицемѣр-

1) „Король, говорится въ XXXVII чл., имѣетъ преимущественную власть въ семъ королевствѣ Англіи и въ прочихъ его владѣніяхъ: его власти подчиняются во всѣхъ отношеніяхъ главныя правительственныя мѣста всѣхъ состояній сего королевства, будутъ ли они *церковныя* или гражданскія... Но мы не предоставляемъ нашимъ государямъ право проповѣдывать слово Божіе или совершать таинства".

2) См. XXIII и XXVI чл. Подробнѣе о семъ ниже (IV т. О т. священства).

ныхъ и злыхъ". Не дается въ членахъ вѣры разъясненія и того, что же должно разумѣть подъ невидимою церковію, существованіе которой предполагается уже тѣмъ, что существуетъ церковь, именуемая видимою. Въ виду этого выраженіе *„видимая* церковь", особенно въ связи съ утвержденіемъ, что помѣстныя церкви (іерусалимская, антіохійская и пр.) погрѣшали и погрѣшаютъ не только въ вопросахъ дѣятельности, но и въ вопросахъ вѣры, можетъ приводить къ заключенію, что и англиканство допускаетъ протестантское дѣленіе церкви на видимую и невидимую, и что составители „XXXIX членовъ" были склонны къ пониманію истинной церкви, святой и непогрѣшимой, въ смыслѣ невидимой величины, видимая же церковь, погрѣшающая и могущая погрѣшать, не есть истинная и святая.

Наконецъ, англиканствомъ раздѣляется общепротестантское ученіе о вседостаточности въ дѣлѣ вѣры св. Писанія, которое признается единственнымъ источникомъ христіанскаго ученія, съ подчиненіемъ авторитета церкви авторитету Писанія. Въ членахъ говорится: „св. Писаніе содержитъ все необходимое для спасенія; но чего въ немъ не сказано, или чего нельзя доказать на основаніи его, то не можетъ быть предписано никому, какъ членъ вѣры, или какъ нѣчто необходимое для блаженства" (VI чл.). „Церковь ничего не можетъ узаконить такого, что противно слову Божію писанному, равно какъ она не можетъ излагать одно мѣсто Писанія такъ, чтобы оно противорѣчило другому. Посему, хотя церковь есть свидѣтельница и хранительница св. Писанія, однако, подобно тому, какъ она не должна опредѣлять что-нибудь вопреки ему, такъ точно, помимо его, она не должна принуждать вѣрить во что-нибудь, какъ необходимое для спасенія" (XX чл.). Церковь, такимъ образомъ, не послѣдній судія, а есть кто-то еще иной, кто можетъ судить о правильности ея рѣшеній и о согласіи ихъ съ словомъ Божіимъ. Кто этотъ послѣдній судія,—вѣроизложенія англійской церкви умалчиваютъ объ этомъ, но естественно думать, что такимъ судіею признается не что иное, какъ личное убѣжденіе вѣрующаго. Ясно также, что если вселенская церковь можетъ впасть въ противорѣчіе съ св. Писаніемъ, то ей нельзя усвоять свойства непогрѣшимости (см. XIX чл.). О вселенскихъ соборахъ, на которыхъ, по православному ученію, церковь выражала свой

непогрѣшимый голосъ о предметахъ вѣры, въ одномъ изъ англиканскихъ членовъ вѣры и утверждается, что „вселенскіе соборы, такъ какъ всѣ они состоятъ изъ людей, которые не всѣ руководятся Духомъ и словомъ Божіимъ, могутъ заблуждаться и дѣйствительно заблуждались, даже въ вещахъ, относящихся до вѣры. Посему то, что опредѣляется ими въ качествѣ необходимаго для спасенія, не имѣетъ ни силы, ни авторитета, если нельзя показать, что эти опредѣленія заимствованы изъ св. Писанія“ (XXI чл.). Должно впрочемъ замѣтить, что въ настоящее время многіе изъ богослововъ англиканской церкви отказываются отъ ученія своихъ членовъ вѣры о вседостаточности св. Писанія и заявляютъ, что оно не есть единственный источникъ вѣроученія, что имѣетъ божественное достоинство и авторитетъ Преданія, что Преданіе предшествовало Писанію, оно то и утвердило канонъ священныхъ книгъ [1]). Равно хотя въ „XXXIX членахъ вѣры“ отвергается непогрѣшимость вселенскихъ соборовъ и вслѣдствіе этого они лишаются самостоятельнаго значенія, но на самомъ дѣлѣ англиканскою церковію всегда признавались и признаются первые четыре, или даже шесть вселенскихъ соборовъ въ качествѣ истинныхъ выразителей ученія вселенской церкви, съ тѣмъ впрочемъ различіемъ, что къ V и VI всел. соборамъ въ ней относятся съ нѣсколько меньшимъ уваженіемъ, считая ихъ какъ бы дополнительными къ первымъ четыремъ. Не усвояется ею непогрѣшимаго авторитета лишь VII-му всел. собору, но нѣкоторыми изъ ея членовъ указывается на необходимость включить въ число истинно вселенскихъ соборовъ и этотъ соборъ [2]).

