

О П Ы Т Ъ
П РАВОС ЛАВНАГО
ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ

(СЪ ИСТОРИЧЕСКИМЪ ИЗЛОЖЕНІЕМЪ ДОГМАТОВЪ).

ЕПИСКОПА СИЛЬВЕСТРА,

Доктора Богословія, Ректора Кіевской духовной Академіи.



ИЗДАНИЕ 2-Е.

К І Е В Ъ

Типографія Корчакъ-Новицкаго, Михайловская ул., д. № 4.
1897.

Отъ Кіевскаго духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Кіевъ
1 декабря, 1896 г. Цензоръ, экстраорд. профессоръ Кіевской дух. Академіи,
протоіерей **І. Королькозъ.**

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стран.
§ 72. Образъ выполненія на самомъ дѣлѣ предвѣчнаго опредѣленія Божія о спасеніи падшаго человѣка во Христѣ.	1

Ч Л Е Н Ъ I.

О Богѣ-Предустроителѣ человѣческаго спасенія.

§ 73. Причина не скорого пришествія на землю Спасителя міра, заключающаяся въ необходимости приготовленія къ этому людей	2
§ 74. Приготовленіе рода человѣческаго къ принятію Спасителя до призванія Авраама.	4

Приготовленіе избраннаго народа Божія.

§ 75. Общее замѣчаніе	8
§ 76. Обѣтованія и пророчества въ книгахъ Моисеевыхъ	10
§ 77. Пророчества, содержащіяся въ псалмахъ.	12
§ 78. Пророчества—у пророковъ	18
§ 79. Замѣчаніе о другихъ способахъ приготовленія избраннаго народа къ пришествію Мессіи.	29
§ 80. Приготовленіе язычниковъ	30

Ч Л Е Н Ъ III.

О Богѣ-Совершителѣ спасенія людей, или ихъ Искупителѣ.

	Стран.
§ 81. Содержаніе и раздѣленіе этого ученія	41
§ 82. 1) Исусъ Христосъ—поистинѣ обѣтованный Избавитель міра	42
§ 83. 2) Исусъ Христосъ—Богочеловѣкъ. Общее замѣчаніе	49

Откровенное ученіе о Лицѣ Исуса Христа.

По изображенію откровенія Исусъ Христосъ есть

§ 84. а) истинный Сынъ Божій	50
§ 85. б) Исусъ Христосъ истинный человѣкъ	55
§ 86. в) Исусъ Христосъ есть одно Лицо,—Богочеловѣкъ	58

Ученіе церковно-отеческое о Лицѣ Исуса Христа.

§ 87. а) Въ древнѣйшихъ символахъ и символѣ никейскомъ	62
§ 88. б) Въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, а также послѣдующихъ учителей и пастырей церковныхъ,— до IV вѣка	68
§ 89. Въ IV вѣкѣ	79 ¹
§ 90. Съ V вѣка, или со времени 3-го вселенскаго собора	87
§ 91. Замѣчанія о позднѣйшихъ лжеученіяхъ относительно Лица Христова	99
§ 92. О слѣдствіяхъ ипостаснаго соединенія двухъ естествъ во Христѣ въ отношеніи къ лицу Пресвятой Дѣвы Маріи. а) Она есть Приснодѣва	102

§ 93. б) Пр. Марія есть Богородица или Богоматерь. . . 111

О дѣлѣ совершеннаго Иисусомъ Христомъ искупленія рода человѣческаго.

§ 94. Общее замѣчаніе	115
§ 95. Откровенное ученіе о пророческомъ служеніи Хри- стовомъ	117
§ 96. О первосвященническомъ служеніи Христовомъ.	122
§ 97. О царскомъ служеніи	125

Ученіе церковно-отеческое объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ.

§ 98. Общее замѣчаніе.	128
§ 99. Ученіе мужей апостольскихъ.	130
§ 100. Ученіе христіанскихъ апологетовъ II и III вѣка .	137
§ 101. Ученіе въ дальнѣйшее время—въ періодъ вселен- скихъ соборовъ.	152
§ 102. Замѣчанія о позднѣйшей судьбѣ догмата на востокѣ и западѣ съ критическимъ сужденіемъ о противныхъ ему ученіяхъ	172

Ч Л Е Н Ъ III.

О Богѣ-Раздаятелѣ людямъ спасенія, или О святителѣ.

§ 103. Переходъ къ ученію о Богѣ-Освятителѣ и его раздѣленіе	181
---	-----

Объ освященіи челоуѣка и производящихъ его причинахъ.

	Стран.
§ 104. О существѣ освященія челоуѣка	183

О благодати, какъ главномъ и дѣятельномъ началѣ въ освященіи челоуѣка.

§ 105. Ученіе откровенное	188
§ 106. Ученіе церковно-отеческое	192
§ 107. Ученіе мужей апостольскихъ	194
§ 108. Ученіе отцовъ и учителей II и III вѣка	196
§ 109. Ученіе—въ IV вѣкѣ	204
§ 110. Ученіе послѣ IV вѣка на западѣ.	212
§ 111. Ученіе послѣ IV вѣка на востокѣ.	218

О вѣрѣ, какъ подчиненномъ и воспринимательномъ началѣ въ освященіи челоуѣка.

§ 112. Ученіе откровенное	223
§ 113. Ученіе древне-отеческое до IV вѣка	230 ¹
§ 114. Съ IV вѣка—на востокѣ	234
§ 115. На западѣ	238 ²

О церкви, какъ посредницѣ въ освященіи челоуѣка.

§ 116. Общія замѣчанія о значеніи и необходимости въ дѣлѣ освященія церкви и переходъ къ ученію о ней.	244
--	-----

Откровенное ученіе о церкви.

	Стран.
§ 117. Ученіе Самаго Иисуса Христа	247
§ 118. Ученіе апостоловъ	253

Ученіе церковно-отеческое.

§ 119. Во времена мужей апостольскихъ.	262
§ 120. Ученіе во II и III вѣкахъ.	270 ⁷
§ 121. Ученіе о церкви на основаніи соборовъ и ихъ опредѣленій этого времени.	299
§ 122. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.	315
§ 123. Послѣ вселенскихъ соборовъ	333 ₂

III.

О существующихъ въ церкви средствахъ къ освященію чловѣка.

§ 124. Общее о семъ замѣчаніе	350
---	-----

1. О таинствѣ священства.

§ 125. Ученіе откровенное	353
§ 126. Ученіе церковно отеческое до перваго вселенскаго собора. Ученіе мужей апостольскихъ	357
§ 127. Ученіе во II и III вѣкахъ	362 ⁷
§ 128. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.	373 ₂
§ 129. Общій выводъ изъ всего вышеизложеннаго ученія о таинствѣ священства	382
§ 130. Замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ священства	385

2. О таинствѣ крещенія.

§ 131. Откровенное ученіе	389
§ 132. Ученіе церковно-отеческое до вселенскихъ соборовъ	395 ⁷

	Стран.
§ 133. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.	408
§ 134. Общій выводъ и замѣчаніе о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ крещенія.	422

3. О таинствѣ муропомазанія.

§ 135. Откровенное ученіе	425
-------------------------------------	-----

Ученіе церковно-отеческое.

§ 136. Въ три первые вѣка христіанства.	429 ¹
§ 137. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.	441 ¹
§ 138. Общій изъ предыдущаго обозрѣнія выводъ и замѣ- чанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія относительно таинства муропомазанія.	453

4. О таинствѣ евхаристіи.

§ 139. Ученіе откровенное	459
§ 140. Ученіе церковно-отеческое въ первые три вѣка хри- стіанства	470
§ 141. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.	499 ¹
§ 142. Общій заключительный выводъ и замѣчанія о даль- нѣйшей судьбѣ ученія объ евхаристіи	532

5. О таинствѣ брака.

§ 143. Ученіе откровенное	539
-------------------------------------	-----

Ученіе церковно-отеческое.

§ 144. Въ первые три вѣка христіанства	548
§ 145. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Ученіе отдѣльныхъ отцевъ и учителей церкви	561 ¹
§ 146. Ученіе о томъ же соборовъ.	571 ¹
§ 147. Общій изъ предыдущаго выводъ и замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ брака	577

Образъ выполненія на самомъ дѣлѣ предвѣчнаго опредѣленія Божія о спасеніи падшаго человѣка во Христѣ.

§ 72.

Теперь приступимъ къ ученію объ исполненіи на самомъ дѣлѣ предвѣчнаго опредѣленія и плана Божія о спасеніи падшаго человѣка во Христѣ. Какъ изъ откровенія мы знаемъ, Богъ для спасенія людей Сына Своего послалъ только въ конецъ вѣковъ (Гал. 4, 4), но и до наступленія этого времени Онъ не оставилъ ихъ безъ Своего попечительнаго смотрѣнія, многократно и многообразно предвозвѣщая имъ чрезъ пророковъ объ имѣющемъ нѣкогда придти ихъ Спасителѣ и чрезъ это возбуждая и подготовляя ихъ къ спасающей въ Него вѣрѣ. Пришедшій же въ міръ спасти грѣшныхъ Сынъ Божій, хотя по совершеніи здѣсь Своего великаго дѣла вскорѣ отошелъ къ Отцу Своему, но Своимъ ученикамъ обѣщаль Онъ и Самъ невидимо пребывать съ ними до скончанія вѣка (Матѣ. 28, 20) и ниспослать имъ Утѣшителя Святаго Духа съ тѣмъ, чтобы Онъ былъ съ ними во вѣкъ (Іоан. 14, 16), что и на самомъ дѣлѣ исполнилось и благодаря чему совершенное Христомъ спасеніе непрерывно чрезъ благодать Св. Духа раздавалось,

раздается и до скончанія вѣка будетъ раздаваться всѣмъ желающимъ и ищущимъ его. Соотвѣтственно съ симъ и все ученіе о Богѣ въ Его благодатномъ домостроительствѣ спасенія человѣческаго можетъ быть, для болѣе подробнаго обозрѣнія его, подраздѣлено на ученіе о Богѣ, какъ а) Предустроителѣ спасенія человѣческаго, б) его Совершителѣ и в) Раздавателѣ.

ЧЛЕНЪ I.

О Богѣ-Предустроителѣ человѣческаго спасенія.

§ 73.

Причина не скорого пришествія на землю Спасителя міра, заключающаяся въ необходимости приготоленія къ этому людей.

Хотя Богъ, предвидя паденіе человѣка, еще отъ вѣчности положилъ спасти его чрезъ Своего Сына, но, какъ сейчасъ мы замѣтили, Искупителя—Сына Своего послалъ Онъ въ міръ не тотчасъ и даже не вскорѣ по паденіи человѣка, а по исполненіи многихъ и многихъ вѣковъ. Гдѣ же причина этому столь не скорому пришествію на землю Искупителя рода человѣческаго? Таковая причина, понятно, заключалась не столько въ Богѣ, въ одно мгновеніе могшемъ совершить все зависящее отъ одной Его воли, сколько въ самомъ же человѣкѣ, который, бывъ созданъ Богомъ существомъ свободно-разумнымъ, и могъ быть спасенъ Имъ не иначе, какъ только при своемъ собственномъ, добровольномъ желаніи, а слѣдовательно и подъ условіемъ только возникновенія и развитія въ немъ самомъ нужной воспримчивости къ подаваемому спасенію, для чего требовалось не малое время. Эту, конечно, а не иную имѣлъ въ виду мысль и апостоль Павелъ,

когда утверждалъ о Богѣ, что Онъ прежде, чѣмъ сталъ говорить о Своемъ Сынѣ, многократно и многообразно говорилъ издревле отцамъ въ пророкахъ (Евр. 1, 1 и 2); такъ какъ все это, понятно, нужно было не для Самаго Бога, а только для людей, нуждавшихся въ постоянномъ и постепенномъ воспитаніи и укрѣпленіи въ нихъ вѣры въ имѣющаго нѣкогда придти къ нимъ Сына Божія. Свою мысль тотъ же Апостоль еще прямѣе выражаетъ, когда ветхозавѣтный законъ называетъ дѣтководителемъ ко Христу (Гал. 3, 24).

Такъ учили и древніе отцы и учителя церкви, причину не скорого пришествія Спасителя тоже полагая въ томъ, что слабымъ и немощнымъ людямъ необходимо было сперва пройти чрезъ многія и длинныя ступени въ своемъ духовно-нравственномъ развитіи, чтобы въ послѣдствіи стать способными въ достойному принятію, какъ своего Спасителя, такъ и даруемаго Имъ спасенія. По *Григорію Богослову*, напр., не только новый, но и ветхій завѣтъ вводились Богомъ постепенно, а не вдругъ, по первому приему за дѣло, и это дѣлалось для того, чтобы видно было, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ; такъ какъ это одно и свойственно правосудію Божію, никого насильно не принуждающему къ добру, но сообщающему его однимъ желающимъ его ¹⁾. И по *Василію Великому*, не вдругъ открылся людямъ божественный свѣтъ христіанства, потому что онъ могъ бы собою ослѣпить ихъ большыя духовныя очи, но вмѣсто этого божественный Домостроитель съ самою благоразумною постепенностію вводилъ ихъ въ общеніе съ тѣмъ же самымъ свѣтомъ, приучая ихъ смотрѣть на него, какъ бы въ водѣ, въ его тѣняхъ и отобразахъ, для чего между прочимъ были даны и законъ, бывшій сѣнію грядущихъ благъ, и предуказанія пророческія,—эти гаданія ис-

¹⁾ Orat. 31 (theolog. 5). n. 25.

тины, служащія къ обученію нашихъ очей сердечныхъ и дѣлающія для насъ болѣе удобный переходъ отъ нихъ къ божественной премудрости, въ тайнѣ сокровенной ¹⁾). Эту же мысль только въ другой формѣ бл. *Августинъ* выражаетъ такъ: „Господь зналъ, когда Ему надо было явиться. Прежде же этого необходимо было чрезъ длинный рядъ времени и лѣтъ о Немъ предвозвѣщать, потому что не маловажное что либо имѣло явиться. Всегда нужно было Его ожидать и долго о Немъ предвозвѣщать, на подобіе того, какъ чѣмъ болѣе важный являлся когда либо судья, тѣмъ большее ему предшествовало число провозвѣстниковъ ²⁾“.

Итакъ въ Божественномъ планѣ домостроительства въ тѣхъ именно намѣреніяхъ положено было только въ концѣ вѣковъ придти на землю Сыну Божию, чтобы прежде этого нужнымъ образомъ предуготовить людей къ достойному Его принятію, и къ таковому же усвоенію имѣющаго быть Имъ совершеннымъ великаго дѣла спасенія.

§ 74.

Приготовленіе рода человеческого къ принятію Спасителя до призванія Авраама.

Какъ же и съ какого времени сталъ Богъ готовить людей къ пришествію ихъ Избавителя? Должно думать, что

¹⁾ De Spirit. sanct. c. 14. sub fin.

²⁾ In Ioann. tractat. XXXI. n. 5. Можно замѣтить, что нѣкоторые изъ учителей, какъ напр. св. *Григорій Нисскій* (Orat. in diem natal. opp. T. III. p. 341. ed. Paris. 1638), причину не скорого пришествія Спасителя полагали въ необходимости приведенія людей до сознанія своихъ грѣховныхъ недуговъ для болѣе благоплоднаго ихъ уврачеванія, а другіе, какъ напр. *Евфимій Зинабень* (Papir. Pag. 7. Tit. 7) и св. *Димитрій ростовскій* (соч. часть 3, стр. 101), видѣли ее въ необходимости для человечества нравственно созрѣть до того чтобы могла произойти изъ него святая Дѣва, имѣвшая родить Спасителя мира.

съ самага же паденія челоуѣка начались и никогда не прерывались такого рода промыслительныя о людяхъ дѣйствія Божія, которыя во всякое время и всѣ судьбы челоуѣчества направляли прямо къ тому, что имѣло стать средоточнымъ пунктомъ всемірной исторіи, т. е. къ пришествію въ міръ Сына Божія, вѣроу въ котораго имѣли спасаться всѣ имѣвшіе увѣровать въ Него, и какъ въ грядущаго. и какъ въ пришедшаго. А между тѣмъ прямымъ подтвержденіемъ этому служитъ данное на первыхъ же порахъ людямъ обѣтованіе, или какъ по справедливости его называютъ, первоевангеліе объ Избавителѣ міра, на которомъ прежде всего мы и оставимъ свое вниманіе.

Богъ во время приговора надъ павшими прародителями Своего грознаго сула, обратившись въ присутствіи ихъ къ главному виновнику ихъ грѣхопаденія,—къ обольстителю ихъ—змію, сказалъ слѣдующее: „и вражду положу между тобою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ ея; оно поразитъ тебя въ голову, а ты ужалишь его въ пятю“ (Быт. 3, 15). Что подъ зміемъ здѣсь разумѣтся вселившійся въ него діаволь, это не подлежитъ никакому сомнѣнію, такъ какъ Самъ Спаситель исконнымъ челоуѣкоубійцею назвалъ діавола (Іоан. 8, 44), и въ Апокалипсисѣ послѣдній прямо названъ древнимъ зміемъ (Апок. 12, 9; 20, 2). Но спрашивается, что нужно разумѣть подъ сѣменемъ діавола, а также подъ сѣменемъ жены, ставимымъ съ нимъ въ параллель и ему противопологаемымъ? Такъ какъ діаволь не можетъ физически производить изъ себя потомства, то, понятно, что подъ его сѣменемъ нужно разумѣть не что иное, какъ, вслѣдствіе его губительнаго вліянія, имѣвшихъ, по подобію злыхъ духовъ, входить въ духовное съ нимъ родство и подпадать подъ его власть порочныхъ людей, въ самомъ же св. Писаніи называемыхъ то порожденіями эхидны (Мат. 3, 7), то дѣтьми діавола

(Иоан. 8, 44). Подъ сѣменемъ же жены, если, въ параллель съ означеннымъ смысломъ сѣмени діавола, можно разумѣть и многихъ лучшихъ ея потомковъ, какъ напр. Сиеа (ею самою названнаго сѣменемъ своимъ. Быт. 4, 25), Еноха, Ноя, Авраама и всѣхъ тѣхъ, которые, по слову Апостола, были не по плоти только, а и по духу дѣтьми обѣтованій (Рим. 9, 8), то совмѣстно съ симъ необходимо подразумѣвать здѣсь въ заключенномъ ихъ рядѣ и одного особеннѣйшаго одноличнаго Потомка жены, такъ какъ въ семъ послѣднемъ случаѣ сѣмя жены противопоставляется не многому сѣмени діавола, а одному только діаволу. Смысль, поэтому, обращенныхъ Богомъ къ діаволу словъ будетъ таковъ: тогда какъ ты успѣлъ на время склонить на свою сторону жену, подчинивъ ея непорочную волю своей злой волѣ, Я устрою такъ, что жена возстанетъ противъ тебя и въ состояніи будетъ вести борьбу съ тобою, кромѣ того и ея сѣмя въ лицѣ лучшихъ ея представителей точно такое же противоборство будетъ оказывать въ отношеніи къ твоимъ сторонникамъ и рабамъ, а затѣмъ Одинъ изъ потомковъ ея возстанетъ противъ тебя самого и поразитъ тебя въ главу, тогда какъ ты уязвишь его только въ пяту. Кто именно будетъ этотъ великій Потомокъ, здѣсь съ точностію не было показано, но ясно было то, что Онъ будетъ по силѣ Своей несравненно могущественнѣе высшаго духа злобы. Не было также здѣсь ясно показано и того, какимъ образомъ Онъ поразитъ діаволу во главу, или сокрушитъ его силу въ самомъ главномъ ея источникѣ, но данъ былъ нѣкоторый намекъ, что эта побѣда будетъ соединена съ нѣкоторою со стороны Побѣдителя жертвою, касающеюся низшей стороны Его существа, чему эмблематически должны были поучать и установленныя Богомъ жертвы. Итакъ на первыхъ же порахъ послѣ паденія прародителямъ нашимъ дано было Богомъ положительное и опредѣлительное обѣтованіе объ имѣющемъ

нѣкогда придти Избавителѣ какъ ихъ самихъ, такъ и ихъ потомства, а также совмѣстно съ симъ довольно опредѣленно обозначенъ былъ и самый образъ тѣхъ промыслительныхъ дѣйствій Божіихъ, которыя имѣли предварить и приготовить собою пришествіе этого великаго Избавителя. Потому что, по заключающейся въ обѣтованіи ясной мысли, Богъ Самъ имѣлъ, какъ между женою и змѣемъ—дѣяволемъ, такъ и между сѣменемъ первой и послѣдняго, проложить всегдашнюю черту нравственнаго разобщенія и раздѣленія съ тѣмъ, конечно, чтобы истинное или доброе сѣмя жены могло отстоять и сохранить свое самостоятельное существованіе, не смотря на непримиримую борьбу съ нимъ злаго сѣмени змія. Богъ, слѣдовательно, имѣлъ, такъ сказать, Самъ стать на сторонѣ добраго сѣмени жены, Самъ—его сохранять и поддерживать въ его борьбѣ съ злымъ сѣменемъ дѣявола, а все это въ свою очередь и должно было предустроить и приготовить пришествіе того великаго Сѣмени жены, которое имѣло поразить въ главу виновника всѣхъ золъ.

Между тѣмъ исторія ветхозаѣтнаго домостроительства представляетъ живое подтвержденіе тому, что въ такомъ именно, а не иномъ направленіи открывала себя промыслительная попечительность Божія о лучшихъ изъ потомковъ первой жены,—или о дѣтяхъ обѣтованія. Такъ, когда чрезъ убійство Каиново былъ отнятъ у Евы лучшій ея сынъ Авель, Богъ возстановляетъ для нея доброе сѣмя (Быт. 4, 25) въ Сивѣ. Провзшедшіе же отъ Сива потомки, какъ извѣстно, въ своемъ нравственномъ отношеніи настолько оказались отличны и отособлены отъ каинитовъ, что они среди ихъ являлись какъ бы сынами Божіими посреди сыновъ и дочерей человѣческихъ (Быт. 6, 2). Когда же, не смотря на это, зло въ людяхъ настолько умножилось, что грозило подавить собою всякое добро, Богъ посредствомъ губительнаго потопа

стираетъ всѣхъ нечестивыхъ съ лица земли, но въ то же время для продолженія добраго сѣмени сохраняетъ богобоязненнаго Ноя съ его семействомъ. А такъ какъ, далѣе, въ самомъ семействѣ Ноевомъ появилась въ Хамѣ злая страсть, отъ которой имѣло опять произойти и распространиться злое племя, то чрезъ пророчественное благословеніе Ноево Богъ ясно даетъ понять, что Онъ и теперь не перестанетъ такъ поступать, какъ поступалъ и прежде, т. е. не перестанетъ являть Свою милость и покровительство Своимъ истиннымъ чадамъ обѣтованія и благословенія, тогда какъ наоборотъ, противники ихъ, стоящіе на враждебной сторонѣ, будутъ всего этого лишены.

Понятно, что при такомъ промыслительномъ блюденіи Божіемъ за благословенными потомками должны были свято и нерушимо сохраняться и передаваться ими какъ самое обѣтованіе Божіе о будущемъ великомъ Потомкѣ-Избавителѣ, такъ и живая и несомнѣнная вѣра въ Его пришествіе. А что такъ было и на самомъ дѣлѣ, подтвержденіемъ сему можетъ служить между прочимъ надежда Ламеха увидѣть въ своемъ сынѣ Ноѣ успокоителя среди тяжелыхъ трудовъ на проклятой землѣ (Быт. 5, 29), но болѣе всего—пророческое благословеніе Ноево, которое, преподавая своему сыну Симу, онъ между прочимъ выразилъ такъ: „благословенъ Господь Богъ Симовъ“ (Быт. 9, 26), т. е. Господь Богъ станетъ по преимуществу удѣломъ Симовымъ и его потомства, а также въ немъ и чрезъ него станетъ источникомъ благословеній, въ чемъ нельзя не примѣтить вѣры Ноевой въ тѣ благотворныя для людей слѣдствія, какія будутъ внутренно соединены съ поражениемъ Сѣменемъ жены во главу змія. Перешедши же чрезъ Ноя въ послѣпотопный міръ и утвердившись въ лучшей части его семейства, первообѣтованіе Божіе объ Избавителѣ, должно полагать, перешло путемъ преданія къ даль-

нѣйшему его потомству, или ко всѣмъ произшедшимъ изъ него и разсѣяннымъ по всей землѣ народамъ, подтвержденіемъ чему служатъ слѣды этого обѣтованія, сохранившіеся у всѣхъ древнихъ народовъ, что мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ.

Приготовленіе избраннаго народа Божія.

§ 75.

Общее замѣчаніе.

Между тѣмъ и въ дальнѣйшее время Богъ, согласно съ Своею волею, выраженною въ первообѣтованіи, продолжаетъ блюсти и поддерживать доброе сѣмя въ борьбѣ съ сѣменемъ злымъ и развращеннымъ, вмѣстѣ съ симъ храня и поддерживая сравнительно съ прежнимъ болѣе явными и видными путями вѣру въ грядущаго Избавителя, время пришествія Котораго близилось. Когда послѣ разсѣванія народовъ нечестіе и идолопоклонство настолько усилились, что угрожали совершенно затмить собою вѣру въ истиннаго Бога, а также въ обѣтованнаго Имъ Избавителя, Богъ изъ среды всѣхъ избираетъ и призываетъ для Своихъ великихъ цѣлей праведнаго Авраама, образуетъ затѣмъ изъ него цѣлый особенный народъ, и на немъ сосредоточиваетъ всѣ планы Своего ветхозавѣтнаго домостроительства, все направляя здѣсь къ одной цѣли,—къ подготовленію и предустроенію той великой новой эпохи, которая имѣла наступить съ пришествіемъ на землю Спасителя міра.

Въ ряду такого рода подготовительныхъ со стороны Бога средствъ первое и самое видное мѣсто занимаютъ обѣтованія и пророчества о грядущемъ Избавителѣ или Мессіи, каковыя замѣчены въ книгахъ Моисеевыхъ, въ псалмахъ и у пророковъ, а потому мы и остановимъ на нихъ свое нужное вниманіе.

§ 76.

Обътованія и пророчества въ книгахъ Моисеевыхъ.

Хотя, какъ должно думать, извѣстно было Аврааму сдѣлавшееся достояніемъ всей лучшей части человѣчества, первообътованіе Божіе объ Избавителѣ, но Богъ даетъ его ему снова, выразивъ его въ такой формѣ: „благословятся въ сѣмени твоёмъ всѣ народы земли“ (Быт. 22, 18), и въ этой же формѣ повторяетъ Исааку (Быт. 26, 4) и Иакову (Быт. 28, 14). Не трудно видѣть, что это обътованіе по существу своему было совершенно схоже съ даннымъ первымъ людямъ обътованіемъ, такъ какъ и въ немъ обътованный великій Потомокъ представлялся подъ однимъ и тѣмъ же образомъ сѣмени, но оно привнесло съ собою и нѣкоторыя новыя частныя черты, болѣе опредѣляющія и пополняющія этотъ самый образъ. Тогда какъ въ первообътованіи говорилось о Сѣмени жены, безъ всякаго указанія въ человѣчествѣ на родъ, изъ котораго оно имѣетъ произойти, здѣсь прямо уже были указаны Его родоначальники въ Авраамѣ, Исаакѣ, и Иаковѣ. Тогда какъ тамъ было указано на сокрушеніе Сѣменемъ власти діавола безъ обозначенія тѣхъ благодѣтельныхъ послѣдствій, какія имѣютъ проистечь отсюда, здѣсь эти самыя послѣдствія прямо, хотя и въ общихъ чертахъ, обозначены были чрезъ внутреннее и причинное соединеніе съ Сѣменемъ благословенія всѣхъ народовъ. А что здѣсь подъ сѣменемъ разумѣлся великій и необычайный Потомокъ, это ясно было изъ того, что ему приписывалось дарованіе благословенія всѣмъ народамъ,—т. е. дѣйствіе столь же необычайное, какъ и приписанное Ему въ первообътованіи пораженіе діавола, почему и древне-іудейское преданіе подъ сѣменемъ, обътованнымъ Аврааму, Исааку и Иакову, равно какъ и подъ сѣ-

менемъ, обѣтованнымъ первымъ людямъ, не иного кого либо разумѣло, а только Мессію ¹⁾).

Между тѣмъ Іаковъ въ своемъ предсмертномъ благословеніи одного изъ своихъ сыновей—Іуды не только свидѣтельствуется свою живую вѣру въ обѣтованное Сѣмя, но и указываетъ въ немъ новую частную черту, назвавъ его примирителемъ и всемірнымъ царемъ, а также пророчески опредѣляетъ самое время Его пришествія. „Не отойдетъ, говоритъ онъ, скипетръ отъ Іуды и законодатель отъ чреслъ Его (по еврейски), доколѣ не придетъ Примиритель (по 70-ти Тотъ, Которому отложенъ или по преимуществу принадлежитъ скипетръ), (по еврейски) и Ему покорность народовъ“ (по 70-ти—Тотъ—чаяніе народовъ) (Быт. 49, 10). Т. е. доколѣ не прекратится въ колѣнѣ Іудиномъ правительственная и законодательная власть, пока не придетъ Примиритель (Шило) и царь (или чаяніе) народовъ, такъ что, слѣдовательно, если когда послѣдуетъ въ колѣнѣ Іудиномъ прекращеніе означенной власти, то это будетъ яснымъ признакомъ наступленія времени Его пришествія. А что Іаковъ разумѣлъ здѣсь подъ Примирителемъ и Владыкою народовъ никого иного, какъ обѣтованнаго Избавителя, это совершенно ясно видно изъ выдѣленія лица Его изъ ряда обычныхъ земныхъ правителей и законодателей, а также усвоенія Ему необычайнаго дѣйствія всеобщаго умиротворенія, при всеобщей покорности народовъ, почему и всѣ древне-іудейскіе учителя видѣли въ Немъ никого иного, какъ ожидаемаго Мессію, и послѣдному прямо усвоили наименованіе—Шило ²⁾).

¹⁾ Сморг. Raymundi Martini—Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, pars. 2. c. 7; pars. 3. c. 8. n. 4. ed. Lips. 1687 г. Въ такомъ же смыслѣ понимали и объясняли всѣ іудейскіе ученые и обѣтованіе Божіе Аврааму, Исааку и Іакову (см. Petr. Huetii Demonstr. Evang. propos. VIII, p. 7. pag. 569. Lips 1703).

²⁾ Raymund. Martini—Pugio fidei advers. Mauros et Judeos. Pars. 2. c. 4. n. 11 et 12.

Моисей же, передавъ всѣ вышеозначенныя обѣтованія Божіи, а также пророчества Іакова объ Избавителѣ міра, къ этому, по опредѣленію Божію, присовокупляетъ и свое о Немъ пророчество, съ указаніемъ въ Немъ новой особенной черты, а именно той, что Онъ будетъ подобнымъ ему пророкомъ (Втор. 18, 15), т. е. будетъ пророкомъ самымъ близкимъ къ Богу, а также законодателемъ и посредникомъ между Богомъ и людьми. А что Моисей въ предсказываемомъ имъ пророкѣ видѣлъ не обычнаго какого либо изъ имѣвшихъ послѣдовать за нимъ пророка, это между прочимъ подтверждается преданіемъ и вѣрованіемъ древне-іудейской церкви, которая засвидѣтельствовала, „что не было болѣе у Израиля пророка такого, какъ Моисей“ (Втор. 34, 16), и въ предсказываемомъ Моисеемъ признавала не кого либо иного, какъ только будущаго Мессію ¹⁾).

Такимъ образомъ во времена Моисеевы уже довольно яснымъ и опредѣленнымъ являлся имѣвшій стать главнымъ предметомъ вѣры и чаяній избраннаго народа Божія образъ обѣтованнаго Избавителя міра, имѣвшаго, какъ предсказывалось, по исполненіи извѣстнаго періода времени, произойти изъ рода Авраамова, чрезъ колѣно Іудино, и стать сокрушителемъ власти діавола, а также благословеннымъ, миротворнымъ и просвѣтительнымъ царемъ новаго царства, имѣвшаго обнять собою всѣ народы. Между тѣмъ этотъ образъ въ дальнѣйшее время, а именно въ періодъ написанія пророческихъ псалмовъ, получаетъ еще болѣе опредѣленное и полное свое развитіе и очертаніе.

§ 77.

Пророчества, содержащіяся въ псалмахъ.

Давиду, какъ извѣстно, было повторено Богомъ давнее обѣтованіе о Сѣмени-Избавителѣ, но, какъ сейчасъ увидимъ,

¹⁾ Huetii. Demonstratio evangelic. p. 343. edit. Francof. 1722.

оно было пополнено новыми болѣе частными чертами. Чрезъ пророка Наана Богъ говорилъ Давиду: „когда исполнятся дни твои, и ты почишь съ отцами своими, то Я возставлю послѣ тебя сѣмя твое, которое произойдетъ изъ чреслъ твоихъ, и упрочу царство его. Онъ построитъ домъ имени Моему, и Я утвержу престолъ царства Его на вѣки. Я буду ему Отцомъ и Онъ будетъ Мнѣ сыномъ; и если онъ согрѣшитъ, Я накажу его жезломъ мужей и ударами сыновъ человѣческихъ; но милости Моей не отниму отъ него, какъ Я отнялъ отъ Саула, котораго я отвергъ предъ лицомъ твоимъ. И будетъ непоколебимъ домъ твой и царство твое на вѣки предъ лицомъ Моимъ, и престолъ твой устоитъ во вѣки“ (2 Цар. 7, 12—16). Не трудно видѣть, что приведенное обѣтованіе Божіе прежде всего касалось ближайшаго потомка Давидова, имѣвшаго продолжить собою его царственный родъ,— Соломона, но вслѣдъ за симъ, такъ какъ оно шло „вдаль“ (2 Цар. 7, 19), простираясь на будущую отдаленную судьбу дома Давидова, то необходимо приводило къ мысли о томъ великомъ отдаленномъ Потомкѣ Давидовомъ, на которомъ вполнѣ должны были исполниться приписанныя ему здѣсь черты, тогда какъ онѣ цѣликомъ ни въ какомъ случаѣ не могли быть примѣнены къ Соломону. Какія же это черты? Это—во-первыхъ, что Богъ будетъ Ему Отцемъ и Онъ Богу будетъ Сыномъ, а во-вторыхъ, что царство Его будетъ вѣчно,— черты, понятно, вовсе не приложимыя къ какому бы то ни было царю земному, почему и древне-іудейское преданіе въ обѣтованномъ Потомкѣ Давидовомъ видѣло не кого либо иного, какъ Мессію ¹⁾.

¹⁾ Подтвержденіемъ сему служить между прочимъ то, что во время пришествія Христова іудеи Мессію по преимуществу называли сыномъ Давидовымъ (Мате. 12, 23; 20, 30; 21, 9 и 15; 22, 42).

Между тѣмъ эти самыя черты въ примѣненіи къ лицу Мессіи, о которыхъ еще не упоминалось въ прежнихъ обѣтованіяхъ, уже съ особенною силою и выразительностію изображаются въ псалмахъ Давидовыхъ, а именно въ псалмѣ 2-мъ, 44-мъ и 109-мъ, въ которыхъ изложены были пророческія указанія на величественную сторону лица Мессіи, и которые, замѣтимъ мимоходомъ, признавались пророчественными въ отношеніи къ Мессіи и самими древними іудеями ¹⁾.

Такъ, во 2-мъ псалмѣ Помазанникъ (Христосъ), противъ Котораго нѣкогда имѣли возстать цари и народы, прямо называется Сыномъ Божіимъ; такъ какъ Самъ Господь сказалъ Ему: „Ты—Сынъ Мой, Я нынѣ родилъ Тебя“ (Пс. 2, 7), и такъ какъ Псалмопѣвцемъ всѣ приглашаются почитать Его, какъ Сына, и возложить на Него, какъ Бога, всѣ свои надежды, чтобы въ противномъ случаѣ, въ случаѣ прогнѣвленія Сына, не погибнуть въ путяхъ своихъ (ст. 12). Совмѣстно же съ симъ Онъ представляется здѣсь и необычайнымъ владыкою на землѣ, такъ какъ Ему, какъ Сыну, даются Господомъ въ наслѣдіе народы, и во владѣніе предѣлы земли (ст. 8), т. е. вся земля съ населяющими ее народами.

Въ такихъ же чертахъ и въ 44-мъ псалмѣ изображается Помазанный Богомъ болѣе соучастниковъ Своихъ. Онъ сопоставляется здѣсь съ Богомъ и Самъ прямо называется Богомъ (ст. 7), а также представляется праведнымъ, кроткимъ и дивнымъ Царемъ (ст. 5), Царемъ, предъ Которымъ падутъ народы (ст. 6), Который поставитъ сыновей Своихъ князьями по всей землѣ (ст. 17) и Котораго престолъ будетъ

¹⁾ См. Huetii—Demonstrat. evangelic. proposit. 7 n. 14. p. 345, 349 et 353. Raymund. Marin. Pug. advers. jud. pars. 2 dist. 1. c. 7. p. 527; dist. 3. c. 3. p. 675; pars. 3. dist. 1. c. 10. p. 537.

во вѣкъ (ст. 7)¹ и имя сдѣляется памятнымъ въ родъ и родъ, потому, что народы будутъ славить Его во вѣки и вѣки (ст. 18)¹).

Подобнымъ же образомъ въ 109-мъ псалмѣ Онъ сопоставляется съ Господомъ, и наравнѣ съ Нимъ называется Господомъ, а также изображается необычайнымъ Царемъ побѣдителемъ, такъ какъ Господь такъ представляется здѣсь говорящимъ къ нему: „сиди одесную Меня, доколѣ положу враговъ Твоихъ въ подножіе ногъ Твоихъ“ (ст. 1), что равносильно соучастію въ Божеской власти и могуществѣ предъ которыми не въ состояніи устоять никакія враждебныя силы.

Но въ псалмахъ не одно только славное состояніе будущаго Мессіи изображается съ сравнительною ясностію и опредѣленностію; въ нихъ есть довольно ясныя указанія и на Его уничиженное или страдальческое состояніе, чего прежде, какъ въ обѣтованіяхъ, такъ и въ пророчествахъ не встрѣчалось.

Уже въ 109-мъ псалмѣ дѣляется общее указаніе на послѣдняго рода состояніе Мессіи, такъ какъ здѣсь говорится о немъ: „клялся Господь и не раскается: Ты—священникъ во вѣкъ по чину Мелхиседека“ (ст. 4). Будучи же, подобно Мелхиседеку, священникомъ, Онъ, что необходимо предполагалось, имѣлъ принести и даже во вѣкъ приносить за грѣхи другихъ какую-то жертву, что, понятно, не могло не сопровождаться извѣстнаго рода самопожертвованіемъ и самоуниженіемъ, хотя обо всемъ этомъ здѣсь ничего не говорится.

Между тѣмъ въ псалмѣ 39-мъ сдѣлано прямое указаніе на то, что Мессія имѣетъ принести жертву Богу за грѣхи людскіе, и что таковою жертвою, имѣющею замѣнить собою всѣ ветхозавѣтныя жертвы, будетъ никто иной, какъ

¹) Подобное же содержаніе и псалма 71-го.

Онъ же Самъ. Такой именно смыслъ, по извясненію ап. Павла (Евр. 10, 15), содержать въ себѣ обращенныя здѣсь къ Богу слова Самаго Мессіи: „жертвы и приношенія Ты не восхотѣлъ; Ты открылъ Мнѣ уши (по 70-ти—уготовалъ Мнѣ тѣло), всесоженія и жертвы за грѣхъ Ты не потребовалъ. Тогда Я сказалъ: вотъ иду; въ свиткѣ книжномъ написано о Мнѣ: Я желаю исполнить волю Твою, Боже Мой, и законъ Твой у Меня въ сердцѣ“ (ст. 7—9).

Псаломъ же 21-й, признаваемый древне-іудейскими раввинами за пѣснь Мессіи ¹⁾, содержитъ въ себѣ самое изображеніе тѣхъ тяжелыхъ и мучительныхъ страданій, какія понесетъ грядущій Мессія, ставшій жертвою Богу вмѣсто прежнихъ жертвъ. По этому пророческому изображенію, Онъ на время будетъ оставленъ Богомъ (ст. 2), и преданъ скопищу злыхъ, которые, подобно псамъ, обступятъ Его, и раскроютъ на Него пасть свою, какъ левъ, рыкающій и алчущій добычи (ст. 14 и 17). Они будутъ ругаться надъ Нимъ, кивая головою и говоря устами: Онъ уповалъ на Господа, пусть избавитъ Его, пусть спасетъ, если Онъ угодилъ Ему (ст. 8 и 9), пронзятъ ему руки и ноги ²⁾, сдѣлавъ изъ Него зрѣлище, чтобы можно было перечесть всѣ Его кости; одежду же Его раздѣлятъ между собою, бросивши о ней жребій (ст. 17—19). Среди такого рода мученій въ Страдальцѣ всѣ кости рассыплются, сердце, какъ воскъ, растаетъ посреди внутренностей Его, сила иссохнетъ какъ черепокъ, языкъ Его прилипнетъ къ гортани Его, и Онъ будетъ сведенъ къ пер-

¹⁾ См. *Thesaurus theologiae-philolog.* Т. II. р. 248. ed. 1702.

²⁾ Въ пользу такого чтенія этого мѣста, противъ котораго возстаютъ нѣкоторые познѣйшіе и христіанскіе экзегеты, говорятъ древніе переводы 70-ти и другіе, а также свидѣтельство нѣкоторыхъ раввиновъ о мазорѣ, что въ лучшихъ спискахъ находятся такое же чтеніе (См. *Hueti—Demonstr. evangel.* р. 595. ed. 1722).

сти смертной (ст. 15, и 16). Но Господь не презрять скорби страждущаго и услышитъ Его (ст. 25) молитву о избавленіи души Его (ст. 21), а вслѣдъ за симъ послѣдуетъ Его хвалебная Богу проповѣдь (ст. 23 и 26), а также обращеніе къ Богу всѣхъ концевъ земли и поклоненіе ему всѣхъ язычниковъ (ст. 28).

На таковое же преданіе Мессіи смерти и затѣмъ освобожденіе отъ ея рабства въ общихъ чертахъ указываютъ также относимыя къ Мессіи апостолами Петромъ и Павломъ (Дѣян. 2, 26; 13, 35) слова 15-го псалма: „возрадовалось сердце Мое и возвеселился языкъ Мой, даже и плоть Моя упокоится въ упованіи, ибо Ты не оставишь души Моей во адѣ и не дашь святому Твоему увидѣть тлѣнія“ (ст. 8 и 10)¹⁾.

Итакъ въ псалмахъ уже довольно ясно и даже ярко очерченъ былъ образъ будущаго Мессіи, какъ необычайнаго царя,—царя по своему достоинству и власти равнаго Самому Богу, и царя такого царства, которое будетъ обнимать собою не одинъ только какой либо народъ, а всѣ народы, и которое не на время только возникнетъ, и затѣмъ подобно всѣмъ земнымъ царствамъ исчезнетъ, а напротивъ, навсегда останется непоколебимымъ и будетъ существовать вѣчно. Довольно ясно также предъизображено было и уничиженно-страдальческое состояніе Мессіи, какъ священника, имѣвшаго Своею жертвою замѣнить всѣ прежнія жертвы. Но еще оставалось пока въ тѣни то, какого рода будетъ это вѣчное царство Мессіи, или чѣмъ оно будетъ отличаться отъ обыкновенныхъ земныхъ царствъ. Не съ достаточною также пока

¹⁾ И въ псалмѣ 68-мъ изображается безвинно ненавидимый и за свою ревность по Богѣ преслѣдуемый нечестивыми страдалецъ, черты котораго, какъ видно изъ новозавѣтнаго откровенія (Іоан. 2, 17; 15, 25), относились не только къ Давиду, но и къ Мессіи.

ясностію опредѣлено было и то, почему или для чего Онъ будетъ страдать, будучи по власти и силѣ могущественѣйшимъ и всесильнымъ царемъ. Можно еще сказать, что и пророческое служеніе Мессіи не было пока также достаточно предъуказано и уяснено. Но за то, какъ сейчасъ увидимъ, всё эти стороны въ образѣ ожидаемаго Мессіи съ совершенною по времени достаточностію освѣщаются и уясняются въ дальнѣйшее время,—въ періодъ пророческій. А между тѣмъ нужно замѣтить, что совмѣстно съ симъ пророки продолжаютъ дѣлать указанія и на прежде означенныя черты будущаго Мессіи, не только повторяя ихъ, но большею частью и присовокупляя къ нимъ новыя частности и подробности, вслѣдствіе чего, само собою понятно, для вѣрующихъ іудеевъ образъ Мессіи долженъ былъ становиться все болѣе яснымъ и опредѣленнымъ, а вмѣстѣ съ симъ все болѣе и болѣе долженъ былъ привлекать ихъ къ себѣ благоговѣйное вниманіе и вѣру.

§ 78.

Пророчества—у пророковъ.

Уже по времени первые изъ пророковъ Іоиль, Амось и Осія, касаясь пророчествами своими будущаго царства, имѣющаго образоваться изъ уничиженнаго и разсѣяннаго народа Божія подъ управленіемъ возстановленнаго царя Давида, т. е. Мессіи (Осія 3, 5¹⁾), усвояютъ ему такого рода черты, которыя заставляютъ видѣть въ немъ болѣе духовно-нравственное или благодатное, чѣмъ какое либо политическое общество. „И будетъ послѣ того (т. е. послѣ минова-

¹⁾ Въ подобныхъ пророческихъ мѣстахъ подъ Давидомъ древними іудейскими толковниками разумѣлся Мессія. См. Raymundi Martini—Pugio fidei part. 3. dist 3. c. 16. n. 40.

нія бѣдственнаго времени для народа Божія), говоритъ Богъ чрезъ пророка Іоіля, излію отъ Духа Моего на всякую плоть, и будутъ пророчествовать сыны ваши и дочери ваши... и также на рабовъ и на рабынь въ тѣ дни излію отъ Духа Моего... И будетъ всякій, кто призоветъ имя Господне, спасенъ; ибо на горѣ Сіонѣ и въ Іерусалимѣ будетъ спасеніе, какъ сказалъ Господь, и у остальныхъ, которыхъ призоветъ Господь" (Іоил. 2, 28—32). Подобнымъ образомъ Богъ говорилъ и чрезъ пророка Амоса: „въ тотъ день Я возстановлю скинію Давидову падшую... и устрою, какъ въ дни древніе, чтобы они (оставшіеся потомки Іакова гл. 9, ст. 8) овладѣли остаткомъ Едома и всѣми народами, между которыми возвѣстится имя Мое (Амос. 9, 11 и 12). „Домъ Іудинъ, говоритъ еще чрезъ Осію Богъ, помилю и спасу ихъ, спасу ихъ не лукомъ, ни мечомъ, ни войною, ни конями и всадниками... И помилю не помилованною, и скажу не Моему народу: ты Мой народъ, а онъ скажетъ: Ты мой Богъ... Послѣ того обратятся сыны израилевы и възвѣстятъ Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будутъ благоговѣть предъ Господомъ и благостію Его въ послѣдніе дни" (1, 7; 2, 23; 3, 5). Излитіе, съ наступленіемъ царства Мессіи, Духа Божія на всѣхъ людей, помилованіе и спасеніе каждаго, кто призоветъ имя Господне, или кто призванъ будетъ Господомъ, безъ употребленія всякихъ внѣшнихъ насильственныхъ средствъ, возвѣщеніе имени Господняго между народами, а также обращеніе ихъ къ Богу и покорность Мессіи—царю вмѣстѣ съ благоговѣйнымъ чествованіемъ, все это, понятно, черты такого рода, что прямо и необходимо должны были приводить къ той мысли, что будущее царство Мессіи отнюдь не будетъ царствомъ земнымъ, а духовно-благодатнымъ.

Между тѣмъ дальнѣйшій пророкъ Исаія съ особенною ясностію и выразительностію предъизображаетъ, какъ пророческое, такъ въ особенности будущее первосвященническое служеніе Мессіи, совмѣстно съ этимъ и чрезъ это самое косвенно опредѣляя и особеннѣйшій характеръ Его царскаго служенія. По этому изображенію Мессія, произшедши изъ пришедшаго въ безвѣстность знаменитаго дома Іессеева, подобно отрасли, возникшей изъ древеснаго пня (Ис. 11, 1)¹⁾, и произшедши чрезъ необычайное рожденіе отъ Дѣвы (7, 14)²⁾, а также при этомъ будучи Богомъ крѣпкимъ (9, 6) и слѣдовательно Еммануиломъ (Богомъ въ соединеніи съ челоувѣчествомъ), вотъ въ чемъ имѣеть проявить Свою посланническую дѣятельность въ служеніи спасенію людей. Онъ, будучи исполненъ Духа Господня (Ис. 11, 2) и помазанъ Господомъ, чтобы благовѣствовать народамъ, посланъ будетъ исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе и узникамъ открытіе темницы, проповѣдывать лѣто Господне благоприятное и день мщенія Бога нашего, утѣшить всѣхъ сѣтующихъ (61, 1 и 2). „Онъ, поэтому, воз-

¹⁾ И древніе іудеи видѣли въ 11-ой гл. ст. 1. Исаіи пророчество о Мессіи. См. *Thesaur. theolog. philolog.* p. 1015. ed. 1701.

²⁾ Въ пользу такого смысла 14-го стиха 7-ой главы прямо говоритъ вниманіе самимъ пророкомъ рожденія отъ Дѣвы Эммануила въ смыслѣ необычайнаго знаменія Божія (Ис. 7, 11), а также наименованіе имъ имѣвшей родить это необычайное лицо—*Алма*, какъ въ Писаніи обыкновенно называется дѣва (См. Быт. 24, 43; Исх. 2, 8; Пс. 17, 26; Пѣсн. Пѣсн. 1, 2; 6, 7; Притч. 30, 19). Можно замѣтить, что древнимъ іудеямъ не чуждо было прямое вѣрованіе въ необычайное происхожденіе Мессіи, а именно рожденіе Его безъ отца (*Raumann's Martini Pugio fidei advers. Judaeos.* p. 759. ed. 1687). Позднѣйшіе раввины подъ Сыномъ, имѣвшимъ родиться отъ Дѣвы (Ис. 7, 14), стали разумѣть то Езекию, то другого какого либо сына Ахаза, то сына самаго Исаіи. Но противъ этого прямо говорятъ божественныя свойства, приписанныя этому сыну и не приложимыя ни къ какому изъ царей земныхъ (Ис. 9, 6). См. *Raumann. Martin Pugio fid.* p. 746. ed. 1687).

вѣстить народамъ судъ... и на законъ Его будутъ уповать острова... Онъ будетъ поставленъ Господомъ въ свѣтъ для народа и во свѣтъ для язычниковъ“ (42, 1. 4 и 6). И мало того, что Онъ будетъ рабомъ Господа, для возстановленія колѣнъ Иаковлевыхъ и для возвращенія остатковъ Израиля, но Господь сдѣлаетъ Его свѣтомъ народовъ, чтобы спасеніе Господне простерлось до концевъ земли (49, 6). Оттого народъ, ходящій во тмѣ, увидитъ свѣтъ великій, на живущихъ въ странѣ тѣни смертной свѣтъ возсіяетъ (9, 2), и земля наполнится вѣдѣніемъ Господа“ (11, 9).

Но этимъ не ограничится посланническая дѣятельность Раба Иеговы; Онъ явитъ Себя еще Искупителемъ людей, принеши Самого Себя Богу въ жертву за грѣхи ихъ. Онъ— мужъ скорбей и болѣзней, не имѣющій вида и величія, будетъ презрѣнъ и умаленъ предъ людьми, такъ что они будутъ отвращать отъ Него лице свое, и ни во что ставить Его (53, 2 и 3), причетши Его къ злодѣямъ (ст. 12) и думая, что Онъ поражается, наказуется и унижается Богомъ (ст. 4). Но Онъ самъ не сдѣлаетъ грѣха, и лжи не будетъ въ устахъ Его (ст. 9), возьметъ же Онъ на Себя наши немощи и понесетъ наши болѣзни, изъязвленъ будетъ за грѣхи наши и мучимъ за беззаконія наши, чтобы принять на Себя наказаніе нашего міра (ст. 4 и 5), чтобы за преступленіе народа Своего претерпѣть казнь (ст. 8) и чтобы мы ранами Его исцѣлились (ст. 5). И страдать будетъ добровольно и безмолвно. Какъ овца, веденъ буденъ Онъ на закланіе, и, какъ агнецъ предъ стригущимъ, безгласенъ, Онъ не будетъ отверзать устъ Своихъ (ст. 7), пока не будетъ погребенъ у богатаго, хотя будутъ назначать ему гробъ со злодѣями (ст. 9)¹⁾. Но за то плоды страданій и смерти, какими

¹⁾Такииъ же безропотнымъ страдальцемъ изображается Мессія въ гл. 50 ст. 6, гдѣ Онъ представляется говорящимъ: „Я предалъ хребетъ Мой бьющимъ и ланиты Мои поражающимъ; лица Моего не закрывалъ отъ поруганій и оплеванія“.

Господу угодно будетъ поразить (ст. 10) этого, сдѣлавшагося за преступниковъ Ходатаемъ (ст. 12), Страдальца, будутъ неизмѣримо важны и велики. Когда душа Его принесетъ жертву умилоствленія, Онъ узритъ потомство долговѣчное..., оправдаетъ многихъ и грѣхи ихъ на Себѣ понесетъ (ст. 11). За то, что предастъ душу Свою на смерть, Онъ получитъ часть между великими, и съ сильными будетъ дѣлить добычу (ст. 12)¹⁾, такъ что насколько многіе прежде изумлялись, смотря на Него, когда Онъ былъ обезображенъ паче сыновъ чело-вѣческихъ, настолько теперь Онъ станетъ предметомъ благоговѣйнаго изумленія, чествованія и надеждъ, какъ народовъ, такъ и царей (52, 13—15; 11, 10).

Послѣ такого столь характернаго предъизображенія пророческаго и первосвященническаго служенія Мессіи, понятно, должно было становиться яснымъ и то, что Мессія имѣлъ быть не инымъ, какъ только духовно-благодатнымъ царемъ, и что царство Его опять имѣло быть не земнымъ, а духовно-благодатнымъ, а именно царствомъ вѣдѣнія Божія, правды, мира и любви, каковымъ и представлялъ его пророкъ Исаія (гл. 11, ст. 2—4, 6 и 8, 9 и 13), хотя въ своихъ частныхъ изображеніяхъ его, чтобы быть понятнымъ для своего грубо чувственнаго народа, неоднократно обращался къ образамъ земныхъ царствъ.

Въ подобныхъ же чувственныхъ образахъ предъизображалъ будущее духовное царство Мессіи и современный Исаи пророкъ Михей, который между прочимъ какъ на характеристическую черту этого царства предъуказывалъ на истребленіе во Израилѣ всякаго суевѣрія (5, 12—14), а также на то, что будущій царь Израиля, имѣя произойти изъ Виеле-

¹⁾ Въ 53 гл. Исаія видѣли пророчество о Мессіи и всѣ древнѣйшіе учителя іудейской синагоги (См. *Thesaurus theolog. philolog.* Т. р. 777 et. 778 ed. 1701).

ема, въ тоже время будетъ имѣть происхожденіе вѣчное, какъ выразилъ это чрезъ пророковъ Самъ Господь въ слѣдующемъ Своемъ обращеніи къ Виолеему: „и ты, Виолеемъ-Ефрааа, малъ ли ты между тысячами Іудинными? Изъ тебя произойдетъ Мнѣ Тотъ, Который долженъ быть Владыкою въ Израилѣ, и Котораго происхожденіе изъ начала, отъ дней вѣчныхъ“ (5, 2) ¹⁾.

Но съ большею сравнительно ясностію и опредѣленностію будущее царство Мессіи въ Его внутреннемъ и существенномъ духѣ предъизобразили дальнѣйшіе, а именно жившіе во время плѣна вавилонскаго, пророки Іеремія и Іезекииль. Вотъ какъ Іеремія опредѣляетъ духъ этого царства, котораго царемъ будетъ возстановленный Богомъ Давидъ, имѣвшій быть названнымъ: „Господь оправданіе наше“ (23, 5 и 6; 30, 9) ²⁾: „вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда я заключу съ домомъ Израила и съ домомъ Іуды новый завѣтъ, не такой завѣтъ, какой Я заключалъ съ отцами ихъ... Но вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домомъ Израилевымъ, говоритъ Господь: вложу законъ Мой во внутренность ихъ, и на сердцахъ ихъ напишу его, и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ. И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата, и говорить: познайте Господа, ибо всѣ сами будутъ знать Меня отъ малаго до большаго, говоритъ Господь, потому что Я прощу беззаконія ихъ, и грѣховъ ихъ уже не вспомню болѣе (31, 31—34). И дамъ

¹⁾ Что древняя іудейская церковь признавала здѣсь пророчество о Мессіи, это видно изъ евангельской исторіи о волхвахъ, пришедшихъ въ Іерусалимъ для поклоненія родившемуся царю іудейскому и обратившихся къ Ироду съ вопросомъ, гдѣ родился этотъ царь, и изъ послѣдовавшаго со стороны первосвященниковъ и книжниковъ на это отвѣта, на основаніи означенныхъ словъ прор. Михея (2, 1—5).

²⁾ Свидѣтельства вѣроваіи древнихъ іудеевъ въ пророчество здѣсь о Мессіи — см. *Thesaurus theologic. philolog.* T. I. p. 832. ed. 1701.

имъ одно сердце и одинъ путь, чтобы боялись Меня во всѣ дни жизни, ко благу своему и благу дѣтей своихъ послѣ нихъ. И заключу съ ними вѣчный завѣтъ, по которому Я не отвращусь отъ нихъ, чтобы благотворить имъ, и страхъ Мой вложу въ сердца ихъ, чтобы они не отступали отъ Меня“ (32, 39 и 40). Въ такихъ же точно чертахъ и Іезекиль изображаетъ будущія благотворныя дѣйствія Мессіи Давида, какъ царя и пастыря всѣхъ (34, 23—31), говоря отъ лица Іеговы слѣдующее: „вотъ Я возьму сыновъ Израилевыхъ изъ среды народовъ... и сдѣлаю ихъ однимъ народомъ... А рабъ Мой Давидъ будетъ царемъ надъ ними и Пастыремъ всѣхъ ихъ, и они будутъ ходить въ заповѣдяхъ Моихъ, и уставы Мои будутъ соблюдать и выполнять ихъ. И будетъ у нихъ жилище Мое, и буду ихъ Богомъ, и они будутъ Моимъ народомъ; и узнаютъ народы, что Я Господь, освящающій Израиля. когда святилище Мое будетъ среди ихъ во вѣки (37, 21. 24. 27 и 28). И дамъ имъ сердце единое, духъ новый вложу въ нихъ, и возьму изъ плоти ихъ сердце каменное, и дамъ имъ сердце плотяное, чтобы они ходили по заповѣдямъ Моимъ и соблюдали уставы Мои и выполняли ихъ“ (11, 19 и 20) ¹⁾. Все это настолько ясныя и характерныя черты будущаго духовнаго царства Божія на землѣ, что чего либо большаго нельзя было и желать въ ветхозавѣтныя времена.

Между тѣмъ пророкомъ Данииломъ съ большею сравнительно съ прежнимъ опредѣленностію и даже историческою точностію предъуказано было самое время наступленія этого царства съ краткимъ повтореніемъ прежнихъ его существен-

¹⁾ О вѣрованіи древнихъ іудеевъ въ пророчество Іезекіиля о Мессіи—
См. Thesaurus theolog. philolog. T. I. p. 1043. ed. 1701.

ныхъ чертъ. Такъ Даниль, объясняя Навуходоносору видѣнный имъ о разнородномъ истуканѣ сонъ въ томъ смыслѣ, что за его царствомъ преемственно послѣдуютъ еще три разнородныя царства, къ этому присовокупилъ слѣдующее: „и во дни тѣхъ царствъ Богъ небесный воздвигнетъ царство, которое во вѣки не разрушится, и царство это не будетъ передано другому народу; оно сокрушитъ и разрушитъ всѣ царства, а само будетъ стоять вѣчно, такъ какъ ты видѣлъ, что камень отторгнутъ былъ отъ горы не руками, и раздробилъ желѣзо, мѣдь, глину, серебро и золото“ (2, 44 и 45). Такое же чередованіе и исчезновеніе четырехъ земныхъ царствъ, имѣвшихъ предварить собою наступленіе вѣчнаго и непреходящаго царства, съ таковымъ же его царемъ, и въ другой разъ видѣно было Давиломъ въ своемъ ночномъ видѣніи, подъ образомъ четырехъ звѣрей, олицетворявшихъ собою царей означенныхъ четырехъ царствъ, по истребленіи и исчезновеніи которыхъ наступило новое вѣчное царство съ царемъ въ лицѣ Нѣкоего какъ бы сына человѣческаго, получившаго отъ Ветхаго днями власть господства надъ всѣми племенами и народами (7, 3—17)¹).

Но еще съ большею и, можно сказать, математическою точностію предъуказано было время наступленія будущаго царства Мессіи въ открытомъ чрезъ архангела Гавріила Давилу пророчествѣ о седмицахъ, которое заключалось въ слѣдующемъ: „семьдесятъ седмиць опредѣлены для народа твоего и святаго города твоего, чтобы покрыто было преступленіе, запечатаны были грѣхи, и заглажены беззаконія, и чтобы приведена была правда вѣчная, и запечатаны были видѣнія и пророкъ, и помазанъ былъ Святой святыхъ. Итакъ знай

¹) Подъ видѣннымъ Давиломъ царемъ, подобнымъ сыну человѣческому, и древніе іудеи разумѣли Мессію. См. *Thesaurus theologic. philolog.* T. I. p. 889. ed. 1701.

и разумѣй: съ того времени, какъ выйдетъ повелѣніе о возстановленіи Іерусалима, до Христа Владыки, семь седминъ и шестьдесятъ двѣ седмины; и возвратится народъ и обстроится улицы и стѣны, но въ трудныя времена. И по истеченіи шестидесяти двухъ седминъ преданъ будетъ смерти Христосъ, и не будетъ..., а городъ и святилище разрушены будутъ народомъ вождя... И утвердить завѣтъ для многихъ одна седмина, а въ половинѣ седмины прекратится жертва и приношеніе, и на крышѣ святилища будетъ мерзость запустѣнія“ (9, 24—27). То есть: до наступленія того времени, когда имѣютъ быть покрыты и заглажены беззаконія людей, съ водвореніемъ вмѣсто нихъ праведности, и когда имѣетъ придти Помазанный на это великое дѣло Святой святыхъ, Христосъ Владыка, вмѣстѣ съ чѣмъ должны будутъ закончиться видѣніе и пророкъ,—опредѣлено семьдесятъ седминъ или седмилѣтій¹⁾, начиная съ выхода повелѣнія или указа о возстановленіи Іерусалима²⁾. Въ частности же, въ теченіе первыхъ семи седминъ обстроится городъ съ его стѣнами, хотя среди трудныхъ обстоятельствъ, по истеченіи же дальнѣйшихъ шести-

¹⁾ Седмины здѣсь не иначе слѣдуетъ понимать, какъ въ усвоемомъ имъ самимъ же Писаніемъ (Лев. 25, 31; Быт. 29, 28) смыслѣ седмилѣтій. Седмины же другого рода въ Писаніи прямо называются седминами дней (Іезек. 45, 21; Дан. 10, 2 и 3). Между тѣмъ седмицъ въ послѣднемъ смыслѣ нельзя понимать и потому, что въ теченіе семи седминъ дней никакъ не могъ обстроиться и возстановиться городъ.

²⁾ Указомъ же таковымъ, какъ извѣстно, былъ указъ, данный на имя Нееміи Артаксерксомъ Лонгиманомъ (Неем. 2, 1) въ двадцатый годъ его царствованія; такъ какъ этотъ одинъ только указъ и давалъ іудеямъ право на возсозданіе Іерусалима, тогда какъ другими, бывшими послѣ пророчества Даніилова тремя указами, а именно указами—Кира (1 Ездр. 6, 3), Дарія (1 Ездр. 6, 1) и самаго Артаксеркса Лонгимана на имя Ездры (1 Ездр. 7, 12), дозволялось іудеямъ только созданіе и посѣщеніе Іерусалимскаго храма. Дадцатый же годъ царствованія Артаксеркса Лонгимана, если принять во вниманіе то несомнѣнное историческое обстоятельство, что Ксерксъ началъ на грековъ въ первый годъ 75 олимпиады, а на ше-

десяти двухъ седмиць, преданъ будетъ смерти Христось, и не будетъ, послѣ чего послѣдуетъ разрушеніе города и святилица при крайне опустошительныхъ дѣйствіяхъ, имѣющихъ произойти отъ народа вождя. Но эти опустошительныя разрушенія не помѣшаютъ возникновенію и возрастанію того новаго порядка вещей, какой предопредѣленъ Богомъ; потому что утвердить завѣтъ для многихъ одна послѣдняя седмица, въ половинѣ которой прекратятся прежнія жертвы и приношенія, съ преданіемъ святилица на мерзость запустѣнія ¹⁾).

Можно ли было желать въ ветхозавѣтныя времена болѣе ясныхъ и опредѣленныхъ предъуказаній на время наступленія будущаго царства Мессіи, имѣвшаго, не смотря на преданіе смерти его Владыки-Христа, стать царствомъ новаго завѣта, при прекращеніи прежнихъ жертвъ и приношеній, царствомъ благодатнаго заглаженія грѣховъ людскихъ и водворенія на землѣ всегдашней неоскудѣвающей праведности? Итакъ во время плѣна вавилонскаго уже настолько ясно и всесторонне былъ предначертанъ образъ будущаго Мессіи, что дальнѣйшимъ пророкамъ, чтобы быть понятными іудеямъ, достаточно было ограничиваться одними краткими напоминаніями о давнемъ предметѣ ихъ чаянія, чѣмъ и на самомъ дѣлѣ они ограничиваются, присовокупляя впрочемъ къ этимъ и нѣкоторыя новыя, частныя мессіанскія черты.

Такъ прор. Захарія, уже не касаясь того, кто по Своему происхожденію будетъ Мессія, когда придетъ и въ чемъ бу-

стомъ году послѣ сего, т. е. на 3 году 76 олимпиады, сдѣлавъ сопрявителемъ своимъ Артаксеркса Лонгимана, будетъ равняться по лѣтосчисленію греческому 3 году 81 олимпиады, или по лѣтосчисленію римскому—299 году отъ основанія Рима, а по нашему 453 году до Рождества Христова.

¹⁾ Что и древне-іудейское преданіе въ пророчествѣ Давидовомъ о седмицахъ видѣло пророчество мессіанское, смотр. Raymndi Martinii—Pugio fidei—par. 3. dist. 3. c. 16. p. 39. ed. 1687.

деть состоятъ Его служеніе, предъуказываетъ только въ Его жизни и служеніи человѣчеству на нѣкоторыя частныя, хотя въ тоже время весьма характерныя обстоятельства, а именно: на Его, какъ праведнаго и кроткаго царя, торжественный входъ въ Іерусалимъ, при возсѣденіи на ослицѣ и молодомъ ослѣ, сынѣ подъяремной (9, 9)¹⁾, на Его оцѣненіе въ тридцать сребренниковъ при поступленіи ихъ въ домъ Божій— для горчешника (11, 12 и 13), и на Его пронзеніе, имѣвшее возбуждать сокрушенную скорбь въ тѣхъ, которые будутъ взирать на Него пронзеннаго, а также на совмѣстное съ симъ излітіе на домъ Давидовъ и жителей Іерусалима духа благодати, и открытіе источника, для омытія грѣха и нечистоты (12, 10; 13, 1)²⁾.

Пророкъ же Аггей предъуказывалъ только на скорое пришествіе Мессіи, ставя его въ связи съ судьбою возстановленнаго или втораго Іерусалимскаго храма, и говоря отъ лица Іеговы слѣдующее: „еще разъ, и это будетъ скоро, Я потрясу небо и землю, море и сушу, и потрясу всѣ народы, прійдетъ желаемый всѣми народами, и наполню домъ сей славою... слава сего послѣдняго храма будетъ больше, нежели прежняго“ (2, 6. 7 и 9). Этимъ же пророческимъ предъуказаніемъ съ присовокупленіемъ только еще указанія на Предтечу Мессіи, ограничивается и послѣдній изъ пророковъ Малахія, обращаясь къ іудейскому народу отъ лица Іеговы

¹⁾ Относительно вѣрованій древнихъ іудеевъ въ мессіанское здѣсь пророчество, смотр. Raymondі Martinі. р. 841 et 842.

²⁾ Что древне-іудейское преданіе въ этомъ Пронзенномъ видѣло Мессію, это видно изъ талмудовъ іерусалимскаго и вавилонскаго, изъ коихъ въ первомъ высказывается только сомнѣніе о томъ, о самомъ ли Мессіи или о собственномъ нечестіи плачутъ племена, а во второмъ тоже повторяется только съ прибавленіемъ къ Мессіи слова: сына Іосифова.

съ слѣдующимъ утѣшительнымъ обѣтованіемъ: „вотъ Я пошлю Ангела Моего, и онъ приготовитъ путь предо Мною, и внезапно прійдетъ въ храмъ Свой Господь, Котораго вы ищете, и Ангель завѣта, Котораго вы желаете; вотъ Онъ идетъ, (3, 1) ¹⁾.

§ 79.

Замѣчаніе о другихъ способахъ приготовленія избраннаго народа къ пришествію Мессіи.

Къ сказанному остается присовокупить, что въ дѣлѣ приготовленія избраннаго народа Божія къ пришествію Мессіи весьма важное значеніе имѣла и вся историческая судьба его, которая, бывъ направляема Богомъ къ новому порядку вещей, имѣющему возникнуть съ пришествіемъ Христовымъ, естественно подготовляла и предъизображала собою въ выдающихся лицахъ, событіяхъ и разныхъ религіозно-нравственныхъ учрежденіяхъ, этотъ будущій порядокъ. Такъ, напр., въ ветхозавѣтномъ Писаніи Мессія называется то священникомъ по чину Мелхиседекову (Ис. 109, 4), то царемъ Давидомъ (Иерем. 30, 9; Иезек. 34, 24; 37 24 и 25), что служитъ яснымъ знакомъ того, что, по его мысли, какъ священникъ Мелхиседекъ и царь Давидъ, такъ и другія подобныя имъ лица, были предуказательными прообразами будущаго Мессіи. Между тѣмъ и Самъ Иисусъ Христосъ подтвердилъ эту самую мысль, сославшись на тридневное пребываніе во чревѣ китовомъ пророка Іоны, какъ прообразъ Своего тридневнаго пребыванія въ землѣ (Матѣ. 12, 40). Апостоль же Павелъ, касаясь нѣкоторыхъ давно прошедшихъ многознаменательныхъ

¹⁾ И древне-іудейскіе раввины означенныя пророчества относили къ Мессіи, смогр. Raymundi Martinii—Pugio fid. p. 376 et 383. ed. 1682.

событій въ судьбѣ еврейскаго народа, дѣлаетъ такое замѣчаніе по сему поводу: „все же сіе происходило съ ними, какъ образы, а описано въ наставленіе намъ, достигшимъ послѣднихъ вѣковъ“ (1 Кор. 10, 11. Сравн. Галат. 4, 22—31). Кромѣ того, тотъ же Апостоль всѣ обрядовыя установленія ветхаго завѣта называетъ тѣнію будущаго, а Христа—тѣломъ, дававшимъ тѣнь (Колос. 2, 17. Евр. 10, 1). Апостоль же Іоаннъ въ частности такое именно значеніе усволяетъ одному изъ ветхозавѣтныхъ установленій о несокрушимости костей пасхальнаго агнца въ отношеніи къ тому новозавѣтному обстоятельству, что, послѣ смерти Христовой, Ему не были перебиты воинами голени, почему и говоритъ: *бѣша бо сія, да сбудется писаніе: кость не сокрушится отъ Него* (Іоанн. 19, 36. Сравн. Исх. 12, 10).

Что касается наконецъ нравственнаго положительнаго закона, то онъ естественно и необходимо долженъ былъ predisposed къ вѣрѣ въ милующаго и спасающаго Искупителя тѣмъ самымъ, что своею строгою требовательностію и грознымъ судомъ приводилъ каждого внимательнаго къ себѣ іудея къ сознанію своей предъ Богомъ грѣховной виновности и духовнаго безсилія въ дѣлѣ нравственнаго самоусовершенствованія, а вслѣдъ за симъ естественно вызывалъ въ немъ чувство безусловной нужды въ сверхъ-естественной помощи и божественной милости.

Приготовленіе язычниковъ.

§ 80.

Приготовлялъ ли Богъ къ пришествію и принятію будущаго Избавителя міра язычниковъ?

Если, по слову ап. Павла, Богъ никогда не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ чрезъ Свои (общепромыслительныя)

благодѣянія и тѣмъ, которые по Его попущенію ходили своими путями, т. е. язычниковъ, то должно думать, что Онъ не оставилъ язычниковъ безъ всякаго свидѣтельствованія Своего и о Томъ, къ Кому направлены были Имъ всѣ судьбы ветхозавѣтнаго человѣчества, и Кто нѣкогда имѣлъ придти на землю, чтобы спасти не однихъ только іудеевъ, но и язычниковъ. Это тѣмъ необходимѣе предположить, что, какъ мы знаемъ, язычники во время пришествія Христова не только не оказались совершенно не готовыми къ вѣрѣ въ Него, но напротивъ съ большею даже готовностію и охотою обращались къ Нему, чѣмъ самые іудеи, а это въ свою очередь служило яснымъ знакомъ того, что имъ вовсе не были чужды вѣрованія въ грядущаго Избавителя міра и чаянія Его пришествия.

Откуда же, спрашивается, у язычниковъ появились такого рода вѣрованія и чаянія? Отвѣтомъ на это могутъ послужить слѣдующія соображенія, основывающіяся на событіяхъ, представляемыхъ самою священною исторіею. Данное Богомъ прародителямъ первообѣтованіе объ Искупителѣ дано было, конечно, не съ иною, какъ съ тою цѣлью, чтобы оно не только ими самими съ вѣрою и надеждою было принято, но чтобы и ихъ потомству было передано для непрерывнаго поддержанія въ немъ той же вѣры и надежды. И нѣтъ сомнѣнія, что, согласно съ намѣреніями Божиими, оно, если не всѣми, то лучшими или богобоязнѣйшими изъ потомковъ, то непрерывно принималось отъ своихъ предковъ, то въ свою очередь съ тою же непрерывностію передавалось своимъ дальнѣйшимъ преемникамъ. Такъ было, благодаря непрерывающемуся ряду благочестивыхъ патріарховъ, до потопа, такъ должно было быть и послѣ потопа, начиная съ Ноя до разсѣянія по всей землѣ произшедшихъ отъ него народовъ, и послѣ ихъ разсѣянія, потому что, какъ свидѣтельствуетъ ап.

Петръ, во всякомъ народѣ могли быть боящіеся Бога и поступающіе по правдѣ Его (Дѣян. 10, 35) и слѣдовательно способные, какъ къ принятію, такъ и распространенію вѣры въ грядущаго Избавителя, а какъ показываетъ священная исторія, и на самомъ дѣлѣ внѣ избраннаго народа были такого рода мужи, которые удостоивались даже непосредственныхъ отъ Бога наставленій, какъ напр. Авимелехъ герарскій (Быт 20, 3—18), Мелхиседекъ салимскій (Быт. 14, 18—20), Іовъ идумейскій, Іоѳоръ мадіамскій (Исх. 18, 1), Валаамъ пророкъ (Числ. 22, 9) и волхвы восточные (Матѳ. 2, 1)¹⁾.

Между тѣмъ если Богъ, начиная съ Авраама, исключительно на одномъ произшедшемъ отъ него, избранномъ народѣ сосредоточилъ весь планъ Своего домостроительства, то не должно при этомъ забывать, что этимъ самымъ планомъ не исключались совершенно, а косвенно захватывались и язычники, такъ какъ въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи и осуществленіи онъ направлялся къ подготовленію и устроенію спасенія не для однихъ іудеевъ, но и язычниковъ. И все это, какъ мы знаемъ, не скрывалось, а открыто говорилось и неоднократно подтверждалось Самимъ Богомъ, Который чрезъ патріарховъ и пророковъ о будущемъ Избавителѣ людей предвозвѣщалъ, что, хотя Онъ произойдетъ отъ сѣмени Авраамова, но будетъ благословеніемъ для всѣхъ народовъ земли (Быт. 12, 3; 26, 4; 28, 12), Владыкою или чаяніемъ народовъ (Быт. 49, 10), упованіемъ и свѣтомъ для язычниковъ

¹⁾ Стоитъ замѣтить, что нѣкоторые изъ древнѣйшихъ отцевъ и писателей церковныхъ учили, что во всемъ родѣ человѣческомъ всегда присутствовало и благотворно дѣйствовало Слово, благодаря чему и были въ немъ лучшіе люди (философы, поэты и законодатели), обладавшіе нѣкоторыми долями истины, которая подготовляла и влекла ихъ къ полной и цѣлостной истинѣ Христовой (Смотр. *Густ. Apolog.* 2. п. 8, 10, 13. *Прин. Contr. haeres. lib. III. c. 18. п. 1.* *Клим. алекс. Strom. lib. I. c. 17—19. Ориг. Contr. Cels. lib. VI. п. 78.*

(Исх. 11, 10; 42, 4—6), и т. п. Можно здѣсь спросить только: могли ли знать объ этомъ сами язычники? Но на это не трудно отвѣтить въ совершенно положительномъ смыслѣ, если принять во вниманіе, что евреи не составляли какой либо совершенно изолированной и замкнутой въ себя націи, а напротивъ находились во всегдашнихъ и близкихъ политическихъ и торговыхъ сношеніяхъ, какъ съ окружающими ихъ, такъ и съ болѣе отдаленными народами. При такого рода отношеніяхъ евреевъ къ другимъ иноплеменнымъ народамъ, понятно, для послѣднихъ могло представиться весьма не мало случаевъ и поводовъ къ тому, чтобы болѣе или менѣе ознакомиться съ религіозными вѣрованіями первыхъ, тѣмъ болѣе, что ихъ вниманіе вызывали между прочимъ и самыя іудейскіе пророки, то своими, неволью поражающими ихъ, чудесными дѣйствіями (какъ Елисей), то прямо обращенными къ нимъ отъ Іеговы и приводимыми въ исполненіе грозными пророческими рѣчами (какъ Іона и Исаія). А что язычники въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣйствительно обращали свое серьезное вниманіе на религію іудеевъ въ лицѣ высшихъ ея представителей и исповѣдниковъ, подтвержденіемъ этому служитъ царица Савская, издалека приходившая слушать мудрость Соломонову (3 Цар. 10, 1), сирскій вельможа Нееманъ, съ вѣрою и благоговѣніемъ просившій помощи у пророка Бога израилева (4 Цар. 5, 1), а также вавилонскій царь Навуходоносоръ, вездѣ искавшій, но только въ пророкѣ Даніилѣ нашедшій истолкователя своего весьма много знаменательнаго для язычниковъ сна, въ которомъ, какъ извѣстно, символически предъизображена была будущая судьба, какъ вавилонскаго, такъ и другихъ дальнѣйшихъ царствъ, имѣвшихъ уступить свое мѣсто вѣчному и непреходящему царству Мессіи (Дан. 2, 26).

Если же къ сказанному присовокупимъ, что къ концу древняго міра подъ владычествомъ римлянъ послѣдовало политическое объединеніе главнѣйшихъ народовъ запада и востока, не исключая и іудейскаго, а также, что сдѣланъ былъ переводъ на общеупотребительный греческій языкъ священныя еврейскія книги: то должно будетъ оказаться еще болѣе вѣроятнымъ то, что язычники очень не мало имѣли возможности для того, чтобы познакомиться если не со всѣми, то съ главнѣйшими и существеннѣйшими вѣрованіями іудеевъ, каковыя всецѣло вращались около грядущаго Мессіи или Избавителя міра.

Между тѣмъ, что весьма важно, мы не мало имѣемъ историческихъ указаній на то, что и на самомъ дѣлѣ у всѣхъ извѣстныхъ въ древности народовъ существовали вѣрованія въ бывшаго чаяніемъ языковъ, вѣрованія хотя болышею частью то неопредѣленныя, то слишкомъ видоизмѣненныя и обезображенныя, но тѣмъ не менѣе, какъ сейчасъ увидимъ, не мало сохранившія такого, что ясно свидѣтельствуетъ о внутреннемъ ихъ сродствѣ съ подобными вѣрованіями евреевъ.

Такъ напр. по свидѣтельству *Плутарха*, у весьма близкихъ къ евреямъ египтянъ существовало между прочимъ, сохранившееся чрезъ преданія (въ баснѣ объ Изидѣ и Тифонѣ) такое вѣрованіе, что, тогда какъ Тифонъ—злой духъ (представляемый подъ образомъ змія) „по своей злобѣ и ненависти совершилъ много злыхъ дѣлъ,—привелъ все въ смятеніе и наполнилъ море и землю зломъ и бѣдствіями... и потомъ былъ подвергнутъ огненной казни, жена и сестра Озириса отомстила ему, укрощая и дѣлая безвредными его ярость и неистовство, каковому дѣлу собственно послужилъ или имѣлъ послужить одинъ изъ ея потомковъ, по имени Орусь, который по изображеніямъ въ преданіяхъ народныхъ не оконча-

тельно убиваетъ Тифона, а только отнимаетъ у него силу и поставляетъ его въ невозможность причинять вредъ¹⁾.

Подобное же только съ другими новыми чертами върваніе сохранилось и въ преданіяхъ грековъ, подтвержденіемъ чему можетъ служить Эсхилово преданіе: *Прометей, скованный цѣпями*, гдѣ на основаніи ихъ, авторъ пораженному за свое противъ Зевса преступленіе необычайными бѣдствіями Прометею (прототипу человечества) между прочимъ влагаетъ въ уста такого рода полную увѣренность, что нѣкогда въ далекомъ будущемъ отъ страждущей наравнѣ съ нимъ жены (Io) родится чрезъ одно божественное прикосновеніе къ челу ея потомокъ (Епафа или Дотрога, отъ ἐπαφαῖν—легко касаться), который положитъ конецъ какъ его страданіямъ, такъ и жены, а также въ уста, явившагося на сценѣ и обратившагося съ рѣчью къ Прометею, Меркурія влагаетъ такія слова: „ты не жди конца твоего горя до тѣхъ поръ, пока кто либо изъ боговъ не явится преемникомъ твоихъ трудовъ и не дерзнетъ сойти въ безсолнечный адъ, сойти туда, гдѣ кромѣшній мракъ, тьма безднъ тартара“²⁾. Между тѣмъ нужно замѣтить, что существовавшее у грековъ чаяніе нѣкогого Избавителя людей отъ претерпѣваемыхъ ими золь было достояніемъ не одного только простаго и необразованнаго народа, но и такого рода возвышеннѣйшихъ мыслителей, каковы напр. были Сократъ и Платонъ. Въ подтвержденіе этого

¹⁾ Плутарх. De Isis et Osiris. n. 27 et 55. ed. Paris 1868. Здѣсь нельзя не примѣтить нѣкогорыхъ слѣдовъ первообѣтованія Божія о положеніи вражды между зміемъ и женою, между сѣменемъ одного и сѣменемъ другой, пока наконецъ сѣмя жены не поразитъ во главу змія, при оставленіи послѣднему возможности только жалить себя въ пату (Быт. 3, 15). Можно замѣтить, что О арабы, какъ удостовѣряетъ позднѣйшій ученый *Булэн-Вилмеръ*, авторъ жизни Магомета, на основаніи древнихъ преданій, ожидали Избавителя, который имѣлъ явиться для избавленія народовъ (Vie de Magomet. livr. II. p. 194).

²⁾ Перев. Коссовича. См. Варш. универс. извѣст. 1883 г. № 1 стр. 3 и 20.

выписываемъ слѣдующее, само за себя говорящее мѣсто изъ разговора Платонова, Алкивиадъ второй, гдѣ Сократъ и Алкивиадъ встрѣтившись съ недоумѣніемъ, слѣдуетъ ли сейчасъ принести жертву богамъ, что собирався сдѣлать Алкивиадъ, или же лучше задержаться изъ опасенія не сдѣлать чего либо неугоднаго богамъ, такъ продолжаютъ свою бесѣду: *Сократъ*. Итакъ необходимо ожидать, пока кто не научить, какъ должно располагать себя въ отношеніи къ Богу и людямъ. *Алкивиадъ*. Когда же наступитъ это время и кто будетъ паставникомъ? Я бы сильно желалъ увидать этого человѣка и узнать, кто онъ. *Сокр.* Это—тотъ, который печется о тебѣ. Но мнѣ кажется, что какъ, по сказанію Омира, Аѳина прогнала мракъ отъ очей Діомида, чтобы онъ хорошо могъ распознать Бога и человѣка, такъ и у тебя сперва надобно прогнать мракъ отъ души, которымъ она покрыта, а потомъ уже показать ей то, чрезъ что имѣешь познать зло и добро, къ чему, какъ мнѣ кажется, теперь ты не способенъ. *Алкив.* Пусть прогонитъ, мракъ ли это будетъ, или что другое. Я готовъ, и ни въ какомъ случаѣ не убѣгу отъ его повелѣній, кто бы ни былъ тотъ человѣкъ, лишь бы мнѣ сдѣлаться лучшимъ. *Сокр.* Да и онъ дивное какое то имѣетъ о тебѣ попеченіе. *Алкив.* Тогда то, мнѣ кажется, всего лучше будетъ и принести жертву. *Сокр.* Ты правъ, потому что это благо-разумнѣе, чѣмъ рисковать подвергнуться столь великой опасности. *Алкив.* Но какъ же, Сократъ? Въ такомъ случаѣ вѣнокъ за то, что ты, какъ кажется, далъ мнѣ прекрасный совѣтъ, я возложу на тебя, а богамъ и вѣнки и все прочее обычное поднесемъ тогда, когда увижу наступленіе того дня,—наступить же онъ не чрезъ долгое время, если это будетъ угодно имъ¹⁾.

¹⁾ Plat. opp. ed. Lips. 1818. t. IV. p. 67 et 68, перев. Карп. 1863 г. ч. 2. стр. 480 и 481.

Персы, по свидѣтельству Плутарха, тоже чаяли получить въ будущемъ избавленіе отъ всѣхъ золъ и бѣдствій, и чаянія свои кромѣ верховнаго и добраго Бога (Оромазена) сосредоточивали на Митрѣ, какъ своемъ посредникѣ и ходатаѣ, вѣря, что нѣкогда „наступитъ роковое и опредѣленное время, когда (виновникъ золъ) Ариманъ, низведшій въ міръ скудость хлѣба, а также заразу и моръ, будетъ совершенно низложенъ и изгнанъ изъ предѣловъ земли, и когда станетъ вся земля гладкая и ровная, и на ней будетъ одна только жизнь и одинъ образъ управленія людьми, которые будутъ говорить между собою только однимъ языкомъ и жить блаженной жизнью“¹⁾.

А чѣмъ былъ для персовъ Митра, тѣмъ для индійцевъ былъ Кришна, имѣвшій, по ихъ преданіямъ, воплотиться, между прочимъ для того, чтобы положить конецъ тому злу и бѣдствіямъ, какія произведены были на землѣ Калаянау или великимъ и страшнымъ змѣемъ²⁾.

Не чуждо было также, какъ свидѣлствуютъ позднѣйшіе ориенталисты (напр. Рамзай, Ремюза), и китайцамъ, то возникшее изъ древнихъ преданій вѣрованіе, что нѣкогда долженъ былъ кто-то придти, и именно съ запада, кто имѣлъ произвести большой переворотъ къ лучшему въ религіи и жизни людей, и кого называли, то пастыремъ и княземъ, то высочайшимъ учителемъ, то святымъ³⁾.

¹⁾ Плутарх. De Isis et Osiris. n. 46 et 47, ed. Paris. 1868.

²⁾ См. Религ. древн. міра. Архим. Хрисанова. 1873 г. т. I. стр. 295.

³⁾ См. August. Nicol. Etud. philosoph. sur christ. livr. II. c. 4. p. 129. Можно замѣтить, что подобное вѣрованіе и чаяніе было встрѣчено Гумбольдтомъ и у американцевъ, а именно въ сохранившемся у мексиканцевъ нѣкоторомъ древнемъ пророчествѣ, внушавшемъ имъ надежду на пришествіе какого то благодѣтельнаго преобразователя, имѣвшаго замѣнить жестокосердныхъ жертвоприношенія жертвами невинными, а также въ символическихъ изображеніяхъ на мек-

Если же примемъ во вниманіе то политическое и религіозно-правственное объединеніе востока съ западомъ, которое въ послѣднее время древняго міра произошло вслѣдствіе всемірнаго владычества римлянъ, то необходимо будетъ предположить, что и западнымъ народамъ съ римскимъ во главѣ не были въ это время безъизвѣстны тѣ вѣрованія и чаянія, какія воодушевляли и волновали восточные народы. Между тѣмъ это предположеніе оправдывается и историческими свидѣтельствами. Такъ, напр., Цицеронъ упоминаетъ о древнихъ или сохранившихся у римлянъ съ древняго времени предсказаніяхъ Сивиллы, и замѣтивъ, что они предвозвѣщали пришествіе царя, котораго нужно было признавать, чтобы спастись, а также считая временемъ этого событія то время, въ которое онъ жилъ, спрашиваетъ: къ кому же изъ людей и къ какому времени относится это предсказаніе ¹⁾? *Виргилій* же, какъ извѣстно, даже сдѣлалъ попытку примѣнить къ одному изъ принцевъ своего времени тѣ черты, въ которыхъ предсказаніями Сивиллы (кумейской) предъизображался этотъ царь, хотя попытка оказалась совершенно неумѣстною и неудачною, потому что не представлялось никакой возможности безъ прямого противорѣчія приложить къ какому либо земному или смертному властелину такого рода черты, какія усвоились здѣсь предвѣщаемому царю, какъ то: рожденіе его отъ божества, и превосходство предъ всѣми небожителями, его посольство съ высоты небесъ, произведеніе имъ необычайнаго и благотворнаго переворота на землѣ и его власть

сизанскихъ намятникахъ большаго полосатаго змія, поражаемаго и въ куски растерываемаго великимъ Духомъ или олицетвореннымъ Солнцемъ, соответствующимъ Крихшвѣ индійцевъ или Митрѣ персовъ (*Vue des Cordilleres*. Т. I. р. 235, 265).

¹⁾ *Cicer. De divinat. lib. II. c. 54.*

надъ всѣмъ міромъ и управленіе имъ 1). Тѣмъ не менѣе это служить весьма важнымъ подтвержденіемъ того, что и на западѣ были вѣрованія въ грядущаго Избавителя міра, представлявшія въ себѣ не мало схожаго и даже генетически родственнаго съ вѣрованіями іудеевъ, и чтъ ихъ раздѣлялъ не только простой народъ, но интересовались ими и образованные люди. И, нужно замѣтить, чѣмъ болѣе близилось время пришествія на землю обѣтованнаго Избавителя, ставши мало по малу переходить изъ будущаго въ настоящее; тѣмъ болѣе стали возрастать и все громче и настойчивѣе среди народовъ высказываться Его чаянія, и, что особенно замѣчательно, всѣ народы, какъ востока, такъ и запада нетерпѣливые взоры свои обращали на Іудею, и оттуда ждали всемірнаго и необычнаго царя, не смотря на то, что это не вполне сходилось съ ихъ національными стремленіями. Тацитъ свидѣтельствуетъ, что, на основаніи древнихъ священннхъ „сказаній было общее убѣжденіе, что востокъ достигнетъ преобладанія, и около того же времени изъ Іудеи произойдутъ тѣ, которые пріобрѣтутъ власть надъ событіями“ 2). Тоже са-

1) Вотъ самыя слова Виргиліевы: „последній вѣкъ кумейскихъ откровеній (Сивиллы кумейской) уже наступаетъ. Великій порядокъ вѣковъ снова начинается... вотъ новая отрасль ниспосылается съ высоты небесъ. Пусть же этотъ родившійся младенецъ, которымъ прекратится вѣкъ желѣзный и возстановленъ будетъ золотой вѣкъ для всего міра, будетъ предметомъ твоей нѣжной заботливости, цѣломудренная Люцінія... Въ твое, Полліонъ, консульство откроется величіе новаго вѣза, и если останутся еще слѣды беззаконій нашихъ, то по крайней мѣрѣ вся земля освободится отъ постоянно гнетущаго ее страха. Онъ получитъ жизнь божественную, увидитъ всѣхъ между небожителями героевъ и самъ будетъ видѣнъ ими и будетъ управлять міромъ, умиротворивъ его властію Своего Отца... Итакъ, иди для славы, уже время наступило, возлюбленный сынъ неба, великая отрасль Юпитера! Смотри, какъ земной шаръ колеблется, земля и море и глубокое небо волнуются; смотри, какъ все восторгается предъ наступленіемъ новой эры“ (Pollio. Eclog. IV. opp. Virgil. Argent. 1808. p. 16).

2) Hist. lib. V. c. 13.

мое подтверждаетъ и Светоній, выражаясь почти тѣми же словами, а именно онъ говоритъ: „по всему востоку распространилось древнее и постоянное мнѣніе, что, по предопредѣленію свыше, около этого времени вышедшіе изъ Іудеи пріобрѣтутъ власть надъ событіями“¹⁾. Іосифъ же Флавій свидѣтельствуетъ, что даже одною изъ главныхъ причинъ къ войнѣ съ римлянами для іудеевъ было то ихъ, на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ писанія, убѣжденіе, что „въ это самое время увидятъ человѣка изъ ихъ страны, который станетъ повелѣвать всею землею“²⁾.

Къ сказанному можно присовокупить, что, по сохранившимся въ талмудѣ извѣстіямъ, около этихъ временъ язычники въ значительномъ числѣ приходили въ Іерусалимъ съ тою именно цѣлью, чтобы увидѣть Избавителя міра³⁾. Важнѣе же всего для насъ и несомнѣннѣе свидѣтельство самаго евангелиста Матѳея о томъ, что, вскорѣ послѣ рожденія Спасителя, пришли въ Іудею съ востока, руководимые необычайною звѣздою, волхвы съ тѣмъ, чтобы поклониться царю іудейскому (Матѳ. 2, 1), чѣмъ ясно показали, что и восточнымъ народамъ не было чуждо вѣрованіе въ этого Царя и чаяніе Его пришествія.

¹⁾ De 12 Caesar. ed. Londini. 1718. lib. VIII p. 510.

²⁾ De bello judaico. lib. III. c. 28. et lib. IV. c. 31.

³⁾ Talmud. Babyl. Sanhed. c. 11.

Ч Л Е Н Ъ П.

О Богѣ - Совершителѣ спасенія людей или ихъ Искупителѣ.

§ 81.

Содержаніе и раздѣленіе этого ученія.

Наконецъ, по исполненіи предопредѣленныхъ временъ, Обѣтованный Богомъ и ожидаемый, какъ іудеями, такъ и другими народами пришелъ. Это былъ Иисусъ Христосъ, родившійся во Іудеи отъ св. Дѣвы Маріи. Что же съ неотразимою ясностію и очевидностію показало и доказало, что Онъ былъ именно Тѣмъ, Кого обѣтовалъ Богъ и Кого чаяли всѣ народы? Кромѣ того, здѣсь естественно выступаютъ и тѣ вопросы, кто же Онъ былъ по Своей природѣ, будучи въ состояніи принять на Себя выполнение такого высокаго и необычайнаго дѣла, каково искупленіе всего человѣчества, и какъ совершилъ Онъ это великое дѣло? Разрѣшеніе и обслѣдованіе этихъ вопросовъ, къ которому мы сейчасъ переходимъ, и составитъ собою нижеслѣдующее изложеніе ученія о Богѣ-Совершителѣ спасенія людей, или ихъ Искупителѣ.

1. Иисусъ Христосъ—поистинѣ обѣтованный Избавитель міра.

§ 82.

Обѣтованный Богомъ Избавитель, пришедши въ міръ, понятно, долженъ былъ явиться совершенно такимъ, какимъ былъ обѣтованъ Богомъ, или, что тоже, явиться со всѣми тѣми существенными и отличительными чертами, въ какихъ предъизображенъ Онъ былъ въ божественныхъ обѣтованіяхъ и пророчествахъ. Кромѣ того, естественно было надѣяться, что, посылая Его въ міръ, Богъ въ тоже время окружить Его и такими знаменіями, которыя бы могли во очію всѣхъ способныхъ видѣть показать, что это именно и есть истинный и обѣтованный Избавитель. А совмѣстно съ симъ нужно было ожидать и того, что Самъ же пришедшій въ міръ обѣтованный Избавитель и словомъ и дѣломъ до неотразимой осязательности обнаружить и подтвердить Свое истинно-божественное посланничество. Но все это, какъ мы знаемъ во всей полнотѣ и силѣ осуществилось на Иисусѣ Христѣ. Слѣдовательно, Онъ не могъ и не можетъ быть не признанъ истиннымъ обѣтованнымъ Богомъ Избавителемъ міра.

На Немъ прежде всего, какъ сейчасъ увидимъ, со всею историческою вѣрностію исполнились всѣ ветхозавѣтныя предсказанія, какъ о происхожденіи и времени пришествія на землю Мессіи, такъ и о частныхъ обстоятельствахъ Его жизни и смерти—до вознесенія на небо и сѣденія одесную Господа.

Такъ, согласно съ обѣтованіемъ Божиимъ о сѣмени жены (Быт. 3, 15) и пророчествомъ Исаи о рожденіи отъ дѣвы Эммануила (Ис. 7, 14), Иисусъ Христосъ родился безъ мужа, отъ одной Пресвятой Дѣвы Маріи, по наитію Духа Святаго (Мат. 1, 20—23), и родился, какъ предсказано было

пр. Михеемъ именно въ Виолеемѣ іудейскомъ (Мих. 5, 2. Мат. 2, 1). Ставши же сыномъ Дѣвы Маріи, которая вмѣстѣ съ своимъ обручникомъ Іосифомъ происходила изъ древле знаменитаго, хотя уже подобно усѣченному у корня дереву, увядшаго царскаго рода Давидова (Ис. 11, 1), Онъ вмѣстѣ съ симъ сталъ и потомкомъ Давидовымъ, а также чрезъ Давида потомкомъ и Авраама, Исаака и Іакова (Мат. 1, 1—16), которымъ всѣмъ былъ обѣтованъ Богомъ Мессія въ ихъ именно потомкѣ (Быт. 22, 12; 26, 4; 28, 12. 2 Цар. 7, 12—16. См. Галат. 3, 16. Дѣян. 3, 25 и 26).

Пришелъ же на землю Іисусъ Христосъ тогда, согласно съ предсказаніемъ Іакова (Быт. 49, 10), когда уже не стало въ Іудеѣ своихъ законодателей и правителей, прекратившихся со смертію послѣдняго законнаго первосвященника и вождя іудейскаго Гиркана, и съ переходомъ отъ него власти въ руки иноплеменика Ирода, но еще оставался второй іерусалимскій храмъ, въ которомъ согласно съ пророчествами Аггея и Малахіи (Агг. 2, 6—9. Малах. 3, 2) предстояло Мессіи явить Свою славу, и когда имѣвшія по пророчеству Данилову возникнуть послѣ Навуходоносора три сильныя царства (Дан. 2, 44) уже сошли съ лица земли (вавилонское, персидское и македонское), чтобы дать мѣсто вѣчному не прекращающемуся царству, равно какъ и числительно опредѣлявшія время пришествія Мессіи седмины Даниловы (Дан. 9, 24—27) уже приблизились къ своему концу, достигши до послѣдняго года своего 69-го седмилѣтія, который (если начинать по принятому счету седминамъ съ 20-го года царствованія Артаксеркса Лонгимана, въ который данъ былъ указъ о возстановленіи Іерусалима, равняющагося 299 году отъ основанія Рима или 453 году до Р. Х.) соответствовалъ по римскому численію отъ основ. Рима 782-му г.