Очевидно, такимъ образомъ, что и англиканство, отпавъ отъ союза съ Римомъ, но не обратившись и къ единой, святой, каѳолической и апостольской церкви, не возстановило у себя истинной церкви,—по невозможности сдѣлать это однѣми человѣческими силами.

---

[1]) См. у о. *Михайловскаго*. Англик церковь. 84 стр. Авторитетъ Преданія признается одинаковымъ съ авторитетомъ Писанія и нѣкоторыми изъ ученыхъ представителей американской церкви. См. у проф. *Еремскаго*. Америк. еписк церковь. 39 стр.

[2]) См. у проф. *Леперскаго*. XXXIX членовъ англ. церкви. Хр. Чт. 1904 г. I т 464 стр.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Глава II.

О Богѣ Искупителѣ.

Стран.

§ 71. Содержаніе и раздѣленіе ученія. 3

I.

О Іисусѣ Христѣ, какъ истинномъ Мессіи и Богочеловѣкѣ.

§ 72. Господь І. Христосъ есть обѣтованный Спаситель міра. 8

Примѣчаніе. Наименованіе І. Христа „Сыномъ человѣческимъ“ 20

§ 73. І. Христосъ есть Богочеловѣкъ. Особенная важность и непостижимость догмата о воплощеніи Сына Божія . 24

§ 74. Исторія догмата о лицѣ І. Христа. 26

§ 75. Господь І. Христосъ есть истинный Богъ по естеству, какъ Сынъ Божій. 60

§ 76. І. Христосъ есть истинный человѣкъ 78

§ 77. Сверхъестественное рожденіе І. Христа 84

§ 78. Безгрѣшность І. Христа. 93

Примѣчаніе. Непогрѣшимость Его ума 108

§ 79. І. Христосъ—Богочеловѣкъ есть единое лицо 109

Примѣчаніе. Кенотика. 117

§ 80. Образъ соединенія двухъ естествъ въ единомъ лицѣ Богочеловѣка 119
§ 81. Слѣдствія ипостаснаго соединенія естествъ въ I. Христѣ по отношенію къ Нему Самому. 123
Примѣчаніе. Латинскій культъ сердца Іисусова . 131
§ 82. Догматъ о воплощеніи Сына Божія съ точки зрѣнія разума 137
§ 83. Преблагословенная Дѣва—Матерь Господа І. Христа . 150
Приснодѣвство Божіей Матери . . . . . —
Св. Марія—Богородица. 160
§ 84. Догматъ римской церкви о непорочномъ зачатіи Божіей Матери 164
Примѣчаніе. О тѣлесномъ вознесеніи Богоматери на небо. Культъ сердца пресвятой Дѣвы . . . 189

Дѣло спасенія, совершенное І. Христомъ, или тайна искупленія.

§ 85. Содержаніе ученія. Понятіе о тройственномъ служеніи І. Христа. 191

I. Пророческое служеніе І. Христа.

§ 86. І. Христосъ, какъ великій Пророкъ — Просвѣтитель міра. 194
§ 87. Данный Спасителемъ евангельскій законъ. Образецъ и примѣръ нравственной жизни въ лицѣ Самого І. Христа. 197
§ 88. Евангельскій законъ есть законъ новый, замѣнившій собою законъ Моисеевъ. 205
§ 89. Евангельскій законъ преподанъ для всѣхъ людей и на всѣ времена. 214
Примѣчаніе. Пророчества І. Христа. 218

II. Первосвященническое служеніе І. Христа.

§ **90.** Понятіе о первосвященническомъ служеніи І. Христа. . 220
§ **91.** Значеніе воплощенія Сына Божія въ дѣлѣ искупленія 222
§ **92.** Земная жизнь Спасителя, какъ искупительный подвигъ. 227
§ **93.** Ученіе откровенія и церкви о страданіяхъ и смерти Богочеловѣка, какъ искупительной жертвѣ 233
§ **94.** Спасительные плоды жертвы Христовой 250
§ **95.** Всеобщность искупительной жертвы Сына Божія по отношенію къ лицамъ и времени. Ея всеобъемлемость по отношенію къ слѣдствіямъ паденія 264
§ **96.** Краткій обзоръ ложныхъ и односторонніхъ воззрѣній древняго и новаго времени на искупленіе 272
§ **97.** Отвѣтъ на главнѣйшія недоумѣнія и возраженія противъ догмата объ искупительной жертвѣ Христовой. . . . 284