или 15-му году царствованія Тиверія, а по лѣтосчисленію христіанскому 30-му году по Рождествѣ Христовомъ ¹⁾).

Согласно съ тѣмъ, какъ было предсказано Исаіею (Ис. 40, 3) и Малахіею (Малах. 3, 1), Его общественное служеніе роду человѣческому было предварено пришествіемъ и покаянною проповѣдію предтечи Іоанна крестителя, уготовлявшаго Ему путь (Мат. 3, 3; 11, 10. Марк. 1, 2. Лук. 7, 27). Во время же Своего служенія, Онъ, какъ пророчествовали о Немъ Моисей и Исаія (Второз. 18, 15—18. Ис. 9, 1; 61, 1), явился пророкомъ (Дѣян. 3, 22), и пророкомъ великимъ (Лук. 7, 16), и сильнымъ въ дѣлѣ и словѣ предъ Богомъ и всѣмъ народомъ (Лук. 24, 19), а также просвѣтителемъ всѣхъ сидящихъ во тьмѣ и сѣни смертной (Лук. 1, 79), такъ какъ Онъ свѣтомъ Своимъ просвѣщалъ, какъ всю Іудею, такъ въ особенности страну Завулону и Нефѣалимлю (Мат. 4, 15) и училъ не какъ кто либо и когда либо изъ людей (Іоан. 7, 46), а какъ власть имѣющій (Мат. 7, 29), всегда Свое ученіе сопровождая самыми благотворными, а также изумительными и чудесными дѣйствіями (Лук. 4, 18 и 19. Мат. 15, 30 и 31. Лук. 7, 22).

Но, какъ предсказано было пророками, Христосъ пришелъ въ міръ не для того только, чтобы просвѣтить свѣтомъ истины людей, а для того, чтобы пострадать и умереть за грѣхи ихъ (Ис. гл. 53. Лук. 23, 26), и обстоятельства Его страданій и смерти представляли въ себѣ самое поразительное сходство съ тѣми частными и характеристическими чертами, въ какихъ предъизображался пророками страждущій Мессія. Такъ, согласно съ этого рода предсказаніями послѣ того какъ Христосъ торжественно вошелъ въ

¹⁾ См. Tirini comment. ed. 1736. Т. I. р. 29. Θεοδορίτ. толков. на 9 гл. Давида. Тв. св. отц. 1857 г. кн. I. стр. 183.

Иерусалимъ (Зах. 9, 9. Мат. 21, 5), вскорѣ за тридцать серебряниковъ былъ преданъ (Зах. 11, 12. Мат. 26, 15) въ руки возставшихъ противъ Него вождей и правителей народныхъ (Пс. 2, 1. Дѣян. 4, 27) и, не смотря на то, что не сдѣлалъ грѣха и не было лжи въ устахъ Его (Ис. 53, 9), былъ ими къ злодѣямъ причтенъ (Ис. 53, 12. Лук. 22, 37). Ему плевали въ лице, заушали и били по ланитамъ (Мат. 26, 67), но Онъ не отнималъ ланитъ Своихъ отъ біющихъ, и не закрывалъ лица Своего отъ поруганія и оплеванія (Ис. 50, 6). Онъ страдалъ добровольно и не открывалъ устъ Своихъ, какъ овца веденъ былъ Онъ на закланіе, и какъ агнецъ предъ стригущимъ его безгласенъ, такъ Онъ не отверзалъ устъ Своихъ (Ис. 53, 7. Дѣян. 8, 32—35). Ему враги Его пронзили (на крестѣ) руки и ноги (Пс. 21, 17), и тогда какъ среди Своихъ тяжкихъ мукъ Онъ взывалъ къ Богу: Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставилъ (Пс. 21, 2. Мат. 27, 46. Марк. 15, 34), они богохульно насмѣхались надъ Нимъ говоря: Онъ уповалъ на Господа, пусть избавить Его и спасетъ, если Ему угоденъ (Пс. 21, 9. Мат. 27, 43); кромѣ того, они подали ему въ пищу желчь и въ жаждѣ полили уксусомъ (Пс. 68, 22. Мт. 27, 34), прободали Ему также ребра (Зах. 12, 10. Іоан. 19, 34), дѣлили ризы Его между собою и объ одеждѣ Его бросали жребій (Пс. 21, 19. Іоан. 19, 23 и 24), въ конецъ предназначили Ему гробъ со злодѣями, но Онъ погребенъ былъ у богатаго (Ис. 53, 9. Мат. 27, 60).

Между тѣмъ не оставлена была Богомъ душа Его во адѣ и не было дано Святому Его увидѣть тлѣніе (Ис. 15, 8—11. Дѣян. 2, 27—31). Воскреси и вознесишь на небо Онъ возсѣлъ одесную Бога Отца (Пс. 109, 1. Мат. 22, 43 и 44. Марк. 12, 36. Лук. 20, 42. Дѣян. 2, 34 и 35), и сталъ вѣчнымъ священникомъ и царемъ (Пс. 109, 1—4. Пс.

2, 8, Евр. 5, 5; 7, 17; 10, 13. Дѣян. 2, 34 и 35) новаго царства Божія, царства, основаннаго на новомъ завѣтѣ духа и благодати (Перем. 31, 33. Іезек. 11, 18—20. Дан. 9, 27. Евр. 10, 16), и распространеннаго чрезъ излитіе на всѣхъ и животворное дѣйствіе св. Духа (Гоил. 2, 28—32. Дѣян. 2, 18).

Не свидѣтельствовало ли все это съ неотразимостію, что Іисусъ Христосъ былъ именно Тѣмъ, Кого для избавленія людей имѣлъ послать Богъ и о Комъ предрекалъ Онъ чрезъ пророковъ.

Между тѣмъ объ этомъ же свидѣтельствовали Богъ и чрезъ болѣе прямыя указанія Свои на искупительное посланничество Іисуса Христа, какъ до Его близкаго рожденія, такъ и послѣ рожденія, и во время Его земной жизни. Такъ незадолго до рождества Христова посылается Богомъ къ Захаріи архангелъ Гавріиль, который предвозвѣщаетъ ему, какъ о рожденіи отъ безплодной жены его Елизаветы сына Іоанна, такъ и о томъ, что послѣдній будетъ предтечею Господа, чтобы представить Ему народъ приготовленный (Лук. 1, 17). Спустя же шесть мѣсяцевъ тотъ же архангелъ, по повелѣнію Божію, является Пресвятой Дѣвѣ Маріи и благовѣствуетъ Ей о самомъ непорочномъ отъ Нея, при дѣйствиі одного Св. Духа, зачатіи и рожденіи Того, Кто долженъ быть названъ Іисусомъ и Сыномъ Всевышняго (Лук. 1, 26—32). Является также ангелъ Господень (во снѣ) и обручнику Пресвятой Дѣвы Іосифу, которому онъ въ виду его недоумѣній непорочное зачатіе Дѣвою младенца объясняетъ дѣйствиемъ Духа Святаго и къ этому присовокупляетъ, что, когда родитъ она, согласно съ предсказаніемъ пророка Исаи (Ис. 7, 14), Сына, онъ долженъ назвать Его Іисусомъ, потому что Онъ спасетъ людей Своихъ отъ грѣховъ ихъ (Мат. 1, 20—23). Затѣмъ, когда Пресвятая Дѣва посѣтила Елисавету, пос-

лѣдная вмѣстѣ съ възграніемъ во чревѣ своемъ младенца—будущаго Предтечи Господня, исполнившись Духа Святаго, прямо назвала Ее матерію Господа своего (Лук. 1, 43). А когда послѣдовало рождество Христово въ Вифлеемѣ, конечно съ соизволенія Божія, самые небожители засвидѣтельствовали о томъ, что родившійся во градѣ Давидовомъ былъ никто иной, какъ Спаситель Христосъ Господь (Лук. 2, 9—14), равно какъ, по изволенію Божію, тоже самое подтвердили восточные волхвы, пришедши подъ руководствомъ необычайной здѣзды въ Вифлеемъ и принесши вмѣстѣ съ своими дарами поклоненіе новорожденному царю іудейскому (Мат. 2, 1—11). Кромѣ того, когда младенецъ Іисусъ былъ принесенъ родителями, по законному обряду во храмъ, самъ Духъ Святой внушилъ праведному Симеону, что это былъ именно тотъ самый Христосъ Господь, котораго обѣщано было ему увидѣть прежде, чѣмъ увидѣть свою смерть, почему Симеонъ, взявъ на руки Бога младенца Іисуса и, благословивъ, исповѣдалъ Его Спасителемъ всѣхъ людей, просвѣтителемъ языковъ и славою Израиля, а бывшая свидѣтельницею сего Анна пророчица также прославляла Богомладенца Іисуса и возвѣстила о Немъ всѣмъ чающимъ избавленія во Іерусалимѣ (Лук. 2, 22—38). Между тѣмъ и Богъ Отецъ, независимо отъ того, что непрерывно свидѣтельствовалъ о томъ же посредствомъ непрерывно окружающихъ Іисуса Христа знаменій и чудесъ, на каковое свидѣтельство о Себѣ ссылался Самъ Христосъ (Іоанн. 5, 32—36), двукратно и Своимъ прямымъ непосредственнымъ словомъ засвидѣтельствовалъ объ Іисусѣ Христѣ, какъ возлюбленномъ Сынѣ, въ Которомъ Его благоволеніе, и Котораго нужно слушать (Марк. 1, 11. Лук. 3, 22. Марк. 9, 7. Лук. 9, 35).

Совмѣстно же съ симъ Самъ Іисусъ Христосъ свидѣтельствовалъ о Себѣ, какъ посланномъ отъ Бога Избавителѣ

міра, и именно о Томъ Самомъ Избавителѣ, Который былъ обѣтованъ Богомъ, и о Которомъ предрекали пророки. Такъ, Онъ неоднократно и съ особенною силою училъ о Себѣ, что Онъ не Самъ Собою пришелъ, а Отцемъ Своимъ посланъ въ міръ (Мат. 10, 40; 15, 24. Лук. 4, 43; 9, 48. Іоан. 8, 16. 18. 26. 29. 42), и посланъ не для того, чтобы осудить или погубить міръ, а чтобы спасти его (Іоан. 3, 16. 17; 4, 34. 5, 24; 6, 39). Въ то же время, столь же ясно и прямо училъ Онъ и о томъ, что Онъ былъ именно Тотъ Самый, о Комъ писалъ Моисей (Іоан. 5, 46) и пророки, и на Комъ надлежало исполниться всему о Немъ написанному въ законѣ Моисеевомъ, и въ пророкахъ и въ псалмахъ (Лук. 18, 31; 24, 27 и 44). Свидѣтельство же о Себѣ Христа, какъ такого несравнимаго свидѣтеля, въ устахъ котораго не было лести (1 Петр. 2, 22), понятно, должно стоять выше всякаго сомнѣнія и недовѣрія, особенно если принять во вниманіе то, что оно согласно было съ другого рода болѣе осязательнымъ или нагляднымъ свидѣтельствомъ,—свидѣтельствомъ дѣлъ, на которое ссылался Самъ Христосъ и которое во очію должно было показать всѣмъ, что Онъ дѣйствительно былъ посланъ Своимъ Отцемъ (Іоан. 5, 36).

Не говоря о другихъ многочисленныхъ дѣлахъ Христовыхъ, совершенныхъ Имъ въ подтвержденіе Своего божественнаго посланничества, мы упомянемъ только объ Его одномъ величайшемъ и самомъ многознаменательномъ дѣлѣ, которому предназначено было быть непререкаемымъ свидѣтельствомъ Его божественнаго посланничества, не только во время Его земной жизни, но и послѣ, во всѣ дальнѣйшія времена до скончанія вѣковъ. Мы разумѣемъ созданную Имъ церковь, въ которой съ самаго созданія ея возникли, и продолжаютъ, въ лицѣ непрерывно смѣняющихся ея неисчислимыхъ членовъ, непрерывно существовать живая вѣра въ Него,

какъ истиннаго Сына Божія, а также новая христіанская жизнь по Немъ и въ Немъ.

Этого рода живой и несокрушаемый временемъ памятникъ дѣлъ Христовыхъ всегда былъ и не перестанетъ быть неумолкаемымъ и непререкаемымъ свидѣтельствомъ того, что пришедшій на землю Исусъ Христосъ поистинѣ былъ Тѣмъ, Кто обѣтованъ былъ людямъ Богомъ и чрезъ Кого имѣло совершиться ихъ избавленіе ¹⁾.

2. Исусъ Христосъ-Богочеловѣкъ.

§ 83.

Общее замѣчаніе.

Кто же былъ по Своей природѣ посланный Богомъ въ міръ Исусъ Христосъ, если Его посольство и пришествіе въ міръ было окружено столь великими и необычайными знаменіями и событіями? Уже эти самыя знаменія и событія ясно показывали, что Онъ былъ болѣе, чѣмъ простой человѣкъ. А между тѣмъ, что весьма важно, и Онъ Самъ съ совершенною ясностію и твердостію училъ о Себѣ не какъ объ одномъ только необыкновенномъ человѣкѣ, а и какъ объ истинномъ Сынѣ Божіемъ, и притомъ училъ съ такого рода знаменательнымъ предувѣдомленіемъ, что только таковая именно, а не иная въ Него вѣра можетъ спасать людей отъ осужденія и гибели вѣчной. *Въручай въ Онъ, говорилъ о Себѣ Онъ, не будетъ осужденъ, а не въручай уже осужденъ есть, яко не върова во имя едиnorodнаго Сына Божія* (Іоан. 3,

¹⁾ Можно также замѣтить, что этотъ памятникъ всегда былъ и будетъ способенъ въ ничто обратить всякаго рода противоположныя воззрѣнія на Лице Исуса Христа въ родѣ тѣхъ, которыхъ держались древніе эвоней или же позднѣйшіе рационалисты, подобные Штраусу, Ренаву и т. п.

18). Апостоль же Іоаннъ, касаясь другой, а именно чело-
вѣческой природы во Христѣ, писалъ слѣдующее: *всякъ духъ,*
иже исповѣдуетъ Іисуса Христа, во плоти пришедша, отъ
Бога есть; и всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Іисуса Хри-
ста, во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть, и сей есть ан-
тихристовъ (1 Іоан. 4, 2 и 3). Понятно поэтому, что не
только для насъ важно, но и необходимо въ подробности и
точности знать откровенное ученіе о Лицѣ Іисуса Христа-
Искушителя нашего. А такъ какъ это ученіе было принято,
уяснено и сохранено церковью, то намъ необходимо также
знать и то, какъ учила и учитъ о Лицѣ Іисуса Христа все-
ленская церковь.

Откровенное ученіе о Лицѣ Іисуса Христа.

По изображенію откровенія Іисусъ Христосъ есть

§ 84.

а) *истинный Сынъ Божій.*

Еще до зачатія и рожденія Христова отъ Пресвятой
Дѣвы, явившійся къ Ней съ благовѣстіемъ объ этомъ архан-
гелъ Гавріилъ сказалъ Ей объ имѣющемъ, при дѣйствиі Духа
Святаго, зачатъся и родиться отъ Нея Сынѣ, что Онъ *наре-*
чется Сыномъ Всевышняго (Лук. 1, 32). Зачатый слѣдова-
тельно и родившійся по плоти отъ Дѣвы Христосъ долженъ
былъ быть не инымъ кѣмъ либо, какъ Сыномъ Всевышняго
или Сыномъ Божиимъ. А что дѣйствительно Онъ былъ Та-
ковымъ, этому съ совершенною ясностію и убѣдительностію
Самъ училъ, Одинъ зная и Одинъ могши сообщить людямъ,
Кто Онъ былъ (Матѣ. 11, 27).

Еще въ отрочествѣ Своемъ, Онъ матери Своей по плоти Маріи и мнимому отцу Своему Іосифу мимоходомъ указаль на то, что у Него есть и другой Отець—Богъ, когда имъ говорилъ: *не вѣсте ли, яко въ тѣлѣ, яже Отца Моего, достоинъ быти Ми* (Лук. 2, 49)? Вступивъ же въ общественное служеніе роду человѣческому, Онъ, мало того, что съ полною открытостію и ясностію училь о Себѣ, какъ о Сынѣ Божіемъ, но должно сказать, что все Его ученіе, и не только ученіе, а и вся Его жизнь съ чудодѣйственными знаменіями, направлены были къ тому, чтобы отстранить всякія сомнѣнія и убѣдить всѣхъ въ томъ, что пославшій Его Богъ есть никто иной, какъ Его Отець, и что Онъ, посланный Имъ, есть опять никто иной, какъ истинный Единородный Его Сынъ. Въ первый разъ со всею ясностію выразиль Онъ это въ своей бесѣдѣ съ Никодимомъ, когда, указавъ на то, что Онъ шель съ неба, на которомъ прежде всегда пребываль, въ то же время сказаль о Себѣ: *такъ возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣрующій въ Онъ, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16). Здѣсь мало того, что наименоваль Онъ Себя Сыномъ Божіимъ, но и назвалъ Сыномъ собственнымъ Богу и Единороднымъ, т. е. такимъ Сыномъ, который не по благодати только былъ Сыномъ Божіимъ, а былъ таковымъ по самому естеству Своему, полученному Имъ только однимъ отъ естества Божественнаго. Присовокупивъ же къ этому, что вѣра въ Него должна давать каждому вѣрующему животъ вѣчный, Онъ симъ еще болѣе утвердилъ то, что былъ Сыномъ не по благодати только, а истиннымъ и единоестественнымъ Богу Сыномъ, потому что подавать животъ вѣчный могла вѣра только въ Того, Кто по естеству и могуществу былъ одно съ Богомъ.

Впослѣдствіи этому же самому и съ такою же ясностію и силою училь о Себѣ Іисусъ Христосъ и всенародно,

многokrатно и многообразно повторяя іудеямъ, что Онъ по-славя къ нимъ Богомъ, пославшій же Его Богъ есть Его Отецъ, а Онъ—Сынъ, и что, поэтому, кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца, пославшаго Его (Іоан. 5, 23).

Но особенное вниманіе обращаютъ на себя тѣ изъ отзывовъ Іисуса Христа о Себѣ, какъ Сынѣ Божіемъ, которые вызваны были особенными обстоятельствами, располагавшими Его къ тому, чтобы въ предотвращеніе всякихъ недоумѣній, не обвиняясь объявить о Себѣ, кто Онъ именно былъ, былъ ли истинный Сынъ Божій, или же только Сынъ въ благодатномъ и нравственномъ смыслѣ сего слова?

Такъ, когда однажды Имъ было совершено исцѣленіе разслабленнаго въ субботу, и въ объясненіе этого, іудеямъ, искавшимъ убить Его, сказано было: *Отецъ Мой досель дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю* (Іоан. 5, 17), іудеи, какъ извѣстно, „еще болѣе искали убить Его за то, что Онъ не только нарушилъ субботу, но и называлъ Бога Своимъ Отцемъ, дѣлая Себя равнымъ Богу“ (ст. 18). Что же сказалъ Христосъ въ виду такого пониманія Своихъ словъ, побудившаго іудеевъ убить Его? Онъ не только не отвергъ и не ослабилъ его, чего нужно было ожидать, если бы оно было не вѣрно, но напротивъ съ особенною силою подтвердилъ его, изобразивъ въ слѣдующихъ столь яркихъ чертахъ Свое по естеству и достоинству равенство съ Богомъ, какъ Сына съ Отцемъ: *аминь, аминь глаголю вамъ: не можетъ Сынъ творити о Себѣ ничегоже, аще не еже видитъ Отца творяща. Яже бо Онъ творитъ, сіа и Сынъ такожде творитъ. Якоже бо Отецъ воскрешаетъ мертвыя и живитъ, тако и Сынъ, ижеже хочетъ, живитъ. Отецъ бо не судитъ никому же, но судъ весь даде Сынови, да вси чтутъ Сына, якоже чтутъ Отца... якоже бо Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако даде и Сынови животъ имѣти въ Себѣ* (19—26).

Въ другой разъ вскорѣ же послѣ этого сами іудеи окружили въ Иерусалимѣ Иисуса Христа и обратились къ Нему съ такого рода вопросомъ: *доколы души наши вземлемы? Аще ты еси Христосъ, рцы намъ, не обинуяся* (Іоан. 10, 24). На это Христосъ, согласно съ ихъ желаніемъ, прямо и рѣшительно повторилъ имъ Свой прежній отвѣтъ, сказавъ: *Азъ и Отецъ—едино есма* (ст. 29). Когда же они, бывъ возбуждены такимъ отвѣтомъ, взяли за камни, чтобы побить Его, ставъ при этомъ приговаривать: „не за доброе дѣло хотимъ побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человѣкъ, дѣлаешь Себя Богомъ“ (ст. 33),—Христосъ опять не только не отрекся отъ приписываемаго Ему признанія Себя Сыномъ Божиимъ, въ смыслѣ равенства Своего съ Богомъ Отцемъ, но еще съ большею силою подтвердилъ его слѣдующею Своею обращенною къ іудеямъ многозначительною рѣчью: *Его же Отецъ святы и посла въ міръ, въ млаолете: яко хулы млаолешы, зане рыхъ: Сынъ Божій есть. Аще не творю дѣла Отца Моего, не имите Ми вѣры; аще ли творю, аще и Мнѣ не вѣруете, дѣломъ Моимъ вѣруйте: да разумѣете, яко во Мнѣ Отецъ, и Азъ въ Немъ* (ст. 36—38).

Нельзя также не обратить особеннаго вниманія на то обстоятельство, когда, не задолго до Своихъ сграданій, Христосъ къ самимъ ученикамъ Своимъ обратился съ вопросомъ: за кого они почитаютъ Его, тогда какъ другіе почитали Его то за Іоанна Крестителя, то за Ілію, то за Іеремію, или котораго либо изъ пророковъ? На это, какъ извѣстно, Петръ отъ лица всѣхъ другихъ апостоловъ отвѣчалъ: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго* (Мат. 16, 16). Чѣмъ же отвѣтилъ на это Самъ Христосъ Петру, и другимъ ученикамъ Своимъ, которымъ, какъ Онъ училъ, дано было *разумѣти тайны царствія небеснаго* (Мат. 13, 11)? Онъ отвѣтилъ слѣдующими, обращенными къ Петру словами: *блаженъ еси Симоне варъ*

Иона (сынъ Ионинъ), яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ Мой, Иже на небесѣхъ (Матѣ. 16, 17), и этимъ ясно показалъ, что въ словахъ ап. Петра не только не было ничего невѣрнаго или сомнительнаго, но и заключался тотъ именно отвѣтъ, какой на вопросъ Его долженъ быть данъ и какого Онъ ожидалъ, какъ отъ Петра, такъ и другихъ Своихъ учениковъ.

Наконецъ Иисусъ Христосъ, въ виду смертнаго для Себя приговора на судилищѣ іудейскомъ, торжественно засвидѣтельствовалъ, и затѣмъ самую смертію Своею запечатлѣлъ ту истину, что Онъ ~~былъ~~^{я.т.} Сынъ Божій; такъ какъ на заклинаніе первосвященника—сказать: „Христосъ ли Онъ, Сынъ Божій“, Онъ, не колеблясь, отвѣтилъ: *ты реклъ еси; обаче глаголю (даже скажу) вамъ: отсель узрите Сына человеческого сѣдѣща одесную силы и грядуща на облацѣхъ небесныхъ* (Мат. 26, 64), и такъ какъ за это признаніе, сочтенное судьями іудейскими хулою, Онъ и былъ приговоренъ ими къ смерти (Мат. 26, 65 и 66). Апостолы же точно также учили о Лицѣ Иисуса Христа, какъ и Онъ Самъ. Такъ евангелисты Матѣей, Маркъ и Лука, передавая другимъ о томъ, что во время крещенія и преображенія Христова Богъ Отецъ называлъ Его Своимъ возлюбленнымъ Сыномъ (Мат. 3, 17; 7, 5, Марк. 1, 11; 9, 7. Лук. 3, 22; 9, 35), а также что и Онъ Самъ исповѣдывалъ Себя Сыномъ Божиимъ (Мат. 26, 64. Марк. 14, 62. Лук. 23, 70), конечно, таковымъ признавали и исповѣдывали Его и сами. Евангелистомъ же Іоанномъ, называющимъ Христа то Сыномъ Божиимъ Единороднымъ (Іоан. 1, 14 и 18), то Сыномъ Божиимъ истиннымъ (Іоан. 5, 20), съ тою именно цѣлью написано и все евангеліе, *да вѣрують, яко Иисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій* (Іоан. 20, 31).

Признавая же Иисуса Христа Сыномъ Божиимъ, апостолы вмѣстѣ съ симъ, что само собою понятно, признавали Его

и истиннымъ Богомъ, что видно изъ того, что Его называли то прямо Богомъ и Господомъ (Лук. 1, 16. Иоан. 1, 1. Иуд. ст. 4), то Богомъ истиннымъ (1 Иоан. 5, 20), Богомъ великимъ (Тит. 2, 13), Богомъ благословеннымъ (Рим. 9, 5), Богомъ, явившимся во плоти (1 Тим. 3, 16. Колос. 2, 9) и Господомъ славы (1 Кор. 2, 8), а также приписывали Ему разныя Божескія свойства и дѣйствія, какъ то: вѣчность (Евр. 13, 8), неизмѣняемость (Евр. 1, 10—12), всевѣденіе (Иоан. 21, 17), и всемогущество (Иоан. 1, 3. Колос. 1, 16 и 17. Филип. 3, 21. Евр. 1, 3).

б) *Иисусъ Христосъ—истинный человекъ.*

§ 85.

Но будучи истиннымъ Сыномъ Божиимъ, а вмѣстѣ съ симъ и Богомъ, Иисусъ Христосъ, по ученію откровенія, былъ и истиннымъ человекомъ. Такъ, Онъ зачатъ былъ (Лук. 1, 31. Мат. 1, 18), и по исполненіи опредѣленнаго времени рожденъ отъ Пресвятой Дѣвы Маріи (Лук. 2, 6 и 7), ставъ такимъ образомъ потомкомъ Давидовымъ и Авраамовымъ (Мат. 1, 1—16. Лук. 3, 23—38), а также родственнымъ по плоти роднымъ Своей матери (Мат. 12, 47). По рожденіи Своемъ былъ почтенъ поклоненіемъ пастырей виллеемскихъ (Лук. 2, 16) и восточныхъ волхвовъ (Мат. 2, 11), въ осьмой же день обрѣзанъ (Лук. 2, 21), и по исполненіи дней очищенія матерняго принесенъ для посвященія Господу во храмъ (Лук. 2, 22), а потомъ Онъ возрасталъ по тѣлу и укрѣплялся духомъ, исполняясь премудрости, и преуспѣвая въ ней (Лук. 2, 40 и 52). Какъ всякій человекъ, по тѣлу Своему Онъ чувствовалъ нужду въ пищѣ и пигій, а также въ успокоеніи и снѣ (Мат. 4, 2; 21, 18. Иоан. 4, 6. Марк. 4, 38), равно какъ испытывалъ и разныя болѣзненные ощущенія, какъ напр. голодъ

(Лук. 4, 2) и жажду (Іоан. 19, 28), утомленіе (Іоан. 4, 6), и утомленіе даже до кроваваго пота (Лук. 22, 44), а во время страданій связываніе (Марк. 15, 1), біеніе по главѣ и ланитамъ (Мат. 27, 30. Лук. 22, 64. Іоан. 19, 3), а также пригвожденіе ко кресту или распятіе (Дѣян. 2, 23). По душѣ же Своей Онъ также, какъ и другіе люди, испытывалъ и выражалъ свойственныя имъ разныя душевныя состоянія, какъ напр.: то любовь къ другимъ и состраданіе (~~Лук. 2, 52.~~ Мат. 14, 14), то справедливое негодованіе (~~Марк. 10, 14~~) и гнѣвъ (Марк. 3, 5), то чувства участливой радости (Іоан. 2, 2. Лук. 10, 21. Іоан. 11, 15) и екорби (Іоан. 11, 33 и 34), то, наконецъ, что обращаетъ на себя особенное вниманіе, чувство соединеннаго съ преданностію волѣ Божіей самаго тяжелаго внутренняго томленія и боренія съ Собою, въ виду Своихъ страданій, такъ полно изливагося въ Его рѣчи къ ученикамъ: *прискорбна естъ душа Моя до смерти* (Мат. 26, 38), а также въ молитвѣ къ Богу-Огцу: *Отче Мой, аще возможно естъ, да мимоидетъ отъ Мене чаша сія, обаче не якоже Азъ хошу, но якоже Ты* (Мат. 26, 39). Эгими чувствами Онъ исполненъ былъ до распятія Своего на крестѣ, и на самомъ крестѣ, на которомъ взывалъ еще къ Богу: *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставилъ* (Мат. 27, 46), пока наконецъ не предалъ Огцу духъ Свой (Лук. 23, 46. Іоан. 19, 30). —

Къ сказанному можно присовокупить, что Самъ Іисусъ Христосъ признавалъ Себя человѣкомъ (Іоан. 8, 40) или сыномъ человѣческимъ (Мат. 8, 20. Марк. 8, 31. Лук. 22, 48. Іоан. 3, 13), а также и апостолы, называя Его то человѣкомъ (1 Тим. 2, 5. 1 Кор. 15, 21 и 47) или мужемъ (Дѣян. 17, 31), то другимъ Адамомъ (1 Кор. 15, 45. 47 и 49). Апостоль же Іоаннъ въ виду лжеучителей, рѣшавшихся въ Лицѣ Іисуса Христа отрицать человѣческое естество, такой произнесъ о нихъ приговоръ: *всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Іисуса*

Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть, и сей есть антихристовъ (1 Иоан. 4, 3). Впрочемъ не нужно при этомъ упускать изъ виду, что откровеніе, приписывая Иисусу Христу дѣйствительное и истинное человѣческое естество, въ то же время усвоиваетъ послѣднему и такого рода особенности и преимущества, какихъ не имѣлъ и не можетъ имѣть ни одинъ изъ людей. Такъ, оно во первыхъ усволяетъ Ему безмужнее Его зачатіе отъ одной Дѣвы Маріи и Духа Святаго, что видно изъ сказанныхъ въ отвѣтъ на недоумѣніе по сему предмету Пресвятой Дѣвы словъ Архангела Гавріила: *Духъ Святыи найдетъ на тя, и сила Вышняго осѣнитъ тя* (Лук. 1, 35), а также изъ словъ, сказанныхъ во снѣ ангеломъ Іосифу: *не бойся пріяти Маріамъ жены твоея: рождшее бо ся въ ней отъ Духа есть Свята* (Мат. 1, 20). вмѣстѣ же съ симъ, что само собою понятно, оно усволяетъ Ему и изытіе Его отъ наслѣдственной грѣховной порчи или прародительскаго грѣха, что выражено въ дальнѣйшихъ словахъ Архангела къ Пресв. Дѣвѣ: *тѣмже и раждаемое свято, наречетъся Сынъ Божій* (Лук. 1, 35), такъ какъ въ этихъ словахъ заключена между прочимъ и та мысль, что Тотъ, Который имѣетъ быть зачатъ и рожденъ отъ Пресвятой Дѣвы, потому самому, что на нее найдетъ Духъ Святыи и сила Вышняго осѣнитъ ее, будетъ зачатъ и рожденъ, не въ беззаконіяхъ и грѣхахъ (Ис. 50, 7), а *свято* или въ совершенномъ изытіи отъ всего грѣховнаго и беззаконнаго.

Кромѣ того, откровеніе приписываетъ по человѣчеству Иисусу Христу и личную безгрѣшность, такъ какъ Самъ Иисусъ Христосъ предъ лицомъ враговъ Своихъ говорилъ о Себѣ: *кто отъ васъ обличаетъ Мя во грѣхъ* (Іоан. 8, 46), а также апостолы учили о Немъ, что Онъ былъ *искушенъ по всяческимъ по подобію, развѣ грѣха* (Евр. 4, 15), что Онъ *не въдалъ грѣха* (2 Кор. 5, 21), *не сотвори грѣха, не обрѣтесе леть*

во устѣхъ Его (1 Петр. 2, 22), и грѣха въ Немъ нѣтъ (1 Иоан. 2, 5), почему и называли Его *лицемъ непорочнымъ и пречистымъ* (1 Петр. 1, 18), а также *архіереемъ преподобнымъ, незлобивымъ, безсквернымъ, отлученнымъ отъ грѣшникъ* (Евр. 7, 26).

в) *Иисусъ Христосъ есть одно Лицо,—Богочеловѣкъ.*

§ 86.

Но будучи одинаково истиннымъ Сыномъ Божиимъ и истиннымъ Сыномъ человѣческимъ, Иисусъ Христосъ тѣмъ не менѣе, по ученію откровенія, не представляетъ Собою двухъ особыхъ или отдѣльныхъ лицъ, т. е. особеннаго Лица Божескаго и особаго Лица человѣческаго, а есть только одно Лице, и именно Лице Божеское, воспринявшее въ Свою ипостась цѣлостное естество человѣческое. Что въ Иисусѣ Христѣ было не два, а одно Лице, это совершенно ясно изъ того, что Онъ всегда одинаково относилъ къ Себѣ одному, какъ свойства и дѣйствія Своей божеской природы, такъ и противоположныя свойства и дѣйствія естества человѣческаго, вовсе не сознавая и не представляя Себя въ одномъ случаѣ Лицемъ однимъ, а въ другомъ случаѣ совершенно другимъ. Такъ въ бесѣдѣ Своей съ Никодимомъ Онъ называетъ Себя то Сыномъ человѣческимъ, то Единороднымъ Сыномъ Божиимъ; но въ то же время сознаетъ и представляетъ Себя здѣсь не двумя, а однимъ и тѣмже Лицемъ, потому что, мысля Себя Сыномъ человѣческимъ, внутренне и нераздѣльно соединяетъ съ симъ мыслью о Своемъ Божескомъ свойствѣ вседѣйствующаго присутствія (Иоан. 3, 13), и наоборотъ, мысля Себя Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, во внутренней и нераздѣльной съ симъ связи поставляетъ мыслью о Своей человѣческой природѣ, по которой Ему надлежало пострадать на крестѣ, для дарованія вѣрующимъ

въ Него вѣчной жизни (Іоан. 3, 14—16). Точно такимъ же образомъ Онъ представляетъ Себя и тогда, когда предъ іудеями тоже называетъ Себя то человѣкомъ (Іоан. 8, 28 и 40), то Сыномъ Божиимъ (Іоан. 8, 28 и 54), и въ тоже время лично Себѣ одному усваиваетъ какъ свойственную только человѣку возможность подвергнуться смерти (Іоан. 8, 28, 40), такъ и свойственныя Божеству всемогущество и вѣчность (Іоан. 8, 52 и 58), почему и сами іудеи, понявъ Его такимъ образомъ, за то именно и порѣшили побить Его камнями, что Онъ, будучи человѣкомъ, въ тоже время дѣлалъ Себя Богомъ, называя Себя Сыномъ Божиимъ (Іоан. 10, 33).

А что Іисусъ Христосъ былъ и сознавалъ Себя именно однимъ Божескимъ Лицемъ, при внутреннемъ только воспріятіи въ Свою Божескую ипостась естества человѣческаго, это уже видно изъ вышеприведенныхъ мѣстъ, гдѣ Его Божеское сознание и воля представляются всецѣло собою обнимающими и себѣ подчиняющими Его естество человѣческое, но съ особенною ясностію выражено въ слѣдующихъ Его, незадолго предъ Своею смертію, обращенныхъ къ ученикамъ словахъ: *изыдохъ отъ Отца и придохъ въ міръ, и пакы оставляю міръ, и иду ко Отцу* (Іоан. 16, 28). По прямому смыслу этихъ словъ, къмъ былъ Іисусъ Христосъ до Своего пришествія въ міръ, тѣмъ остался и по Своемъ пришествіи въ міръ, къмъ Онъ былъ во время Своего пришествія въ міръ, тѣмъ и возвратился къ Отцу Своему. Былъ Онъ, слѣдовательно, и по Своемъ вочеловѣченіи точно также, какъ и до вочеловѣченія, одною и тоюже ипостасіею Сына Божія, или ипостасіею Божескою, по отношенію къ которой принятое Имъ естество человѣческое не иначе можетъ быть мыслимо, какъ только воспринятымъ во внутреннее и неразрывное съ ней единство.

Такъ учили о семъ и апостолы. По изображенію евангелиста Іоанна Богослова, то Самое Слово, Которое было въ

началѣ или отъ вѣчности, и было Богомъ, стало плотію или человѣкомъ, но ставши человѣкомъ и ставъ обитать съ нами, Оно не перестало быть тѣмъ же Словомъ, такъ какъ мы видѣли славу Его, славу, какъ Единороднаго отъ Отца (Іоан. 1, 1 и 14). По слову ап. Павла Тотъ Самый, Кто былъ образъ Божій и для Кого не было хищеніемъ почитать Себя равнымъ Богу, уничижилъ Себя Самаго, принявъ образъ раба и ставъ по виду какъ человѣкъ, Тотъ Самый смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и смерти крестной (Филип. 2, 6—8); слѣдовательно Онъ и по Своемъ принятіи человѣчества и уничиженіи до смерти крестной, не пересталъ быть тѣмъ же самымъ Божескимъ Лицемъ, которымъ былъ и до Своего вочеловѣченія и самоуничиженія. Такой же смыслъ заключаютъ въ себѣ слова ап. Павла въ посланіи къ галатамъ: *егда же прииде кончина мѣта, посла Богъ Сына Своего* (Единороднаго), *раждаемаго отъ жены, бываема подъ закономъ* (Галат. 4, 4), а также въ посланіи къ римлянамъ: *ихже отцы и отъ нихже Христосъ по плоти, сый надъ всеми Богъ благословенъ во вѣки* (Рим. 9, 5).

По этой же причинѣ, хотя въ Писаніи (какъ мы видѣли) все человѣческое во Христѣ, какъ то: человѣческое сознаніе и воля съ соотвѣтствующими состояніями и дѣйствіями прямо и непосредственно приписывается Его человѣческой природѣ, но въ то же самое время представляется во внутреннемъ съ Его Божескою ипостасіею единствѣ, и ей усвоется, равно какъ и наоборотъ свойства Его Божеской ипостаси переносятся и на Его человѣческую природу. Такъ напр. въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, гдѣ Іисусъ Христосъ изображается и прямо называется, то Сыномъ Божіимъ, то Господомъ славы, то Богомъ и Господомъ, говорится о Немъ, что Онъ страданіями научился послушанію (Евр. 5, 8), что Его іудеи распяли (1 Кор. 2, 8) и убили (Дѣян. 3, 15), и что Онъ церковь стяжалъ

Своею кровію (Дѣян. 20, 28), тамъ же, гдѣ Онъ изображается и прямо называется человѣкомъ или Сыномъ человѣческимъ, Ему неоднократно усвояются слѣдующія, принадлежація одному Его Божеству свойства: вездѣсущіе (Іоан. 3, 13), судъ надъ міромъ (Іоан. 5, 22 и 27), власть на небѣхъ и землѣхъ (Мат. 28, 20), Божеская слава (Іоан. 17, 3) и Божеское поклоненіе (Филип. 2, 10).

УЧЕНИЕ ЦЕРКОВНО-ОТЕЧЕСКОЕ.

О Лицѣ Иисуса Христа.

§ 87.

а) *Въ древнѣйшихъ символахъ и символѣ никейскомъ.*

Какъ же учила о Лицѣ Иисуса Христа церковь съ ея пастырями и учителями?

Какъ училъ объ этомъ Самъ Иисусъ Христосъ и Его апостолы, такъ учила и не могла иначе учить и Христова церковь, основанная Имъ не на чемъ иномъ, какъ на вѣрѣ въ Него, какъ Сына Бога живаго и Сына человѣческаго (Мат. 16, 13. 16 и 18), и призванная Имъ не къ чему либо иному, какъ къ тому, чтобы всегда жить и возрастать въ этой спасающей вѣрѣ (Еф. 4, 13), и сохранять ее святою и неизмѣнною до скончанія вѣковъ (Мат. 28, 20).

Вѣра церкви въ Иисуса Христа, какъ вочеловѣчившагося Сына Божія или какъ Богочеловѣка, уже совершенно ясно и общепонятно выразилась въ древнѣйшихъ символахъ, которые должны были появиться въ древнѣйшихъ христіанскихъ церквахъ съ самаго начала ихъ существованія, такъ какъ они заключали въ себѣ въ болѣе пространной формѣ ту имен-

но вѣру, которой учить всѣ народы повелѣлъ апостоламъ Христосъ въ Своей заповѣди о крещеніи (Мат. 28, 19), и которую обязаны были знать и исповѣдывать всѣ вѣрующіе при своемъ вступленіи чрезъ крещеніе въ церковь¹⁾. Такъ, напр. въ символѣ Іерусалимской самой древней и первой по времени христіанской церкви читаемъ объ Іисусѣ Христѣ слѣдующее: *вѣрую.. и во единого Господа Іисуса Христа Сына Божія, Единородного, отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣковъ, Бога истиннаго, чрезъ Котораго все произошло, воплотившагося и вочеловѣчившагося; распятаго и погребеннаго, воскресшаго изъ мертвыхъ въ третій день, возшедшаго на небеса, сѣдящаго одесную Отца и грядущаго во славу судить живыхъ и мертвыхъ, Котораго царству не будетъ конца*²⁾. Въ символѣ же римской церкви объ Іисусѣ Христѣ читаемъ такъ: *вѣрую... и во Христа Іисуса, Сына Его (Отца), Единороднаго, Господа нашего, рожденнаго отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы, при Понтіѣ Пилатѣ распятаго, и погребеннаго и въ третій день воскресшаго изъ мертвыхъ, возшедшаго на небеса и сѣдящаго одесную Отца, откуда придетъ судить живыхъ и мертвыхъ*³⁾. Въ такихъ же точно чертахъ изображена вѣра въ Іисуса Христа и въ символахъ церквей: антиохійской, александрійской, бесаріе-палестинской и кипрской⁴⁾, гдѣ Іисусъ Христосъ такъ же исповѣдывается Господомъ, Сыномъ Божіимъ, Единороднымъ, и въ то же время спешшимъ съ небесъ и родившимся отъ Дѣвы Маріи, пострадавшимъ и погребеннымъ, воскресшимъ изъ мертвыхъ и возшедшимъ на небеса, или къ Отцу, и сѣдящимъ одесную Отца, или величія.

¹⁾ См. Тертул. De corona milit. с. 3.

²⁾ См. Т. I. § 13.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ Тамъ же.

А что точно такимъ же образомъ учили объ Иисусѣ Христѣ и всѣ древнѣйшія разсѣянные по всему міру церкви, отъ которыхъ не дошло до насъ символовъ, это подтверждають нижеслѣдующія несомнѣнные свидѣтельства древнѣйшихъ памятниковъ христіанской письменности.

По свидѣтельству *св. Иринея*, церковь, разсѣянная по всей вселенной даже до концевъ земли, отъ апостоловъ и учениковъ между прочимъ приняла и единодушно хранила вотъ какую вѣру: „вѣру и во Единаго Христа Іисуса, Сына Божія, воплотившагося для нашего спасенія, и въ Духа Святаго, чрезъ пророковъ возвѣстившаго все домостроительство Божіе,—и пришествіе и рожденіе отъ Дѣвы, и страданіе и воскресеніе изъ мертвыхъ, и вознесеніе во плоти на небо возлюбленнаго Христа Іисуса, Господа нашего¹⁾. По *Тертуллиану*, правило вѣры, которое было принято отъ апостоловъ и принадлежало всѣмъ церквамъ, состояло между прочимъ въ томъ, чтобы вѣровать „и въ Сына Его (Бога Вседержителя) Іисуса Христа, рожденнаго отъ Дѣвы Маріи, распятаго при понтійскомъ Пилатѣ, воскресшаго изъ мертвыхъ въ третій день, возшедшаго на небеса, сѣдящаго нынѣ одесную Отца, и имѣющаго придти судить живыхъ и мертвыхъ, по воскресеніи плоти“²⁾. *Оригенъ* же сущность вѣры въ Іисуса Христа, перешедшей ко всѣмъ церквамъ отъ апостоловъ и здѣсь до его времени свято сохранившейся, полагалъ въ томъ, что „Іисусъ Христосъ, пришедшій (въ міръ), былъ рожденъ отъ Отца прежде всякой твари... въ послѣднія же времена, истощивъ Себя, сталъ чрезъ воплощеніе человѣкомъ, хотя былъ Богомъ, и, ставши человѣкомъ, продолжалъ быть Богомъ, тѣло же принялъ подобное нашему тѣлу съ тѣмъ

¹⁾ Contr. haeres. lib. I. c. 10 n. 1 et 2.

²⁾ De praescript. advers. haeres. c. 9.

только различіемъ, что оно было рождено отъ Дѣвы и Духа Святаго, и Сей Іисусъ Христосъ, какъ родился, такъ и пострадалъ истинно и принялъ смерть не воображаемую только другими, а дѣйствительно умерши, ибо Онъ поистинѣ изъ мертвыхъ воскресъ; когда обращался съ своими учениками, былъ взятъ (на небо)¹⁾. Наконецъ и относительно заключенной въ самомъ символѣ никейскомъ вѣры въ Іисуса Христа, какъ воплотившагося и вочеловѣчившагося Сына Божія, нужно замѣтить, что она по сознанию всѣхъ присутствовавшихъ на никейскомъ соборѣ отцевъ, отнюдь не была какою либо новою вѣрою, а была только воспроизведеніемъ, болѣе точнымъ опредѣленіемъ и увѣковѣченіемъ той самой вѣры, каковую искони исповѣдывала и неизмѣнно хранила вся древняя Христова церковь.

Какая же, спрашивается, главная и существенная мысль о Лицѣ Іисуса Христа заключена была въ вышепоказанныхъ символахъ? Прежде всего нельзя не видѣть, что Іисусъ Христосъ во всѣхъ символахъ ставится наравнѣ съ Богомъ Отцемъ, какъ предметъ для благоговѣйной вѣры и Божескаго чествованія, а также называется Сыномъ Божиимъ Единороднымъ, рожденнымъ прежде вѣковъ, чрезъ Котораго все создано, и, слѣдовательно, признается истиннымъ Богомъ. Совмѣстно же съ симъ во всѣхъ символахъ одинаково усвоается Ему воплощеніе и вочеловѣченіе, страданіе, смерть и погребеніе, а, слѣдовательно, Онъ одинаково признается и истиннымъ человѣкомъ. Наконецъ, во всѣхъ означенныхъ символахъ

¹⁾ De princip. Praefat. n. 4. Можно замѣтить, что и въ символѣ *апостольскихъ постановленій* Іисусъ Христосъ исповѣдуются Единороднымъ Сыномъ Бога Отца, *перворожденнымъ всея твари.. Который въ послѣдокъ дней сошелъ съ небесъ, принявъ плоть и родился отъ Дѣвы.. и придетъ въ концѣ вѣка судить живыхъ и мертвыхъ, и царствію Его не будетъ конца.* (Constitut. apost. VII. 41).

нельзя не примѣтить того, что въ нихъ, при изображеніи Божеской и человѣческой природы во Христѣ, все личное бытіе и дѣйствованіе относится къ одному Сыну Божию, такъ какъ Ему одному лично приписывается здѣсь какъ воплощеніе и вочеловѣченіе, такъ и страданія съ смертію, погребеніе и воскресеніе плотію, а также сѣденіе одесную Бога Отца и второе на судѣ пришествіе. Иисусъ Христосъ, слѣдовательно, былъ признаваемъ и исповѣдуемъ одною, а именно Божескою ипостасіею, съ воспріятіемъ въ нее навсегда естества человѣческаго.

Итакъ, внутреннее, ипостасное единство Божескаго и человѣческаго въ Лицѣ Сына Божія—вотъ та главная и существенная мысль, которая лежала въ основѣ ученія объ Иисусѣ Христѣ, заключеннаго во всѣхъ древнѣйшихъ церковныхъ символахъ, и которая впоследствии легла въ основу того же самаго ученія, и въ символѣ вселенскомъ, образовавшемся изъ символовъ прежнихъ. Этою мыслию, понятно, искони проникнута была, какъ и впоследствии ею всегда проникалась, вѣра въ Иисуса Христа Сына Божія, какъ всѣхъ вообще вѣрующихъ, такъ въ особенности руководителей въ вѣрѣ—пастырей церкви и учителей. Отъ того-то мы, начиная съ мужей апостольскихъ, непрерывно встрѣчаемся съ ясными ея слѣдами у каждаго изъ древнихъ учителей или писателей церковныхъ, кто только прямо касался Лица Иисуса Христа. Всѣ они, въ чемъ не трудно убѣдиться, высоко цѣнили ее и полагали въ ней всю сущность, отличіе и превосходство предъ всѣми другими религіями христіанства, а потому, какъ мы скоро увидимъ, всегда имѣли ее въ виду и руководились ею, какъ при положительномъ раскрытіи христіанскаго ученія о Лицѣ Христа, такъ и при отрицаніи и опроверженіи всѣхъ противныхъ ему заблужденій и ересей. Такъ они, какъ извѣстно, при раскрытіи и защищеніи своего ученія о Лицѣ

Иисуса Христа вели непрерывную борьбу, то съ евіонизмомъ, то съ гностицизмомъ, всегда отрицая тотъ и другой,—но почему? Потому что, какъ въ евіонизмѣ, такъ и въ гностицизмѣ таилось дуалистическое возрѣніе на отношеніе Бога къ міру, какъ двухъ несомвѣстимыхъ противоположностей, которое совершенно расходилось съ существеннѣйшею христіанскою мыслию о внутреннемъ единствѣ во Христѣ Божескаго и человѣческаго. Что, далѣе можно спросить, имѣли они по преимуществу въ виду, когда съ одной стороны съ неослабною ревностію и сами осуждали и поражали евіонизмъ за то, что онъ во Христѣ признавалъ только особеннѣйшаго человѣка, удостоившагося преимущественнѣйшаго въ себѣ присутвія силы Божіей, а съ другой съ такою же силою и твердостію вопреки ему отстаивали за то, что Иисусъ Христосъ былъ не только особеннѣйшимъ человѣкомъ, но и истиннымъ Богомъ? Конечно, ипостасное во Христѣ единство Бога и человѣка. Не тоже ли самое, наконецъ, они имѣли въ виду и въ своей упорной борьбѣ съ гностицизмомъ, когда съ одной стороны отвергали то его лжеученіе, что будто Христосъ былъ только одинъ, хотя изъ истекшихъ изъ Божества, но не единосущныхъ Ему эоновъ, и плоть принялъ только кажущуюся или призрачную ¹⁾, а съ другой, вопреки ему, съ непоколебимою увѣренностію и твердостію учили и разъясняли, что Христосъ былъ, какъ истинный Богъ, такъ и истинный человѣкъ ²⁾?

¹⁾ Строгими докетами были собственно сирійскіе гностики; но докетизмъ болѣе или менѣе уточненный не былъ чуждъ валентиніанамъ, офитамъ, маркіонитамъ и другимъ гностикамъ, по возрѣнію которыхъ Иисусъ Христосъ по своему человѣчеству ничего не имѣлъ общаго съ родомъ человѣческимъ.

²⁾ Можно, повтому, замѣтить, какою странною и нелѣпою должна быть признана попытка нѣкоторыхъ позднѣйшихъ раціоналистовъ доказать, что будто бы идеи единства Божескаго и человѣческаго во Христѣ на первѣхъ порахъ въ христіанской церкви вовсе не было, и что будто бы она возникла только въ лже-

Но обратимся къ самому ихъ ученію о Лицѣ Господа нашего Иисуса Христа.

§ 88.

б) *Въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, а также послѣдующихъ учителей и пастырей церковныхъ,—до IV вѣка.*

Уже ап. *Варнава* совершенно ясно представляетъ во Христѣ Богочеловѣка въ своемъ посланіи, гдѣ онъ изображаетъ Его, то истиннымъ Богомъ, то истиннымъ человѣкомъ, и въ тоже время однимъ и тѣмъ же Лицемъ, а именно Божескимъ. По его словамъ, Иисусъ Христосъ до Своего воплощенія былъ предвѣчнымъ Сыномъ Божиимъ, къ Которому еще при сотвореніи человѣка Богъ говорилъ: сотворимъ по образу и по подобію Нашему человѣка (Быт. 1, 26)¹⁾; и Господомъ всей вселенной, но, хотя былъ Господомъ вселенной, Онъ восхотѣлъ пострадать за нашу душу. А такъ какъ для этого необходимо было явиться во плоти, то Онъ и явился въ ней²⁾, ставши человѣкомъ³⁾, а именно сыномъ Давида, но не переставъ быть по слову Господа же и Господомъ⁴⁾. Потому-то

христіанскихъ ересяхъ, и оттуда уже впоследствии въ періодъ никейскій перешла въ христіанскую церковь. Не говоря уже о томъ, что противъ этого—вся исторія, мы скажемъ, что означенная идея даже вовсе не могла возникнуть изъ древне-языческихъ религіозныхъ воззрѣній; потому что всѣ они страдали совершенно исключаящимъ ее недугомъ, то дуализма, то пантеизма. Изъ еллинизма, возводившаго людей въ олимпійскихъ боговъ, могла образоваться развѣ только евіонейская идея обожествленнаго человѣка, равно какъ изъ допускающаго одни случайныя боговоплощенія браминизма могла возникнуть только докетическая идея боговоплощенія призрачнаго, но отнюдь не идея, возвыщенная христіанствомъ, дѣйствительнаго единства Божескаго и человѣческаго во Христѣ.

¹⁾ Epist. S Barnab c. 6.

²⁾ Ibid. c. 5.

³⁾ Ibid. c. 6.

⁴⁾ Ibid. c. 12.

Онъ не какъ человѣкъ только страдалъ, пролилъ за насъ Свою кровь и предалъ тѣло Свое на смерть, а какъ Господь и Сынъ Божій, имѣющій судить живыхъ и мертвыхъ ¹⁾). Былъ Онъ, слѣдовательно, понятно, не только истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ, но и истиннымъ Богочеловѣкомъ.

Такое же точно представленіе о Лицѣ Іисуса Христа имѣлъ и *св. Климентъ римскій*, который, признавая Іисуса Христа Сыномъ Божиимъ ²⁾, Господомъ ³⁾ и Богомъ ⁴⁾, а также сыномъ Іакова ⁵⁾, или истиннымъ человѣкомъ, состоящимъ изъ тѣла и души ⁶⁾, въ то же время усвоилъ Ему, какъ Господу, самоуниженное явленіе въ міръ ⁷⁾, и преданіе плоти Своей за плоть нашу и души Своей за души наши ⁸⁾, а также Его страданія называлъ страданіями Божиими ⁹⁾, равно какъ пролитую Имъ кровь-кровію Господа ¹⁰⁾.

Точно также училъ объ Іисусѣ Христѣ и *св. Поликарпъ смирнскій*, съ одной стороны, признавая Его Сыномъ Божиимъ и Господомъ ¹¹⁾, а съ другой—поистинѣ пришедшимъ во плоти, т. е. истиннымъ человѣкомъ ¹²⁾, и въ то же время ус-

¹⁾ Ibid. с. 5 et 7.

²⁾ Epist. 1 ad Corinth. с. 36.

³⁾ Ibid. с. 20, 50 et 59.

⁴⁾ Epist. 2 ad Cor. 1.

⁵⁾ Epist. 1 ad Cor. 32.

⁶⁾ Ibid. с. 49.

⁷⁾ Ibid. с. 16.

⁸⁾ Ibid. с. 49.

⁹⁾ Ib.d. с. 2.

¹⁰⁾ Ibid. с. 12 Можно замѣтить, что такое же представленіе о воплотившемся въ послѣднее время предвѣчномъ Сынѣ Божіемъ, какъ объ одномъ и томъ же лицѣ, символически выражено у *св. Ерма* (Pastor. vis. 3. с. 12), подъ образомъ положеннаго въ основаніе башни (церкви) камня (Іисуса Христа), который древилъ всего и въ которомъ только въ послѣдніе дни выстѣчена была дверь для входа въ башню.

¹¹⁾ Polic. epist. ad philip. с. 12.

¹²⁾ Ibid. с. 7.

воля Ему, не только какъ человѣку, но и какъ Господу, страданія и смерть¹⁾.

Но особенное вниманіе обращаетъ на себя своею ясностію и опредѣленностію ученіе о Лицѣ Иисуса Христа *св. Игнатія*, направленное имъ противъ, отвергавшаго во Христѣ Божество, евіонизма и обращающаго въ призракъ Его человѣчество, гностицизма. Утверждая о Христѣ, что Онъ былъ вѣчное Слово Отчее²⁾, Сынъ Божій³⁾, Богъ и истинный Богъ⁴⁾, а также, что Онъ былъ не призрачнымъ⁵⁾, а истиннымъ человѣкомъ, происшедшимъ отъ рода Давидова,—отъ Маріи, истинно родившимся (ѣвшимъ и пившимъ), истинно осужденнымъ при Понтіѣ Пилатѣ, истинно распятымъ и умершимъ⁶⁾, *св. Игнатій* вотъ какъ обобщаетъ свое о Немъ предсавленіе: „Господь нашъ Иисусъ Христосъ есть одинъ только врачъ тѣлесный и духовный, рожденный и нерожденный, Богъ во плоти, въ смерти—истинная жизнь, отъ Маріи и отъ Бога⁷⁾, Сынъ человѣческой и Сынъ Божій⁸⁾, невидимый, но для насъ сдѣлавшійся видимымъ, неосязаемый, безстрастный, но для насъ подвергшійся страданіямъ, и все ради насъ претерпѣвшій“⁹⁾. Можно ли и желать болѣе яснаго и характернаго изображенія ипостаснаго единенія неизмѣнно пребывающихъ во Христѣ естествъ Божескаго и человѣческаго, при отсутствіи выработавшейся только впоследствии христологической терминологіи¹⁰⁾.

¹⁾ Epist. ad philip. c. 1.

²⁾ Ad Magnes. c. 8.

³⁾ Ad Ephes. c. 4 et 20. Ad Trall. c. 3. •

⁴⁾ Ad Ephes. c. 15 et 18. Ad Roman. c. 3.

⁵⁾ Ad Smyrn. c. 4.

⁶⁾ Ad Trall. c. 9.

⁷⁾ Ad Ephes. c. 7.

⁸⁾ Ad Ephes. c. 20. Ad Roman. c. 7.

⁹⁾ Ad Polic. c. 3.

¹⁰⁾ Можно замѣтить, что эта же мысль о Христѣ была приуща и *автору посланія къ Діогнету*. Такъ какъ онъ, представляя посланнаго Богомъ въ міръ

Не иначе, далѣе, училъ о Лицѣ Христа и первый изъ ученыхъ апологетовъ христіанскихъ, *св. Іустинъ*. Съ особеннѣйшею силою и твердостію доказывая Его Божество какъ Единороднаго Сына Божія, подобно слову и силѣ, рожденнаго отъ Отца ¹⁾, и потому Бога по естеству ²⁾, Бога, сущаго прежде вѣковъ ³⁾, а также ясно утверждая, что хотя Онъ необычайнымъ образомъ родился отъ Дѣвы и силы Божіей ⁴⁾, но былъ истиннымъ и полнымъ изъ тѣла и души состоящимъ человѣкомъ ⁵⁾, онъ такъ, между прочимъ, училъ о Лицѣ Христа, что Онъ, будучи Господомъ и Богомъ, сдѣлался человѣкомъ ⁶⁾, и сдѣлался человѣкомъ для того, чтобы сдѣлаться причастнымъ нашимъ страданіямъ ⁷⁾, что Онъ по всему былъ Слово, т. е. и по тѣлу, и по слову, и по душѣ ⁸⁾, и что Онъ—одинъ и тотъ же былъ и страждущимъ и Богомъ ⁹⁾, и явившимся страждущимъ, безславнымъ, не имѣющимъ вида и имѣющимъ придти во славу, какъ Судіею всѣхъ ¹⁰⁾. А все это необходимо предполагаетъ въ Іустинѣ ясную мысль объ Іисусѣ Христѣ, какъ Лицѣ Богочеловѣка.

За симъ особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе *св. Иринея*, который, въ виду дуалистическаго гностицизма, мало

для искупленія людей Христа, то Словомъ и Сыномъ Божіимъ, то Богомъ, творцемъ, царемъ и правителемъ міра (*Ad Diogn. c. 7--9*), въ тоже время усваиваетъ Ему самоуничженіе, и страданія Его за насъ, какъ невиннаго за виновныхъ, какъ праведнаго за грѣшниковъ (*Ibid. c. 9*).

¹⁾ *Dialog c. 105.*

²⁾ *Ibid. c. 128.*

³⁾ *Ibid. c. 48.*

⁴⁾ *Apolog. I. n. 33.*

⁵⁾ *Apolog. II. n. 10.*

⁶⁾ *Dialog c. 68.*

⁷⁾ *Apolog. II. n. 13.*

⁸⁾ *Apolog. II. n. 10.*

⁹⁾ *Dialog. c. 68.*

¹⁰⁾ *Ibid. n. 49.*

того, что прямо и ясно училъ, какъ о дѣйствительномъ во Христѣ Божествѣ и челоуѣчествѣ, такъ и дѣйствительномъ ихъ въ Немъ единеніи, но при этомъ еще указывалъ на самую необходимость такого во Христѣ-Искупителѣ единенія, что его мысль о Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ, дѣлало еще болѣе яркою и несомнѣнною.

Такъ, по его ученію, Иисусъ Христосъ есть истинный, Единородный Сынъ Божій, рожденный (не чрезъ истечение или отторженіе, какъ думали гностики, а) неизреченно и предвѣчно и въ самой сущности Отца ¹⁾, съ Которымъ и въ Которомъ (а не во внѣ) Онъ отъ вѣчности и нераздѣльно пребываетъ ²⁾, и есть потому единый съ Отцомъ, какъ Его Слово, всегда въ Немъ пребывающее, и всегда Его въ Себѣ заключающее и выражающее ³⁾. Но имѣя преславное рожденіе отъ Отца Вышняго, Онъ испыталъ преславное рожденіе отъ Дѣвы ⁴⁾, будучи Сыномъ Божиимъ, Господомъ нашимъ, сущимъ Словомъ Отца, Онъ сдѣлался Сыномъ челоуѣческимъ, такъ какъ по челоуѣческому родился отъ Маріи, которая происходила родомъ отъ челоуѣковъ и сама была челоуѣкъ ⁵⁾.

Почему же именно Сынъ Божій воплотился, и для чего это было нужно?—Сынъ Божій потому воплотился, что есть Слово, выражающее и являющее въ мірѣ Отца, есть видимое Отца, тогда какъ Отецъ есть невидимое Сына ⁶⁾. Воплощеніе и вочелоуѣченіе Божества чрезъ Сына во Христѣ необходимо было по тому, что самъ собою челоуѣкъ, погибшій

¹⁾ Contr. haeres lib. II c. 28. n. 6; c. 13. n. 8.

²⁾ Ib.d. c. 25. n. 3.

³⁾ Ib.d. lib. IV. c. 28. n. 2; lib. II. c. 17. n. 7.

⁴⁾ Ib.d. lib. III. c. 19. n. 2.

⁵⁾ Ib.d. n. 3.

⁶⁾ Ibid. lib. IV. c. 6. n. 6.

чрезъ непослушаніе, не могъ возсоздать и спасти себя, а могъ это сдѣлать только Самъ Богъ, и притомъ соединившись, съ Своимъ созданиемъ, и сдѣлавшись человѣкомъ, что и произошло въ воплотившемся Богѣ Словѣ, Сынѣ Божіемъ ¹⁾. Ибо мы никакъ иначе не могли бы познать того, что относится къ Богу, если бы учитель нашъ—Слово не сдѣлался человѣкомъ, такъ какъ никто иной не могъ намъ повѣдать объ Отцѣ, кромѣ собственнаго Его Слова ²⁾. Кромѣ того, Ему и какъ 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 Богу, если бы не получили отъ Него чрезъ Сына общеніе съ Нимъ, если бы Слово Его, сдѣлавшись плотію, не соединилось съ нами?... Наконецъ Ему и какъ предпринявшему убить грѣхъ и искупить человѣка, повиннаго смерти, надлежало сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ былъ Онъ, т. е. человѣкомъ, дабы грѣхъ былъ умерщвленъ человѣкомъ и человѣкъ избѣжалъ смерти ³⁾.

Итакъ, одинъ и тотъ же искупившій насъ Своею кровію ⁴⁾ Господь нашъ Иисусъ Христосъ есть и истинный Богъ и истинный человѣкъ ⁵⁾. Если бы Онъ, какъ думаютъ противники, не былъ Богомъ, тогда мы не были бы спасены ⁶⁾, равно какъ еслибы Онъ не былъ человѣкъ, или былъ бы только призрачнымъ человѣкомъ, тогда и спасеніе или все сдѣланное Имъ для спасенія было бы одинъ призракъ ⁷⁾.

¹⁾ Contr. haeres. lib. III. c. 18. n. 1 et 2.

²⁾ Ibid. lib. V. c. 1. n. 1.

³⁾ Ibid. lib. III. c. 18. n. 7.

⁴⁾ Ibid. lib. V. c. 1. n. 1.

⁵⁾ Ibid. lib. IV. c. 7. n. 7.

⁶⁾ Ibid. lib. III. c. 18. n. 7.

⁷⁾ Ibid. lib. IV. c. 33. n. 5.

Лишнее послѣ сего говорить, какъ глубоко и живо принималъ и понималъ св. Иринеи христіанское ученіе объ ипостасномъ во Христѣ единствѣ естествъ Божескаго и человѣческаго, хотя, нужно замѣтить, что онъ прямо и не касался вопроса объ образѣ ихъ соединенія или взаимнаго соотношенія.

Между тѣмъ, его ученикъ *св. Ипполитъ*, вполне раздѣлявшій его вѣрованія во Христа, какъ истиннаго, а не призрачнаго Богочеловѣка ¹⁾, коснулся и этой стороны христологическаго ученія, высказавъ по сему поводу слѣдующія весьма замѣчательныя мысли.

„Божіе Слово, между прочимъ, говоритъ онъ, содѣлалось истиннымъ человѣкомъ, кромѣ грѣха... ради насъ. Оно приняло на себя ограниченность естественной плоти, но не потерпѣвъ превращенія. Будучи едино со Отцемъ, Оно стало чрезъ истощаніе одно и съ плотію, но въ то же время осталось такимъ же совершенно неограниченнымъ, какимъ было и до воспріятія плоти, и посредствомъ плоти совершило Божествомъ свойственное Божеству. Чрезъ двоякое дѣйствованіе Божеское и человѣческое Оно явило Себя тѣмъ и другимъ, и безпредѣльнымъ Богомъ и ограниченнымъ человѣкомъ, вполне сохраняющимъ въ себѣ то и другое естество съ принадлежащимъ каждому естеству дѣйствованіемъ, или что тоже съ соответственнымъ каждому естеству свойствомъ“ ²⁾. Изъ приведеннаго мѣста не трудно видѣть, что у Ипполита было совершенно ясное и точное представленіе и о неизмѣнномъ и неслитномъ соединеніи во Христѣ естествъ Божескаго и человѣческаго при ипостасномъ ихъ въ Немъ, какъ Богочеловѣкъ, единствѣ.

¹⁾ Contr. Noet. c. 15.

²⁾ Contr. Beron. fragm. n. 1. Golland. Biblioth. Patr. ed Venet. T. II. p. 466.

Столь же ясное представлѣніе объ образѣ соединенія естествъ во Христѣ находимъ и у замѣчательнаго на западѣ церковнаго писателя—*Тертуліана*, который, какъ извѣстно, съ особенною ревностію и силою противъ монархіанъ и гностиковъ защищалъ возможность и умѣстность¹⁾, а также и самую фактическую дѣйствительность Боговочеловѣченія во Христѣ²⁾. Вотъ какъ онъ излагаетъ его въ своемъ сочиненіи противъ Праксея. „Слово, говоритъ онъ, есть Богъ, а Слово Господне пребываетъ во вѣкъ, сохраняя всегда Свою природу. Если же Слово не допускаетъ превращенія, то, понятно, что: Слово стало плотію, слѣдуетъ понимать не иначе, какъ такъ, что Оно стало существовать во плоти, явилось и было видимо и осязаемо... Въ противномъ же случаѣ, т. е. если бы Слово стало плотію съ превращеніемъ и измѣненіемъ Своего естества, то Иисусъ былъ бы тогда уже только единымъ естествомъ (образовавшимся) изъ двухъ, былъ бы нѣкоторымъ смѣшеніемъ изъ плоти и Духа, какъ янтарь—изъ золота и серебра, и пересталъ бы быть и Духомъ и плотію, какъ янтарь—золотомъ и серебромъ, такъ такъ изъ смѣшенія того и другого образовалось бы нѣчто третье. Такимъ образомъ, Христосъ не былъ бы Богомъ, переставши быть превратившимся въ плоть Словомъ, и плоть, т. е. человѣкъ превратившись въ Слово, пересталъ бы быть человѣкомъ, а

¹⁾ Возможность воплощенія Сына Божія онъ обосновываетъ, подобно Иринею, на близкомъ отношеніи къ людямъ Сына, по образу Котораго былъ созданъ человѣкъ (Do anīm с. 10—20); на возраженіе же, что будто бы недостойно божества рождаться и страдать, отвѣчаетъ тѣмъ, что ничего нѣтъ унижительнаго и постыднаго въ томъ, въ чемъ проявилась безграничная къ человѣку любовь Божія (De carn. Christ. с. 4).

²⁾ Если бы, по Тертуліану, воплощеніе Сына Божія было 'призрачно, то нужно бы было приписать Ему обманъ, а это унижительнѣе воплощенія (De agn. Christ. с. 5.).

изъ того и другого образовалось бы нѣчто новое, не похожее ни на то, ни на другое—нѣчто третье. Но мы, согласно Писанію, признаемъ его и Богомъ и человѣкомъ..., Сыномъ Божіимъ и Сыномъ человѣческимъ.., съ тѣмъ и другимъ естествомъ, отличающимся Своими свойствами; потому что Слово есть ничто иное, какъ Богъ, а плоть—ничто иное, какъ человѣкъ. Мы усматриваемъ здѣсь двоякое естество не смѣшанное, но соединенное во единомъ Лицѣ Бога и человѣка Иисуса.. Если бы Его естество было чѣмъ либо третьимъ, слитымъ изъ того и другого, какъ янтарь, то не могло бы быть опредѣленныхъ обнаруженій того и другаго естества... Но такъ какъ оба естества дѣйствовали, каждое сообразно съ своими свойствами, не смѣшиваясь, то и дѣйствія ихъ соотвѣтствовали этимъ свойствамъ ¹⁾).

Для каждаго очевидно, что Тертуліанъ имѣлъ самое ясное и отчетливое представленіе о неслитномъ и неизмѣнномъ соединеніи двухъ естествъ во Христѣ, при ипостасномъ ихъ въ Немъ единствѣ. Если чего не было ясно имъ высказано, то это было одно, а именно то, что касалось взаимообщенія между обоими естествами свойствъ, хотя послѣднее у него всегда необходимо предполагалось при частомъ усвоеніи Христу, какъ Богу, принадлежащаго собственно Его человѣческой природѣ, какъ то рожденія и страданій, кончившихся смертію.

Между тѣмъ, другой замѣчательный церковный писатель *Оршенъ* коснулся и этой стороны христіанскаго ученія, ясно досказавъ въ немъ не высказанное ясно прежде. Признавая Иисуса Христа истиннымъ Богомъ ²⁾ и истиннымъ че-

¹⁾ Advers. Prax. c. 27.

²⁾ Serm. Comment. in Math. n. 90. In epist. ad Galat. lib. I.

ловѣкомъ ¹⁾, а также ипостасное въ Немъ соединеніе естествъ Божескаго и человѣческаго, онъ представлялъ это объединеніе въ видѣ проникновенія однимъ естествомъ другого, и притомъ настолько полнаго, глубокаго и внутренняго проникновенія, что его трудно сравнить съ чѣмъ либо похожимъ въ мірѣ, напр. съ проникновеніемъ огнемъ раскаленнаго желѣза, или даже душею тѣла ²⁾. Въ слѣдъ же за симъ, вотъ съ какою ясностію и раздѣльностію онъ опредѣляетъ взаимоотношеніе по свойствамъ двухъ естествъ во Христѣ. „Поелику, говоритъ онъ, душа человѣческая всецѣло воспринята была Сыномъ Божиимъ, и сама всецѣло воспріяла Его, то она вмѣстѣ съ плотію, которою облеклась, составивъ истиннаго человѣка, (не безъ основанія) именуется Сынъ Божій, Божія Сила, Христось и Божія Премудрость, равно какъ и наоборотъ, Сынъ Божій, Которымъ создана всяческая, называется Иисусомъ Христомъ, Сыномъ человѣческимъ. Ибо, съ одной стороны говорится (въ Писаніи) о Сынѣ Божіемъ, что Онъ страдалъ Своею, т. е. человѣческою природою, а съ другою, наоборотъ, Сыномъ человѣческимъ называется Тотъ,

¹⁾ Впрочемъ, нужно замѣтить, что при этомъ не слѣдуетъ терять изъ виду того, что Оригенъ, руководясь своею гипотезою предсуществованія душъ, и душу Иисуса Христа считалъ предсуществовавшей, но съ тѣмъ различіемъ ея отъ другихъ человѣческихъ душъ, что она не отпала отъ Бога и была совершенно чуждою всякаго грѣха (Comment. in Iohan. T. XX. п. 17. De princ. lib. II. с. 6. п. 3—6; lib. IV. п. 31). Кромѣ того, онъ, хотя тѣло Христово наравнѣ съ душею, признавалъ дѣйствительнымъ, а не призрачнымъ (In Luc. homil. 14 et 17), но ему приписывалъ особенную способность въ одно время являться такимъ, а въ другое—инымъ (Contr. Cels. lib. VI. п. 76. In Genes. homil.). 1). По *Клименту Александрійскому*, можно замѣтить, хотя тѣло Христово тоже было дѣйствительнымъ, а не призрачнымъ, но было совершенно безчувственно и безстрастно, потому что въ немъ не было человѣческой души, а вмѣсто ея въ немъ было одно безстрастное Божество (Strom. VI. 774; II, 470; III, 538).

²⁾ De princ. lib. II. с. 6. п. 6. Contr. Cels. lib. VI. п. 18.

Который придетъ во славъ Отца Своего съ ангелами Своими¹⁾.

Если ко всему вышесказанному присовокупить еще, что и другіе учителя церкви, какъ напр. *св. Меодій*²⁾, *Киприанъ*³⁾ и *Діонисій александрійскій*⁴⁾, хотя только мимоходомъ касались ученія о Лицѣ Иисуса Христа, но тоже неоднократно и достаточно ясно выражали свою вѣру въ Него, какъ Богочеловѣка, называя Его, при признаніи въ Немъ челоуѣчества, или прямо Богомъ, или же Богомъ родившимся отъ Дѣвы и Богомъ пострадавшимъ, то должно будетъ стать совершенно яснымъ и несомнѣннымъ, что эта вѣра была въ первые три вѣка христіанства всеобщимъ, всегдашнимъ и неизмѣннымъ достояніемъ христіанской церкви.

А между тѣмъ, что весьма важно, эта же самая вѣра церковию и торжественно была засвидѣтельствована отъ лица ея пастырей во второй половинѣ 3-го вѣка на двухъ антиохійскихъ соборахъ (266 г. и 272 г.), состоявшихъ по поводу ереси Павла самосатскаго. Павелъ, какъ извѣстно, будучи самымъ строгимъ и ревностнымъ послѣдователемъ евионизма, почиталъ совершенно невозможнымъ объединеніе Божества съ челоуѣчествомъ, а потому безусловно отвергалъ воплощеніе во Христѣ Божественнаго Слова, отрицая самую ипостасность послѣдняго (въ Богѣ), вмѣстѣ же съ симъ онъ училъ, что Христось, хотя былъ только челоуѣкомъ, но чрезъ Свое нравственное усовершеніе удостоился особеннѣйшаго причастія Божества, приобрѣвши право на названіе Сына Божія, только, конечно, въ нравственномъ смыслѣ. Чѣмъ же от-

¹⁾ Ibid. lib. II. c. 6. n. 3.

²⁾ De Symon. et Anna n. 11.

³⁾ De idol. vanit. c. 11. De orat. Domin. c. 9.

⁴⁾ Epist. ad Paul. Samosat.

вѣчали на это отцы антиохійскихъ соборовъ? Ученіе Павлово они признали совершенно противнымъ ученію апостоловъ и всей древней христіанской церкви, а потому, какъ еретическое лжеученіе, его огвергли и осудили, вмѣстѣ же съ симъ, въ противность сему лжеученію, они исповѣдали, что Иисусъ Христосъ не изъ человѣка сдѣлался Богомъ, но, будучи Богомъ, принялъ зракъ раба, будучи Словомъ, сталъ плотію ¹⁾, чѣмъ ясно показали, что вѣра въ Иисуса Христа, какъ Богочеловѣка, была не только ихъ вѣрою, но и вѣрою всей древней христіанской церкви.

§ 89.

Въ IV вѣкъ.

Эгою же вѣрою, какъ извѣстно, одушевлены были и всѣ отцы перваго вселенскаго никейскаго собора, такъ какъ они, имѣя главною задачею своею утвердить, вопреки лжеученію Аріеву, вѣру въ Божество Иисуса Христа, вмѣстѣ съ симъ несомнѣнно предполагали и имѣли въ виду утвердить и вѣру въ Него, какъ Богочеловѣка, почему, исповѣдавъ Его (въ символѣ) единосущнымъ Отцу, Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, т. е. истиннымъ Богомъ, отъ Бога истиннаго, совмѣстно съ симъ исповѣдали Его и насъ ради воплотившимся и вочеловѣчившимся, страдавшимъ и воскресшимъ въ третій день и возшедшимъ на небеса и сѣдящимъ одесную Отца и имѣющимъ придти судить живыхъ и мертвыхъ ²⁾, т. е. истиннымъ, но только воспринятымъ въ ипостась Божества человекомъ.

¹⁾ Euseb. eccles. hist. lib. VII. c. 27, 28 et 30.

²⁾ См. Канонич. прав. св. апостол. и собор. стр. 1.

Согласно же съ симъ, конечно, мыслили и учили о Христѣ и всѣ въ отдѣльности православные пастыри и учителя 4-го вѣка, что не подлежитъ никакому сомнѣнію ¹⁾. Но, тѣмъ не менѣе, для насъ не лишнее обратить вниманіе на тѣхъ изъ нихъ, которые сравнительно съ другими полнѣе и яснѣе учили, какъ о двухъ естествахъ во Христѣ, такъ и объ ихъ ипостасномъ, но не слитномъ единствѣ, бывъ вызваны къ этому частію лжеученіемъ аріанъ, допускавшихъ воспріятіе своимъ тварнымъ Сыномъ Божиимъ только одного тѣла человѣческаго безъ души, частію заблужденіемъ Маркелла, допускавшаго единеніе съ человѣчествомъ Слова (въ видѣ ἐνέρχεται δραστήη) только до наступленія царства славы, болѣе же всего лжеученіемъ Аполлинаріевымъ, допускавшимъ соединеніе Божества во Христѣ только съ человѣческимъ тѣломъ и одною животною безчувственною душою, безъ души сознательно разумной. Таковы именно были *св. Аванасій великій, Ефремъ сиринъ, Григорій Богословъ и Григорій нисскій*, объ ученіи которыхъ и слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ.

По представленію знаменитѣйшаго противъ аріанъ борца *св. Аванасія великаго*, воплотился и вочеловѣчился для спасенія людей не мнимый только, какъ воображали аріане, Сынъ Божій, хотя прежде другихъ тварей все же созданный изъ ничего Отцемъ, а потому по природѣ своей Ему чуждый, хотя по благодати могущій назваться Сыномъ и Богомъ, но истинный Сынъ Божій, какъ рожденный изъ сущности Отца прежде всѣхъ вѣковъ, какъ сіяніе отъ свѣта... а потому единосущный Ему и по естеству Богъ ²⁾. Вочеловѣ-

¹⁾ Такъ напр. учили: *св. Иларій* (De Trinit. IX, 3), *Василій вел.* (къ монаху Урвикію. Тв. св. отц. XI, 244 и 245) и *Златоустъ* (In Іоан. homil. XI. п. 2).

²⁾ Orat. 1. Contr. arian. n. 5. De decret. nic. synod. 19. 20 et 32.

чившись же для спасенія всего человѣка, Онъ воспринялъ на Себя не часть только, а цѣлаго человѣка, т. е. человѣка, состоящаго не только изъ тѣла, но и души ¹⁾ и изъ души не безчувственной и неразумной, а обладавшей какъ разумомъ и чувствомъ ²⁾, такъ и волею ³⁾, что, между прочимъ, видно изъ ея способности къ молитвѣ, смущеніямъ, скорби и страданіямъ. Такимъ образомъ Христосъ есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, будучи изъ двухъ и въ двухъ естествахъ. Но въ то же время Онъ есть единый и единый въ единой ипостаси ⁴⁾. Это потому, что Онъ, будучи прежде вѣковъ Богомъ Словомъ, а впослѣдствіи воспріявъ во утробѣ Св. Дѣвы естество человѣческое, соединился съ нимъ неразрушимымъ соединеніемъ ⁵⁾. И соединившись съ нимъ такимъ образомъ, Онъ не превратился въ образъ человѣка, равно какъ и (будучи Богомъ) не призранный только показалъ видъ (человѣка), пренебрегши бытіемъ человѣческимъ, но будучи по естеству Богъ, Онъ родился человѣкомъ, дабы то и другое естество стало Единый по всему совершенный ⁶⁾. Итакъ, Христа должно признавать совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, не такъ впрочемъ, будто Божеское совершенство превратилось въ человѣческое совершенство, что нечестиво, и не такъ, чтобы два совершенства были исповѣдуемы раздѣленными, что чуждо благочестію, но въ смыслѣ бытія полного, дабы одинъ и тотъ же былъ то и другое, совершенъ по всему, Богъ и человѣкъ ⁷⁾.

¹⁾ Advers. Apollinar. lib. 1. n. 13 et 14.

²⁾ Ibid n. 15.

³⁾ De incarn. et contr. arian n. 21.

⁴⁾ In annunt Deiparae. n. 2. Справ. Comment. in Ps. 21. vers. 21.

⁵⁾ Advers. Apolin. lib. II. n. 8.

⁶⁾ Ibid. lib. 1. n. 7.

⁷⁾ Ibid. n. 16.

Это же самое учение *св. Ефрема сириня* передаетъ въ слѣдующихъ краткихъ, но многознаменательныхъ выраженіяхъ: „одного и того же исповѣдую совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, въ двухъ естествахъ, ипостасно или лично соединенныхъ, познаваемыхъ нераздѣльно, неслиянно и неизмѣнно,—облекшимся въ плоть, одушевленную словесною и разумною душою, и сдѣлавшимся намъ подобострастнымъ во всемъ кромѣ одного грѣха. Одинъ и тотъ же есть земной и небесный, временный и вѣчный, подначальный и безначальный... Богъ и человѣкъ, въ томъ и другомъ совершенный, одинъ въ два естества, и въ двухъ одинъ“¹⁾).

Подобнымъ образомъ учили *св. Григорій Богословъ и Григорій нисскій*, направляя по преимуществу свое учение противъ лжеученія Аполлинаріева. Такъ какъ Аполлинарій въ воспринятомъ Христомъ чловѣчествѣ отрицалъ разумную душу, а это дѣлалъ подѣ влияніемъ того соображенія, что будто бы только при этомъ условіи можетъ быть понято единство Божеской во Христѣ ипостаси, безъ этого же въ немъ должны быть допущены два лица или два Христа; то и они съ одной стороны съ особенною силою и твердостью учать о цѣлостности во Христѣ чловѣческой природы, а съ другой съ такою же силою и ясностью показываютъ, что и при этомъ неизмѣннымъ и непреложнымъ сохраняется въ немъ единство ипостаси.

По ихъ ученію, если причина воплощенія Сына Божія заключалась не въ одномъ только явленіи людямъ подѣ завѣсою тѣлесности (какъ было въ ветхомъ завѣтѣ), а въ томъ, чтобы чрезъ подобное освятить подобное, то Ему нужно было воспринять, и Онъ, конечно, воспринялъ, какъ плоть ради осуж-

¹⁾ Слово на преобр. Господ. Твор. св. отц. XIII. стр. 158. сравн. 154.

денной плоти, и душу ради души, такъ и умъ ради ума, который въ Адамѣ не только палъ, но, какъ говорятъ врачи о болѣзняхъ, первый былъ пораженъ ¹⁾. Въ противномъ же случаѣ, т. е. если бы Онъ принялъ одно тѣло (съ животною) неразумною душою, тогда Онъ не былъ бы истиннымъ, а только кажущимся человѣкомъ, равно какъ и искупленіе Имъ человѣка было бы призрачнымъ, а не дѣйствительнымъ ²⁾, или если и допустить, что спасъ что-либо въ человѣкѣ, то развѣ только одно тѣло безъ души, что похоже было бы на то, какъ еслибы пастырь взялъ на свои рамена вмѣсто погибшей овцы одну кожу ея ³⁾, или какъ еслибы врачъ, принявшійся лѣчить больного глазомъ и ногою, излѣчилъ одну ногу, оставивъ глазь безъ всякаго пособія ⁴⁾.

Между тѣмъ для каждаго совершенно ясно и несомнѣнно ученіе о всецѣломъ человѣчествѣ Христовомъ изъ св. Писанія, которое хотя называетъ Его иногда плотію, но подъ плотію (употребляя часть вмѣсто цѣлаго) всегда разумѣетъ цѣлаго человѣка, въ другихъ же мѣстахъ прямо называетъ Христа человѣкомъ или сыномъ человѣческимъ ⁵⁾, и кромѣ того усвоетъ Ему, независимо отъ воли Божеской, и волю человѣческую ⁶⁾.

Но это вовсе не значить, чтобы во Христѣ было два сына, одинъ отъ Бога Отца, а другой отъ матери, одинъ родившійся божески, а другой—человѣчески, одинъ Богъ только, а другой человѣкъ только. Потому что одинъ и тотъ

¹⁾ *Григ. Богосл. посл. 1. къ Калед. Тв. св. Отц. т. IV, стр. 203.*

²⁾ *Григ. Богосл. тамже стр. 200.*

³⁾ *Св. Григ. нисск. Contr. Eunom. Orat. II. Opp. T II. p. 483 ed. Morel.*

⁴⁾ *Григ. Богосл. посл. I, къ Калед. Тв. св. Отц. IV. стр. 204.*

⁵⁾ Тамъ же стр. 204 и 205.

⁶⁾ *Григ. нисск. Apud Agathon. in epist. ad Imperat. cit. in 6 synod. act. 4. p. 45 et 65, ed. Binii.*

же Христось, будучи Сыномъ Божиимъ, воспріялъ въ Свою ипостась всецѣлое человѣчество въ утробѣ Пресв. Дѣвы (долженствующей поэтому называться не иначе, какъ Богородицею)¹⁾; и съ воспріятымъ человѣчествомъ никогда не разлучался и не разлучится,—не расторгался Онъ съ нимъ даже во время Его сграданій²⁾, а по воскресеніи съ нимъ вознесся и возсѣлъ одесную Бога Отца, съ нимъ же Онъ нѣкогда опять явится (и на всеобщій судъ)³⁾.

Потому-то „одинъ и тотъ же—прежде не человѣкъ, но Богъ и Сынъ Единородный, предвѣчный, не имѣющій ни тѣла, ни чего либо тѣлеснаго, а наконецъ и человѣкъ, воспріятый для нашего спасенія, подлежащій страданію по плоти, безстрастный по Божеству, ограниченный по тѣлу, неограниченный по духу, одинъ и тотъ же земный и небесный, видимый и умопредставляемый, вмѣстимый и невмѣстимый... Ибо хотя два естества—Богъ и человѣкъ (какъ въ человѣкѣ душа и тѣло), но не два сына, не два Бога (какъ и въ человѣкѣ не два человека)... Кратко сказать: въ Спасителѣ есть иное и иное, потому что не тождественны невидимое съ видимымъ и довременное съ подвременнымъ, но не имѣеть въ Немъ мѣста иной и иной... Ибо то и другое—въ раствореніи, и Богъ вочеловѣчился и человѣкъ обожился, или какъ бы ни наименовалъ кто это“⁴⁾.

Къ сказанному присовокупимъ, что точно также учили о Лицѣ Иисуса Христа цѣлый соборъ, бывшій въ Александріи въ 362 г. Всѣ отцы этого собора, по свидѣтельству присутствовавшего и предсѣдательствовавшего на немъ *св. Аѳанасія*,

¹⁾ *Григ. Богосл. посл. I, къ Калед. Тв. св. Отц. IV, стр. 197.*

²⁾ *Григ. нисск. In Christ. resurr. orat. 1. p. 392. T. III. ed. Morel.*

³⁾ *Посл. къ Каледонію I. Твор. св. Отц. т. IV, стр. 198 и 199.*

⁴⁾ Тамъ же стр. 197 и 198. *Григ. нисск. Epist. ad Theophil. alex. opp. T. II. p. 697. ed. 1615; Contr. Eunom. orat. IV, p. 583 ed. Morel.*

единогласно между прочимъ „исповѣдывали, что Спаситель имѣлъ тѣло не бездушное, не безчувственное и не неразумное... Потому что Имъ совершенно было спасеніе не тѣла только, но и души. Будучи истинно Божіимъ Сыномъ, содѣлался Онъ и Сыномъ человѣческимъ... Почему не иный былъ Сынъ Божій, сущій прежде Авраама, а иный, сущій послѣ Авраама; не иный былъ воскресившій Лазаря, а иный вопрошавшій о Немъ, но одинъ и тотъ же по человѣчески сказалъ: гдѣ положенъ Лазарь, а по Божеству воскрешаетъ его, одинъ и тотъ же, какъ человѣкъ, плюнулъ, и Божески, какъ Сынъ Божій, отверзъ очи слѣпому отъ рожденія; (одинъ и тотъ же) пострадалъ плотію, какъ сказалъ Петръ (1 Петр. 4, 1), и Божески отверзъ гробы и воскресилъ мертвыхъ“¹⁾.

Наконецъ и относительно бывшаго въ четвертомъ же вѣкѣ второго вселенскаго собора нужно сказать, что хотя онъ нарочито не занимался вопросомъ о Лицѣ Иисуса Христа, но тѣмъ не менѣе съ совершенною ясностію выразилъ свою во Христа вѣру, какъ истиннаго Богочеловѣка, выразилъ тѣмъ, что по существу и силѣ принялъ и утвердилъ все, содержащееся въ символѣ никейскомъ, о единосущіи Иисуса Христа, Сына Божія, по Божеству съ Богомъ Отцомъ, а по человѣчеству со всѣми людьми и кромѣ того, въ цѣляхъ болѣе точнаго обозначенія, какъ дѣйствительности, такъ и неразлучности съ Сыномъ Божіимъ, воспринятаго Имъ чело- вѣчества, онъ въ символъ никейскій внесъ нѣкоторыя допол- нительныя или пояснительныя изреченія, а именно: къ слову: *воплотившагося*, присовокупилъ: *отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы*,—слово—*страдавша* восполнилъ такъ: *распятаго же за ны*,—*при понтійствѣ Пилатъ*, и *страдавша*, и *погребенна*; словамъ же: *и паки грядущаго судити живыхъ и*

¹⁾ Аеанас. Ad Antioch. n 7.

мертвых сообщилъ (въ виду Маркеллова лжеученія) такую форму: *и паки грядущаго со славою судити живыхъ и мертвыхъ, Его же Царствію не будетъ конца*¹⁾. А между тѣмъ, независимо отъ этого, отцы означеннаго собора въ своемъ посланіи къ римскому епископу Дамасу такъ выразились о своей вѣрѣ въ Иисуса Христа, какъ воплотившагося и вочеловѣчившагося Сына Божія: „о вочеловѣченіи Господа мы сохраняемъ не извращенное ученіе, не допускаемъ, будто составъ плоти Его не имѣетъ души и разума или несовершенъ, но признаемъ, что Слово Божіе, прежде вѣковъ будучи всецѣло совершеннымъ, въ послѣдніе дни содѣялось для нашего спасенія и челоуѣкомъ совершеннымъ“²⁾.

Итакъ и въ четвертомъ вѣкѣ, какъ и въ три первые вѣка христіанства, непрерывно и неизмѣнно сохранялась и исповѣдывалась таже вѣра въ Иисуса Христа, какъ Богочеловѣка. И даже можно сказать, что она теперь яснѣе прежняго очерчивалась и точнѣе опредѣлялась. Теперь, какъ мы видѣли, съ совершенною ясностію отцы церкви учили, что Иисусъ Христосъ одинаково былъ, какъ совершенный Богъ, такъ и совершенный челоуѣкъ (съ цѣлостною природою челоуѣческою), а вмѣстѣ съ симъ столь же ясно учили и о томъ, что Онъ, будучи совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ челоуѣкомъ, въ тоже время былъ одинъ и тотъ же, когда являлъ Себя и дѣйствовалъ, то какъ Богъ, то какъ челоуѣкъ, или, что тоже, не иной былъ въ Немъ Сынъ Божій и не иной Сынъ Дѣвы (почему послѣдняя можетъ и должна быть названа Богородицею), не иной былъ въ Немъ производившій божественныя дѣйствія, чудеса и знаменія, и не иной носящій зракъ раба со всѣми челоуѣческими немощами и дѣйствіями, не иной

¹⁾ Смотр. Книг. прав. св. апостол. и собор. 1843 г. стр. 1 и 2.

²⁾ *Vinii concil.* T. 1. p. 667.

былъ воскресшій, вознесшійся, возсѣдшій одесную Отца и имѣющій нѣкогда судить живыхъ и мертвыхъ, и не иной пострадавшій, распятый, умершій и погребенный. Иначе говоря, ясно учили о двухъ во Христѣ совершенныхъ или цѣлостныхъ, неизмѣнившихся естествахъ, но въ тоже время внутренно и неразлучно соединенныхъ, вслѣдствіе единства въ Немъ ипостаси. Если чего теперъ не доставало еще, то развѣ только одного,—общепринятой установленности въ богословской терминологіи, которая нужна была какъ для того, чтобы точнѣе обозначить и выразить православное ученіе объ образѣ соединенія естествъ во Христѣ, такъ и для того, чтобы легче распознавать и отличать противныя ему еретическія лжеученія. Но этому суждено было произойти въ послѣдующее время по вызову на то церкви со стороны новыхъ ересей, а именно несторіанской и еutihianской, которыя съ одной стороны прямо затрогивали вопросъ объ образѣ соединенія естествъ во Христѣ, а съ другой давали на него совершенно несогласное съ ея ученіемъ о Лицѣ Иисуса Христа рѣшеніе.

§ 90.

Съ V вѣка, или со времени 3 го вселенскаго собора.

Несторій, какъ извѣстно, слѣдуя во всемъ своему по антiохійской школѣ учителю, Θεодору молпсуетскому¹⁾, и вмѣстѣ съ симъ и бывшему учителемъ Θεодора, Діодору тарсійскому, согласно съ церковью училъ только о двухъ естествахъ во Христѣ, но совершенно расходился съ нею въ своемъ ученіи объ образѣ соединенія этихъ естествъ во Христѣ, измѣняющемъ церковный взглядъ на самое Лице Иисуса Христа.

¹⁾ Act. V. oecum synod. Bini concil. T. IV. p. 243.

По его возрѣнію, Божеское и человѣческое во Христѣ естество были не только два отличныя, но и совершенно отдѣльно и самостоятельно существующія естества, такъ что все, въ чемъ ни проявляло себя Его Божеское естество, не заключало въ себѣ ничего принадлежащаго Его человѣческому естеству, равно какъ и наоборотъ, все, что происходило въ Его человѣческомъ естествѣ, принадлежало ему только одному, а не Божескому естеству. Такъ напр., когда Христось совершалъ чудесныя знаменія и другія Божественныя дѣйствія, все это Онъ совершалъ, какъ одинъ только Богъ, равно какъ и наоборотъ, Его земное рожденіе, возрастаніе и нравственное преусцѣпаніе, страданія, смерть и погребеніе происходили исключительно въ одной области Его человѣческой природы, и къ ней одной только относились. Отношеніе, поэтому, между божествомъ и человѣчествомъ во Христѣ вовсе не было отношеніемъ внутренняго естественнаго или ипостаснаго, а одного только чисто нравственнаго единства (*κατὰ χάριν, κατ' εὐδοκίαν*), или было такого рода соотношеніемъ (*συνάψις*), по которому Богъ, благоизволивъ принять въ общеніе съ Собою человѣчество Иисуса, чтобы сдѣлать его храмомъ и органомъ для Своего въ немъ обитанія и постепеннаго чрезъ него откровенія Своего величія, почему, по мѣрѣ его возрастанія и нравственнаго самоусовершенствованія, Онъ болѣе и болѣе сближался и объединялся съ нимъ, пока наконецъ (а именно, со времени его воскресенія) не сталъ навсегда съ нимъ неразлученъ (чѣмъ собственно это объединеніе и отличалось отъ временнаго только объединенія Божія съ людьми чрезъ наитіе Св. Духа въ лицѣ пророковъ или апостоловъ). Иисусъ Христось, слѣдовательно, по Несторію, какъ Богъ и человѣкъ, не былъ одинъ и тотъ же, т. е. одно и то же лице, Онъ не былъ совмѣстно Богомъ и человѣкомъ, а былъ тѣмъ и другимъ только въ отдѣльности, т. е. не былъ

Богочеловѣкомъ, а только Богоносцемъ. Иной въ Немъ былъ Богъ, и иной человѣкъ, иной родившійся отъ Бога, безконечный и безстрастный, и иной—родившійся отъ Дѣвы Маріи, конечный и подверженный страданіямъ, а потому послѣдняя не можетъ и не должна признаваться Богородицею, вмѣсто чего Ее слѣдуетъ именовать или человѣкородицею, или христородицею¹⁾.

Этимъ лжеученіемъ, понятно, частію низвращалось, и частію совершенно отрицалось древне-церковное ученіе объ одномъ Лицѣ во Христѣ и ипостасномъ въ Немъ двухъ естествъ соединеніи, что съ особенною силою и противопоставлено было ему *св. Кирилломъ александрійскимъ*, явившимся въ борьбѣ съ несторіанствомъ тѣмъ, чѣмъ былъ *св. Аѳанасій* въ борьбѣ съ аріанствомъ.

Св. Кириллъ въ одномъ изъ своихъ посланій къ Несторію, указавъ на то, какъ изложена была въ символѣ общеобязательная вѣра въ Иисуса Христа, воплотившагося Сына Божія, вотъ какъ, вопреки его лжеученію, разъяснялъ и опредѣлялъ эту вѣру: „мы не говоримъ, что естество Слова чрезъ измѣненіе Себя стало плотію, ни того, что Оно предложилось въ цѣлаго человѣка, состоящаго изъ души и тѣла, но говоримъ, что Слово, соединивъ съ Собою въ единствѣ лица тѣло, одушевленное разумною душею, неизреченно и непостижимо для нашего ума стало человѣкомъ, содѣлалось сыномъ человѣческимъ, и не волею одною и благоизволеніемъ, ни воспріятіемъ только лица, а говоримъ, что естества, истинно соединенныя между собою, хотя различны, но въ соединеніи обоихъ сихъ естествъ есть одинъ Христосъ и Сынъ. Это мы представляемъ не такъ, что въ семъ соединеніи уни-

¹⁾ Сморг. Nestor. epist. ad Cyrill. Nestorii anathematismi. Bini concil. ephes. T. II. p. 163 et 218.