III. Царское служеніе І. Христа.

§ **98.** І. Христосъ—Царь. Понятіе о духовномъ царствѣ Его. Дѣйствія, въ какихъ выразилось царское служеніе І. Христа 299
§ **99.** Открытіе царства, Божія съ явленіемъ І. Христа и проявленія Имъ царственной Своей власти въ дни уничиженія. Его чудеса и ихъ достовѣрность 304
§ **100.** Сошествіе І. Христа во адъ и побѣда надъ адомъ . . 316
§ **101.** Воскресеніе І. Христа и значеніе этого событія въ дѣлѣ искупленія. Дѣйствительность воскресенія Христова . . 325
§ **102.** Вознесеніе І. Христа на небо и отверзеніе для всѣхъ вѣрующихъ въ Него царства небеснаго. Дѣйствительность вознесенія Христова. 341
§ **103.** Вѣчное царствованіе І. Христа по вознесеніи на небо. 349

Глава III.

О Богѣ Освятителѣ

§ 104. Необходимость божественной помощи для усвоенія людьми даруемаго имъ во Христѣ и Христомъ спасенія. Ниспосланіе Духа Святаго и открытіе новаго порядка въ исторіи домостроительства человѣческаго спасенія. Содержаніе и раздѣленіе ученія о Богѣ Освятителѣ . . 354

I.

О благодати, какъ силѣ освящающей.

§ 105. Ученіе откровенія о благодати. Виды благодати. Односторонніе понятія о благодати 357
§ 106. Дѣйствія благодати предваряющей: призываніе и обращеніе. 369
§ 107. Оправданіе и освященіе 376
§ 108. Благодать, сохраняющая и возращающая духовную жизнь. 380
§ 109. Отношеніе благодати къ свободѣ 384
§ 110. Значеніе вѣры и добрыхъ дѣлъ въ содѣваніи человѣкомъ спасенія. 392
§ 111. Римско-католическое ученіе объ оправданіи и спасеніи человѣка 399
§ 112. Лютеранское ученіе объ оправданіи и его условіяхъ. . 421
§ 113. Крайности реформатства въ ученіи объ оправданіи и спасеніи: отрицаніе всеобщности благодати, ученіе о безусловномъ предопредѣленіи и благодати непреодолимой 446
Примѣчаніе Ученіе англиканской церкви объ оправданіи и его условіяхъ, и о предопредѣленіи. 463

II.

О церкви, какъ посредницѣ освященія.

§ 114. Необходимость богоучрежденнаго видимаго посредства для освященія человѣка. 467

§ 115. Разныя значенія слова „церковь". Понятіе о церкви въ обширномъ смыслѣ. 468

§ 116. Понятіе о церкви земной. Различныя наименованія ея въ св. Писаніи. 476

§ 117. Основаніе церкви І. Христомъ 479

§ 118. Цѣль церкви. 483

§ 119. Глава церкви І. Христосъ и Духъ Святый Параклитъ. 485

§ 120. Существенныя свойства истинной церкви Христовой . . 496

Единство церкви 497

Святость церкви 502

Каѳоличность церкви 513

Апостольство церкви 521

§ 121. Устройство земной церкви. Іерархія и паства 524

§ 122. Богоучрежденность іерархіи. 525

§ 123. Пастыри суть орудія верховной власти Христа въ церкви. Троякая власть іерархіи. 536

§ 124. Важность іерархіи въ церкви. Участіе мірянъ въ дѣлахъ церкви. 546

§ 125. Соборъ, какъ органъ высшей церковной власти . . . 554

§ 126. Чрезвычайныя дарованія и служенія въ церкви . . . 566

§ 127. Необходимость принадлежать къ церкви для спасенія. . 580

§ 128. Союзъ между церковію земною и небесною. 586

§ 129. Ходатайство усопшихъ святыхъ за вѣрующихъ, живущихъ на землѣ, и молитвенное призываніе святыхъ въ церкви земной. 588

§ 130. Почитаніе святыхъ. 610

§ 131. Почитаніе мощей св. угодниковъ Божіихъ. 626

§ 132. Почитаніе св. иконъ. 646

§ 133. Молитвы церкви за умершихъ. Поминовеніе усопшихъ инославныхъ христіанъ. 688

Примѣчаніе. Дни поминовенія усопшихъ . . . 700

§ 134. Характеръ римско-католическаго ученія о церкви. Догматъ о папскомъ главенствѣ. 701

§ 135. Догматъ о непогрѣшимости папы. 739

§ 136. Протестантское ученіе о церкви, какъ духовномъ, невидимомъ обществѣ. Особенности англиканскаго ученія о церкви. 757