чтожилося различіе естествъ, но такъ, что Божество и чело-
вѣчество, при неизреченномъ и непостижимомъ соединеніи,
пребыли совершенными, являя намъ Единого Господа Иисуса
Христа и Сына. Такъ мы говоримъ, что сущій и рожденный
отъ Отца прежде вѣковъ по плоти родился и отъ жены, но
не такъ, какъ бы Божественное естество Его приняло начало
бытія въ Св. Дѣвѣ... А говоримъ, что Онъ родился плотію,
потому что ради нашего спасенія Онъ благоволилъ родиться
отъ жены, чтобы соединить съ Собою въ Свою ипостась есте-
ство человѣческое¹⁾.

Частнѣе же и подробнѣе Кирилль опредѣляетъ, какъ
свое о Лицѣ Иисуса Христа ученіе, такъ и лжеученіе Несто-
ріево въ 12-ти анаѳематизмахъ противъ Несторія, изъ коихъ
особеннаго вниманія заслуживаютъ четыре нижеслѣдующія:

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

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

3. Кто въ единомъ Христѣ раздѣляетъ ипостаси, по со-
единеніи, соединяя ихъ союзомъ (συνάφεια) только достоинства,
важности и власти, а не лучше союзомъ естественнаго со-
единенія (καθ' ἑνωσιν φυσικήν), тотъ да будетъ анаѳема;

4. Кто дерзаетъ называть Христа Богоноснымъ чело-
вѣкомъ, а не лучше Богомъ истиннымъ, какъ Сына единого
и естественнаго. . тотъ да будетъ анаѳема²⁾.

¹⁾ Cyrill. epist. 2. ad Nestor. Binii concil. ephes. T. II. p. 164.

²⁾ Exempl. epist. Cyrill. ad Nestor. de excommunic. Binii concil. T. II.
p. 213

Ученіе Кириллово согласно съ тѣмъ, какъ оно было выражено въ его посланіяхъ къ Несторію и анаеѣматствахъ, всецѣло было принято и одобрено на третьемъ вселенскомъ ефесскомъ соборѣ, лжеученіе же Несторіево было осуждено, какъ еретическое.

Но послѣ церковнаго отсѣченія этой ереси, вскорѣ на мѣсто ея возникла новая, совершенно противоположная ей, а именно монофизитская ересь, направившая свои нападки на совершенно другую сторону въ ученіи церковномъ о Лицѣ Іисуса Христа. Тогда какъ несторіанство, требуя отличія двухъ естествъ во Христѣ, простирало его до полного ихъ раздѣленія, а вслѣдъ за симъ и допущенія во Христѣ двухъ лицъ, монофизитство наоборотъ, твердо стоя за единство лица во Христѣ, не ограничивалось однимъ ипостаснымъ единеніемъ естествъ во Христѣ, а требовало безусловнаго ихъ слитія или, что тоже, допущенія вмѣсто двухъ во Христѣ естествъ, только одного, образовавшагося изъ двухъ, смѣшаннаго естества.

Такое лжеученіе, какъ извѣстно, породилось въ кругу инокѣвъ, ревновавшихъ не по разуму, приверженцевъ св. Кирилла, которые въ видахъ кореннаго ниспроверженія несторіанства, считали вовсе недостаточнымъ противопоставленіе ему ученія объ одномъ Лицѣ во Христѣ, при двухъ естествахъ, такъ какъ будто бы при двухъ естествахъ необходимо должны быть предположены и два лица, а потому для сбереженія одного Лица во Христѣ почитали безусловно необходимымъ признавать въ Немъ по соединеніи съ человѣчествомъ и одно только естество, въ подтвержденіе чего, между прочимъ, ссылались и на самаго Кирилла, не смотря на то, что послѣдній, хотя, подобно Аѳанасію ¹⁾, дѣйствительно употреблялъ

¹⁾ Athanas. ex lib. de incarnat. Bini concil. ephes. T. II. p. 57. Cyrill. defens. Ibid. p. 457.

подобныя выраженія: „одно естество Сына; какъ Единаго, только вочеловѣчившагося и воплотившагося ¹⁾“, но самъ же неоднократно засвидѣтельствомъ своей вѣры въ два нераздѣльныя и неслитныя во Христѣ естества ясно показывалъ, что въ сихъ случаяхъ единство естества понималъ не иначе, какъ въ смыслѣ единства ипостаси ²⁾).

Первымъ же выдающимся распространителемъ этой ереси, давшимъ ей и свое имя, былъ Евтихій, который, бывъ позванъ по сему поводу на мѣстный соборъ константинопольскій (448 г.), хотя отрекся здѣсь отъ одного изъ пунктовъ своего лжеученія, что будто бы воспринятое Христомъ тѣло не было единосущно намъ, однакожь остался непреклоннымъ въ томъ главномъ и общемъ пунктѣ своего лжеученія, что будто Господь нашъ состоялъ изъ двухъ естествъ прежде соединенія, а послѣ соединенія стало въ Немъ одно естество ³⁾), почему и былъ осужденъ. Но болѣе сильнымъ и опаснымъ поборникомъ этой ереси явился самъ патріархъ александрійскій Діоскоръ, который, мало того, что всѣми средствами способствовалъ ея распространенію въ Египтѣ, но еще сдѣлалъ самую смѣлую и опасную попытку къ ея повсюднему распространенію, какъ чрезъ испрошеніе у императора подъ предсѣдательствомъ своимъ собора въ Ефесѣ (449 г.), такъ и чрезъ противопоставленіе послѣдняго прежнему, бывшему подъ предсѣдательствомъ Флавіана, константинопольскому собору ⁴⁾),—что, какъ извѣстно, произвело большія смуты въ церкви, но въ то же время послужило главнѣйшимъ поводомъ къ созванію четвертаго вселенскаго или халкидонскаго собора.

¹⁾ Cyrill. *epist. ad Acac. Bini concil. ephes.* T. II. p. 606.

²⁾ Ibid. p. 606—610.

³⁾ Bini concil. chalcedon. act. I. T. III. p. 122 et 123.

⁴⁾ См. Ibid. p. 61.

На этомъ-то соборѣ (451 г.), подготовленномъ, между прочимъ, строго православными посланіями епископа римскаго св. Льва¹⁾, и было окончательно и со всевозможною точностію опредѣлено ученіе о Лицѣ Іисуса Христа и двухъ въ Немъ естествахъ въ слѣдующемъ многознаменательномъ вѣроизложеніи отцевъ собора: „послѣдующе божественнымъ отцемъ, всѣ единогласно поучаемъ исповѣдывати единого и тогожде Сына, Господа нашего Іисуса Христа, совершенна въ Божествѣ и совершенна въ человѣчествѣ, истинно Бога и истинно человѣка, тогожде изъ души и тѣла единосущна Отцу по Божеству и единосущна тогожде намъ по человѣчеству, по всему намъ подобна, кромѣ грѣха, рожденна прежде вѣкъ отъ Отца по Божеству, въ послѣдніе же дни тогожде ради насъ и ради нашего спасенія отъ Маріи Дѣвы Богородицы по человѣчеству, единого и тогожде Христа, Сына, Господа едиnorodнаго во двухъ естествахъ неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемаго (никакоже различію двухъ естествъ потребляемому соединеніемъ, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, во едино лице и во едину ипостась совожупляемаго), не на два лица разсѣкаемаго или раздѣляемаго, но единого и тогожде Сына и Единороднаго Бога Слова, Господа Іисуса Христа“²⁾). Не трудно видѣть, что этимъ вѣроопредѣленіемъ всецѣло было обнято

¹⁾ Ibid. p. 17—20, 23, 30, 36.

²⁾ См. Книг. прав. апост. и собор. изд. 1843 г. стр. 3. Можно замѣтить, что это же самое ученіе въ символѣ, извѣстномъ подъ именемъ св. Аѳанасія великаго, формулируется такъ: „есть православная вѣра, да вѣруемъ и исповѣдуемъ, яко Господь Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій—Богъ и человѣкъ есть. Богъ отъ существа Отца прежде вѣкъ рожденный, и человѣкъ отъ существа материя во времена рожденный; совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, отъ души словесныя и человѣческія плоти состояй, иже аще Богъ есть и человѣкъ, обаче не два, но единъ есть Христосъ,—единъ не сліаніемъ естествъ, но единствомъ ипостаси“.

ученіе о Лицѣ Іисуса Христа со всѣхъ главныхъ и существенныхъ его сторонъ и, что весьма важно, совмѣстно съ симъ имъ же осуждались и предотвращались, какъ бывшія, такъ и могуція возникнуть всякаго рода противныя ученія, аріанскаго ли, маркелліанскаго и аполлинаріанскаго, или же несторіанскаго и еutihianскаго направленія.

Потому-то когда (спустя безъ малаго два вѣка) появилась новая, касающаяся Лица Іисуса Христа, монофелитская ересь, то для ней готовое уже было здѣсь осужденіе. Такъ какъ эта ересь представляла собою ничто иное, какъ только частный видъ еutihianской или монофизитской ереси, что очень хорошо сознавали истинные и ревностные поборники православія, какъ напр. *Соброній патріархъ іерусалимскій* ¹⁾, *Максимъ исповѣдникъ* ²⁾, и *папа Мартинъ* ³⁾. Только такого рода люди, каковы были императоръ Ираклій, рѣшившійся пожертвовать истиною неразборчивой политикѣ примиренія православныхъ съ монофизитами ⁴⁾, также рѣшившіеся служить ему орудіями патріархи Сергій и Киръ ⁵⁾ могли обра-

¹⁾ Epist. Sophron. ad Serg. Binii concil. constantinop. 2 universal. act. XI. T. V. p. 158.

²⁾ См. Disput. cum. pyr. opp. T. II. Patr. curs. compl. graec. T. 91. col. 287.

³⁾ См. Binii concil. lateran. 649 sub Martin. T. IV. p. 685.

⁴⁾ Такая политика впрочемъ была не новою. Ей слѣдовали болѣе или менѣе, то благоразумно, то не благоразумно, хотя безуспѣшно, и прежніе императоры, какъ то: *Василискъ*, издавшій въ пользу монофизитизма сопровождаемый насиліями, но въ послѣдствіи отмѣненный эдиктъ; *Зенонъ*, издавшій примирительный эдиктъ *ἐνωτικόν*; *Анастасій*, уничтожившій акты халкидонскаго собора, и посредствомъ насилія заставившій православныхъ принять монофизитизмъ, а также и *Юстиніанъ великій*, стремившійся къ примиренію православныхъ съ монофизитами посредствомъ однихъ мирныхъ и благоразумныхъ мѣръ, изъ коихъ болѣе важны: его указъ о церковномъ употребленіи выраженія—распался за насъ единъ отъ Св. Троицы,—указъ о трехъ главахъ съ осужденіемъ Θεодора мопсуетскаго, несторіанскихъ сочиненій Θεодорита кирскаго и Ивы эдесскаго, а затѣмъ созваніе, по сему поводу, самаго пятаго собора вселенскаго.

⁵⁾ Binii concil. constantinopol. 2. univers. act. XI. T. V. p. 194

нывать себя и надѣяться обмануть другихъ, будто бы монофелитизмъ не заключаетъ въ себѣ ничего противорѣчащаго съ ученіемъ халкидонскаго собора о Лицѣ Иисуса Христа, и даже легко съ нимъ можетъ помириться. Созванный же по сему поводу въ Константинополь (680 г.) шестой вселенскій соборъ точно также понялъ его, какъ на первыхъ порахъ поняли вышеозначенные исповѣдники православной вѣры¹⁾, а потому осудилъ его наравнѣ съ давнею монофизитскою ересью и противопоставилъ ему прежнее и общеизвѣстное халкидонское вѣроопредѣленіе о двухъ естествахъ во Христѣ, примѣнивъ его только частнѣе къ двумъ существеннымъ принадлежностямъ этихъ естествъ, къ ихъ двумъ волямъ. Повторивъ халкидонское вѣроопредѣленіе о двухъ естествахъ во Христѣ, отцы этого собора такъ продолжили его: „и двѣ естественныя воли или хотѣнія въ Немъ, и два естественныя дѣйствія, неразлучно, неизмѣнно, нераздѣльно, неслиянно, по ученію св. отецъ нашихъ, такожде проповѣдуемъ,—два же естественныя хотѣнія не противныя, да не будетъ, якоже нечестивіи еретицы рекоша, но Его человѣческое хотѣніе послѣдующее и не противостоящее или противоборствующее, паче же и подчиняющееся Его Божественному и всемогущему хотѣнію“²⁾).

Этимъ и закончилось такъ долгое время продолжавшееся въ церкви раскрытіе и опредѣленіе догмата о Лицѣ Иисуса Христа. Заканчивая же симъ и мы свое краткое его обозрѣніе, почитаемъ однакоже не лишнимъ обратить еще вниманіе³⁾ на ученіе о Лицѣ Иисуса Христа *св. Іоанна Дамаскина*,

¹⁾ Epist. Agathon. et rom. synod. Binii concil. constantinop. 2 univers. act. IV, T. V. p. 62.

²⁾ Книг. прав. апост. и собор. изд. 1843, стр. 4.

³⁾ Можно замѣтить, что изъ неупомянутыхъ нами учителей послѣ 4-го вѣка съ особенною ясностію, какъ объ ипостасномъ, такъ и не слитномъ соеди-

который, можно сказать, свелъ къ одному заключительному слову все объ этомъ сказанное прежними отцами и опредѣленное соборами.

Сущность же его ученія вкратцѣ можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ. Единосущный Отцу Сынъ Божій, пріосѣнивъ какъ бы божественное сѣмя, св. Дѣву, творчески Св. Духомъ, образовалъ изъ пречистыхъ и дѣвственныхъ Ея кровей начатокъ нашего состава—плоть, оживленную душою словесною и разумною¹⁾, и такимъ образомъ не мечтательно только, а дѣйствительно воплотился, содѣлавшись совершеннымъ по естеству человѣкомъ, содѣлавшись же совершеннымъ человѣкомъ, Онъ пребылъ и совершеннымъ Богомъ, не предложивъ ни Божескаго Своего естества въ сущность плоти, ни сущности Своей плоти въ Божеское Свое естество, и не составилъ одного какого либо сложнаго естества изъ Своего Божескаго и принятаго Имъ человѣческаго естества²⁾, но, сохранивъ цѣлыми и неизмѣнными оба Свои естества, а также сообразныя съ ними двоякаго рода естественныя свойства, а именно: двѣ естественныя воли—Божескую и человѣческую, два естественныя дѣйствованія—Божеское и человѣческое, двѣ естественныя свободы—Божескую и человѣческую, а также мудрость и вѣдѣнія—Божескія и человѣческія³⁾. Созданное въ Немъ осталось созданнымъ, а не созданное—несозданнымъ, смертное пребыло смертнымъ,

неин естество во Христѣ учили еще: бл. Августинъ (De civit. X, 27. Enchirid. c. 85; Contr. verm. arian. n. 6), Исидоръ пелусіотъ (Epist. lib. I. ep. 419), Теодоритъ Decret. divin. c. 15; epist. 151, in Ephes. II, 7. Разговоръ между Ера-вистъ и правосл. Хр. Чтеніе 1846 г. ч. I. стр. 352 и 353), Анастасій синаитъ (Ὁδηγ. с. 9) и Леонтій византійскій [Contr. Nest. et Eut. In resp. ad argum. Sever.].

¹⁾ De fid. orthodox. lib. III. c. 2.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibid. c. 13. 14 et 15.

а безсмертное—безсмертнымъ, неограниченное—неограничен-
нымъ, видимое—видимымъ, а невидимое—невидимымъ¹⁾). По-
тому-то говоря о Божествѣ Его, не приписываемъ Ему свойствъ
человѣчества, ибо не говоримъ, что Божество подвержено
страданію, или создано. Точно также и плоть или человѣче-
ству не приписываемъ свойствъ Божества, ибо не говоримъ,
что плоть или человѣчество не созданы²⁾).

Но это не значить, что два естества, оставшись во
Христѣ цѣлыми, существуютъ въ Немъ особо и отдѣльно,
потому что при своей неизмѣнности и несліянности, они
взаимно соединены въ одной ипостаси³⁾). Соединены не по
достоинству только, или тождеству воли, или по равночестію,
или по одноименности, или по благоизволенію, а существен-
но, т. е. истинно, а не мечтательно⁴⁾). Потому что одна и
таже ипостась Слова, сдѣлавшись ипостасією двухъ естествъ,
не допускаетъ ни одному изъ нихъ быть безипостаснымъ,
равно какъ и не дозволяетъ имъ быть и разноипостасными
между собою, а также не бываетъ ипостасією, то одного
естества, то другого, но всегда пребываетъ ипостасією обо-
ихъ естествъ нераздѣльно и неразлучно⁵⁾), такъ какъ, вос-
пріявъ въ свою ипостасность, съ самаго зачатія⁶⁾), плоть, не
получившую самостоятельной ипостасности, она уже никогда
не разлучалась съ нею, даже во время ея страданій и смер-
ти⁷⁾), и никогда не разлучится⁸⁾). Потому-то Іисусъ Христосъ

¹⁾ Ibid. с. 3.

²⁾ Ibid. с. 4.

³⁾ Ibid. с. 3.

⁴⁾ Ibid. с. 3.

⁵⁾ Ibid. с. 9.

⁶⁾ Ibid. с. 2.

⁷⁾ Ibid. с. 26 et 27.

⁸⁾ Ibid. hb. IV, с. 2.

по Своей ипостаси есть въ собственномъ смыслѣ Богъ и человекъ,—Богъ вмѣстѣ съ плотію Его, и человекъ вмѣстѣ съ Божествомъ Его ¹⁾).

Это означаетъ то, что Божеское и человѣческое во Христѣ естество не были чужды одно другому, а напротивъ взаимно проникались; на подобіе того какъ раскаленное желѣзо проникается огнемъ ²⁾, а также своими свойствами обобщались, вслѣдствіе чего Слово усвоило Себѣ принадлежація своей плоти человѣческія свойства, а также и плоти сообщало собственныя свои свойства. Такъ какъ одинъ и тотъ же желалъ по обоимъ естествамъ и совершалъ, какъ Божескія, такъ и человѣческія дѣла, въ томъ и другомъ образѣ, при взаимномъ общеніи того и другого естества ³⁾). Божественныя знаменія Христовы, конечно, творило Его Божество, но не безъ плоти, и уничтожительное, конечно, творила Его плоть, но не отдѣльно отъ Божества. Слава поэтому естественно исходящая изъ Божества, по единству ипостаси, стала общему тому и другому естеству, равно какъ и наоборотъ все уничтожительное, происходящее отъ плоти, сдѣлалось общимъ тому и другому естеству ⁴⁾).

Потому то мы, имѣя въ виду общеніе по одной и той же ипостаси во Христѣ свойствъ Его двухъ естествъ, вполнѣ вѣрно называемъ и признаемъ Его то Богомъ страждущимъ и Господомъ славы распятымъ, то наоборотъ предвѣчнымъ младенцемъ или безначальнымъ человекомъ ⁵⁾). Потому-то, наконецъ, мы не отвергаемъ и поклоненія Христовой плоти, и

¹⁾ Ibid. lib. III. c. 7.

²⁾ Ibid. c. 15 et 17.

³⁾ Ibid. c. 3 et 14.

⁴⁾ Ibid. c. 15.

⁵⁾ Ibid. c. 4.

поклоняясь Ей, не служимъ твари, ибо покланяемся ей не какъ простой плоти, а какъ плоти, соединенной съ Божествомъ¹⁾.

Согласно съ симъ не переставали и не перестаютъ учить о Лицѣ Иисуса Христа, какъ въ церкви восточной²⁾, такъ и западной³⁾.

§ 91.

Замѣчанія о позднѣйшихъ лжеученіяхъ относительно Лица Христова.

Къ сожалѣнію, нельзя сказать того, чтобы, какъ на востокѣ, такъ въ особенности на западѣ прекратились разныя лжеученія, касающіяся Лица Христова. И даже нужно сказать, что они, нашедши для себя благопріятную почву въ протестантствѣ и новѣйшей философіи, время отъ времени стали болѣе и болѣе разрастаться, и даже обращаться съ открытыми и ожесточенными нападками на христіанское ученіе объ Иисусѣ Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ. Но что иное представляютъ собою эти лжеученія, какъ не воспроизведеніе древне еретическихъ, или, лучше сказать, древне языческихъ заблужденій? Изъ протестантства, какъ извѣстно, прежде всего выродилось отвергшее Божественность во Христѣ социніанство, вслѣдъ за нимъ возникъ отвергшій все христіан-

¹⁾ Ibid. с. 8.

²⁾ См. Правосл. Испов. ч. 1, вопр. 38.

³⁾ Въ западной церкви во второй половинѣ VIII вѣка возникла было, по подобію несторіанской ереси, *адоціанская*, которая рѣзко отдѣляя человѣческую во Христѣ природу отъ Божеской, настаивала на томъ, что Христосъ по человечеству сталъ только усновленнымъ, тогда какъ по Божеству былъ истиннымъ Сыномъ Божиимъ. Но она не имѣла большихъ вредныхъ послѣдствій. и самъ главный ея виновникъ *Феликсъ*, послѣ вразумленія на ахенскомъ соборѣ, отъ нея отказался.

ство со Христомъ за ихъ сверхъестественность деизмъ, за деизмомъ послѣдовалъ обратившій все историческое во Христъ и христіанствѣ въ одинъ призракъ идеалистическій пантеизмъ, его же мѣсто наконецъ замѣнилъ собою, въ цѣляхъ обращенія въ тотъ же призракъ по крайней мѣрѣ чудснаго въ евангельской исторіи, позднѣйшій экзегетико-раціоналистическій критицизмъ. Но соцініанство по своему существенному характеру есть ничто иное какъ древнее евіонейство, равно какъ новѣйшій деизмъ есть ничто иное, какъ воспроизведенное евіонейство или аріанство, хотя и допускающее твореніе міра, но въ то же самое время ставящее непроходимую преграду между Богомъ и міромъ. Позднѣйшій идеалистическій пантеизмъ въ отношеніи къ христіанству напоминаетъ собою древне-гностиическій докетизмъ, равно какъ новѣйшій экзегетико-раціоналистическій критицизмъ—критику евангельской исторіи древне-языческихъ философовъ, въ родѣ Цельса.

Понятно, поэтому, почему представители и сторонники означенныхъ направленій такъ непримиримо и враждебно смотрѣли и смотрятъ на евангельскую проповѣдь о Христвѣ, какъ Богочеловѣкѣ. Ясно, что они въ своихъ общихъ воззрѣніяхъ на отношеніе Бога къ міру успѣли поставить себя на ту самую точку зрѣнія, на которой стояли древне-языческіе или не уснѣвшіе окончательно разойтись съ язычествомъ мыслители. Ясно, что они, подобно имъ, держались и держатся, то дуалистическаго, то пантеистическаго взгляда на все существующее, а потому, подобно имъ, они, то совершенно отдѣляютъ Бога отъ міра, вслѣдствіе чего оказывается вовсе невысказаннымъ сколько нибудь близкое и внутреннее общеніе между Нимъ и человѣкомъ, то наоборотъ совершенно отождествляютъ или смѣшиваютъ Бога съ міромъ, при чемъ хотя и оказывается возможнымъ единеніе человѣка съ Богомъ, но

Что Св. Дѣва до рождества Спасителя и въ рождествѣ пребыла дѣвою, это согласно съ пророчествомъ Исаи о зачатіи и рожденіи Эммануила Дѣвою (Ис. 7, 14), совершенно прямо и положительно подтверждается съ одной стороны благовѣствованіемъ Пр. Дѣвѣ о зачатіи Ею и рожденіи Спасителя Архангеломъ, Который на Ея недоумѣніе: *како будетъ сіе, идѣже мужа не знаю*, отвѣтилъ: *Духъ Святой найдетъ на тя, и сила Вышняго осянеть тя, тѣмже и рождаемое свято наречется Сынъ Божій.. яко не изнеможетъ у Бога всякъ маголь* (Лук. 1, 34—37), а съ другой—явившимся Іосифу обручнику другимъ ангеломъ, который, по поводу его недоумѣній о непраздности Маріи, прямо засвидѣтельствовалъ, что *родшееся отъ нея отъ Духа есть Свята* (Мат. 1, 20), и кромѣ того еще самимъ евангелистомъ Матеемъ, который относительно Пресв. Дѣвы замѣтилъ, что *не знаяше ея (Іосифъ) дондеже роди сына своего первенца* (Мат. 1, 25).

Но принимая во вниманіе особеннѣйшую Богоизбранность Пр. Дѣвы къ тому, чтобы самимъ своимъ обѣтнымъ дѣвствомъ (Лук. 1, 34) послужить великой тайнѣ Боговоплощенія, а также подобную Богоизбранность богобоязненнаго Іосифа къ тому, чтобы быть достойнымъ хранителемъ и чтителемъ какъ этой великой тайны, такъ и высокой ея посредницы, церковь (руководимая кромѣ того и преданіемъ) Пр. Дѣву Марію признавала не только дѣвою до рождества и въ рождествѣ, но и по рождествѣ, почему, она, какъ мы сейчасъ увидимъ, и въ отдѣльности чрезъ своихъ пастырей и учителей, и на соборахъ, какъ помѣстныхъ, такъ и вселенскихъ, не только исповѣдывала Ее дѣвою, но неоднократно—и прямо приснодѣвою.

Уже въ нѣкоторыхъ изъ символовъ древнѣйшихъ церквей, а именно, римской, антиохійской и кипрской ¹⁾, мы встрѣ-

¹⁾ См. т. I. § 13.

чаемся съ яснымъ и положительнымъ ученіемъ о томъ, что Господь нашъ Иисусъ Христосъ Сынъ Божій по человѣчеству рожденъ былъ отъ Духа Святого и Дѣвы Маріи. Слѣдовательно, на первыхъ порахъ уже была въ церкви вѣра, что Родившая по плоти, при содѣйствіи Св. Духа, Христа была никто иная, какъ воистину дѣва; что, между прочимъ, подтверждаетъ Тертуліанъ ¹⁾ и Оригенъ ²⁾, ясно и съ увѣренностію свидѣтельствуя о томъ, что въ кругу истинъ, составлявшихъ предметъ общецерковной вѣры было и то, что Сынъ Божій по человѣчеству былъ рожденъ отъ Духа Святого и Маріи Дѣвы.

Между тѣмъ, древніе пастыри и учителя, въ виду противныхъ ученій, шедшихъ отъ Керинеа, Карпократа и подобныхъ имъ евіонитствовавшихъ гностиковъ ³⁾, непрерывно напоминали вѣрующимъ объ этой истинѣ, то только повторяя ее, на основаніи яснаго и несомнѣннаго ученія св. Писанія, то присовокупляя къ этому нѣкоторыя свои соображенія, большею частію почерпаемыя изъ необыкновеннаго величія самой тайны Боговоплощенія, дѣлающей здѣсь не только умѣстною и возможною, но и даже необходимою необычайность, какъ рожденія, такъ и Родшей, послужившихъ этой тайнѣ.

„Мой духъ, пишетъ *св. Игнатій*, (повергается) въ прахъ предъ крестомъ, который для невѣрующихъ—соблазнъ, а для насъ—спасеніе и вѣчная жизнь. Гдѣ мудрецъ, гдѣ совопросникъ, гдѣ хвастовство такъ называемыхъ разумныхъ? Ибо Богъ нашъ Иисусъ Христосъ, по устроенію Божію, зачатъ

¹⁾ De praescrip. haeres. c. 13. De virgin. veland. c. 1.

²⁾ De princip. Praefat. n. 4.

³⁾ См. *Ирим. Advers. haeres lib. I. c. 25. n. 1; lib. I. c. 26. n. 1; lib. V. c. 1. n. 3.*

былъ отъ Духа Сватаго Марією изъ сѣмени Давидова... Но отъ князя вѣка сего сокрыто было дѣвство Маріи и Ея дѣторожденіе, равно какъ и смерть Господа,—три достославныя тайны, совершившіяся въ безмолвіи Божіемъ¹⁾.

Иустинъ же мученикъ въ оправданіе того, что дѣйствительно чудеснымъ образомъ зачала отъ Духа Сватаго и родила Христа Дѣва, пребывъ до рождества и въ рождествѣ дѣвою, какъ на одно изъ самыхъ убѣдительныхъ доказательствъ, ссылается на то, что объ этомъ, какъ, по понятію людей, неимовѣрномъ и невозможномъ задолго еще чрезъ Исаію предрекъ Богъ, предрекъ именно для того, чтобы, когда оно сбудется, не оставалось въ невѣрїи, а вѣрили, какъ напередъ предсказанному²⁾.

Тоже самое въ виду своихъ противниковъ повторяетъ и св. *Ириней*³⁾, но къ этому присовокупляетъ еще такое замѣчательное соображеніе, что подобно тому, какъ первозданный Адамъ получилъ составъ свой изъ земли еще не воздѣланной и дѣвственной, бывъ созданъ рукою Божією, такъ и Самому Богу Слово, возстановляя въ Себѣ Адама, надлежало получить рожденіе отъ бывшей дѣвою Маріи, чтобы подобнымъ было возстановлено подобное⁴⁾.

Тертуллианъ же эту аналогію, основывающуюся на ученїи ап. Павла (1 Кор. 15, 45—47), поополняетъ еще соображеніемъ, что Тотъ, Кто имѣлъ внести новое рожденіе, и Самъ долженъ былъ родиться совершенно новымъ образомъ, и что, подобно тому, какъ Ева, будучи еще дѣвою, восприняла (отъ змія) слово, произведшее смерть; такъ точно въ

¹⁾ Ad Ephes. c. 18 et 19.

²⁾ Apolog. 1. n. 33.

³⁾ Advers haeres. lib. III. c. 21. n. 5.

⁴⁾ Ibid. n. 10.

Дѣву же (Марію) надлежало вселиться и Слово Божію, имѣвшему возродать жизнь, чтобы такимъ образомъ чрезъ тотъ же самый полъ было возвращено ко спасенію то, что чрезъ него же было приведено къ погибели ¹⁾).

Имѣя все это въ виду, *св. Меводій* Св. Марію называлъ, то Дѣво-матерію, то Матеро-дѣвою ²⁾, а *св. Ипполитъ*, не только Дѣвою, но и Приснодѣвою (*ἀειπαρθένος*) ³⁾.

Согласно съ симъ и въ виду означенныхъ основаній непрерывно учили и дальнѣйшіе отцы и учителя церкви, называя Пресв. Марію то истинною Дѣвою (какъ напр. *Ефремъ сиринъ* ⁴⁾), *Есеевій* ⁵⁾), *Кириллъ іерусалимскій* ⁶⁾), *Григорій нисскій* ⁷⁾), *Григорій богословъ* ⁸⁾) и *Левъ великій* ⁹⁾), то приснодѣвою или присноотроковицею (какъ напр. *Афанасій вели-*

¹⁾ De carn. Christ. с. 17. Можно замѣтить, что Оригенъ, въ виду возраженій Цельса, считавшаго вовсе невозможнымъ и немислимымъ безмужнее рожденіе Христа отъ Дѣвы, между прочимъ, указывалъ на то, что, по мнѣнію самыхъ древнѣйшихъ многихъ языческихъ мыслителей, тѣло всегда должно соответствовать качеству и нравственному достоинству души, и что, поэтому, такъ какъ душа Христова по своей святости была необыкновенная душа, то и тѣло для нея должно было быть необыкновенное, рожденное для этого особеннѣйшимъ образомъ. Въ оправданіе же возможности подобнаго рожденія, Оригенъ ссылался на особеннѣйшій способъ происхожденія первыхъ людей, ясно показывающій, что и независимо отъ обыкновеннаго рожденія есть у Бога способы, чрезъ которые Онъ можетъ произвести человѣка на свѣтъ (Contr. Cels. lib I. n. 28).

²⁾ De Simeon. et Ann. n. 2, 5 et 9.

³⁾ De theolog. et incarnat. contr. Beron. n. 8. Biblioth. veter. Patr. Golland. T. II. p. 469.

⁴⁾ In Christ. natal. n. 4.

⁵⁾ Demonstr. evangel. III, 2.

⁶⁾ Catech. 4 n. 5.

⁷⁾ In diem natal. Opp. edit. Morel. T. III, p. 344.

⁸⁾ Carm. II, 196.

⁹⁾ Epist. ad Flav. Binii concil. Chalced. T. III. p. 214.

единеніе только въ смыслѣ слитія его съ Божествомъ, и совершенной утраты своего особаго и дѣйствительнаго бытія. Ясно, однимъ словомъ, что они, подобно языческимъ мыслителямъ, стали и остаются совершенно чуждыми христіанской идеѣ истиннаго творенія и промысленія Божія о мірѣ, идеѣ, существенно отличающей и возвышающей общее христіанское міровоззрѣніе сравнительно съ языческимъ. А между тѣмъ, мало того, что эта идея сама въ себѣ высокозначима и важна, она весьма важна еще потому, что представляетъ собою тотъ единственный ступень или путь, посредствомъ котораго только и можетъ подняться нашъ разумъ до идеи Христова Боговочеловѣченія. Потому что она есть единственная идея, которая заключаетъ въ себѣ весьма близкую аналогію по отношенію къ идеѣ Боговоплощенія. Подобно тому, какъ въ идеѣ творенія и промысленія Божія съ одной стороны обозначается близкое и внутреннее единство, какое можетъ быть между творцомъ и Его собственнымъ твореніемъ, а съ другой ясно отбѣняется существенное по ихъ природамъ различіе, такъ и въ идеѣ Боговочеловѣченія съ одной стороны исповѣдуется нераздѣльное единство двухъ во Христѣ еществъ Божескаго и человѣческаго,—а съ другой—утверждается ихъ существенное различіе, и отрицается всякое ихъ слитіе или смѣшеніе. Потому то, между прочимъ, нѣкоторые изъ древнихъ учителей и христіанскихъ писателей (напр. св. Іустинъ, Иринеи и Тертуліанъ) съ цѣлью возможнаго приближенія къ разуму тайны воплощенія Бога—Слова, ту именно раскрывали мысль, что Богъ—Слово было всегдашнимъ органомъ откровеній Божіихъ вовнѣ и что подобно тому какъ Оно создало міръ и непрерывно открывало Себя и Своего Отца въ ветхомъ завѣтѣ, такъ и въ послѣднее время воплотилось и вочеловѣчилось, чтобы преискреннѣе и ближе соединиться съ людьми, для ихъ спасенія.

Ничего, поэтому, вѣтъ удивительнаго въ томъ, что для означенныхъ мыслителей ученіе о Христѣ, какъ истинномъ Богочеловѣкѣ, представляется, какъ и для еллинскихъ мудрецовъ представлялось, однимъ юродствомъ или безуміемъ. Истиннаго его смысла и значенія они не поймутъ до тѣхъ поръ, пока будутъ оставаться при своихъ языческихъ воззрѣніяхъ на Бога и Его отношеніе къ міру, въ чемъ заключается ихъ вина и осужденіе. Не перестанетъ также служить для нихъ всегдашнимъ обличемъ и укоромъ и на ихъ же глазахъ неудержимо впередъ текущая и широко разливающаяся новая по истинѣ благотворная и спасительная христіанская жизнь,—жизнь создавшаяся и созидающаяся не на чемъ иномъ, какъ на вѣрѣ во Христа Сына Божія, и потому всякому времени громко и неумолкаемо свидѣтельствующая ту истину, что Иисусъ Христосъ не простой человѣкъ, а истинный Богочеловѣкъ. Но обратимся къ дальнѣйшимъ предметамъ нашего вѣроученія, стоящимъ во внутренней связи съ ученіемъ о Лицѣ Иисуса Христа.

§ 92.

О слѣдствіяхъ ипостаснаго соединенія двухъ естествъ во Христѣ въ отношеніи къ лицу Пресвятой Дѣвы Маріи.

а) *Она есть приснодѣва.*

Во внутренней и неразрывной связи съ ученіемъ о Богочеловѣческомъ Лицѣ Иисуса Христа стоятъ необходимо изъ него вытекающіе слѣдующіе два пункта вѣроученія по отношенію къ лицу чудесно родившей Христа Пресв. Дѣвы Маріи: а) что Она есть дѣва и даже приснодѣва и б) что Она есть Богоматерь. О нихъ намъ и слѣдуетъ сказать, прежде чѣмъ приступить къ изложенію ученія о дѣлѣ совершеннаго Иисусомъ Христомъ искупленія.

кій ¹⁾, *Епифаній* ²⁾, *Кесарій* ³⁾, *Кассіанъ* ⁴⁾ и *Кириллъ александрійскій* ⁵⁾. Но особеннаго вниманія заслуживаютъ тѣ изъ нихъ, которые учили о приснодѣвствѣ Божіей Матери, въ виду противоположныхъ объ этомъ мнѣній ⁶⁾, признаваемыхъ обыкновенно ими за богохульство ⁷⁾, святотатство ⁸⁾ или ересь ⁹⁾.

Такъ они въ подтвержденіе и оправданіе своего ученія независимо отъ преданій ссылались на слѣдующія свидѣтельства Писанія: во первыхъ, на пророчество Іезекииля о вратахъ заключенныхъ, имѣющихъ открыться единственно только для входа Господня (Іезек. 44, 1—3), которыя въ таинственномъ смыслѣ примѣнялись къ лицу Пресвятой Дѣвы ¹⁰⁾, чаще же и преимущественнѣе,—на слова къ Архангелу Св. Дѣвы: *како будетъ сіе, идоже мужа не знаю* (Лук. 1, 34), слова, по ихъ изъясненію, выражающія не иное что, какъ обѣтъ дѣвства ¹¹⁾ при чемъ немислимо, какъ то, чтобы самая Богоизбранная Дѣва и ставшая матерію Господа Дѣва могла забыть свой обѣтъ ¹²⁾, такъ и то, чтобы призванный быть блю-

¹⁾ In Luc. c. 1. v. 48.

²⁾ Haeres. 78. n. 5 et 8. Exposit. fid. catholic. n. 15. Ancorat. 121.

³⁾ Dialog. 1. n. 20.

⁴⁾ De incarn. 1, 4.

⁵⁾ Homil. in Nestor. Binii concil. Ephes. T. II. p. 306.

⁶⁾ Таковыхъ мнѣній держались нѣкоторые изъ послѣдователей Аполлинарія, Евномій и Гелвидій съ послѣдователями, а также секта антидикомаріанитовъ (*Eriphan. Haeres. 78*).

⁷⁾ *Geniad. De eccles. dogm. c. 69.*

⁸⁾ *Амврос De instin. Virgin. c. 5.*

⁹⁾ *Епиф. Haeres. 73.*

¹⁰⁾ *Амврос. De instit. virg. c. 8. n. 52. Дамаск. De fid. orthodox. lib IV. c. 14.*

¹¹⁾ *Август. De virgin. c. 4.*

¹²⁾ *Амврос. De instit. virgin. c. 6. Дамаск. De fid. orthodox. lib IV. c. 14.*

стителемъ сего обѣта праведный Іосифъ также могъ забыть это свое высокое призваніе ¹⁾).

А такъ такъ противники тоже ссылались на нѣкоторыя мѣста св. Писанія, а именно, на слова евангелиста Матвеея: *прежде даже не снитися има* (Іосифу и Маріи)... *и не знаяше ея, дондеже роди сына своего первенца* (Матѳ. 1, 18 и 25), а также на тѣ мѣста, въ которыхъ упоминается о братьяхъ и сестрахъ Іисуса Христа (Матѳ. 12, 46—48; Марк. 6, 3; Іоан. 2, 17; 7, 3), и объясняли ихъ въ самомъ превратномъ смыслѣ; то древніе оцы и учителя церкви не оставили и этого безъ вниманія, представивъ на означенныя мѣста надлежащее и согласное съ церковною вѣрою изъясненіе.

Такъ, по поводу превратнаго толкованія еретиками словъ: *прежде даже не снитися има, и не знаяше ея, дондеже роди сына своего*, они утверждали, что здѣсь евангелистъ, что само собою очевидно, имѣлъ въ виду только одно, чтобы изобразить то состояніе дѣвства, въ какомъ Св. Марія находилась до рождества Спасителя міра, а потому отсюда вовсе не слѣдуетъ того, чтобы послѣ этого рождества Марія уже перестала быть дѣвою, подобно тому какъ изъ словъ Господа Саваоѳа: *Азъ есмь и дондеже состарѣетсяя, Азъ есмь* (Исх. 46, 4) не слѣдуетъ, что Онъ въ послѣдствіи пересталъ быть, равно какъ и изъ словъ Богописателя о ковчегѣ: *не возвратися вранъ, дондеже изсяче вода отъ земли* (Быт. 8, 7), не слѣдуетъ, будто бы онъ послѣ возвратился ²⁾).

Въ противоположность же такому злонамѣренному толкованію наименованія Іисуса *первенцемъ*, что будто бы этимъ

¹⁾ *Злат. In Matth. homil. V. n. 3. Героним. Ad Helvid. См. Библиот. тв. св. оц. и уч. запад. кн. VI. тв. Іерон. ч. IV. стр. 102.*

²⁾ *Златоуст. In Matth. homil. V. n. 3. Амврос. De instit. virgin. с. 5. Исид. пелус. lib. I. epist. 18.*

необходимо предполагалось рожденіе Пресв. Маріею послѣ Иисуса еще другихъ дѣтей, указывали на то, что наименованіе *первенца* въ Писаніи вовсе не означаетъ только такого перворожденнаго, послѣ котораго необходимо слѣдуютъ еще другія дѣти, а всегда обозначаетъ собою вообще перворожденнаго, хотя бы послѣ него и не рождалось другихъ дѣтей, почему и законъ о посвященіи первенцевъ требовалъ посвященія Богу всякаго перворожденнаго, вовсе независимо отъ того, родится ли еще кто либо послѣ его или нѣтъ ¹⁾.

Наконецъ, на то возраженіе противъ приснодѣвства Пресв. Маріи, что въ св. Писаніи упоминается о братьяхъ и сестрахъ Иисусовыхъ, они отвѣчали тѣмъ, что въ св. Писаніи братьями называются и не родные братья, а только близкіе родственники (напр. Авраамъ и Лоть (Быт. 13, 8), Иаковъ и Лаванъ (Быт. гл. 28 и 29), въ какомъ смыслѣ должны быть понимаемы и братья и сестры Иисусовы, могшіе произойти отъ первой жены Іосифовой ²⁾).

Но, что весьма важно, ученіе какъ о дѣвствѣ, такъ и о приснодѣвствѣ Св. Маріи, было принято и утверждено церковію и на соборахъ, какъ помѣстныхъ, такъ и вселенскихъ.

Такъ, на второмъ вселенскомъ соборѣ, какъ извѣстно, въ символъ вселенскій, согласно съ нѣкоторыми древнѣйшими символами, былъ внесенъ такой пунктъ вѣроученія: „вѣрую въ Сына Божія, воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы“.

На помѣстныхъ же соборахъ, бывшихъ спустя нѣсколько лѣтъ (подъ предсѣдательствомъ папы Сириція) въ Римѣ и

¹⁾ *Иероним.* In Matth. comment. lib. I. cap. 2

²⁾ *Епиф.* Haeres. 28 et 78. *Амврос.* De instit. virgin. c. 6.

(подъ предсѣдательствомъ Амвросія) Медиоланѣ ¹⁾ было отвергнуто и осуждено противное сему лжеученіе, направленное противъ дѣвства и приснодѣвства Божіей Матери.

На третьемъ за симъ вселенскомъ ефесскомъ соборѣ *св. Кирилл* въ своей бесѣдѣ противъ Несторія выражалъ, конечно, не свои только мысли, а всего собора и торжественно исповѣдалъ чудною Пр. Марію Матеро-дѣвою и Приснодѣвою ²⁾. Въ догматическомъ же опредѣленіи четвертаго вселенскаго собора о двухъ естествахъ во Христѣ, Родившая Его по человѣчеству, какъ мы уже видѣли, названа была Марією Дѣвою и Богородицею ³⁾.

Во второмъ затѣмъ опредѣленіи пятаго вселенскаго собора постановлено было слѣдующее: „если кто не исповѣдуетъ два рожденія Бога Слова, одно прежде вѣковъ отъ Отца, безвременно и безтѣлесно, а другое въ послѣдніе дни, когда онъ сошелъ съ небесъ, воплотился и родился отъ Святыя, Преславныя Богородицы и Приснодѣвы Маріи, да будетъ анаѣема“ ⁴⁾. Наконецъ въ первомъ правилѣ шестого вселенскаго собора его отцами опредѣлено было, между прочимъ, слѣдующее: „двумястами Богоносныхъ отцевъ изложенное ученіе, яко несокрушимую благочестія державу, согласіемъ запечатляемъ, единаго Христа Сына Божія и воплотившагося проповѣдуя, и безсѣменно родившую Его, непорочную Приснодѣву исповѣдуя собственно и истинно Богородицею“ ⁵⁾.

¹⁾ Vinii concil. T. 1. p. 700.

²⁾ Homil. ephes. in Nestor. Vinii concil. ephes. pars. II. act. 1. T. II. p. 306 et 307.

³⁾ Книг. прав. апост. и собор. стр. 3.

⁴⁾ См. Vinii concil. quint. univ. Constantinop. collat. VIII. T. IV. p. 291.

⁵⁾ Кн. прав. апост. и собор. стр. 62. изд. 1843.

б) *Пр. Марія есть Богородица или Богоматерь.*

Другой, внутренне соединенный съ ученіемъ о Богочеловѣческомъ Лицѣ Иисуса Христа, есть тотъ пунктъ вѣроученія въ отношеніи къ лицу Пресв. Маріи Дѣвы, что Она можетъ и должна быть признаваема и называема Богородицею или Богоматерью.

Если Пресвятая Дѣва не только не обыкновеннымъ образомъ во утробѣ Своей зачала и родила, но зачала и родила не простого и обыкновеннаго, а такого человѣка или точнѣе сказать такое человѣческое естество, съ которымъ съ самаго момента зачатія внутренне и нераздѣльно соединился Сынъ Божій, воспринявъ его въ Свою ипостась; то понятно, что какъ зачавшійся и родившійся отъ Нея былъ не человѣкъ только, а Богъ въ ипостасномъ единеніи съ человѣкомъ, такъ и то, что Она зачала, носила въ Своей утробѣ и родила не человѣка только, а Богочеловѣка, почему по справедливости можетъ и должна быть называема не человѣкородицею, а Богородицею или Божіею Матеріею, основаніе для чего, независимо отъ церковнаго преданія, есть и въ св. Писаніи.

Такъ еще пр. Исаія предсказалъ о Св. Дѣвѣ, что Она зачнетъ и родить не простого человѣка, а Эммануила (Ис. 7, 14), т. е. Бога съ нами или Богочеловѣка. Это же впоследствии подтвердилъ самой Пресвятой Дѣвѣ архангелъ Гавріиль, вмѣстѣ съ благовѣстіемъ объ имѣющемъ совершиться чрезъ Нея необычайномъ рожденіи, указавъ на то, что именно такимъ образомъ родшійся отъ Нея *наречется Сынъ Божій* (Лук. 1, 31 и 35). Потому то праведная Елисавета, когда во время своего бременишенія посѣтила ее Св. Дѣва, исполнившись Духа Святаго, прямо наименовала Ее не простою

Матерью, а Матерью Господа, выразившись такъ: *благословенна Ты въ женахъ, и благословенъ плодъ чрева Твоего, и откуда мнѣ сіе, да приидетъ Мати Господа Моего ко мнѣ* (Лук. 1, 41—43).

На этомъ же основаніи и всѣ древніе пастыри и учителя церкви, когда только представлялся случай касаться лица Пресвятой Дѣвы въ связи съ разсужденіями о Ея Сынѣ, какъ Богочеловѣкѣ, или прямо называли Ее Богородицею, или же эту мысль о Ней необходимо предполагали или под-разумѣвали, когда по примѣру того, какъ проповѣдывалось въ символахъ, утверждали, что отъ Нея Богъ поистинѣ родился.

Такъ, напр. *св. Инатій Богоносецъ*, касаясь Лица Иисуса Христа и Его Матери, писалъ слѣдующее: „Богъ нашъ Иисусъ Христосъ, по устроенію Божію, зачатъ былъ Маріею изъ сѣмени Давидова, но отъ Духа Святаго“¹⁾. Подобнымъ образомъ выразился и *св. Иринеи*, между прочимъ, сказавъ, что „Богъ—Слово, возстановляя въ себѣ Адама, поистинѣ получилъ рожденіе отъ Маріи, для возстановленія Адама“²⁾. По словамъ *Тертуліана*, зачатъ и рожденъ былъ отъ Дѣвы Эммануиль, еже сказуется съ нами Богъ³⁾.

Оригенъ же, по свидѣтельству исторіи Сократа⁴⁾, въ первомъ томѣ своего толкованія на посланіе къ римлянамъ, Пресвятую Дѣву Марію прямо называлъ Богородицею⁵⁾.

Но что особенно важно, *св. Діонисій александрійскій* въ своемъ посланіи, писанномъ имъ вмѣстѣ съ соборомъ

¹⁾ Epist. ad ephes. c. 18.

²⁾ Advers. haeres., lib. III. c. 21. n. 10.

³⁾ Advers. Prax. c. 27.

⁴⁾ Socrat. hist. eccles. lib. VII. c. 32.

⁵⁾ Въ нынѣшнемъ Руфиновомъ переводѣ этого комментарія нельзя найти означеннаго слова, но оно могло имѣть въ немъ мѣсто при ученіи Оригеновымъ объ ипостасномъ единеніи двухъ естествъ въ Лицѣ Христа.

другихъ александрійскихъ пастырей къ Павлу самосатскому, тоже прямо св. Дѣву Марію, отъ Которой воплотился Христосъ истинный и наравнѣ съ Отцемъ и Духомъ Богъ, наименовалъ Богородицею ¹⁾).

Затѣмъ въ четвертомъ вѣкѣ мы уже встрѣчаемся съ непрерывнымъ рядомъ отеческихъ свидѣтельствъ, ясно показывающихъ, что наименованіе Пр. Дѣвы Богородицею или Богоматерью было въ это время общепринятымъ въ церкви наименованіемъ.

Такъ напр. прямо именуютъ Ее Богородицею жившій къ концу 3-го и въ началѣ 4-го вѣка *Александръ александрійскій* ²⁾, *Аванасій великій* ³⁾ и *Кирилъ іерусалимскій* ⁴⁾. *Ефремъ же сиринъ*, *Григорій назіанзенъ* и *Григорій нисскій* тѣхъ, кои Пр. Дѣву не признавали Богоматерью, считали отступниками отъ истинной вѣры Христовой. По *Ефрему сирину*: „кто отрицаетъ, что Марія родила Бога, тотъ не увидитъ славы Божества Его“ ⁵⁾. И по *Григорію назіанзену*, „кто не признаетъ Маріи Богородицею, тотъ отлученъ отъ Божества“ ⁶⁾. А по *Григорію нисскому*, тѣ уклонились отъ церкви, кои съ потерей всякаго благоговѣнія Св. Дѣву стали дерзновенно вмѣсто Богородицы называть челоуѣкородицею ⁷⁾.

¹⁾ Epist. ad Paul. samosat.

²⁾ Theodores. eccles. hist. lib. I. c. 4.

³⁾ Contr. arian. orat. 3, n. 29.

⁴⁾ Catech. 10. n. 19.

⁵⁾ Слов. на преображ. твор. св. отц. XIII, 154.

⁶⁾ Пославіе къ Кледон. 1. тв. св. оти. IV, 197.

⁷⁾ Epist. ad Eustrat. e. Ambros opp. T. III. p. 660. ed. Morel. Можно замѣтить, что Юліанъ упреждалъ христіанъ между прочимъ и за то, что они именovali Марію Богородицею (Arid. Cyrill. contr. Iulian. lib. VIII), что несомнѣнно свидѣтельствуетъ объ общераспространенности этого ученія между христіанами въ его время.

Въ пятомъ же вѣкѣ, какъ извѣстно, собственно изъ-за того, и возникли при Несторіѣ большія волненія въ церкви константинопольской, что онъ съ своими сторонниками сталъ возставать противъ общепринятаго наименованія Св. Дѣвы Богородицею и настаивать на томъ, чтобы Ее называли только челоуѣкородицею или Христородицею, слѣдствіемъ чего было сперва обнаруженіе опаснаго лжеученія Несторіева не только относительно Божіей Матери, но и самаго Лица Христа, а за тѣмъ созваніе противъ него въ Ефесѣ третьяго вселенскаго собора. На этомъ то соборѣ и былъ окончательно утвержденъ догматъ о признаніи Св. Дѣвы Маріи Богородицею, вмѣстѣ съ признаніемъ ипостаснаго единенія двухъ естествъ въ одномъ Лицѣ Иисуса Христа, бывъ между прочимъ такъ выраженъ въ одной изъ принятыхъ соборомъ главъ *св. Кирилла александрійскаго*: „кто не исповѣдуетъ, что Эммануиль есть истинный Богъ, а потому и Св. Дѣва есть Богородица, такъ какъ Она плотски родила Слово Божіе, содѣлавшееся плотію, тотъ да будетъ анаѰема“¹⁾.

Послѣ же ефесскаго вселенскаго собора этотъ догматъ уже безъ всякихъ колебаній и недоумѣній сталъ непрерывно исповѣдываться въ церкви, не подвергаясь никакимъ пререканіямъ даже со стороны дальнѣйшихъ еретиковъ, каковы были монофизиты и монофелиты, вслѣдствіе чего намъ не представляется надобности слѣдить за его дальнѣйшею судьбою. А потому мы теперь перейдемъ, какъ выше предположили, къ ученію о томъ великомъ дѣлѣ, какое было совершено Иисусомъ Христомъ для искупленія рода челоуѣческаго.

¹⁾ Vinij concil. ephes. Pars. III. t. II. p. 442.

О дѣлѣ совершеннаго Іисусомъ Христомъ искупленія рода человѣческаго.

§ 94.

Общее замѣчаніе.

Переходимъ къ ученію о томъ, что болѣе и ближе всего насъ касается и требуетъ къ себѣ особеннѣйшаго съ нашей стороны вниманія, а именно къ ученію о дѣлѣ совершеннаго Іисусомъ Христомъ нашего спасенія. Объ этомъ великомъ дѣлѣ вотъ какъ Самъ Онъ училъ: *Мое брашно есть, да сотворю волю Пославшаго Мя и совершу дѣло Его* (Іоан. 4, 34); *яко снисдохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца... Се же есть воля Пославшаго Мя, да всякъ, видяй Сына, и вѣруяй въ Него имать животъ вѣчный* (Іоан. 6, 40). Предъ окончаніемъ же Своего земнаго поприща, въ Своей молитвѣ къ Богу Отцу Онъ, между прочимъ, говорилъ: *дѣло совершихъ, еже далъ еси Мнѣ, да сотворю* (Іоан. 17, 4). Все, слѣдовательно, что ни дѣлалъ по снисхожденію Своемъ съ неба на землю или Своемъ воплощеніи, Сынъ Божій дѣлалъ, во исполненіе воли Своего Отца, для вѣчной жизни или спасенія людей, и дѣлалъ, не какъ обыкновенный посланникъ Божій, а какъ истинный Сынъ Божій, посланный Своимъ Отцомъ въ міръ, въ чемъ собственно и заключалась вся неизмѣримо великая сила и спасительность совершеннаго Имъ здѣсь дѣла; такъ какъ по мысли и волѣ Бога Отца люди имѣли получить жизнь вѣчную или спастись не иначе, какъ только чрезъ вѣру въ Его Сына, а для того, чтобы они увѣровали въ Него, Онъ воплотился и далъ имъ возможность видѣть Себя Самого. Правда, это необычайное

явленіе на землѣ во плоти Сына Божія, особенно же явленіе Его на общественномъ служеніи роду человѣческому было весьма непродолжительно и въ отношеніи къ числу могшихъ Его видѣть ограниченно, но сама по себѣ фактическая его дѣйствительность съ необъятными дѣйствіями и послѣдствіями должна была навсегда—до скончанія вѣковъ—сохранить свою неистощимую животворность и спасительность для жизни всего человѣчества.

Что же именно сдѣлано было Спасителемъ нашимъ для нашего спасенія, съ пришествіемъ Его на землю? Начало великому дѣлу искупленія нашего Имъ положено было въ самомъ Его воплощеніи, въ которомъ Онъ, по выраженію ап. Павла, *прискренивъ пріобщилъся нашей плоти и крови* (Евр. 2, 14), не переставъ быть Единороднымъ Сыномъ Божиимъ (Гал. 4, 4), и чрезъ это самое уже сталъ въ положеніе ходатая Бога и человѣковъ (Тим. 2, 5). Къ нему затѣмъ направлена была вся земная и по преимуществу общественная Его жизнь и дѣятельность со включеніемъ самой Его смерти. Но и со смертію оно не прекратилось, а напротивъ смерть послужила только къ болѣе широкому и спасительному его примѣненію, такъ какъ за ней послѣдовали воскресеніе, вознесеніе и сѣденіе Христова одесную Бога Отца, а вмѣстѣ съ симъ и вѣчное Его о людяхъ ходатайство съ благодатнымъ вспомоществованіемъ ихъ спасенію. Такимъ образомъ, совершенное и совершаемое нашимъ Спасителемъ дѣло искупленія людей настолько является великимъ и необъятнымъ, что напрасно было бы пытаться обозрѣть его со всею полнотою и обстоятельностью. А потому, всего умѣстнѣе, въ семъ случаѣ, какъ поступаютъ съ давняго времени теологи, ограничиться однимъ изображеніемъ и возможнымъ уясненіемъ въ немъ трехъ, болѣе или менѣе обнимающихъ его, главныхъ и существенныхъ сторонъ, прообразовательно предъуказанныхъ еще вет-

хозавѣтнымъ тройственнымъ служеніемъ удостоивавшихся помазанія Божія пророковъ, первосвященниковъ и царей (3 Цар. 19, 16; Исх. 30, 30; 1 Цар. 10, 1).

Само собою при этомъ разумѣется, что обозрѣвая тройственное служеніе Иисуса Христа, т. е. пророческое, первосвященническое и царское, мы должны по преимуществу имѣть въ виду то, что всѣ эти роды служеній проходилъ Онъ, не какъ помазанныкъ Божій изъ обыкновенныхъ людей, а какъ истинный Сынъ Божій, ставшій человѣкомъ, или какъ Богочеловѣкъ, отъ чего Его служеніе и получило свою необычайную силу и дѣйствіе.

§ 95.

Откровенное ученіе о пророческомъ служеніи Христовомъ.

Такъ во первыхъ Самъ Иисусъ Христосъ вполне примѣнилъ къ Себѣ пророчество Исаи о Мессіи, какъ имѣющимъ быть помазаннымъ и посланнымъ Духомъ Господнимъ для благовѣстія страждущимъ людямъ (Лук. 4, 18 и 21), и на самомъ дѣлѣ, согласно съ симъ пророчествомъ, по ниспестіи на Него Духа Святаго при крещеніи (Марк. 1, 10), непрерывно во всю остальную жизнь Свою „проходилъ по городамъ и селеніямъ, проповѣдуя и благовѣствуя царствіе Божіе“ (Лук. 8, 1), а предъ Своею смертію такъ Пилату объяснилъ причину этого рода Своего служенія въ мірѣ: *Азъ на сіе родихся, и на сіе приидохъ въ міръ, да свидѣтельствую истину; и всякъ, иже есть отъ истины, послушаетъ гласа Моего* (Іоан. 18, 37). Изъ этого видно, что Иисусъ Христосъ, однимъ изъ существеннѣйшихъ дѣлъ Своего посольства въ мірѣ почталь учительство или наученіе людей божественной истинѣ, въ каковомъ отношеніи Онъ являлся схожимъ какъ со всѣми давнѣ посылаемыми пророками,

чрезъ которыхъ Самъ Богъ говорилъ людямъ (Евр. 1, 1), такъ въ особенности съ провозвѣстникомъ ветхаго закона Моисеемъ, который и предсказалъ о Немъ, какъ о имѣющемъ быть подобномъ ему пророкъ (Втор. 18, 15; Дѣян. 7, 37). Но съ другой стороны какая безконечная была разница между Нимъ, въ Которомъ глаголалъ Богъ людямъ, какъ въ Своемъ Сынѣ (Евр. 1, 1), и пророками, въ которыхъ Онъ глаголалъ какъ только просвѣщаемыхъ Своимъ Духомъ (2 Петр. 1, 21)! Тогда какъ пророки, бывъ вдохновляемы Святимъ Духомъ, что ни говорили отъ имени Божія, говорили не свое, а только внушаемое имъ Богомъ, Онъ, хотя въ виду Своего особеннаго положенія по домостроительству и училъ, что *ученіе Ею нѣсть Ею, но пославшаго* (Іоан. 7, 16), но въ то же время къ этому присовокуплялъ, что, какъ Сыну, Ему принадлежитъ все, что имѣеть Его Отець, и въ частности самобытное обладаніе истиною (Іоан. 16, 15), почему Онъ былъ самою истиною (Іоан. 14, 6) и *свѣтомъ истиннымъ, иже просвѣщаетъ всякаго чловѣка, явдущаго въ мѣръ* (Іоан. 1, 9). Потому-то, тогда какъ пророки, сообщая людямъ откровенное ученіе, обыкновенно такъ говорили: *такъ глаголетъ Господь* или *глаголетъ Господь*, Онъ, какъ Самъ первоисточникъ истины и законоположникъ, такъ училъ: *Азъ же глаголю вамъ* (Матѣ. 5, 22. 28. 32. 34 и 39), или: *аминь глаголю вамъ* (Матѣ. 5, 18; 6, 2; 8, 10; 10, 15 и 23; 11, 11; 16, 28; 17, 20, 18. 3), *аминь, аминь глаголю вамъ* (Іоан. 1, 51; 5, 19. 24 и 25; 6, 47 и 53). Однимъ словомъ, хотя Христосъ былъ учителемъ, подобнымъ пророкамъ, но вмѣстѣ съ симъ Онъ былъ единственнымъ, ни съ кѣмъ несравнимымъ учителемъ, такимъ учителемъ, по сравненію съ которымъ самыя апостолы не могли называться учителями, а только учевиками (Матѣ. 23, 8), иначе говоря, Онъ былъ не только учителемъ, но Богоучителемъ.

Понятно послѣ сего, какъ должно было быть важно и по своимъ послѣдствіямъ необъятно учительское служеніе Іисуса Христа, конечно, при вѣрѣ въ Него, какъ пришедшаго въ міръ для просвѣщенія людей Сына Божія, что до неотразимой очевидности подтверждено было Его словами и дѣлами! Могли ли, какъ Самъ Онъ училъ, все еще не потерявшіе любви къ истинѣ люди не послушать голоса Его (Іоан. 18, 37)? А послушавшись Его голоса, могли ли они не повѣрить всему тому, чему училъ Онъ? Принятые же ими съ живою и сердечною вѣрою Его *заповѣди*, которые, по Его словамъ, были *духъ и животъ* (Іоан. 6, 63), само собою разумѣется, должны были стать свѣтоносными и живоносными началами для ихъ новой духовно-благодатной во Христѣ жизни.

Но что же именно новаго и особенно важнаго для жизни людей дано было въ ученіи Христовомъ, сравнительно съ тѣмъ, что было сообщено чрезъ пророковъ? Не вдаваясь въ подробности, отвѣтимъ на это нижеслѣдующимъ главнымъ и существеннымъ.

Во первыхъ, Іисусъ Христосъ, уча о Себѣ Самомъ, какъ отличномъ отъ Своего Отца, посланномъ Имъ въ міръ Сынѣ, и объ Отцѣ, какъ отличномъ отъ Него лицѣ, пославшемъ Его, а также, какъ объ отличномъ отъ Нихъ обоихъ, Имъ самимъ имѣющимъ быть посланнымъ и исходящимъ отъ Отца, Св. Духѣ¹⁾, ясно открылъ о чемъ только гадательно говорилось въ ветхомъ завѣтѣ, о существованіи въ Божествѣ трехъ дѣйствительныхъ Божескихъ лицъ, Отца, Сына и Св. Духа, что не могло не имѣть весьма важнаго значенія въ дѣлѣ Боговѣдѣнія; такъ какъ мѣсто прежняго болѣе общаго и внѣшняго представленія о Богѣ должно было замѣнить собою бо-

¹⁾ См. настоящ. Догматики т. II. § 89.

лѣе опредѣленное и внутреннее, а вмѣстѣ съ симъ и болѣе животворное о Немъ представленіе, а именно, представленіе не какъ объ одной только полнотѣ могущественнѣйшихъ силъ и поражающаго величія, но и какъ о полнотѣ неизрѣченной трогательной любви, которой слабымъ на землѣ подобіемъ служить любовь и взаимныя, проникнутыя ею, отношенія между родителями и дѣтьми.

Далѣе Иисусъ Христосъ открылъ не только то, что Богъ въ Самомъ Себѣ есть любящій Отецъ въ отношеніи къ Своему Сыну и Св. Духу, но и то, что въ нравственномъ благодатномъ смыслѣ Онъ есть такой же любящій Отецъ и въ отношеніи къ людямъ, не только подающій имъ всѣ блага (Матѣ 7, 11), но и настолько возлюбившій ихъ, не смотря на всю ихъ грѣховность, *яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть, да всякъ, вѣрующій въ Онъ, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный* (Іоан. 3, 16). Представленіе же таковое о Богѣ, понятно, не могло не вызвать въ людяхъ, вмѣсто прежнихъ рабскихъ, новыхъ сыновнихъ чувствъ къ Богу, и чрезъ это положить начало новымъ высшимъ религіознымъ ихъ къ Нему отношеніямъ, что ап. Павелъ, въ своемъ обращеніи къ увѣровавшимъ во Христа, опредѣляетъ такъ: *не пріятете духа работы пакы въ боязнь, но пріятете духа сыноположенія, о немъ же вопіемъ: Авва Отче* (Римл. 8, 15). *Тѣмже уже нси рабъ, но сынъ; аще ли же сынъ, и наследникъ Божій Иисусъ Христомъ* (Гал. 4, 7).

Совмѣстно же съ симъ, Христосъ преподавалъ новое ученіе и о людяхъ, какъ братьяхъ, имѣющихъ однимъ общимъ своимъ по творчеству и промыслительному отношенію отцомъ Бога (Мат. 5, 45), Которому, поэтому, всѣ должны молиться такъ: *Отче нашъ, иже еси на небесахъ* (Матѣ. 6, 9). А потому Онъ далъ людямъ *новую заповѣдь* о любви (Іоан. 13, 34), а именно такой любви, которая, подобно любви Отца не-

беснаго, не должна ограничиваться одними любящими насъ или намъ дружественными, а обнимать собою и ненавидящихъ насъ или враговъ (Мат. 5, 44—47), и которая притомъ должна простирается до полнѣйшаго самоотверженія ради спасенія ближняго, образецъ чему данъ былъ Самимъ же Иисусомъ Христомъ (Іоан. 13, 34; 15, 13). Понятно, что столь возвышенное ученіе Христова не могло не произвести самыхъ благотворныхъ дѣйствій, какъ на всю вообще нравственную жизнь людей, такъ въ особенности на жизнь ихъ въ отношеніяхъ ихъ къ ближнимъ.

Наконецъ, что тоже весьма важно, Иисусомъ Христомъ, вмѣстѣ съ указаніемъ людямъ ихъ возвышеннѣйшаго нравственнаго идеала, заключающагося въ Богѣ (Матѣ. 5, 18), и Его Сынѣ (Іоан. 14, 6), сообщено было, сравнительно съ ветхозавѣтнымъ, гораздо болѣе ясное и опредѣленное ученіе, какъ относительно существованія будущей жизни, такъ и уготованныхъ для праведниковъ вѣчныхъ наградъ, равно какъ для грѣшниковъ вѣчныхъ наказаній (Матѣ, 25, 46), что должно было служить для людей однимъ изъ самыхъ сильныхъ побужденій къ возможному осуществленію вышеозначеннаго идеала.

Все это, какъ заключающее въ себѣ чистую и неизмѣнную истину, само собою понятно, должно было явиться плодотворнымъ и спасительнымъ, не для однихъ только іудеевъ, которыхъ по преимуществу поучалъ Христосъ, а и для всѣхъ народовъ, и не въ одно только то время, въ которое жилъ Онъ, а на всѣ дальнѣйшія времена, почему Онъ и далъ заповѣдь апостоламъ о томъ, чтобы они заповѣданному Имъ научили всѣ народы (Матѣ. 28, 20), а о Своемъ ученіи выразился такъ: *небо и земля мимоидутъ, словеса же моя не мимоидутъ* (Матѣ. 24, 35).

§ 96.

О первосвященническомъ служеніи Христовомъ.

Но для спасенія людей недостаточно было одного того, чтобы сообщить имъ возвышеннѣйшее познаніе о Богѣ какъ ихъ Отцѣ по благодати, и о нихъ самихъ, какъ Его дѣтяхъ и сонаслѣдникахъ Христовыхъ. Могли ли они сознать себя чадами Божіими, когда чувствовали себя рабами грѣха? Могли ли они съ сыновнимъ дерзновеніемъ обращаться къ Богу и питать сыновнія къ Нему чувства, когда на ихъ совѣсти лежало тяжкое бремя ихъ грѣховности и виновности, полагавшее собою непреодолимую преграду между ихъ грѣховною и виновною природою и святымъ и праведнымъ Богомъ? Тогда только они могли бы войти въ сыновнія чувства и отношенія къ Богу, когда бы уничтожилась между ними и Богомъ прежняя грѣховная преграда, когда бы снята была съ нихъ виновность предъ Богомъ и совѣсти ихъ даровано было истинное и полное примиреніе съ Нимъ. А это Иисусомъ Христомъ и было доставлено людямъ чрезъ Его первосвященническое или умилостивительное служеніе, которое опять было особенно важно, и такія принесло важныя послѣдствія именно потому, что его совершилъ, принесшій Себя въ жертву за грѣхи людей, Христосъ, не какъ челоуѣкъ только, хотя невинный и безгрѣшный, но вмѣстѣ и какъ Сынъ Божій,

Хотя Онъ, какъ говоритъ ап. Петръ, только въ послѣднія времена явился агнцемъ, кровію котораго стали искупляться отъ грѣховъ вѣрующіе, но еще до сложенія міра предопределенъ былъ быть таковымъ (1 Петр. 1, 19 и 20), а потому, по словамъ ап. Павла, входя въ міръ, Онъ къ Отцу Своему такъ говорилъ: *жертвы и приношенія не восхотѣлъ еси; тѣло же совершилъ Ми еси; всесоужженій и о грѣсъ не бла-*

говомилъ еси; тогда рѣчь: се иду, въ главизнѣ книжныи написана о Мнѣ, еже сотворити волю Твою, Боже (Евр. 10, 5—7. Пс. 39, 7 и 8).

По пришествіи же Своемъ въ міръ или воплощеніи, для спасенія людей отъ грѣховъ ихъ (Мат. 1, 21), хотя Онъ, какъ извѣстно, неоднократно училъ, что Ему надлежитъ пострадать и умереть собственно какъ сыну человѣческому (Мат. 17, 22; 20, 18. Марк. 10, 33. Лук. 9, 44; 18, 31—33; 24, 7. Іоан. 3, 13. 14; 12, 34), но въ то же время этого рода самопожертвованіе для спасенія людей, не только не считалъ чуждымъ Себѣ, какъ Сыну Божію, а напротивъ прямо признавалъ одною изъ существенныхъ цѣлей Своего пришествия въ міръ. Такой именно, а не иной смыслъ имѣютъ слѣдующія Его совершенно ясныя рѣчи: *Азъ есмь хлѣбъ животный, иже съедый съ небесе; аще кто съѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки, и хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра (Іоан. 6, 51), сего ради Мя Отецъ любитъ, яко Азъ душу Мою полагаю, да паки прииму ю, никтоже возметъ ю отъ Мене, но Азъ полагаю ю о Себѣ... сію заповѣдь пріяхъ отъ Отца Моего (Іоан. 10, 17 и 18); нынѣ душа Моя возмутися, и что реку: Отче, спаси Мя отъ часа сего, но сего ради приидохъ на часъ сей (Іоан. 12, 27).*

И апостолы, когда учили о Христѣ, что Онъ за насъ или вмѣсто насъ, конечно, по человѣчеству пострадалъ и умеръ, какъ праведникъ за неправедныхъ (1 Петр. 3, 18. Рим. 5, 6. 2 Кор. 5, 15), всегда съ симъ соединяли и ту мысль, что въ этомъ не безучастно было и Его Божество, какъ Сына Божія, которое, бывъ по воплощеніи ипостасно соединено съ человѣчествомъ, не разлучалось съ нимъ ни во время Его страданій, ни во время Его смерти. Подтвержденіемъ сему могутъ служить нижеслѣдующія мѣста изъ посланій апостольскихъ: *о семъ есть любви, не яко мы возлюбихомъ*

Бога, но яко Той возлюбил насъ, и посла Сына Своего очищеніе (умилостивительную жертву) о грѣсѣхъ нашихъ (1 Иоан. 4, 10); иже убо Сына Своего не пощадѣ, но за насъ всѣхъ предаль есть Его, како убо не и съ Нимъ вся намъ дарствуетъ (Рим. 8, 32); аще и Сынъ бже, обаче навиче отъ сихъ, аже пострадалъ, послушанію (Евр. 5, 8). Такой смыслъ имѣютъ и выраженія: *Господа славы распяли* (1 Кор. 2, 8), *Господь Богъ стяжа церковь кровію Своею* (Дѣян. 20, 28), *кровь Иисуса Христа Сына Его* (Бога) *очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха* (1 Иоан. 1, 7).

Но съ особенною ясностію эта самая мысль выражена ап. Павломъ въ посланіи къ филиппійцамъ, гдѣ о Христѣ Иисусѣ говорится, что Онъ, не смотря на то, что былъ образомъ Божіимъ и не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу, уничиживъ Себя, принявъ образъ раба, и смирилъ Себя, бывъ послушнымъ до смерти, и смерти крестной (Филип. 2, 6—8) и гдѣ, слѣдовательно, какъ самоуничиженіе, такъ и самая крестная смерть Христова въ послѣднемъ своемъ основаніи относятся прямо къ Лицу Его, какъ Сына Божія.

Потому-то собственно и самая, принесенная Богу Христомъ въ Его страданія и смерти за людей, жертва получила такое необъятное значеніе, ставъ *явленіемъ правды Божіей* (Рим. 3, 26), и въ то же время безъ противорѣчія ей принесши грѣшнымъ людямъ такого рода неизмѣримо великія послѣдствія, каковыми явились: искупленіе ихъ (1 Кор. 6, 20. Гал. 3, 13. 1 Тим. 2, 6) и оставленіе имъ грѣховъ (Мат. 26, 28. Рим. 3, 25. Еф. 1, 7. Колос. 1, 14), а также ихъ оправданіе (2 Кор. 5, 21) и примиреніе съ Богомъ (Рим. 5, 10. 2 Кор. 5, 19. Еф. 2, 14).

Потому-то и эти самыя спасительныя послѣдствія жертвы Христовой имѣли и имѣютъ необъятную силу и значеніе, простираясь на всѣхъ людей и всякаго рода ихъ грѣхи, а

также на всѣ времена: такъ какъ, по свидѣтельству ап. Іоанна, *Христосъ очищеніе есть о грѣсѣхъ нашихъ, не о нашихъ же точію, но и о всего міра* (1 Іоан. 2, 2) и *кровь Его очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха* (1 Іоан. 1, 7), а по словамъ ап. Павла, *Онъ, ни кровію, козлию, ниже тельчею, но Своею кровію вниде единою во святая, вѣчное искупленіе обрѣтый* (Евр. 9, 12).

§ 97.

О царскомъ служеніи.

Но для полноты или возглавленія искупительнаго дѣла Христова требовалось, чтобы не только были прощены Богомъ грѣшныя люди и признаны въ правахъ на именованіе чадъ Божіихъ, а чтобы на самомъ дѣлѣ стали истинными, живыми и благодатными дѣтьми Божіими. Для этого же вслѣдствіе глубокаго поврежденія ихъ природы, необходимо было, по выраженію пророка, дать имъ *сердце ново и духъ новъ* (Іезек. 36, 26), а также нужныя силы и средства къ возрастанію и преспѣванію въ нихъ новой благодатной жизни. Все это и было имъ дано и не перестаетъ подаваться Христомъ чрезъ Его служеніе царское. Такъ какъ по опредѣленію Божію (Лук. 1, 32 и 33), Онъ, по Своемъ воплощеніи и совершеніи искупительнаго дѣла, имѣлъ, какъ Богочеловѣкъ, стать, и на самомъ дѣлѣ сталъ, съ покореніемъ Ему всего подъ ноги Его, превыше всякаго начальства и власти, а вмѣстѣ съ симъ и стоящею превыше главою тѣла искупленной Имъ церкви, съ тѣмъ чтобы непрерывно возрождать и оживотворять его Своею животворною жизнію (Еф. 1, 21—23; 2, 5, 4, 15 и 16), дабы такимъ образомъ всѣ Христомъ ожили, подобно тому, какъ всѣ умерли и умирають Адамомъ (1 Кор. 15, 22).

На это Его возвышенное служеніе еще до Его воплощенія ясно было указано архангеломъ Гавріиломъ, который, благовѣствуя Пресвятой Дѣвѣ о Его зачатіи и рожденіи, между прочимъ сказалъ слѣдующее: *сей будетъ велий, и Сынъ Вышняго наречетъся, и дастъ Ему Господь Богъ престолъ Давида Отца Его, и воцарится въ дому Иаковли во вѣки, и царствію Его не будетъ конца* (Лук. 1, 32 и 33).

Самъ же Онъ, по вступленіи въ общественное служеніе, и проповѣдь Свою началъ съ того: *покайтесь, приближибося царствіе небесное* (Мат. 3, 2), царствіе, конечно, то самое, въ которомъ, какъ Самъ училъ, сравнительно съ Іоанномъ Крестителемъ, Онъ былъ большимъ (Мат. 11, 11), а именно его владыкою или царемъ (Іоан. 18, 37).

Но это царство, не заключая въ себѣ ничего похожего на воинственный (Іоан. 18, 36) и вообще на наружный видъ земныхъ царствъ (Лук. 17, 20 и 21), не было царствомъ отъ міра сего (Іоан. 18, 36), а было существующимъ внутри людей (Лук. 17, 21) и небеснымъ или такого рода царствомъ, которое, обнимая собою души вѣрующихъ, всѣми своими стремленіями и цѣлями имѣло обращаться и направляться не къ землѣ и земному, а къ небу и небесному, къ чему земля и земное должны были служить только средствомъ и подготовительною ступенью (Мат. 6, 19—21; 6, 33).

Потому-то все, въ чемъ ни открывалась царственная или могущественная власть и сила Христова, клонилось именно къ тому, чтобы возрождать и воспитывать людей для новой высшей духовно-благодатной жизни (Іоан. 3, 5—8), дабы они содѣлывались способными и достойными сынами открывшагося для нихъ царствія небснаго (Мат. 8, 38). Для этого были совершены Имъ, во время земной жизни, многія чудесныя знаменія и дѣйствія, долженствовавшія имѣть своимъ слѣдствіемъ умноженіе и утверженіе спасающей вѣры въ Него,

какъ Сына Божія (Іоан. 2, 23; 7, 31; 10, 42). Для этого данъ былъ Имъ людямъ, вмѣсто менѣ совершеннаго ветхозавѣтнаго, новый болѣе совершенный и возвышенный законъ любви и духовно-нравственной жизни, осуществленіе котораго должно было приводить ихъ къ нравственному Богоподобию (Мат. 5, 48). Для этого была создана Имъ и съ освящающими и воспитывающими лицами и средствами церковь (Мат. 16, 18), долженствовавшая навсегда служить къ совершенію святыхъ... *дондеже достигнемъ вси въ соединеніе вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Еф. 4, 11—13). Наконецъ, для этой же цѣли, и послѣ Его смерти, совершенъ былъ Имъ рядъ слѣдующихъ, самыхъ важныхъ и необычайныхъ обнаруженій Его царственной власти, каковыми были: Его сошествіе для проповѣди во адъ и изведеніе оттуда праведныхъ душъ (1 Петр. 3, 18 и 19; 4, 6. Еф. 4, 8—10), Его воскресеніе, вознесеніе на небо и сѣденіе одесную Бога и Отца (Марк. 16, 19). Такъ какъ этими царственными Своими дѣйствіями Онъ не только уничтожилъ существовавшія для людей за гробомъ преграды къ небу, проложивши Собою къ нему свободный путь (Евр. 2, 14; 6, 20), но, вслѣдствіе полученія Имъ по самому челоѣчеству Своему *всякой власти на небеси и на земли* (Мат. 28, 18. Рим. 1, 4), получилъ полную возможность быть и на самомъ дѣлѣ сталъ всегдашнимъ ихъ помощникомъ и на земномъ трудномъ пути ихъ къ царствію небесному (Евр. 2, 18). Такъ, по вознесеніи Своемъ на небо и возсѣденіи одесную Бога Отца, Онъ, согласно обѣтованію Своему (Іоан. 16, 7), ниспослалъ на оставшихся на землѣ апостоловъ Св. Духа (Дѣян. 2, 4), съ тѣмъ чтобы Онъ, какъ съ ними, такъ и съ ихъ послѣдователями пребылъ во вѣкъ (Іоан. 14, 16), наставляя ихъ на *всяку истину* (Іоан. 16, 13) и раздавая имъ на пользу разныя Свои дарованія (1 Кор. 12, 7

и 11). Но тѣмъ не менѣе и Самъ Онъ не прерывалъ, не прерываетъ и никогда не прерветъ Своихъ самыхъ внутреннихъ, а вмѣстѣ съ симъ и самыхъ животворныхъ отношеній къ Своей созданной Имъ на землѣ церкви, всегда оставаясь ея невидимою главою (Еф. 5, 23—27). Потому что *подобаетъ Ему царствовать, дондеже положитъ вся враги подъ ногама Своима* (1 Кор. 15, 25).

Ученіе объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ.

Церковно-отеческое.

§ 98.

Общее замѣчаніе.

Согласно съ откровеннымъ ученіемъ и церковь всю спасительность и благотворность искупительныхъ дѣлъ Христовыхъ всегда поставляла во внутреннюю зависимость ихъ отъ самого достоинства Лица Искупителя, не какъ человѣка только, а какъ истиннаго Богочеловѣка, т. е., воплотившагося Сына Божія, отъ чего собственно они получили и получаютъ такое животворное и широкое значеніе. Таковая мысль церкви объ искупительныхъ дѣлахъ Христовыхъ уже ясно выразилась въ символахъ какъ древнѣйшихъ частныхъ церквей, такъ и во вселенскомъ никеодареградскомъ символѣ, гдѣ всегда прежде исповѣдывался Иисусъ Христосъ сошедшимъ съ небесъ и воплотившимся насъ ради Сыномъ Божиимъ, и уже только вслѣдъ за симъ перечислялись главнѣйшія изъ Его искупительныхъ дѣйствій, которыя, повятно, должны были, поэтому, быть относимы къ Нему, не какъ къ человѣку только, а какъ къ Богочеловѣку¹⁾. Еще яснѣе выразилась она въ древне-

¹⁾ См. Символ. древніе, нашей Догматики т. I. § 13.

отеческомъ сотеорологическомъ ученіи, которое всегда проникалось живою и глубокою вѣрою въ Искупителя міра, какъ Богочеловѣка, около нея вращалось и въ ней сосредоточивалось. Этимъ, между прочимъ, объясняется и то особенное обстоятельство, что древніе отцы и учителя, а также церковные писатели, когда касались искупительнаго дѣла Христова, большею частію ограничивались однимъ только благоговѣйнымъ изображеніемъ той или другой фактической его стороны, но мало и рѣдко занимались уясненіемъ внутренней его стороны, а именно уясненіемъ, какъ того, почему нужно было совершить дѣло искупленія именно Сыну Божію, такъ и того, почему таковое искупленіе оказалось и оказывается спасительнымъ для всѣхъ людей. Это, какъ кажется, происходило главнымъ образомъ отъ того, что, по ихъ представленію, вся сущность и важность искупительнаго дѣла заключалась именно въ томъ, что принялъ на Себя совершить и совершилъ его Самъ Сынъ Божій, а потому признавалось вполне достаточнымъ только знать и увѣровать, что насъ искупилъ нашего ради спасенія вочеловѣчившійся и пострадавшій Сынъ Божій, чтобы надлежаще понять и оцѣнить, какъ необходимость и цѣлесообразность, такъ необъятную благотворность такого искупленія. И это было совершенно вѣрно. Потому что, если мы увѣрены въ томъ, что дѣйствительно Самъ воплотившійся Сынъ Божій искупилъ насъ и искупилъ Своею самоуничуженною и страдальческою жизнію, а также смертію, воскресеніемъ, вознесеніемъ на небо и сѣденіемъ одесную Отца, то вмѣстѣ съ симъ не можемъ не быть увѣренными и въ томъ, что такой именно, а не иной способъ искупленія нашего и оказывался нужнымъ и пригоднымъ, или, что тоже, вполне отвѣчающимъ съ одной стороны требованіямъ премудрости, благодати и правды Божіей, а съ другой—потребностямъ нуждающагося и въ искупленіи

человѣчества. Равнымъ образомъ, если мы убѣждены въ томъ, что Сынъ Божій воплотился и пострадалъ не для того только, чтобы искупить одного ипостасно воспринятаго Имъ человѣка, а чтобы искупить и всѣхъ людей; то вмѣстѣ съ симъ не можемъ не быть убѣждены и въ томъ, что совершенное Имъ искупленіе должно было быть и было такого всеобщаго свойства, что простиралось и простирается на всѣхъ способныхъ къ спасенію людей и на всѣхъ ихъ простираетъ свою спасительную силу. Но тѣмъ не менѣе у древнихъ учителей можно не мало встрѣтить, хотя большею частію отрывочно и мимоходомъ высказываемыхъ, и такого рода мыслей, которыя проливаютъ нѣкоторый свѣтъ на таинственную сторону въ откровенномъ ученіи о тайнѣ искупленія Христомъ всего рода человѣческаго. На это и обратимъ нужное вниманіе при краткомъ обзорѣни самаго ихъ нижеслѣдующаго ученія.

§ 99.

Ученіе мужей апостольскихъ.

Въ ученіи мужей апостольскихъ замѣчается та особенность, что свое почти исключительное вниманіе они останавливаютъ на первосвященническомъ служеніи Христовомъ, или принесеніи Имъ Себя Самого чрезъ сгданія и смерть въ жертву за грѣхи міра, что объясняется отчасти самымъ существомъ предмета, такъ какъ сгданія и смерть Христовы составляютъ серединный и даже средоточный пунктъ во всей искупительной Его дѣятельности, частію же тѣмъ, что при этомъ могло имѣться въ виду отстраненіе ложныхъ (евіонейскихъ и докетическихъ) мнѣній, придававшихъ значеніе одному только учительскому служенію Христову. Изображая же сгданія Христовы и Его смерть, они, какъ сейчасъ увидимъ, съ особеннѣйшею ясностію и силою учатъ, какъ о томъ, что

ихъ претерпѣлъ Христосъ не какъ человѣкъ, а и Сынъ Божій, такъ и о томъ, что они имѣли не одно только нравственное значеніе, а значеніе дѣйствительно искупляющей или вмѣсто другихъ заступающей жертвы, принесшей въ свою очередь людямъ не мнимое, а дѣйствительное искупленіе грѣховъ и начало новой благодатной во Христѣ жизни. Но почему только такая жертва нужна была и какимъ образомъ она могла произвести столь спасительныя дѣйствія, объ этомъ они прямо не говорятъ, хотя даютъ ясно понять, что означенная жертва вполне согласна была съ волею Божіею и ей благоугодна, а потому могла и должна была имѣть такія искупительныя и спасительныя послѣдствія.

Такъ, по ученію *ап. Варнавы*, „Самъ Господь предалъ тѣло Свое на смерть и... восхотѣлъ пострадать за нашу душу; не смотря на то, что былъ Господь вселенной, Которому прежде устроенія вѣковъ Отецъ говорилъ *сотворимъ челоука по образу и по подобію Нашему*“ (Быт. 1, 23)¹⁾, восхотѣлъ потому, „что Самъ Онъ за наши грѣхи имѣлъ принести въ жертву сосудъ Своего духа“²⁾, согласно съ тѣмъ, какъ объ этомъ напередъ открыто и обѣщано было чрезъ пророковъ Богомъ³⁾, а также ясно было прообразовано въ жертвоприношеніи Авраамомъ Исаака⁴⁾. Для чего же Онъ пострадалъ и сосудъ духа Своего принесъ въ жертву, подобно тому, какъ Авраамомъ принесенъ былъ Исаакъ?—Для того, отвѣчалъ св. Варнава, чтобы мы получили отпущеніе грѣховъ и освятились именно чрезъ окропленіе кровію Его⁵⁾. Вслѣдъ же за симъ, изобразивши дальнѣйшіе плоды искупленія людей кровію

¹⁾ Epist. c. 5.

²⁾ Ibid. c. 7.

³⁾ Ibid. c. 5.

⁴⁾ Ibid. c. 7.

⁵⁾ Epist. c. 5.

Христовою, а именно, ихъ обновленіе и воссозданіе въ новую тварь¹⁾, онъ въ формѣ вывода вѣрующимъ преподаетъ слѣдующее весьма замѣчательное наставленіе: „если, говоритъ онъ, Сынъ Божій, Господь, имѣющій судить живыхъ и мертвыхъ, пострадалъ для того, чтобы Его раны оживотворили насъ; то будемъ вѣровать, что Сынъ Божій не могъ пострадать, какъ развѣ только для насъ“²⁾.

Трудно и желать большей ясности и убѣдительности, съ какою ап. Варнава училъ о томъ, что Самъ Сынъ Божій пострадалъ, и пострадалъ не за кого-либо иного, какъ за насъ, и не для чего-либо иного, какъ для отпущенія нашихъ грѣховъ и нашего возрожденія, во что и должны мы вѣровать. Но что касается того, почему именно Сыну Божию нужно было пострадать за людей, и какимъ образомъ эта Его жертва могла дать имъ искупленіе, объ этомъ прямо онъ ничего не говоритъ, хотя у него, какъ можно видѣть изъ приведенныхъ мѣстъ, совершенно необходимо предполагалось какъ то, что таковая именно жертва, какъ напередъ предопредѣленная и обѣтованная Богомъ, необходима была для искупленія людей, такъ и то, что только она одна могла искуплять, и, какъ опытъ показываетъ, дѣйствительно искупляетъ и возрождаетъ людей.

Въ такомъ же точно смыслѣ училъ объ искупительномъ значеніи страданій Христовыхъ и *св. Климентъ римскій*, по словамъ котораго Господь нашъ Иисусъ Христосъ, не смотря на то, что былъ жезломъ³⁾ и сіяніемъ величія Божія и настолько превосходнѣе ангеловъ, насколько славнѣйшее предъ ними наслѣдовалъ имя⁴⁾, по любви, каковую Онъ имѣлъ къ

¹⁾ Ibid. с. 6.

²⁾ Ibid. с. 7.

³⁾ Epist. I ad Corinth. с. 26.

⁴⁾ Ibid. с. 36.

намъ, по волѣ Божіей далъ кровь Свою за насъ и плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши¹⁾. И эта Его пролитая для нашего спасенія кровь²⁾, какъ кровь Господа³⁾, такъ была драгоцѣнна предъ Богомъ, что всему міру принесла благодать покаянія⁴⁾ и искупленіе всѣмъ вѣрующимъ и уповающимъ на Бога⁵⁾. Совмѣстно же съ симъ Климентъ, подобно Варнавѣ, почитаетъ плодомъ страданій Христовыхъ и все относящееся къ освященію людей, изъ чего имъ, между прочимъ, указывается на то, что во Христѣ мы обрѣтаемъ первосвященника нашихъ приношеній, заступника и помощника въ немощи нашей, что посредствомъ Его взираемъ мы на высоту неба и чрезъ Него, какъ бы въ зеркалѣ, видимъ чистое и пресвѣтлое Лице Бога⁶⁾, но о всемъ этомъ, подобно же Варнавѣ, учитъ, вовсе ничего не говоря, какъ о причинахъ столь великой плодотворности страданій Христовыхъ и Его смерти, такъ и о причинѣ необходимости этихъ самыхъ страданій и смерти.

Между тѣмъ *Ермъ*, столь же ясно уча о томъ, что Сынъ Божій для того, чтобы очистить грѣхи людей, поставилъ Себя въ рабское положеніе и весьма много потрудился, равно какъ и весьма много пострадалъ⁷⁾, къ этому присовокупляетъ стоящую вниманія мысль и о безусловной необходимости того и другого для спасенія людей, хотя она у него больше предполагается, чѣмъ прямо высказывается. Объяснивъ Ерму, что древній камень въ башнѣ есть Сынъ Божій, древнѣйшій вся-

¹⁾ Ibid. с. 49.

²⁾ Ibid. с. 7.

³⁾ Ibid. с. 12.

⁴⁾ Ibid. с. 7.

⁵⁾ Ibid. с. 12.

⁶⁾ Ibid. с. 36.

⁷⁾ Past. lib. III. simil. 5. n. 6.

кой твари, а новая въ ней дверь есть тотъ же Сынъ Божій, только явившійся (во плоти) въ послѣдніе дни и сдѣлавшійся новою дверію для желающихъ войти въ царствіе Божіе, Пастырь слѣдующее говоритъ ему объ этой двери: „никто не войдетъ въ царствіе Божіе, если не приметъ имени Сына Божіа... Ибо какъ въ городъ (огражденный стѣною) нельзя войти иначе, какъ только чрезъ ворота его, такъ и въ царствіе Божіе не можетъ человѣкъ войти иначе, какъ только чрезъ имя возлюбленнаго Сына Божія..., Который есть дверь и единственный доступъ ко Господу“¹⁾. Въ этомъ мѣстѣ, что не трудно видѣть, съ необходимостію предполагается слѣдующая мысль: если одинъ только Сынъ Божій могъ стать приводящею людей къ Богу и въ царствіе Божіе дверью, а также на самомъ дѣлѣ Онъ сталъ таковою дверью только по явленіи Своемъ въ міръ и совершеніи здѣсь Своего многотруднаго и страдальческаго подвига съ цѣлію очищенія грѣховъ людскихъ, то понятно, что все это такъ необходимо было для нашего спасенія, что если бы сего не было, то тогда бы и Сынъ Божій не сталъ тѣмъ, чѣмъ теперь есть для людей, т. е. дверію къ Богу и царствію Божію.

Можно думать, что подобныя мысли раздѣлялъ и *св. Инатій*, который, уча о Христѣ, что плотію Своею распялся за насъ²⁾ и за насъ умеръ съ тѣмъ, чтобы мы, вѣруя въ Его смерть, избѣжали смерти³⁾, въ то же время называлъ Его дверью ко Отцу, которою входятъ Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, пророки, апостолы и церковь⁴⁾. Кромѣ того нужно замѣтить, что все его христологическое ученіе проникнуто мыслию о Христѣ, какъ главѣ, объединяющей собою весь

¹⁾ P. st. lib. III. simil. 9. n. 12.

²⁾ Epist. ad Smyrn. c. 1.

³⁾ Epist. ad Trall. c. 2.

⁴⁾ Epist. ad Philadelph. c. 9.

организмъ челоѳчества ¹⁾), вслѣдствіе чего становится болѣе или менѣе понятнымъ то, какимъ образомъ Христосъ сталъ и становится для всѣхъ дверью ко Отцу, или какимъ образомъ распространилъ и продолжаетъ распространять на всѣхъ Свой искупительныя дѣйствія.

Подобная мысль, какъ можно думать, предполагалась, Также и у св. *Поликарпа смирнскаго*, когда послѣдній объ Иисусѣ Христѣ, Сынѣ Божіемъ и вѣчномъ первосвященникѣ ²⁾ училъ, что Онъ, не смотря на то, что не содѣлалъ никакого грѣха и въ устахъ Его не обрѣталось лжи, грѣхи наши вознесъ на Своемъ тѣлѣ на древо, все претерпѣлъ ради насъ, и самую смерть, сдѣлавъ все это не съ иною, а съ тою именно цѣлю, чтобы намъ жить въ Немъ ³⁾.

Но особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ разсужденіе объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ древнѣйшаго автора *посланія къ Диогнету*, который, хотя по примѣру мужей апостольскихъ вовсе не пытается уяснить, почему именно чрезъ страданія и смерть, а не какъ-либо иначе, нужно было искупить людей Сыну Божію, но съ поражающею ясностію и силою изображаетъ, какъ безусловную нужду челоѳчества въ божественной помощи, такъ и то, что совершенное Иисусомъ Христомъ искупленіе такимъ именно было дѣломъ, которое, отъ вѣковъ бывъ предуставлено Богомъ Отцемъ вмѣстѣ съ Его Сыномъ, было вполне согласно съ ихъ правдою и любовію, и которое недовѣдомымъ для людей образомъ имѣло принести и принесло тѣ именно спасительныя дѣйствія искупленія и оправданія, въ какихъ все челоѳчество нуждалось. „Богъ, говоритъ означенный авторъ, принялъ великое и неизреченное намѣреніе (искупить людей), которое сооб-

¹⁾ Epist. ad Smyrn. c. 1 et 8.

²⁾ Epist. ad Philip. c. 12.

³⁾ Ibid. c. 1 et 8.

щилъ одному Сыну Своему. Доколѣ Онъ держалъ и сохранялъ въ тайнѣ премудрый совѣтъ Свой, казалось, что Онъ оставилъ насъ и не имѣлъ о насъ попеченія. Но послѣ того, какъ Онъ открылъ чрезъ возлюбленнаго Сына Своего и объявилъ то, что было отъ вѣка уготовано, даровалъ намъ вмѣстѣ все: и быть участниками Его благодѣяній, и видѣть Его и (съ Нимъ) дѣйствовать... Впрочемъ, если Онъ попустилъ намъ въ прежнее время слѣдовать по собственному нашему произволу безпорядочнымъ страстямъ..., то не потому, чтобы увеселялся нашими грѣхами..., а потому, что приготовлялъ настоящее время праведности (чрезъ убѣжденіе насъ изъ нашихъ собственныхъ дѣлъ въ томъ, что мы недостойны жизни и сами собою не можемъ войти въ царствіе Божіе)..., когда же исполнилась мѣра нашей неправды и стало совершенно яснымъ, что въ воздаяніе за нее слѣдуетъ ожидать наказанія и смерти, когда пришло время, въ которое Богъ по безпредѣльному челоуѣколюбію и по единой любви Своей предположилъ явить наконецъ Свою благодать и силу, тогда Онъ не возненавидѣлъ насъ, не отвергъ, не вспомнилъ нашего зла, но съ долготерпѣніемъ снесъ его и Самъ принялъ на Себя грѣхи наши. Онъ предалъ Сына Своего въ искупленіе за насъ, Святаго за беззаконныхъ, Невиннаго за виновныхъ, Праведнаго за неправедныхъ, Нетлѣннаго за тлѣнныхъ, Безсмертнаго за смертныхъ. Ибо, что другое могло прикрыть грѣхи наши, какъ не Его праведность? Чрезъ кого мы беззаконные и нечестивые могли оправдаться, кромѣ Сына Божія? О сладостное измѣненіе, о непостижимое строительство, о неожиданныя благодѣянія! Беззаконія многихъ покрываются однимъ Праведникомъ, и праведность Одного оправдываетъ многихъ беззаконниковъ¹⁾.

¹⁾ Epist. ad Diognet. n. 9.

Приведенное мѣсто само въ себѣ настолько ясно, что во-
все не нуждается въ какихъ-либо постороннихъ объясненіяхъ.

§ 100.

Ученіе христіанскихъ апологетовъ II и III вѣка.

Между тѣмъ христіанскіе апологеты II и III вѣка ученіе
объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ излагаютъ, сообразно
съ потребностями времени, какъ сейчасъ увидимъ, гораздо
полнѣе и обстоятельнѣе, касаясь не только служенія Его
первосвященническаго, но и пророческаго или учительскаго,
а также и царскаго. Кромѣ того, обращая свой взглядъ на
все дѣло искупленія Христова, они вмѣстѣ съ симъ болѣе
или менѣе уясняютъ какъ то, почему нужно было совершить
его именно Христу Сыну Божію, такъ и то, почему и какимъ
образомъ оно могло оказаться благотворнымъ и спаситель-
нымъ для всѣхъ людей.

По *Иустину*, Христось, Слово Божіе или Сынъ Божій,
потому явился въ міръ и сталъ Спасителемъ людей, что еще
прежде вѣковъ предвидѣвшимъ ихъ паденіе¹⁾ Богомъ поло-
жено было спасти ихъ чрезъ Свое Слово²⁾. Чрезъ Слово же
было положено спасти, потому что Оно всегда было и пре-
бываетъ единственнымъ органомъ и посредникомъ какъ всѣхъ
вообще откровеній Божіихъ въ мірѣ, такъ и въ частности
особеннѣйшаго Его откровенія, относящагося къ домострои-
тельству спасенія рода человѣческаго³⁾. Потому-то Слово
Сынъ Божій, хотя безтѣлесно, но часто и многообразно откры-
вало Себя въ теченіе всего ветхаго завѣта въ родѣ человѣче-
скомъ, подготавливая чрезъ это какъ іудеевъ, такъ и лучшихъ

¹⁾ Dialog. cum Triph. n. 16 et 88.

²⁾ Ibid n. 95 et 127.

³⁾ Ibid. n. 56 et 60. Apolog. I. n. 63.

изъ язычниковъ къ Своему пришествію ¹⁾, а наконецъ и въ самой плоти человѣческой явилось, сдѣлавъ все это отнюдь не потому, чтобы въ томъ имѣло нужду, а единственно для того, чтобы спасти людей ²⁾).

Что же, по Іустину, сдѣлалъ для ихъ спасенія пришедшій на землю и воплотившійся ради насъ Сынъ Божій?

Онъ прежде всего людямъ, находящимся во мракѣ невѣдѣнія, даровалъ свѣтъ Своей божественной истины, не частичный только или тусклый (какой былъ и у древнихъ лучшихъ философовъ), а полный ³⁾ и кромѣ того животворный, или такого рода свѣтъ, который „горитъ и свѣтитъ сильнѣе солнца и проходитъ глубины сердца и ума“ ⁴⁾, и потому, понятно, во всѣхъ способныхъ къ вѣрѣ такое вызываетъ къ себѣ глубокое и ничѣмъ непоколебимое довѣріе, какого никогда не заслуживало и не заслужить ученіе даже такого рода авторитетныхъ мыслителей, каковъ былъ Сократъ ⁵⁾. Потому-то ученіе Христово вмѣстѣ съ преподаннымъ Имъ закономъ одинаково благотворно для всѣхъ народовъ и такимъ должно пребыть на всѣ времена. „Намъ дарованъ законъ вѣчный и совершенный, и завѣтъ вѣрный, это Христосъ, послѣ Котораго нѣтъ болѣе ни закона, ни постановленія или заповѣди“ ⁶⁾. Вмѣстѣ же съ симъ Христосъ, по Іустину, какъ вѣчный священникъ Бога ⁷⁾, искупилъ людей отъ лежащаго на нихъ проклятія за ихъ грѣхи, а также отъ этихъ самихъ грѣховъ, и искупилъ именно Своею самоуниженною жизнію,

¹⁾ Apolog. II. n. 10. Dialog. n. 56 et 60. Apolog. I. n. 63.

²⁾ Dialog n. 88. Apolog. I. n. 23.

³⁾ Apolog. II n. 8.

⁴⁾ Dialog. cum Triph. n. 121.

⁵⁾ Apolog. 2. n. 10.

⁶⁾ Dialog. cum Triph. n. 11.

⁷⁾ Ibid. n. 96.

а также крестными страданіями и кровію. Не смотря на то, что Онъ былъ Слово и Самый Богъ ¹⁾, Онъ, подобно тому какъ Іаковъ служилъ Лавану за пестрый и многовидный скотъ, потерпѣлъ рабство даже до креста за разнообразныхъ людей изъ всякаго народа, чтобы приобрѣсти ихъ Своею кровію и таинствомъ крестнымъ ²⁾. Не смотря на то, что Самъ чуждъ былъ вины и проклятія, Онъ, какъ Его Отцу было угодно, принялъ на Себя проклятія всѣхъ, за весь родъ человѣческій, чтобы спасти сдѣлавшихъ достойное проклятія ³⁾. Не смотря на то, что былъ Сыномъ Божіимъ, Онъ претерпѣлъ, и дѣйствительно претерпѣлъ страданія и распятіе за весь родъ человѣческій ⁴⁾, претерпѣлъ именно для того, чтобы мы люди грѣшники исцѣлились Его язвою ⁵⁾, или очистились отъ всякаго грѣха ⁶⁾, какъ объ этомъ было предсказано чрезъ пророковъ, а также символически предъуказано чрезъ мѣднаго змія, которымъ спасались укушенные зміями ⁷⁾, чрезъ кровь пасхальнаго агнца, спасшую бывшихъ въ Египтѣ (евреевъ), и чрезъ червленную веревку, спасшую въ Іерихонѣ блудницу Раавъ ⁸⁾.

Наконецъ, по Іустину, Христось, какъ царь ⁹⁾, смертію и воскресеніемъ Своимъ побѣдилъ смерть ¹⁰⁾, которой отъ Адама чрезъ обольщеніе зміево подпалъ весь родъ человѣческій ¹¹⁾, а также побѣдилъ и самаго коварствовавшего изна-

¹⁾ Apolog. I. n. 63.

²⁾ Dialog. n. 134.

³⁾ Ibid. n. 94 et 95.

⁴⁾ Apolog. I n. 63. Dialog. n. 88 et 103.

⁵⁾ Dialog. n. 43.

⁶⁾ Ibid. n. 41 et 86.

⁷⁾ Ibid. n. 94.

⁸⁾ Ibid. n. 111.

⁹⁾ Ibid. n. 96.

¹⁰⁾ Apolog. I. n. 63.

¹¹⁾ Dialog. n. 88.

чала змія (діавола)¹⁾, разрушивъ его начальства и власти²⁾, и Самъ сталь, подобно спашему людей отъ потопа Ною, главою новаго, возрождаемаго Имъ, рода³⁾, и вмѣстѣ съ симъ и всегдашнимъ нашимъ помощникомъ и спасителемъ, подающимъ намъ всѣ потребныя силы къ спасенію въ борьбѣ съ его врагами⁴⁾, и неизмѣнную надежду на жизнь вѣчную⁵⁾ и вѣчное царство⁶⁾.

Не трудно видѣть, что св. Іустинъ не только сравнительно съ прежнимъ полнѣе и обстоятельнѣе изображаетъ искупительныя дѣла Христовы, какъ дѣла Самого воплощеннаго Слова или Сына Божія, но и отчасти уясняетъ то, почему именно Слову или Сыну Божію, а не кому-либо иному, возможно и нужно было совершить искупленіе человѣчества, хотя при этомъ онъ ничего не говоритъ о томъ, почему для искупленія людей пужны были самое воплощеніе и страданія Сына Божія, равно какъ не объясняетъ и того, какимъ образомъ спасительность искупительныхъ дѣлъ, хотя они были совершены однимъ Христомъ, могла и должна была распространиться на всѣхъ.

Между тѣмъ, эти именно стороны въ ученіи объ искупленіи восполняются и достаточно уясняются св. *Иринею*, что и заслуживаетъ особеннаго нашего вниманія.

По Иринею, Богъ, отъ вѣчности предвидѣвъ паденіе человѣка и предопредѣливъ его искупленіе⁷⁾, вмѣстѣ съ симъ предопредѣлилъ такъ искупить его, чтобы это, при Его любви

¹⁾ Ibid. n. 45.

²⁾ Ibid. n. 41. Apolog. II, n. 6.

³⁾ Dialog n. 138.

⁴⁾ Ibid. n. 30.

⁵⁾ De resurrect. n. 1.

⁶⁾ Dialog. n. 116.

⁷⁾ Contr. haeres. lib. V. c. 1. n. 1.

и милости, стояло въ полнѣйшемъ согласіи съ свойствами и требованіями Его правды. Потому что Богъ, хотя всемогущъ и въ силу Своего всемогущества все могъ бы сдѣлать, чего бы ни восхотѣлъ, но всегда и во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ, и даже въ дѣйствіяхъ, касающихся отступника діавола, поступаетъ согласно съ правдою, дабы и для самаго богоотступника было вразумительно, что Онъ руководится во всемъ не одною силою Своею, а—вмѣстѣ и правдою ¹⁾.

Что же требовалось правдою Божіею для искупленія и возстановленія падшаго человѣка? Такъ какъ нарушившій заповѣдь Божію человѣкъ чрезъ то сдѣлался предъ Богомъ виновнымъ, что своимъ неповиновеніемъ ²⁾, а также утратою въ

¹⁾ Такой именно, а не иной смыслъ, по нашему мнѣнію, имѣютъ ниже-слѣдующія слова, заключающія въ себѣ частную мысль о характерѣ искупительнаго дѣла Христова, насколько оно касалось избавленія людей отъ власти діавола: „могущественное Слово и человѣкъ истинный, разумно искушая насъ кровію Своею, Самого Себя далъ въ искупленіе за подвергшихся плѣну. И поелику отступничество, несправедливо возоблададо нами и насъ, по природѣ составляющихъ достоиніе всемогущаго Бога, противуестественно отчуждило (отъ Него) и сдѣлало насъ своими естественными учениками; то Слово Божіе всемогущее праведно обратилось противъ самаго отступничества и искушило отъ него Свое достоиніе, не силою, какъ то отступничество возоблададо надъ нами, ненасытно похищая чужое, но убѣжденіемъ, какъ подобаетъ Богу, силою разумно дѣйствующею, а не насилующею получило Себѣ угодное, такъ чтобы ни правда не была нарушена, ни древнее созданіе Божіе не погибло“ (Contr. haeres. lib. V. c. 1. p. 1). Понимать же приведенное мѣсто въ такомъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ его нѣкоторые изъ протестантскихъ теологовъ (Dogm. Geschicht. Hagenb § 68), что будто бы, по Иринею, Сынъ Божій вступилъ въ договоръ съ діаволомъ и далъ ему Свою душу въ видѣ выкупа за свободу людей, вовсе не имѣетъ никакого основанія, потому что, какъ увидимъ, вездѣ у св. Иринея грѣшные люди представляются должниками не діаволу, а Самому Богу, Которому Искупитель нашъ и оплачиваетъ за насъ должное, въ отношеніи же къ діаволу, отъ власти котораго Онъ освобождаетъ насъ, вездѣ изображается, какъ его побѣдитель.

²⁾ Contr. haeres. lib. V. c. 17. p. 1. Ibid. c. 16. p. 5.

себѣ сходства съ Его образомъ ¹⁾, оскорбилъ Его и вмѣстѣ съ симъ отчуждился отъ общенія и единенія съ Нимъ ²⁾, вмѣсто этого подпавши въ рабство діавола и смерти ³⁾, то для искупленія его требовалось какъ то, чтобы его неповиновеніе было заглажено соотвѣтствующимъ повиновеніемъ, такъ и то, чтобы въ немъ возстановленъ былъ образъ Божій, при чемъ только могли быть возстановлены миръ и единеніе между Богомъ и человѣкомъ, а также необходимо было его отреченіе и освобожденіе отъ рабства діавола и смерти, при чемъ только онъ могъ сдѣлаться членомъ царства Божія.

Но, спрашивается далѣе, кто же могъ выполнить всѣ эти требованія правды Божіей? Этого, по Иринею, не могъ сдѣлать самъ человѣкъ, а могъ и имѣлъ сдѣлать только Богъ, и притомъ опять, что требовалось правдою, не Самъ Собою, а вмѣстѣ съ человѣкомъ. „Ибо если бы не человѣкъ побѣдилъ врага человѣческаго, то врагъ не былъ бы побѣжденъ законно. И опять, еслибы не Богъ даровалъ спасеніе, то мы не имѣли бы его прочно“ ⁴⁾.

Потому то Богъ Слово, Сынъ Божій, принявшій на Себя по волѣ Отца дѣло спасенія людей, послѣ долгихъ подготовительныхъ Своихъ откровеній въ древнемъ мірѣ ⁵⁾, нисшелъ во утробу Св. Дѣвы Маріи и чрезъ рожденіе отъ Нея соединилъ съ Собою древнее созданіе—Адама ⁶⁾, чтобы, будучи Богомъ, стать вмѣстѣ человѣкомъ, будучи Сыномъ Божіимъ, стать вмѣстѣ и сыномъ человѣческимъ ⁷⁾.

¹⁾ *Ib.d.* с. 16. п. 2.

²⁾ *Ibid.* с. 17. п. 1.

³⁾ *Ib.d.* с. 1. п. 1; с. 21 п. 3.

⁴⁾ *Ib.d.* *lib.* III. с. 18. п. 7.

⁵⁾ *Contr. haeres lib.* IV. с. 12. п. 4.

⁶⁾ *Ibid.* *lib.* V. с. 1. п. 2 et 3.

⁷⁾ *Ib.d.* *lib.* III с. 18. п. 6; с. 19. п. 3.

Потому то, далѣе, Сынъ Божій, совершая все потребное для искупленія человѣка, совершаетъ его не какъ Богъ, но и какъ человѣкъ вмѣстѣ. Такъ Онъ тѣмъ уже самымъ возстановилъ въ человѣкѣ образъ Божій, что соединился во едино съ человѣкомъ; погому что Слово Божіе, по образу котораго былъ созданъ и подобіе котораго утратилъ человѣкъ, ставъ плотію, „истинно и дѣйствительно показало образъ, Само сдѣлавшись тѣмъ, что было Его образомъ, и прочно возстановило подобіе, дѣлая человѣка чрезъ видимое Слово соподобнымъ невидимому Отцу“ ¹⁾). „Чтобы, далѣе, разрушилось непослушаніе человѣка, бывшее вначалѣ по отношенію къ дереву, Онъ былъ послушенъ даже до смерти, и смерти крестной, бывшее на древѣ непослушаніе исправляя чрезъ послушаніе на древѣ крестномъ“ ²⁾). Но все это опять дѣлалъ Онъ не какъ Богъ только или человѣкъ, а какъ Богъ и вмѣстѣ человѣкъ. Ибо тогда когда Онъ по человѣчеству былъ подвергаемъ испытаніямъ, поруганіямъ, распятію и смерти, соприисносущное Ему Слово его подкрѣпляло, выдерживало искушенія и побѣждало ³⁾).

Наконецъ, Искушитель нашъ, чтобы освободить людей отъ рабства діавола, „Своею непобѣдимую силою сокрушилъ и разрушилъ его власть, опять сдѣлавши это не какъ Богъ только, а и какъ человѣкъ вмѣстѣ, такъ какъ врагъ не былъ бы побѣжденъ справедливо, еслибы побѣдившій его не былъ человѣкомъ отъ жены“ ⁴⁾). Какъ человѣкъ, Онъ показалъ Его бѣглецомъ и преступникомъ закона и отступникомъ отъ Бога, а потомъ какъ Слово крѣпко связалъ его, какъ Своего бѣг-

¹⁾ Ibid. lib. V. c. 16. n. 2.

²⁾ Ibid. n. 3. Ibid. c. 17. n. 1.

³⁾ Ibid. lib. III. c. 19. n. 3.

⁴⁾ Contr. haeres. lib. V. c. 21. n. 1.

леца, и расхитилъ его сосуды, т. е. людей, коими онъ владѣлъ и несправедливо пользовался“ ¹⁾).

Вмѣстѣ же съ виновникомъ смерти, Христось, не какъ Богъ только, но и какъ человѣкъ, упразднилъ и силу смерти, „чтобы какъ чрезъ человѣка побѣжденнаго родъ нашъ нисшелъ въ смерть, такъ опять чрезъ человѣка побѣдителя мы взошли въ жизнь, и какъ чрезъ человѣка смерть одержала побѣду надъ нами, такъ опять чрезъ человѣка мы получили побѣду надъ смертію“ ²⁾).

Поэтому то необходимыми слѣдствіями означенныхъ искупительныхъ дѣлъ Христовыхъ были: умилоствленіе оскорбленнаго правосудія Божія, примиреніе, единеніе и общеніе людей съ Богомъ при отпущеніи имъ ихъ грѣховъ ³⁾, и освобожденіе отъ власти діавола ⁴⁾, а также дарованіе имъ новой жизни въ Богѣ ⁵⁾).

На естественный же при семъ вопросъ: какимъ образомъ совершенное Христомъ однолично искупленіе человѣка могло относиться ко всѣмъ людямъ и на нихъ распространяться у св. Иринея находимъ отвѣтъ слѣдующій. По его мысли, Иисусъ Христось, будучи Богомъ Словомъ, тѣмъ самымъ Словомъ, по образу котораго созданы были всѣ люди ⁶⁾, не былъ по человѣчеству обыкновеннымъ человѣкомъ, а напротивъ, былъ особеннѣйшимъ, первообразнымъ и возвышающимся надъ всѣми людьми, или такого рода человѣкомъ, который имѣлъ отношеніе къ человѣчеству похожее на то, въ какомъ находился къ нему Адамъ ⁷⁾, и который, поэтому,

¹⁾ Ibid. n. 3.

²⁾ Ibid. n. 1.

³⁾ Ibid. c. 16. n. 3; c. 17. n. 1.

⁴⁾ Ibid. c. 21. n. 3.

⁵⁾ Ibid. lib. III. c. 22. n. 4.

⁶⁾ Ibid. lib. V. c. 16. n. 2.

⁷⁾ Contr. haeres. lib. III. c. 21. n. 10.

на все человѣчество могъ производить вліяніе похожее на то, какъ на весь организмъ тѣлесный вліяетъ его глава. А такъ какъ Христосъ всецѣло мыслию и задачею своей посланнической дѣятельности имѣлъ не что иное, какъ только въ Себѣ и чрезъ Себя спасти всѣхъ людей, такъ какъ Онъ „далъ Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши“, и все, что ни дѣлалъ, дѣлалъ для искупленія нашего¹⁾, то понятно, что дѣйствіе и сила Его искупительныхъ дѣлъ могли и должны были простирались на всѣхъ людей, и смотря по такой или иной ихъ воспримчивости, такъ или иначе на нихъ отражаться.

Потому-то, подобно тому, какъ въ первомъ Адамѣ мы оскорбили Бога неисполненіемъ Его заповѣди, во второмъ Адамѣ съ Нимъ примирились, бывъ послушны даже до смерти²⁾, и подобно тому, какъ въ душевномъ Адамѣ всѣ мы умерли, такъ въ духовномъ всѣ оживились³⁾. „Ибо какъ непослушаніемъ одного человѣка вошелъ грѣхъ и чрезъ грѣхъ появилась смерть, такъ чрезъ послушаніе одного человѣка введенная праведность оплодотворитъ жизнь людямъ, бывшимъ нѣкогда мертвыми“⁴⁾.

Потому-то Господь, какъ первородный изъ мертвыхъ, сдѣлался началомъ живущихъ, подобно тому, какъ Адамъ сдѣлался началомъ умирающихъ; вслѣдствіе чего и древнихъ отцовъ возродилъ въ жизнь Божію⁵⁾, ниспедши во адъ и извлекши, изъ него, послѣ благовѣстія Своего и отпущенія грѣховъ всѣхъ уповающихъ на Него праведниковъ и патриарховъ⁶⁾.

¹⁾ Ibid. lib. V. c. 1. n. 1.

²⁾ Ibid. c. 16. n. 3.

³⁾ Ibid. c. 1. n. 3.

⁴⁾ Ibid. lib. III. c. 21. n. 10

⁵⁾ Ibid. c. 23. n. 4.

⁶⁾ Contr. haeres lib. IV. c. 27 n. 2; lib. V. c. 31. n. 1.

Потому-то, наконецъ, „Онъ въ Себѣ Самомъ образовалъ начатки воскресенія человѣка, дабы какъ глава воскресла изъ мертвыхъ, такъ и остальное тѣло всего человѣчества, находящагося въ (земной) жизни, по исполненіи времени осужденія, назначеннаго за непослушаніе, воскресло совокупляемое посредствомъ связей и составовъ и укрѣпляемое приращеніемъ Божиимъ“¹⁾. Итакъ ученіе Иринея объ искупленіи довольно значительно пополняетъ собою ученіе Іустиново, а въ связи съ послѣднимъ, что слѣдуетъ замѣтить, оно является достаточно цѣлостнымъ и полнымъ, и даже настолько полнымъ, что сравнительно съ нимъ почти ничего большаго не встрѣчается у другихъ отцовъ, а также церковныхъ писателей этого періода. Такъ напр. *Тертуліанъ* 2), *Климентъ александрійскій* 3), *св. Кипріанъ* 4)

¹⁾ Ibid. lib. III. c. 19. n. 3.

²⁾ По *Тертуліану*, какъ и по Іустину и Иринею, Богъ—Слово имѣвшій по предопредѣленію Божию спасти людей, непрерывно и постоянно открывалъ и такъ сказать воплощалъ Себя въ теченіе ветхозавѣтнаго времени, пока наконецъ не родился человѣкомъ (*Advers. Marc. lib. II. c. 27 et 31; Advers. Praes. c. 14 et 16*), родился же отъ плоти и во плоти для того, чтобы рожденіемъ Своимъ преобразовать наше рожденіе и Своею смертію разрушить нашу смерть, воскресши въ той плоти, въ какой родился (*Advers. Marc. lib. III. c. 9*), на что было предуказано и въ ветхомъ завѣтѣ чрезъ приношеніе въ жертву пасхальнаго агнца (*Advers. Iud. c. 11*). Можно замѣтить еще, что *Тертуліанъ*, согласно съ Иринеємъ, упоминаетъ о сошествіи Христовомъ во адъ, куда, по его словамъ, Христосъ сходилъ для того, чтобы сдѣлать спутниками Себѣ на небо патріарховъ и пророковъ (*De anima c. 55*).

³⁾ Своего ученія объ искупленіи *Климентъ александрійскій* не раскрываетъ подробно, но съ несомнѣнною очевидностію признаетъ за Іисусомъ Христомъ значеніе, не какъ только Просвѣтителя и Руководителя словомъ и жизнью человѣчества (*Strom. IV, 638*), а и какъ Искупителя, искупившаго его Своими страданіями и смертію, которыя не чужды были Ему и какъ Богу (*Cohort. 10, 84*). *Климентъ* между прочимъ упоминаетъ и о схожденіи Христовомъ во адъ для проповѣди тамъ евангелія (*Strom. VI, 6*).

⁴⁾ У *св. Кипріана* встрѣчаются только отрывочныя изреченія несомнѣнно впрочемъ свидѣтельствующія о его вѣрѣ въ искупительное значеніе дѣла Хри-

и *Меѳодій*¹⁾), только повторяютъ, и то большею частію мимоходомъ и отрывочно, что было высказано Іустиномъ и Иринеемъ самаго главнаго и существеннаго относительно искупительнаго служенія Христова. Одинъ Оригенъ не только съ достаточною полнотою и обстоятельностью разсматриваетъ ученіе объ искупленіи, но и при этомъ не мало высказываетъ такихъ мыслей, которыя могутъ служить въ нѣкоторомъ отношеніи пополненіемъ или уясненіемъ воззрѣній св. Іустина и Ирины и на которыхъ, поэтому, не лишне остановитъ наше вниманіе. Христосъ, по Оригену, пришедши спасти людей, которые ходили во тьмѣ и жили въ странѣ и сѣни смертной, первѣе всего, согласно съ предсказаніемъ Исаи (Ис. 9, 2), просвѣтилъ ихъ свѣтомъ Своей Божественной истины²⁾. Но такъ какъ одного просвѣщенія съ благовѣстіемъ о спасеніи столько же недостаточно было для спасенія недугующаго грѣхами человѣчества, сколько недостаточно бываетъ для тяжело больнаго одно утѣшеніе въ возможности выздоровленія, безъ подачи самой врачебной помощи³⁾, то Онъ вмѣстѣ съ тьмѣ, какъ былъ учителемъ, явился на помощь людямъ и какъ истинный духовный ихъ врачъ⁴⁾, приуготовивши имъ врачебную и цѣлительную силу въ томъ самомъ, гдѣ крылся ихъ недугъ, т. е. въ человѣческой природѣ, которую на Себя

стовыхъ, изреченія въ родѣ слѣдующихъ: „Христосъ повесъ грѣхи наши и за насъ болѣзновалъ, Богъ Его предалъ за грѣхи наши“ (lib. de laps.), или „Христосъ побѣдилъ смерть крестомъ Своимъ, искупилъ вѣрующихъ цѣною крови Своей, примирилъ человѣка съ Богомъ Отцемъ и оживотворилъ небеснымъ возроденіемъ“ (lib. ad Demetrian, p. 25) и т. п.

¹⁾ По *Меѳодію* Христосъ по человѣчеству есть второй Адамъ (Сопв. decem. virgin. orat. 3. п. 4), чрезъ Котораго точно также распространяется искупленіе, какъ чрезъ Адама перваго распространилось паденіе.

²⁾ in Ioann. Т. П. п. 21.

³⁾ Ibid. Т. I. n. 22. Contr. Cels. lib. VI. n. 69.

⁴⁾ Contr. Cels. lib. IV. n. 57.

воспринялъ. Врачевство же это состояло въ томъ, что, по самому человѣчеству Своему не сотворивъ никакого грѣха и даже не допустивъ никакой лести или расположенія къ чему-либо злему, Онъ одержалъ полную побѣду надъ грѣхомъ и всѣмъ грѣховнымъ, чрезъ что въ Себѣ Самомъ возстановилъ утраченную людьми истинную духовную жизнь, долженствовавшую сдѣлаться источникомъ жизни и обновленія для всѣхъ увѣровавшихъ въ Него людей¹⁾.

Но такъ какъ, далѣе, для того, чтобы люди могли воспринять начатки этой новой во Христѣ жизни, необходимо было ихъ избавленіе отъ всѣхъ ихъ прежнихъ грѣховныхъ недуговъ, которые отчуждали ихъ отъ Бога и Его живонной жизни; то Христосъ совершилъ для нихъ и это великое дѣло, ставъ искупляющимъ между ними и Богомъ посредникомъ, принесши за грѣхи и вины ихъ предъ Богомъ въ Своихъ добровольныхъ и неповинныхъ страданіяхъ удовлетворившую правдѣ Божіей жертву, и чрезъ это пріобрѣвъ для нихъ у Бога примиреніе съ Нимъ, а также прощеніе и очищеніе всѣхъ ихъ прежнихъ грѣховъ. Пунктъ же этотъ самый важный въ ученіи объ искупленіи Оригенъ объясняетъ и оправдываетъ слѣдующими, заслуживающими вниманія, мыслями и соображеніями. Грѣхи, согласно съ правдою, могутъ быть искуплены и очищены не иначе, какъ только или наказаніемъ самихъ же согрѣшающихъ, или же жертвою кого-либо другого неповиннаго въ грѣхахъ, но добровольно принимающаго на себя наказаніе за грѣхи другихъ, съ цѣлью ихъ искупленія въ силу своей невинности. А такъ какъ Богъ по Своему милосердію не восхотѣлъ подвергнуть наказанію всѣхъ согрѣшившихъ предъ Его правдою людей, то Имъ и избрано было второе средство къ удовлетворенію правды за грѣхи

¹⁾ Contr. Cels. lib II n. 41 et 44; lib IV. n. 15. In Ioann. T. I. n. 23.

людей,—средство чрезъ добровольное принятіе на Себя наказаній за грѣхи людей Его Единороднымъ Сыномъ, на что предъказанія были между прочимъ еще въ ветхомъ завѣтѣ въ установленныхъ тамъ жертвахъ за грѣхи людскіе¹⁾. Согласно же съ предъизображенною такимъ образомъ волею Божіею, Христосъ Сынъ Божій, не ради Себя, а ради насъ, облекается плотію нашею, не ради Себя, а ради насъ, обрекаетъ Себя на жизнь полную непрерывныхъ лишеній, тяжелыхъ испытаній, огорченій и страданій²⁾, не ради Себя, а ради насъ, обрекаетъ Себя на самыя томительныя страданія, распятіе на крестѣ и самую смерть³⁾, какъ предсказалъ Исаія, Онъ ведется на смерть, *яко овца на заколеніе*, ведется на смерть за беззаконія людей Своихъ, за грѣхи наши, и такимъ образомъ несетъ на Себѣ то наказаніе, которое должны были понести мы сами, и претерпѣваетъ ту смерть которой должны бы были заслуженно подвергнуться мы сами⁴⁾. Между тѣмъ, Онъ въ то же время былъ совершенно невиненъ и безгрѣшенъ, такъ какъ Онъ не сдѣлалъ никакого грѣха и не было лжи въ устахъ Его (1 Петр. 2, 22). А это именно и было то, что дѣлало принесенную Имъ за грѣхи людей жертву вполнѣ благоугодною Богу жертвою, такой жертвою, какой никто въ мірѣ, кромѣ Его, не могъ принести, ни даже святые, ни самые апостолы. Потому что только одного того, кто не зналъ грѣха, Богъ могъ сдѣлать за насъ жертвою, чтобы мы въ Немъ сдѣлались праведными предъ Богомъ (2 Кор. 5, 21)⁵⁾. Потому-то одинъ только Христосъ

¹⁾ In Levit. hom. 2 n 2—4. Homil. 5. n. 3. In Numer. hom. 10 n 2. In epist. ad Rom. lib. III. n 9.

²⁾ In Ioann. T. II. n. 21.

³⁾ In Levit. homil. 1. n 3.

⁴⁾ In Ioann. T. XXVIII. n 14. T. VI. n 35

⁵⁾ Ibid T. XXVIII n 14.

могъ поднять и дѣйствительно поднялъ на Себя неизмѣримую тяжесть грѣховъ всего міра¹⁾, одинъ только могъ омыть и дѣйствительно омылъ и омываетъ Своею кровію грѣхи наши²⁾; потому-то Онъ одинъ могъ стать и на самомъ дѣлѣ сталъ и на вѣки пребудетъ первосвященникомъ нашимъ, приносящимъ Богу умиловительную жертву о грѣхахъ и самою за насъ принесенною жертвою и очищеніемъ, какъ нашихъ грѣховъ, такъ и всего міра³⁾.

Наконецъ, по Оригену, такъ какъ для безпрепятственнаго и успѣшнаго утвержденія и распространенія въ людяхъ новой благодатной жизни необходимо было освобожденіе изъ-подъ рабства и власти діавола, то Искупитель ихъ Христосъ и это великое для нихъ благодѣяніе совершилъ, совершивъ его съ одной стороны чрезъ основаніе на землѣ и распространеніе, въ ущербъ владычеству діавола, Своего собственнаго благодатнаго царства, а съ другой чрезъ сокрушеніе власти діавола въ самомъ адѣ Своимъ туда душою нисшествіемъ и освобожденіемъ оттуда подпавшихъ этой власти душъ способныхъ къ вѣрѣ. Послѣднее же обстоятельство Оригенъ изображаетъ такъ, что Иисусъ Христосъ именно цѣною души Своей выкупилъ изъ-подъ власти діавола предавшіяся ему души⁴⁾, на что считаемъ не лишнимъ обратить вниманіе, такъ какъ нѣкоторые этотъ образъ представленія Оригеновъ понимали въ томъ смыслѣ, что будто бы Христосъ, по договору съ діаволомъ, какъ выкупъ за плѣнныхъ, отдалъ Свою душу, каковою если не овладѣлъ послѣдній, вслѣдствіе ея святости, то это была его вина. Но такъ ли понималъ

¹⁾ Ibidem.

²⁾ In Levit. hom. 12. n. 1. et 2.

³⁾ In epist. ad Rom. lib. III. n. 8.

⁴⁾ In Exod. hom. 8. n. 6. Comment. in Matth. T. XIII. n. 8 et 9; tom. XVI. n. 8. In epist. ad Rom. lib. II. n. 13.

Оригенъ свой образъ представленія освобожденія душъ чело-
вѣческихъ изъ-подъ власти діавола посредствомъ выкупа ихъ
цѣною души Христовой? Не думаемъ, чтобы это могло быть
потому, что Оригенъ вовсе ничего не говоритъ объ означен-
номъ договорѣ Христа съ діаволомъ и объ отданіи ему Своей
души, а вмѣсто этого напротивъ изображаетъ Его, подобно
Иринею, не какъ плѣнника, а какъ грознаго Побѣдителя, ко-
торый хотя является между плѣненными душами въ темницѣ
ада, но проповѣдуетъ имъ, не смотря на то, что это не со-
гласовалось съ желаніями діавола, благовѣстіе о ихъ свободѣ,
и затѣмъ подастъ таковую свободу не всѣмъ, а только тѣмъ
именно душамъ, которыя оказались способными принять и
на самомъ дѣлѣ съ вѣрою приняли Его благовѣстіе¹⁾. Ду-
маемъ же, что Оригенъ здѣсь выкупъ душъ цѣною души
Христовой понималъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ пони-
малъ вообще искупленіе людей посредствомъ жертвы Хри-
стовой отъ заслуженныхъ ими бѣдствій, а именно, въ смыслѣ
удовлетворенія или отданія за грѣхи людей должнаго одной
правдѣ Божіей, естественнымъ слѣдствіемъ чего должно бы-
ло быть прекращеніе какъ всѣхъ вообще доселѣ допускае-
мыхъ этою правдою золь челоуѣческихъ, такъ и въ частно-
сти одного—самаго тяжкаго изъ нихъ—господства надъ ними
діавола. Только самъ діаволь, по Оригену, долгое время оболь-
щался тою мыслию и надеждою, что по смерти Христа овла-
дѣетъ Его душою, какъ богатою добычею, наравнѣ съ дру-
гими душами челоуѣческими, въ виду чего возбудилъ противъ
Него народъ еврейскій и подвинулъ Іуду къ предательству
Его на смерть²⁾, но во всѣхъ этихъ расчетахъ своихъ обма-
нулся, такъ какъ, совлекшись тѣла и нисшедши во адъ, душа

¹⁾ In Regn. hom. 2. Patr. curs. compl. graec. T. XII. col. 120.

²⁾ Serm. Comment. in Matth. n. 75. Comment. in Matth. T. XIII. n. 8 et 9.

Христова явилась здѣсь во всемъ блескѣ Своего нравственнаго величія и силы, и этимъ совершенно поразила и сокрушила силу діавола, сильную только надъ бессильными грѣшными душами¹⁾. Тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить, что вышеозначенный образъ представленія объ освобожденіи душъ изъ власти діавола посредствомъ выкупа выраженъ былъ Оригеномъ довольно неясно и неопредѣленно; чѣмъ отчасти объясняется и то, почему тѣ изъ дальнѣйшихъ учителей, которые повторяли этотъ образъ представленія, не одинаковый соединяли съ нимъ смыслъ и значеніе, что мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ при изложеніи отеческаго ученія въ дальнѣйшемъ періодѣ²⁾.

§ 101.

Ученіе въ дальнѣйшее время.

Отцы же и учителя дальнѣйшаго періода въ своемъ ученіи объ искупленіи, какъ замѣчалось и прежде, тоже по преимуществу ограничиваются однимъ краткимъ изображеніемъ величія искупительныхъ дѣлъ Христовыхъ, всегда ставимыхъ въ связи съ божественнымъ величіемъ самого ихъ Виновника. Но тѣмъ не менѣе ими высказано было по частямъ не мало относящагося и къ возможному уясненію или опредѣленію самой внутренней значимости этихъ дѣлъ въ отношеніи къ нашему спасенію. Правда, что въ семъ случаѣ они

¹⁾ Contr. Cels lib. 1. c. 8. n. 4. Comment. in. epist. Rom. lib. II. n. 13.

²⁾ Можно замѣтить, что въ ученіи Оригеномъ объ искупленіи та еще встрѣчается особенность, что будто Іисусъ Христосъ не только за людей на землѣ принесъ заключающуюся въ Его страданіяхъ и смерти жертву, но и особеннаго рода въ некоторую духовную жертву, какъ архіерей, прошедшій небеса, принесъ на небесахъ за міръ духовный (In Levit. hom. 1. n. 3. In Joann. T. I. n. 40), — что, какъ извѣстно, не было принято церковію.

не идутъ далѣе тѣхъ предѣловъ, какіе давнѣе намѣчены были въ вышеизложенномъ нами древне-церковномъ воззрѣніи на сущность искупленія св. Іустина и Иринея; но для насъ то и важно, что они, строго придерживаясь этого воззрѣнія, въ то же время развиваютъ и изображаютъ его съ сравнительно большею полнотою и опредѣленностію, и кромѣ того съ присоединеніемъ нѣкоторыхъ особенностей, требующихъ своего особеннаго изъясненія. А такъ какъ ихъ ученіе касается то пророческаго, то первосвященническаго, а также царскаго служенія Іисуса Христа, то съ этихъ сторонъ въ возможной краткости и рассмотримъ его.

1. Касаясь учительскаго служенія Христова, они, какъ было и прежде, его высокую и исключительную важность и значимость полагаютъ въ томъ, что Христосъ училъ и научилъ людей истинному Боговѣдѣнію и Богопочтенію, не какъ обыкновенный земной, а какъ облеченный властію божественнаго авторитета учитель, и что кромѣ того Онъ училъ и научилъ не однимъ словомъ только, а и самимъ дѣломъ или примѣромъ, явивъ въ Себѣ, чего не замѣчалось ни въ одномъ земномъ учителѣ, живой и воплощенный образецъ, совершеннѣйшей истины и святости, вслѣдствіе чего, понятно, его ученіе должно было имѣть свою неотразимо-убѣдительную и благотворную силу для всѣхъ народовъ и всѣхъ временъ ¹⁾).

По св. *Аванасію александрійскому*, напр. невѣдѣніе истиннаго Бога и идолопоклонство настолько были общи и

¹⁾ Мысль какъ о совершенствѣ новаго ученія Христова сравнительно съ ветхозавѣтнымъ, такъ и о спасительности и годности для всѣхъ народовъ и временъ, съ особенною ясностію раскрывали: *Евсевій* (*Demonstr. evang* I. 4—7. *Graecar. evang* I, 1), *Златоустъ* (*In Math. homil.* 16, п. 3 et 5; *Homil.* 15 п. 6 et 7. *In epist. ad Rom. hom.* 8, п. 1—4), *Теодоритъ* (*Divin. decret.* с. 16 et 17), *Августинъ* (*De ver. relig.* IX, п. 17; *De util. cred.* с. 8, п. 20).

распространены во всемъ мірѣ, что изъ людей никто не могъ ихъ поколебать и замѣнить истиннымъ Боговѣдѣніемъ, потому что никто не могъ вызвать къ себѣ довѣріе и склонить сердца всѣхъ, могъ же сдѣлать и дѣйствительно сдѣлалъ это только Богъ—Слово, Который видѣлъ душу и умъ людей, всѣмъ управлялъ въ природѣ и чрезъ нее открывалъ Отца ¹⁾. Эту же мысль повторяютъ и уясняютъ *св. Кириллъ іерусалимскій* ²⁾ и *Кириллъ александрійскій* ³⁾, уча, что отъ язвы идолопоклонства могъ исцѣлить, для чего между прочимъ и на землю пришелъ, одинъ только Сынъ Божій.

А насколько важнымъ представлялось въ учительствѣ Христовомъ то, что Онъ училъ не однимъ словомъ, а и всею Своею совершенно согласною съ Своимъ ученіемъ жизнію, для примѣра приведемъ хотя въ краткомъ извлеченіи слѣдующее, заслуживающее вниманія, разсужденіе по сему поводу извѣстнаго на западѣ церковнаго писателя *Лактанція*. Съ самаго начала, какъ сталъ міръ существовать, по Лактанцію, кто изъ людей не являлся учителемъ добродѣтели, не могъ вызвать въ другихъ полного къ себѣ довѣрія, равно какъ и расположить ихъ къ непрекословному слѣдованію провозвѣщаемымъ имъ правиламъ добродѣтельной жизни. Отъ чего же это происходило? Отъ того, что люди въ дѣлахъ добродѣтели больше убѣждаются дѣлами, чѣмъ словами, почему тогда какъ они въ семъ случаѣ могли бы вполне довѣриться такому учителю, который бы не только училъ, но и творилъ то, чему учить и такимъ образомъ самъ идетъ впередъ, какъ бы держа за руку своего слушателя, наоборотъ никакъ не могли заставить себя питать довѣріе къ такого рода учите-

¹⁾ De incarnat. Verbi Dei n. 14.

²⁾ Cathech orat. 6. n. 11.

³⁾ Comment. in Esaiam lib V. opp. T. П. p. 776. ed. Lutet. 1638.

лямъ, которые не дѣлали того, чему учили, или даже противно этому поступали. А между тѣмъ таковы и были философы, которые своихъ словъ не подтверждали дѣлами, которые, когда проповѣдывали другимъ о преодолении страстей, сами имъ безпрекословно подвергались, а потому ни въ кого не вселяли добродѣтели и ихъ правиламъ никто не слѣдовалъ. Но какимъ же учителемъ явился Христось? Онъ-то именно и былъ тѣмъ единственнымъ учителемъ, который не только словомъ премудрости училъ, но и дѣйствительною добродѣтельною подтверждалъ Свое ученіе, для чего Онъ между прочимъ, не смотря на то, что былъ Богомъ, принялъ человѣческую плоть и сталъ человѣкомъ, такъ какъ безъ этого нельзя было явить людямъ живаго примѣра Своей святой и добродѣтельной жизни. Понятно, что предъ голосомъ этого истиннаго и праведнаго учителя должно умолкнуть всякое сомнѣніе и недовѣріе людское, равно какъ здѣсь не могутъ имѣть мѣста обычныя людскія извиненія и оправданія своихъ нравственныхъ недостатковъ слабостію и немощностію плотской природы, такъ какъ Самъ учитель на Своемъ собственномъ примѣрѣ показалъ, что и въ плоти можно побѣждать всякій грѣхъ и достигнуть богоподобной святости ¹⁾).

Мысль эту, которую по существу раздѣляли и всѣ древніе учителя, такъ какъ всѣ они Иисуса Христа по человѣчеству признавали святымъ и безгрѣшнымъ, *Дамаскинъ* впоследствии въ сжатой формѣ выразилъ такъ, что „Сынъ Божій принялъ наше естество (между прочимъ) и для того, чтобы чрезъ Себя Самаго и въ Себѣ Самомъ возобновить образъ (Божій) и подобіе, и (такимъ образомъ) научить насъ жизни добродѣтельной, чрезъ Себя Самаго содѣлавъ ее удободоступною для насъ“ ²⁾).

¹⁾ Instit. lib. IV. c. 23 et 24. Сравн. Ibid. c. 11 et 17.

²⁾ De fid. orthodox. lib. IV. c. 4.

2. Касаясь первосвященническаго служенія Христова, отцы и учителя этого періода, какъ было и прежде, останавливаютъ свое особеннѣйшее вниманіе на томъ, что было самаго важнаго и выдающагося въ этомъ служеніи, а именно на страданіяхъ и смерти Христовой, и видя въ нихъ по преимуществу принесенную Христомъ Богу за грѣхи всѣхъ людей жертву, для большей ясности обыкновенно представляютъ послѣднюю въ видѣ уплаты правосудію Божію человѣческаго долга, уплаты оказавшейся вполне достаточною, какъ потому, что она заключалась въ добровольной и непорочной жертвѣ, такъ главнымъ образомъ потому, что эта жертва принесена была не отъ лица человѣка только, а совмѣстно и Сына Божія.

Такъ, напр. по ученію *св. Аванасія александрійскаго*, тогда какъ человѣкъ самъ собою не могъ искупить себя, такъ какъ для этого требовалось, чего онъ не могъ выполнить, не одно покаяніе въ совершенныхъ грѣхахъ, а и уничтоженіе въ себѣ смерти и вкорененіе новой жизни, это великое дѣло принялъ на Себя Самъ Сынъ Божій, какъ потому, что Онъ одинъ только могъ его исполнить, такъ и потому, что, по слову Апостола, подобало начальникомъ спасенія сдѣлаться именно Ему, *Его же ради всяческая и Имъ же всяческая* (2 Кор. 5, 10). Но какъ же Онъ могъ совершить его? Для того, чтобы милостію Божіею не была нарушена Его правда, требовалась со стороны Искупителя людей полная уплата ихъ долга правосудію Божію. А такъ какъ на людяхъ между прочимъ лежалъ тотъ долгъ, что они за свои грѣхи повинны были закону смерти, то и Искупителю необходимо было умереть, чтобы Своєю смертію заплатить за смерть всѣхъ повинныхъ смерти. Потому-то Христось, пришедши на землю для искупленія людей, не въ солнце или звѣзды облекся, а воспринялъ отъ Пресв. Дѣвы непорочную плоть человѣческую,

воочеловѣчившись же пострадалъ и умеръ не иною, а крестною смертію, съ тѣмъ¹⁾ чтобы, ставъ вмѣсто насъ клятвою, понести на Себѣ заслуженное нашими грѣхами проклятіе и тѣмъ самымъ искупить насъ отъ него. Смерть же Христова явилась вполне искупительною смертію за другихъ потому, что Онъ понесъ ее не за Себя, а за другихъ совершенно добровольно, будучи Самъ невиненъ и безгрѣшенъ, въ особенности же потому, что при этомъ Онъ былъ Богъ-Слово и силою Своего Божества умѣлъ воскресить Свое умершее тѣло, и такимъ образомъ, самую Своею смертію упразднить смерть, открывая въ ней для всѣхъ вѣрующихъ источникъ и начало новой вѣчной жизни¹⁾.

Точно также училъ *св. Кириллъ іерусалимскій* По его словамъ „мы были врагами Богу по причинѣ грѣха, и Богъ опредѣлилъ смерть грѣшнику. Чему же, спрашиваетъ онъ, изъ двухъ надлежало быть: по правосудію ли надлежало умертвить или по челоуѣколюбію нарушить опредѣленіе“, и на это отвѣчаетъ слѣдующимъ: „примѣчай премудрость Божію, Богъ сохранилъ (здѣсь) и истину опредѣленія и силу челоуѣколюбія. Вознесъ Христосъ *грѣхи на тѣлѣ на древо, да смертію Его мы отъ грѣхъ избавимъ, правдою проживемъ*“ (1 Петр. 2, 24)²⁾. На вопросъ же, какимъ образомъ смерть Христова могла произвести такое необъятно великое искупительное дѣйствіе, вотъ какой даетъ онъ отвѣтъ: „немало важенъ былъ умершій за насъ, не чувственный былъ агнецъ, не простой былъ челоуѣкъ; не ангелъ только былъ, но воочеловѣчившійся Богъ. Не столь было важно беззаконіе грѣшниковъ, сколь была важна правда умершаго за нихъ. Не столько мы согрѣшили, сколько сдѣлалъ правды положившій

¹⁾ De incarn. Verbi, n. 7—10; 20, 25 et 43.

²⁾ Cathech. orat. 13. n. 33.

душу Свою¹⁾. Не удивляйся (поэтому) тому, что міръ весь искуплень... Если первосозданный изъ земли нанесъ всемірную смерть, то Создавшій его изъ земли не могъ ли принести жизни вѣчной, Самъ будучи жизнью? Если Финеесъ, умертвившій въ ревности блудодѣйствовавшаго человѣка, прекратилъ гнѣвъ Божій, то Иисусъ, не другого предавъ смерти, во Самого Себя принесши въ искупительную цѣну, ужели не могъ утолить гнѣва (Божія) на людей“²⁾?

Эту же самую мысль съ подобною ясностію и силою раскрывали св. *Василій великій*, *Григорій Богословъ* и *Иоаннъ Златоустъ*, По *Василію*, тогда какъ никто изъ людей, по слову Писанія, не могъ дать Богу измѣны за ся и цѣну избавленія души своей (Пс. 48, 8), чтобы умиловить Бога, потому что всѣ сами повинны были грѣху, таковою измѣною и цѣною избавленія за души всѣхъ явилась равноцѣнная всѣмъ людямъ святая и многоцѣнная за нихъ пролитая кровь Господа нашего Иисуса Христа. Почему же? Потому что Онъ не простой былъ человѣкъ, а превосходящій людей естествомъ Богочеловѣкъ, и кромѣ того по самому челоуѣчеству Своему былъ совершенно безгрѣшенъ, почему не имѣлъ нужды въ томъ, чтобы давать Богу выкупъ за избавленіе Своей души, а Самъ могъ дать и дѣйствительно далъ таковой за другихъ, являясь по слову Апостола, *архіереемъ преподобнымъ, незлобивымъ, безсквернымъ и отлученнымъ отъ грѣшникъ... иже не имать по вся дни нужды, якоже первосвященницы, прежде о своихъ грѣсѣхъ жертвы приносить, потомъ же о людскихъ невпѣсствіихъ*“ (Евр. 7, 26. 27; 9, 7)³⁾. По *Григорію же Богослову*, „Имъ за каждый долгъ нашъ

¹⁾ Ibid. n. 33.

²⁾ Ibid. n. 2.

³⁾ Homil. in. Psalm. 48. vert. 8 et 9.

воздано особо... Для сего Иисусъ постился, былъ искушаемъ и побѣждалъ побѣдившаго; для сего древо за древо и руки за руку,—руки, мужественно распростертыя за руку невоздержно простертую, руки пригвожденные за руку своевольную, руки, совокупающія 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... и погребеніе за возвращеніе въ землю¹⁾. А по *Златоусту*, Христосъ заплатилъ даже больше, чѣмъ сколько мы были должны, такъ что Его уплата въ сравненіи съ долгомъ составляетъ то же, что безмѣрное море въ сравненіи съ малою каплею²⁾.

Подобнымъ же образомъ учили объ искупительномъ значеніи первосвященническаго ученія Христова *св. Иларій*³⁾, *Ефремъ Сиринъ*⁴⁾, *Амвросій*⁵⁾, *Епифаній*⁶⁾, *Кириллъ александрійскій*⁷⁾, *Августинъ*⁸⁾ и другіе⁹⁾, а также *св. Иоаннъ Дамаскинъ*, который главныя мысли о семъ предшествовав-

¹⁾ Orat. 2. (apologetica) p. 23. Сравни. Пѣсноп. таинств. о Сынѣ Тв. св. отц. IV. 220.

²⁾ Homil. 10. in epist. ad Rom. c. 5. vers. 17.

³⁾ In Psalm. 135.

⁴⁾ Слово о страд. Спасит. Твор. св. отц. XV, 243.

⁵⁾ In Luc. c. 7: „не искупила насъ кровь пророковъ, не искупилъ насъ Петръ или Павелъ: одинъ Тотъ могъ искупить насъ Своею смертію, Кто и Богъ есть и человекъ“.

⁶⁾ Haeres. 69. p. 39.

⁷⁾ Comment. in Ioann. lib. c. 1. Patr. curs. compl. graec. T. 73. col 205.

⁸⁾ Tract. in Psalm. 149.

⁹⁾ Напр. *Григорій нисскій*. De occurs. Domin. opp. T. III. ed. Morel p. 1638. По *Евсевію*, можно замѣтить первою причиною смерти Христовой было то, чтобы Ему получить господство надъ мертвыми и живыми, второю — то, чтобы пострадать за насъ, и ставъ за насъ клятвою, очистить грѣхи наши, и третьею — то, чтобы совершить Божественное жертвоприношеніе и за весь міръ принести великую жертву Сущему надъ всѣми Божу (Demonstr. evang. IV, 12).

шихъ пастырей въ такой формѣ выразилъ: „Господь нашъ Иисусъ Христосъ, какъ безгрѣшный (ибо *irpaxa не сотвори* (1 Петр. 2, 22), *ниже обрѣтется леть во устѣхъ Его* (Ис. 53, 9), не подлежалъ смерти, потому что смерть вошла въ мѣръ чрезъ грѣхъ. Но Онъ умираетъ, приѣмля за насъ смерть, и за насъ приносить Себя въ жертву Отцу; ибо мы согрѣшили предъ Отцемъ, и Ему надлежало принять цѣну искупленія за насъ, чтобы такимъ образомъ намъ освободиться отъ осужденія“¹⁾.

3. Что касается, наконецъ, царскаго служенія Христова то учителя этого періода, какъ и имъ предшествовавшіе, первымъ и самымъ существеннымъ его дѣломъ почитали упраздненіе смертію Христовою имущаго державу смерти, и вмѣстѣ съ симъ освобожденіе изъ-подъ его власти плѣнныхъ имъ душъ человѣческихъ. Но въ образѣ представленія о самомъ способѣ совершенія этого великаго искупительнаго дѣла усматривается у нѣкоторыхъ изъ нихъ нижеслѣдующая особенность, которая обращаетъ на себя вниманіе и требуетъ нужнаго разъясненія.

Какъ мы знаемъ, еще *св. Иринея* избавленіе людей отъ рабства діавола и смерти представляетъ подъ формою выкупа ихъ цѣною крови Христовой, но ему совершенно чужда была при этомъ мысль о какомъ бы ни было договорѣ Христа съ діаволомъ или о сдѣланномъ со стороны Христа и заключающемся въ Его смерти выкупномъ предложеніи, которое діаволь могъ принять и не принять. Правда, *св. Иринея*, касаясь сего предмета, выразился вотъ какимъ, повидимому, благопріятнымъ для вышеозначенной мысли образомъ. „Поелику, говоритъ ояъ, отступничество несправедливо возобладало нами и насъ, по природѣ составляющихъ достояніе всемогущаго Бога, протівоестественно отчуждило (отъ Него) и сдѣлало

¹⁾ De l'id. orthodox. lib. III. c. 27

насъ своими собственными учениками, то Слово Божіе всемогущее, но не скудное въ своемъ правосудіи, праведно обратилось противъ самаго отступничества и искупило отъ него свое достояніе не силою, какъ то (отступничество) возобладало надъ нами, ненасытно похищая чужое, но убѣжденіемъ, какъ подобаеть Богу, убѣждая, а не насилуя получать, что Ему угодно“ 1). Но подъ *убѣжденіемъ*, о которомъ здѣсь рѣчь, св. Ириней, какъ должно полагать, вовсе не разумѣлъ убѣжденія въ смыслѣ склоненія Христомъ діавола къ принятію взаимнѣ за находящихся въ его плѣну человѣческихъ душъ Своей собственной души, а скорѣе, напротивъ, разумѣлъ убѣжденіе въ смыслѣ разоблаченія или обличенія. Искупителемъ діавола въ его незаконномъ и преступномъ захватѣ не принадлежащихъ ему по праву душъ,—что, между прочимъ, подтверждается и другимъ болѣе яснымъ и опредѣленнымъ мѣстомъ, гдѣ такъ представляется дѣло, что Спаситель, вступивъ изъ-за искупленія людей въ борьбу съ діаволомъ, „какъ человѣкъ, показалъ его бѣглецомъ и преступникомъ закона и отступникомъ отъ Бога, а потомъ какъ Слово—крѣпко связавъ его, какъ своего бѣглеца, и расхитилъ его сосуды, т. е. людей, коими онъ владѣлъ и несправедливо пользовался“ 2).

И *Оригенъ*, какъ мы видѣли, также освобожденіе Христомъ людей изъ-подъ власти діавола и смерти представлялъ подъ видомъ выкупа ихъ изъ плѣна цѣною Своей души, но съ этимъ вовсе не соединялъ мысли о томъ, будто бы эта выкупная за души человѣческія цѣна была предложена не Богу, а діаволу, хотя въ то же время онъ допускалъ, что самъ діаволь считывалъ дѣйствительно чрезъ преданіе смерти

1) *Contr. haeres. lib. V. c. 1. n. 1.*

2) *Ibid. c. 21. n. 3.*

Иисуса приобрести въ его душѣ богатую для себя добычу, въ чемъ однакожь совершенно обманулся, оказавшись не въ силахъ удержать ее въ своей власти, и совмѣстно съ симъ потерялъ власть и надъ другими душами человѣческими“ ¹⁾).

Между тѣмъ нѣкоторые изъ учителей этого періода, ставъ повторять прежній образъ представленія объ освобожденіи людей отъ виновника грѣха и смерти посредствомъ выкупа цѣною смерти Христовой, вмѣстѣ съ симъ стали привмѣшивать въ него нѣкоторыя совершенно новыя свои собственныя мнѣнія, а именно: что будто бы выкупъ за находящихся въ плѣну у діавола душъ данъ былъ Христомъ въ Его тѣлесной смерти, по взаимному соглашенію, самому діаволу, признавшему въ немъ необычнаго человѣка, но не подозрѣвавшаго въ Немъ прикрытаго человѣчествомъ Божества, и что будто бы это должно было быть сдѣлано, съ одной стороны для того, чтобы соблюсти справедливость, которую требовалось за свободу плѣнныхъ душъ ихъ обладателю дать соотвѣтствующій выкупъ, а съ другой—для того, чтобы чрезъ эту обманчивую приманку смерти тѣла Христова, скрывавшаго подъ собою Его Божество, побудить діавола неволью приблизиться и прикоснуться къ самому Божеству, слѣдствіемъ чего должно было быть сокрушеніе его власти и свобода всѣхъ доселѣ подвластныхъ ему неповинныхъ человѣческихъ душъ.

По *Кириллу іерусалимскому*, „Господу надлежало пострадать за насъ. Но діаволь не осмѣлился бы приступить къ Нему, еслибы зналъ Его. Поэтому-то преданное на смерть Его тѣло сдѣлалось приманкою для змія съ тѣмъ, чтобы онъ, рѣшившись поглотить его вмѣстѣ съ нимъ изbleвалъ и прежде имъ поглощенныхъ“ ²⁾). По *Василію же великому*, „для изве-

¹⁾ См. предыдущ. § 100.

²⁾ *Cathech. orat.* 12. п. 15.

денія нашего на свободу, которую мы утерали, бывъ побѣждены насиліемъ діавола, нужна была искупительная цѣна. Потому что діаволь, взявъ насъ въ рабство, не освободилъ бы отъ своего мучительства, еслибы не пожелалъ обмѣнить насъ, побѣжденный къ тому какимъ-либо достоцѣннымъ выкупомъ. А потому и предложенное ему въ выкупъ должно было быть не однородно съ поработченными, а въ значительной мѣрѣ превышать ихъ цѣнность, чтобы добровольно склонить діавола къ освобожденію отъ рабства плѣнниковъ¹⁾. А *Григорій нисскій* этотъ исключительный образъ воззрѣнія на выкупъ людей изъ рабства діавола вотъ какими пополняетъ мыслями и соображеніями. По его представленію, если нѣкоторые изъ людей кому-либо продаютъ самихъ себя вмѣстѣ съ своею свободою, то они всѣми признаются рабами своего покупателя, хотя бы были и високаго происхожденія, и никто не сочтетъ дѣломъ позволительнымъ и законнымъ, если бы кто захотѣлъ ихъ исхитить изъ рабства или властителя, тогда какъ наоборотъ всякій признаетъ вполне законнымъ и справедливымъ, еслибы кто для изытія таковыхъ изъ рабства вступилъ въ соглашеніе съ ихъ обладателемъ и согласно съ желаніемъ послѣдняго предложилъ ему за ихъ свободу равноцѣнный имъ или даже превышающій ихъ цѣнность выкупъ. Потому-то и Искупителемъ нашимъ для освобожденія насъ отъ діавола, подъ власть котораго мы чрезъ грѣхъ себя продали, употреблено не насильственное, а такое средство, противъ справедливости котораго ничего не могъ возразить самъ діаволь, а именно Имъ, въ замѣнъ находящихся въ власти діавола людей, предложена была Своя собственная плоть человѣческая, подъ которою сокрыто было Божество и которая, обнаруживая себя въ необычайныхъ дѣйствіяхъ, ту внушила

1) Homil. in. Psalm. 48. vers 7.

дiаволу мысль, что чрезъ прiобрѣтенiе ея взамѣнъ за содержащихся въ его власти душъ не только ничего не потеряеть, но и еще получить больше. Но, между тѣмъ, тогда какъ врагъ нашъ, подобно жадной рыбѣ, бросился на приманку плоти, вмѣстѣ съ симъ имъ увлечена была и уда Божества. Слѣдствiемъ же чего было то, что по водворенiи жизни на мѣсто смерти и появленiя свѣта на мѣсто тьмы само собою уничтожилось то, что было противоположно свѣту и жизни. Потому что нѣтъ возможности и тьмѣ оставаться въ присутствiи свѣта, и быть смерти, когда дѣйствуетъ жизнь. Правда, присовокупляетъ къ сему Григорiй, въ семъ случаѣ допущень былъ нѣкоторый въ отношенiи къ дiаволу обманъ, но тому, кто обмануль человѣка приманкою удовольствiя, и самому надлежало обмануться человѣческимъ видомъ Божества и тѣмъ невольно послужить къ явленiю премудрости и правды Божiей, что долженъ бы былъ сознать и самъ дiаволь, если бы только въ состоянiи былъ возчувствовать силу тѣхъ спасительныхъ благодѣянiй, какiя Искупителемъ чрезъ это поданы были людямъ ¹⁾.

Но спрашивается: какъ такой образъ представленiя нужно понимать? Мы не думаемъ, чтобы означенные учителя все въ этомъ образѣ принимали въ собственномъ или буквальномъ смыслѣ, а именно, что будто бы дѣйствительно было соглашенiе между Христомъ и дiаволомъ относительно условiй выкупа находившихся въ плѣну у послѣдняго всѣхъ человѣческихъ душъ, и что будто бы въ силу этого дѣйствительно Христось съ тою цѣлю предалъ Себя на смерть, чтобы въ душѣ Своей представить дiаволу нужный за другiя души выкупъ, безъ чего послѣднiй имѣлъ бы полное право не отпустить ихъ на свободу, какъ ихъ полновластный обладатель.

¹⁾ Orat. Cathech. с. 22—26. Таковое мнѣнiе было раздѣляемо и нѣкоторыми западными учителями (напр. Амвросiемъ и Руфинномъ).

Не думаемъ же такъ потому, что, какъ мы видѣли, они согласно съ другими совершенно ясно учили тому, что пострадавшій и умершій за насъ Христосъ принесъ Себя въ жертву не кому-либо иному, какъ Самому Богу Отцу, и не для чего-либо иного, какъ для уплаты вмѣсто насъ должнаго нами или удовлетворенія правдѣ Божіей, а вмѣстѣ съ симъ и для избавленія насъ, какъ отъ всѣхъ вообще заслуженныхъ нами золь, такъ и въ частности отъ рабства смерти и діавола. Самъ *Григорій нисскій*, который собственно до своего рода крайности и развилъ теорію выкупа, совершенно прямо и безъ всякихъ колебаній училъ, что „Первосвященникъ и Посланникъ нашего исповѣданія, преподобный, незлобивый, нескверный, не причастный нечистотѣ или какому-либо (грѣховному) помышленію, тѣлесно принесся Богу Отцу за всѣхъ людей..., какъ священникъ по чину Мелхиседекову, Онъ Самаго Себя принесъ Отцу въ выкупъ, не за одного израиля, но за всѣ народы“ ¹⁾. Кромѣ того, означенные учителя вовсе не считали діавола вполне самостоятельнымъ и законнымъ обладателемъ человѣческихъ душъ, но почитали его, согласно съ другими учителями, ставшимъ таковымъ только вслѣдствіе поущенія на то Божія, а также вслѣдствіе добровольнаго подчиненія его насильственной власти пораженныхъ грѣхомъ самихъ же человѣческихъ душъ, почему, что само собою понятно, они не могли признать за діаволомъ вполне законнаго права, какъ на освобожденіе по своему усмотрѣнію поработившихся ему душъ, такъ и на заключеніе съ вѣмъ-либо по сему предмету какого-либо выкупнаго договора. Потому-то намъ представляется совершенно умѣстнымъ предположить, не понимали-ль они предложенный діаволу за плѣнныхъ имъ людей выкупъ въ томъ смыслѣ, что хотя таковой

¹⁾ De occurs. Domin. Opp. T. III. p. 454. ed. Morel. p. 1638.

собственно относился къ Богу и къ одному Богу, потому что всё люди оказывались предъ Нимъ однимъ виновными должниками, и если подпали подъ плѣнъ и рабство діавола, то только съ Его на то соизволенія, на подобіе того, какъ согласно съ волею царя заимодавца, должникъ попадаетъ во власть его тюремщика, но въ то же время онъ въ нѣкоторомъ родѣ относился и къ діаволу, такъ какъ по волѣ Божіей происходилъ въ области и, такъ сказать, на глазахъ имѣющаго державу смерти діавола, только, присовокупляемъ, относился къ нему не какъ какой-либо договорный съ нимъ актъ, а какъ актъ правосуднаго и милостиваго приговора Божія, въ силу котораго онъ долженъ былъ отпустить на свободу плѣнныхъ грѣшниковъ, на подобіе того, какъ по предъявленіи царскаго указа о судѣ и помилованіи, тюремщикъ не считаетъ себя уже въ правѣ удерживать въ темницѣ заключенныхъ преступниковъ, а напротивъ, почитаетъ себя обязаннымъ тотчасъ выпустить ихъ изъ темницы на свободу. Въ такомъ, по крайней мѣрѣ, смыслѣ данный Христомъ за людей выкупъ понятъ былъ *св. Иоанномъ Златоустомъ*, который Бога, попустившаго виновныхъ предъ Нимъ людей подпасть подъ рабство діавола, сравнивалъ съ тѣмъ заимодавцемъ, который должника ему десятью оwoлами должника съ женою, дѣтьми и слугами ввергнулъ въ темницу, а Христа Искупителя—съ тѣмъ благотворителемъ, который вмѣсто должника не только возвратилъ десять оwoловъ, но еще приложилъ къ сему десять тысячъ талантовъ залога, вслѣдствіе чего не только освободилъ должника изъ темницы, но и ввелъ его въ царскій дворецъ и удостоилъ царскихъ почестей¹⁾.

Но тѣмъ не менѣе такого рода пониманіе выкупа не высказывалось прямо и ясно вышеозначенными учителями,

¹⁾ Homil. 10. in epist. ad Rom. c. 5. vers. 17.

а потому ихъ образъ представленія о семь предметѣ, какъ самъ по себѣ неточный и въ частностяхъ невѣрный, не могъ не вызвать въ церкви нѣкоторыхъ недоумѣній и возраженій. По сему поводу *св. Григорій Богословъ* вотъ, между прочимъ, что писалъ: „кому (спрашивается) и для чего пролита изліянная за насъ кровь, кровь великая и преславная, кровь Бога и Архіерея, и жертвы? Если цѣна искупленія дается не иному кому, какъ содержащему во власти, то спрашиваю, кому и по какой причинѣ принесена такая цѣна? Если лукавому, то какъ это оскорбительно! Разбойникъ получаетъ цѣну искупленія, получаетъ не только отъ Бога, но самаго Бога, за свое мучительство беретъ такую безмѣрную плату... А если—Отцу, то во-первыхъ—почему это, когда мы не у Него были въ плѣну, а во-вторыхъ, ради чего кровь Единороднаго пріятна была Отцу, когда Онъ не принялъ и Исаака, принесеннаго Отцемъ, но замѣнилъ жертвоприношеніе, вмѣсто словесной жертвы принявъ овна? Или (наконецъ) не открывается ли отсюда, что пріемлетъ Отецъ не потому, что требовалъ или имѣлъ нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться челоѣчествомъ Бога,—чтобы Онъ Самъ избавилъ Насъ, преодолѣвъ мучителя силою, и возвелъ насъ къ Себѣ чрезъ Сына—посредника все устрояющаго въ честь Отца, которому Онъ во всемъ покоренъ? Таковы дѣла Христовы, большее же сего да будетъ почтено молчаніемъ“¹⁾.

Такое столь прямое и строгое сужденіе уважаемѣйшаго въ церкви Богослова, направленное имъ противъ крайностей въ вышеозначенной теоріи выкупа, не могло остаться безъ своихъ благихъ послѣдствій. Такъ у *бл. Августина* эта теорія появилась уже въ слѣдующемъ существенно измѣненномъ видѣ. По представленію Августина, подобно тому, какъ

¹⁾ Orat. 45 (in Pasch.) n. 22.

побѣдитель пріобрѣтаетъ право властвованія не только надъ одними побѣжденными, но и надъ ихъ потомками, и діаволь, одержавши чрезъ грѣхопаденіе побѣду надъ первыми людьми, вмѣстѣ съ симъ по допущенію Божію пріобрѣлъ въ нѣкоторомъ отношеніи законное право власти и надъ всѣми ихъ поработившими себя грѣху потомками. Между тѣмъ этимъ діаволь не ограничился, а задумалъ подчинить своей власти и подвергнуть смерти безгрѣшнаго и ни въ чемъ неповиннаго Иисуса Христа, Сына Божія. Но это, понятно, было преступнымъ насиліемъ, противнымъ закону и правдѣ, а потому навлекло на него праведную кару Божію, слѣдствіемъ чего была потеря имъ власти не только надъ Христомъ, но и надъ увѣровавшими во Христа всѣми прежде порабощенными ему людьми ¹⁾). Въ подобномъ видѣ представляли искупленіе Христомъ людей отъ власти діавола *св. Левъ великій* ²⁾) и *Григорій великій* ³⁾). А между тѣмъ другіе изъ учителей, какъ напр. *Златоустъ* ⁴⁾) и *Теодоритъ* ⁵⁾), согласно съ болѣе древнимъ образомъ представленія св. Иринія, предпочитали изображать его въ видѣ брани Искупителя съ поработителемъ челоѣчества діаволомъ,—брани, кончившейся побѣдою перваго надъ послѣднимъ, слѣдствіемъ чего было сокрушеніе власти діавола и дарованіе свободы увѣровавшимъ во Христа узникамъ. *Іоаннъ же Дамаскинъ* вотъ какъ изображаетъ эту самую побѣду, которою одною, по его словамъ, доставлена была людямъ свобода отъ рабства діавола, а отнюдь не тѣмъ, что будто бы послѣднему была (въ видѣ выкуна) принесена кровь Господа, принесенная Христомъ одному Богу Отцу. „Смерть,

¹⁾ De liber. arbitr. lib. III. c. 10. n. 29. De Trinit. lib. XIII. c. 12 et 14.

²⁾ Serm. 59. c. 1 et 3.

³⁾ Moral. lib. III. c. 16; lib. XVII. c. 30; lib. XXXIII. c. 9.

⁴⁾ Homl. 2. in Matth. n. 1. Снес. слово на Пасху.

⁵⁾ Divin. decret. c. 11. Также *Епифаній* [Haeres. 2 20].

говорить онъ, приступивъ и поглотивъ тѣло Господне, какъ приманку, пронзилась Божествомъ, какъ удою, и вкусивъ безсмертнаго и животворящаго тѣла, сама погибла и возвратила всѣхъ, поглощенныхъ ею прежде. Потому что какъ съ явленіемъ свѣта исчезаетъ тьма, такъ и прикосновеніемъ жизни было прогнано тлѣніе и для всѣхъ настала жизнь, а для губителя—погибель“¹⁾).

Дальнѣйшимъ же послѣдствіемъ побѣды надъ смертію и адомъ царственнымъ дѣломъ Христовымъ учителя этого періода, какъ и прежніе, почитали воскресеніе Христово, вмѣстѣ съ симъ видя въ немъ самую важную и многозначительную ступень въ искупленіи челоуѣчества и возведеніи его отъ смерти къ жизни, отъ тлѣнія къ нетлѣнію и безсмертію, такъ какъ, по ихъ представленію, собственно чрезъ воскресеніе Христово явлена была Его полная побѣда надъ смертію, а также положено было начало, и данъ былъ несомнѣнный залогъ нетлѣнія и вѣчной жизни для всѣхъ искупленныхъ людей. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія нижеслѣдующее разсужденіе *св. Аванасія*, который, касаясь сего предмета, вотъ что говоритъ: „Господь особеннѣйшею цѣлью Своего домостроительства имѣлъ то, чтобы явить воскресеніе Своего тѣла; въ немъ хотѣлъ Онъ явить всѣмъ знаменіе побѣды надъ смертію, и увѣрить всѣхъ, что чрезъ Него истреблено тлѣніе и даровано людямъ нетлѣніе... А что смерть сокрушена, что крестъ сдѣлался побѣдою надъ нею, что она не имѣетъ уже болѣе силы, содѣлавшись мертвою, сему немаловажнымъ признакомъ и яснымъ удостовѣреніемъ служить то, что она пренебрегается всѣми учениками Христовыми; всѣ, не боясь, наступаютъ на нее и крестнымъ знаменіемъ съ вѣрою попираютъ ее, какъ мертвую. Прежде, пока не

1) De fid. orthodox. lib. IV. c. 27.

наступило божественное Спасителево пришествіе, страшна была смерть и самимъ святымъ, и всякаго умирающаго оплакивали, какъ погибшаго. Теперь же, поелику Спаситель воскресилъ тѣло, смерть уже не страшна, но всѣ вѣрующіе во Христа попираютъ ее, какъ ничтожную, и скорѣе рѣшаются умереть, нежели отречься отъ вѣры во Христа. Потому что несомнѣнно знаютъ, что умирающіе не погибаютъ, но остаются живы, и чрезъ воскресеніе содѣлаются нетлѣнными¹⁾. Подобнымъ же образомъ о высококомъ и необъятномъ значеніи воскресенія Христова учили и другіе отцы церкви, какъ напр. св. Кириллъ іерусалимскій²⁾, Григорій Богословъ³⁾, Іоаннъ Златоустъ⁴⁾ и Дамаскинъ⁵⁾.

Касаясь, наконецъ, того, что составляетъ какъ бы вершину или возглавленіе царскаго служенія Христова, а именно вознесенія Христова и возсѣденія одесную Бога Отца, учителя разсматриваемаго нами періода прежде всего опредѣляютъ, какого рода та царская власть надъ небомъ и землею, какая дана была Іисусу Христу по Его вознесеніи на небо и возсѣденіи одесную Бога Отца, а вслѣдъ за симъ отчасти уясняютъ и то, какимъ образомъ эта власть,—власть единого, можетъ распространять и дѣйствительно распространяетъ свои искупительныя дѣйствія на все нуждающееся въ искупленіи человѣчество. Такъ, подъ означенною властію они разумѣютъ не ту чисто Божественную власть, какую Христось по одному Своему Божеству всегда имѣлъ надъ міромъ, и каковая никогда не прекратится, а ту особеннѣйшую духовно-благодатную власть, или власть по домостроительству спасе-

¹⁾ De incarnat. Verbi Dei. n. 22 et 27.

²⁾ Orat. cathech. 14. n. 1.

³⁾ Orat. 1. [in Pasch.] n. 1 et 2.

⁴⁾ In Matth. homil. 90. n. 2.

⁵⁾ De fid. orthodox. lib. III. c. 29.

нія люлей, какая была приобрѣтена Имъ Его искупительными заслугами, какъ Богочеловѣка, и какая продолжится только до окончательной побѣды надъ грѣхомъ и смертію¹⁾. А что касается того, какимъ образомъ спасающая сила этой власти простирается на всѣхъ людей, то это они, согласно съ древнѣйшими учителями, большею частію объясняютъ тѣмъ особеннѣйшимъ и внутреннѣйшимъ соотношеніемъ, въ какое къ людямъ, на подобіе Адама, сталъ Искупитель нашъ, бывъ не только по безгрѣшности единственнымъ человѣкомъ, но вмѣстѣ Богомъ, а потому имѣя полную возможность распространить Свое всемогущее и живоносное вліяніе и дѣйствіе на всѣхъ, кто только оказывается къ воспріятію ихъ способнымъ. „Если, по *Кириллу іерусалимскому*, *единою преррѣшеніемъ смерть царствова въ міръ, то не паче ли правдою единою воцарится жизнь* (Рим. 5, 17)? Если первозданный изъ земли принесъ всемірную смерть, то не принесетъ ли вѣчную жизнь Создавшій человѣка изъ земли, когда Самъ Опъ есть жизнь²⁾? По *Аванасію же александрійскому*, Сынъ Божій, сдѣлавшись чрезъ воплощеніе соприсущимъ всѣмъ намъ, этимъ самымъ уже помогаетъ намъ въ дѣлахъ нашего спасенія и избавляетъ насъ отъ всѣхъ навѣтовъ вражескихъ, подобно тому, какъ какой-либо славный земной царь, поселившись въ какомъ-либо городѣ, этимъ самымъ уже охраняетъ благоденствіе его жителей и отстраняетъ отъ нихъ всякія опасенія отъ нападенія со стороны ихъ враговъ³⁾. А другіе учителя, какъ напр. *Григорій нисскій*⁴⁾, *Григорій Бого-*

¹⁾ См. напр. *Григ. Богосл.* (Orat. 30. De theolog. 4. n. 2 et 3); *Златоуст.* (Homil. 39. in epist. 1 ad Corinth. c. 15, 5 et 24); *Теодоритъ* (In Psalm. 2); *Зенон. верон.* (на слова: 1 Кор. 15, 24. Хр. Чт. 1838. 11, 15); *Август.* (Tract. in Psalm. 149).

²⁾ Orat. cathech. 13. n. 2.

³⁾ De incarnat. Dei Verbi. n. 9.

⁴⁾ Orat. cathech. c. 16.

словъ¹⁾, Златоустъ²⁾ и Августинъ³⁾, Иисуса Христа въ Его внутреннемъ отношеніи къ духовно-благодатному царству обыкновенно сравниваютъ съ главою въ ея отношеніи къ тѣлесному организму, котораго всѣ члены, пока не прерываютъ своей связи съ главою, и ея жизненною силою, одинаково проникаются, оживотворяются и сохраняются.

Нужно, впрочемъ, замѣтить, что означенные учителя всеобщность искупительныхъ дѣйствій Христовыхъ понимали не въ смыслѣ безусловномъ, а ограничительномъ, и именно, только въ смыслѣ ихъ общегодности и предназначимости для общаго спасенія, хотя на дѣлѣ не всѣ ими должнымъ образомъ пользуются и спасаются. По Златоусту, напр. „Христосъ съ своей стороны умеръ за всѣхъ, чтобы спасти всѣхъ, и эта смерть вполне соответствовала погибели всѣхъ, но не всѣхъ истребила грѣхи, потому что сами того не хотѣли“⁴⁾. *Теодоритъ* же, по поводу словъ ап. Павла: *послушаніемъ единого праведни будутъ мнози* (Рим. 5, 19), замѣчаетъ слѣдующее: „весьма кстати Апостоль употребилъ здѣсь слово: многіе. Потому что послѣ пришествія Спасителя не всѣ получаютъ спасеніе..., а только вѣрующіе въ Него и живущіе по Его божественнымъ законамъ“⁵⁾.

§ 102.

Замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ догмата на востокъ и западъ съ критическимъ сужденіемъ о противныхъ ему ученіяхъ.

Относительно же дальнѣйшей судьбы разсматриваемаго нами догмата слѣдуетъ прежде всего замѣтить, что восточная

¹⁾ Orat. 30. n. 4.

²⁾ Homil. 8, in epist. ad Rom. c. 5. vers. 17.

³⁾ De Trinit. lib. IV. c. 7 et 9.

⁴⁾ In Hebr. homil. 17. n. 2.

⁵⁾ Divin. decret. c. 11.

церковь соблюла и соблюдаетъ его во всей неизмѣнной цѣлости и силѣ, почитая въ немъ, согласно съ древнѣйшею церковію, самымъ главнымъ и какъ бы средоточнымъ то, что Иисусъ Христосъ, не смотря на то, что былъ Сыномъ Божиимъ и человѣкомъ совершенно безгрѣшнымъ и неповиннымъ, добровольно пострадалъ и умеръ, съ тѣмъ, чтобы, принеся Себя Богу въ жертву за грѣхи всѣхъ людей, приобрести имъ помилованіе и прощеніе, послѣ же смерти воскресши, вознесшись и возсѣдши одесную Бога Отца, стать вѣчнымъ ихъ предъ Нимъ ходатаемъ и предстателемъ. Такое вѣрованіе восточной церкви, между прочимъ, съ ясностію выразилось въ Посланіи восточныхъ патріарховъ ¹⁾ и въ Православномъ исповѣданіи католической и апостольской церкви восточной ²⁾.

То же самое можно сказать и относительно западной церкви, въ которой тоже въ цѣлости соблюли означенный догматъ, хотя не безъ борьбы съ немалочисленными противными ему мнѣніями. А такъ какъ принятая здѣсь его формулировка въ главномъ и существенномъ была выработана *Анзельмомъ кентербурійскимъ*, то мы считаемъ не лишнимъ вкратцѣ изложить самое ученіе объ искупленіи этого знаменитаго схоластическаго богослова. По его воззрѣнію, первый человѣкъ чрезъ свое грѣхопаденіе безконечно оскорбилъ Бога, поступивъ противъ Его воли не только благой и премудрой, но и праведной и святой, а также не воздавъ подобающей Ему чести, что оказывалось тѣмъ преступнѣе и виновнѣе, что сопровождалось порчею не только самого падшаго человѣка, но и всѣхъ его потомковъ, а также всей твари. А такъ какъ всякій грѣхъ потому самому, что есть грѣхъ, долженъ быть или соотвѣтственно своей виновности наказанъ, или же соотвѣтствующимъ удовлетвореніемъ искупленъ, то

¹⁾ Членъ 8.

²⁾ Вопрос. 45 и 47.

вышеозначенный грѣхъ, вслѣдствіе своей безграничной виновности, долженъ быть или наказанъ вѣчною гибелью и смертію, или же искупленъ такого рода удовлетвореніемъ, или жертвою, которая имѣла бы безграничное значеніе. Но Богу не благоугодно было допустить первое, а потому должно было имѣть мѣсто послѣднее. Но кто же, спрашивается, могъ принести Богу удовлетвореніе, или жертву, вполне соответствовавшую безконечной винѣ человѣка? Такой жертвы не могъ принести ни самъ человѣкъ, какъ конечный и виновный предъ Богомъ, ни другое какое-либо созданное существо, ни самъ ангель, потому что всѣ они конечны, могъ же сдѣлать это одинъ, стоящій превыше твари, безконечный Богъ. А такъ какъ, далѣе, жертва удовлетворенія за грѣхи людей естественно должна была быть принесенною отъ лица человѣка и притомъ человѣка безгрѣшнаго, иначе она не могла быть богоугодною жертвою, то приносящій ее долженъ былъ быть не только Богомъ, но вмѣстѣ и человѣкомъ, и притомъ совершенно невиннымъ и безгрѣпнымъ человѣкомъ, почему долженъ былъ непорочно родиться отъ непорочной дѣвы. Между тѣмъ, такимъ именно и явился Искупителемъ нашъ Господь Иисусъ Христосъ. Будучи Сыномъ Божиимъ, Онъ сталъ человѣкомъ, родившись безсѣменно отъ Духа Святаго и Пренепорочной Дѣвы Маріи, сталъ человѣкомъ для того, чтобы искупить людей, принесши Себя за нихъ въ жертву, для удовлетворенія оскорбленному правосудію Божію. Не смотря на то, что былъ Сыномъ Божиимъ, а также человѣкомъ совершенно безгрѣпнымъ, Онъ принялъ на Себя грѣхи всѣхъ людей, и за нихъ пострадалъ и умеръ, каковая жертва, какъ жертва Богочеловѣка, и жертва совершенно невинная и добровольная не могла не быть благоугодною Богу, и не послужить полнымъ удовлетвореніемъ за грѣхи всего міра ¹⁾.

¹⁾ Cur Deus homo. Lib. I. c. 11 et 14; Lib. II. c. 5 et 6.

Эта теорія, при крайней своей схоластичности, не заключающая въ себѣ ничего несогласнаго съ мыслию древней вселенской церкви, какъ извѣстно, была принята и заняла господствующее положеніе въ западной церкви. Правда, въ непродолжительномъ времени послѣ ея появленія, возсталъ противъ нея *Петръ Абелярдъ*, противопоставивъ ей свою собственную теорію, теорію не искупительнаго, а только чисто моральнаго значенія смерти Христовой, которая будто бы потому только была благотворна, что осязательно выразила любовь Божію къ людямъ, и чрезъ то и въ нихъ самихъ стала возжигать спасительную любовь къ Богу¹⁾. Но это ученіе Абелярдово на первыхъ же порахъ съ негодованіемъ было встрѣчено и со всею силою отвергнуто *Бернардомъ кларевійскимъ*²⁾, которымъ вмѣстѣ съ симъ защищено и подтверждено ученіе Анзельмово. Въ непродолжительномъ же времени тоже было повторено *Петромъ Ломбардомъ*³⁾, а впоследствии и знаменитымъ *Томомъ аквинскимъ*⁴⁾, благодаря чему ученіе Анзельмово, не смотря на частые не всегда благопріятствовавшіе ему схоластико-богословскіе споры⁵⁾, вошло въ силу и стало общепринятымъ въ западной церкви.

¹⁾ Comment. in epist. ad Rom. 3, 26. Theolog. Christ. lib. IV. c. 13.

²⁾ Epist. 190. c. 5.

³⁾ Libr. sent. III. dist. 19.

⁴⁾ Summ. P. III. qu. 22.

⁵⁾ Главнымъ предметомъ таковыхъ споровъ былъ вопросъ: какимъ образомъ смерть Христа Одного могла равняться безмѣрной винѣ всѣхъ людей. Тогда какъ защитники Анзельмовы отвѣчали на это тѣмъ, что Христосъ страдалъ и умеръ, не какъ человекъ только, а какъ Богочеловѣкъ, противники его утверждали, что Христосъ страдалъ и умеръ, безъ всякаго участія въ сѣмъ Его Божества, почему и смерть Его не могла имѣть безконечнаго значенія въ отношеніи къ искупленію всѣхъ людей. *Дунсъ-Скотъ* же, можно замѣтить, склонившись на сторону послѣднихъ, къ этому присовокупилъ такое мнѣніе, что хотя дѣйствительно смерть Христова сама по себѣ не имѣла безмѣрно-искупительнаго значенія, но таковое значеніе усвоено ей по благоволенію (acceptioe gratuita) Самимъ Богомъ [Sent. III. dist. 19].

Между тѣмъ, слѣдуетъ замѣтить, что оно и въ протестантствѣ на первыхъ порахъ было принято во всей своей полнотѣ и силѣ, бывъ утверждено Аугсбургскимъ Исповѣданіемъ, признавшимъ удовлетворительное значеніе за смертію Иисуса Христа, а также Формулою Согласія (*formula concordiae*), усвоившею такое же значеніе и всей проникнутой всецѣлымъ послушаніемъ Богу Отцу земной жизни Христовой (*oboedientia activa*)¹). Но, къ сожалѣнію, на почвѣ того же протестантства, вполнѣдствіи времени, вмѣстѣ съ раціонализмомъ, возникли и совершенно противоположныя ученія, низведшія какъ земную жизнь, такъ и смерть Иисуса Христа до значенія только чисто моральнаго или примѣро-назидательнаго. Таковому лжехристіанскому воззрѣнію начало положилъ Социнъ, противопоставивъ ученію Ансельмову нижеслѣдующія возраженія, на которыя намъ не лишне обратить вниманіе, такъ какъ въ виду ихъ и дальнѣйшими раціоналистическими теологами отвергаемо было означенное ученіе, какъ будто бы заключающее въ себѣ противорѣчія. По Социну, удовлетвореніе оскорбленному правосудію за грѣхи людей и прощеніе таковыхъ въ силу милости Божіей—два несовмѣстимыя представленія, потому что кто требуетъ себѣ удовлетворенія и принимаетъ его, тотъ не прощаетъ, равно какъ и наоборотъ, кто прощаетъ, тотъ не нуждается въ удовлетвореніи. Кромѣ того, по Социну, не совмѣстно съ правдою Божіею—и принимать такого рода удовлетвореніе за виновныхъ, которое состоитъ въ наказаніи невиннаго, что не допускается и правымъ судомъ человѣческимъ. А наконецъ смерть Христова, хотя бы и была смертію невиннаго, ни въ какомъ случаѣ не могла бы быть полнымъ удовлетвореніемъ правдѣ

¹) Confess. august. art. 4. Formul concord. p. 684. Ср. Kanis. Luther. Dogm. ed. 1868. T. III. § 12. p. 387.

Божіей за смерть другихъ, такъ какъ смерть одного, и притомъ временная, далеко не можетъ равняться смерти всѣхъ людей, и притомъ заслуженной и вѣчной ихъ смерти, почему, по Социну, всего умѣстнѣе за смертью Христовою признать одно только чисто нравственное значеніе, а именно, значеніе залога несомнѣнной увѣренности въ томъ, что каждый христіанинъ можетъ получить прощеніе грѣховъ и жизнь вѣчную подъ тѣмъ условіемъ, если только во всемъ будетъ подражать возвышеннѣйшему примѣру Его самоотверженнѣйшей и добродѣтельной жизни¹⁾.

Но спрашивается, есть ли что-либо христіанскаго въ подобномъ воззрѣніи на значеніе страданій и смерти Христовой? Не есть ли оно, напротивъ, цѣликомъ воспроизведеніе того древняго лжехристіанскаго воззрѣнія на Лицо Иисуса Христа и Его служеніе, какого держались древніе евіоней, гностики и аріане, и каковое совершенно было отвергнуто церковію, какъ нехристіанское? Ничего, поэтому, нѣтъ удивительнаго въ томъ, что Социнъ и его сторонники разсуждая о значеніи смерти Христовой, не знаютъ и не хотятъ знать откровеннаго объ этомъ ученія и видятъ противорѣчія тамъ, гдѣ ихъ вовсе нѣтъ? Такъ, они находятъ противорѣчіе въ томъ, что Богъ съ одной стороны прощаетъ грѣшныхъ людей, а съ другой требуетъ удовлетворенія своему правосудію и таковое принимаетъ. Но не значить ли это—разсуждать о Богѣ, по примѣру древнихъ гностиковъ, допускавшихъ двухъ противоположныхъ боговъ—грозно-правосуднаго ветхозавѣтнаго и безусловно милостиваго новозавѣтнаго, въ виду чего древними учителями противопоставлена была та несомнѣнная истина, что истинный Богъ долженъ быть вмѣстѣ

¹⁾ Socin. Praelect. theolog. c. 15 et 29. Сравни. Hagenbach. Dogm. geschicht. 1857. § 268. p. 659.;

правосуденъ и милостивъ, такъ какъ ни правда безъ милости не есть истинная правда, ни милость безъ правды не есть истинная милость? Или же, во имя безстрастности Бога, представлять Его совершенно чуждымъ всякихъ оскорбленій грѣхами людскими, не значить ли это представлять Его совершенно безразличнымъ къ добру и злу? Между тѣмъ нужно замѣтить, что ученіе объ удовлетвореніи за грѣхи людей оскорбленной правды Божіей предполагалось не иное какое-либо оскорбленіе въ Богѣ, а только оскорбленіе вслѣдствіе нарушенія людьми составляющаго одно съ Его природою и долженствовавшего быть всегдашнимъ для человѣка идеаломъ нравственнаго закона, равно какъ и требовалось удовлетвореніе не чему-либо иному, какъ тому же нравственному закону, что между прочимъ и было выяснено, въ виду возраженій соцініанскихъ, арменіаниномъ *Гроціемъ* ¹⁾.

Далѣе, означенные мыслители указываютъ на то, что несообразно даже съ судомъ человѣческимъ наказывать не-

¹⁾ По представленію Гроція, наказаніе за всякаго рода преступленія нужны не для удовлетворенія какого-либо личнаго оскорбленія, а для восстановленія силы и величія закона въ сознаніи духовно-нравственныхъ существъ. Въ подобномъ же смыслѣ нужно было и наказаніе за грѣхи предъ Богомъ всего человѣчества. Богъ чуждъ Самъ въ Себѣ всякаго рода оскорбленія, но Онъ не могъ оставить безъ возможнаго удовлетворенія нарушенный людьми нравственный законъ, который общъ Ему Самому наравнѣ со всѣми духовно-нравственными существами, не могъ потому, что въ прогнвомъ случаѣ таковой законъ потерялъ бы свое значеніе въ мірѣ нравственною. Но кто же могъ принести такое удовлетвореніе? Никто изъ людей этого не могъ сдѣлать, потому что всѣ они были грѣшны и виновны, а потому принявъ на себя выполнить это безгрѣшный Христосъ, принесши въ Своихъ добровольныхъ страданіяхъ и смерти возможное удовлетвореніе къ восстановленію униженнаго въ сознаніи духовно-нравственныхъ существъ величія и силы нравственнаго закона. И такое удовлетвореніе не могло быть не принято Богомъ, потому что и не могло быть другого болѣе умістнаго и соответственнаго съ существомъ дѣла удовлетворенія (*Hugo Grotius. Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi. Lugd. 1617*).

виннаго вмѣсто виновнаго съ тѣмъ, чтобы только послѣднему дать прощеніе. Но, спрашивается, почему же они не знаютъ и не хотятъ знать того, что Іисусъ Христосъ, чему и Самъ ясно училъ, не по насилію какому-либо или принужденію, а Самъ Собою Себя Самого добровольно обрекъ и предалъ на страданія и смерть съ тѣмъ, чтобы отдать душу свою во избавленіе за всѣхъ? А между тѣмъ никакимъ судомъ человѣческимъ не можетъ быть сочтено преступнымъ то, еслибы какой-либо судія, судя виновнаго, съ участіемъ выслушалъ и принялъ во вниманіе ходатайство о немъ такого сердобольнаго ходатая, который бы самъ, будучи совершенно безупреченъ и неповиненъ, въ то же время такъ глубоко сокрушался и умолялъ о прощеніи виновнаго, что готовъ бы былъ самъ вмѣсто него потерпѣть и выстрадать все имъ заслуженное. Не можетъ также никѣмъ быть признано преступнымъ и то, если бы означенный судія не только оказалъ возможное снисхожденіе, но даже совершенно простилъ виновнаго, когда бы нашелъ довлѣющее къ тому основаніе въ такомъ ходатайствѣ, напр. несомнѣнный залогъ всецѣлаго раскаянія и исправленія виновнаго. Что же несоотвѣтственнаго съ закономъ или правдою заключается въ томъ, что Іисусъ Христосъ, будучи Самъ невиненъ и безгрѣшенъ, по безпредѣльной любви Своей къ грѣшнымъ людямъ принесъ въ лицѣ Своемъ за нихъ ходатайственную Богу жертву, и эта жертва принесла виновнымъ людямъ прощеніе, бывъ съ благоволеніемъ принята Богомъ, бывъ такъ потому принята, что въ ней заключалось все довлѣющее къ прощенію людей, и между другимъ, и зачатокъ залога всецѣлаго ихъ раскаянія и новой во Христѣ жизни?

Наконецъ соцініане и подобные имъ раціоналистическіе мыслители почитаютъ немислимымъ то, чтобы искупительная жертва Іисуса Христа, какъ только Одного, могла простирать свое искупительное значеніе на людей всѣхъ хотя,

бы и дѣйствительно заключала въ себѣ такое значеніе. Но ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что они не могутъ понять этого, видя во Христѣ одного возвышеннѣйшаго въ нравственномъ отношеніи человѣка. Пусть увѣруютъ во Христа, какъ истиннаго Сына Божія или какъ Богочеловѣка, тогда безъ затрудненія поймутъ то, что само по себѣ ясно и осязательно для каждаго вѣрующаго христіанина. А пока пусть знаютъ, что одинъ примѣръ высокосамоотверженной жизни и смерти Иисуса Христа, какъ человѣка, за какового они Его принимаютъ, никогда не спасетъ ихъ, подобно тому, какъ никого не спасали подобныя идеально-нравственныя примѣры, бывшіе и до пришествія Христова. Мы, впрочемъ, этимъ вовсе не отрицаемъ своего значенія и плодотворнаго примѣра за жизнь и страданіями Христовыми, а только утверждаемъ, что онъ самъ собою не спасалъ и не спасаетъ людей. Если въ христіанствѣ течетъ новая совершеннѣйшая по образцу жизни Христовой жизнь, то главная причина этому заключается не въ чемъ-либо иномъ, а въ томъ, что Самъ Иисусъ Христосъ, ставши Искупителемъ людей, въ силу Своихъ искупительныхъ заслугъ, распространяетъ и поддерживаетъ въ нихъ Свою новую истинную жизнь, подавая вѣрующимъ въ Него всѣ нужныя къ тому силы и средства. А какимъ образомъ въ частности совершается это великое дѣло, объ этомъ у насъ будетъ рѣчь въ дальнѣйшемъ нашемъ трактатѣ.

ЧЛЕНЪ 3.

О Богѣ-раздаятелѣ людямъ спасенія или Освятителѣ.

§ 103.

Переходъ къ ученію о Богѣ-Освятителѣ и его раздѣленіе.

Пострадавши, умерши, воскресши, вознесшись на небо и возсѣдши одесную Бога Отца, Господь нашъ Иисусъ Христосъ сталъ чрезъ все это поистинѣ Искупителемъ людей, и притомъ всѣхъ людей. Сталъ же Онъ таковымъ во-первыхъ потому, что Своею смертію приобрѣлъ прощеніе грѣховъ и миръ съ Богомъ для всѣхъ людей, далѣе же потому, что чрезъ Свое воскресеніе открылъ для всѣхъ въ самомъ Себѣ начатокъ и источникъ новой нескончаемой жизни, а наконецъ потому, что чрезъ Свое вознесеніе на небо и возсѣденіе одесную Бога Отца тоже для всѣхъ людей стяжалъ въ лицѣ Своемъ право и возможность быть чадами Божіими и наслѣдниками царствія Христова. Но это еще не значитъ, чтобы послѣ совершенія Иисусомъ Христомъ означенныхъ искупительныхъ дѣлъ, всѣ люди стали уже на самомъ дѣлѣ спасенными и оправданными. Таковыми же имъ можно сдѣ-

латься не иначе, какъ только подъ условіемъ свободнаго пріятія и дѣйствительнаго усвоенія тѣхъ спасительныхъ плодовъ искупленія, какіе для нихъ были пріобретѣны и сосредоточены въ лицѣ ихъ Искупителя. Хотя Иисусомъ Христомъ, какъ духовнымъ врачомъ, приготовленъ былъ неистощимый запасъ врачебныхъ средствъ для уврачеванія недуговъ грѣховныхъ, но, чтобы получить таковое врачевство, каждому необходимо было самому воспринять означенныя врачебныя средства и надлежаще воспользоваться ими. Хотя во Христѣ, какъ главѣ новозавѣтнаго человѣчества, въ такомъ преизбыткѣ заключены были духовно-благодатныя живопосныя силы, что онѣ въ состояніи были дать и сохранить новую во Христѣ жизнь всѣмъ и всѣхъ временъ людямъ, но чтобы на самомъ дѣлѣ проникнуться и жить этою жизнію, каждому въ отдѣльности необходимо было самому посредствомъ вѣры внутренно привиться къ духовно-благодатному тѣлу Христову и стать его живымъ и всегдашнимъ членомъ. Хотя, наконецъ, Иисусъ Христосъ, какъ ставшій царемъ и владыкою всего, всѣмъ даровалъ право быть чадами Божіими и наслѣдниками Его царствія, однакоже опять, чтобы на самомъ дѣлѣ каждый въ отдѣльности могъ воспользоваться симъ высокимъ правомъ, требовалось, чтобы каждый, при участіи своей вѣры, на самомъ дѣлѣ духовно возродился и сталъ по духу чадомъ Божіимъ, когда только и могъ содѣлаться истиннымъ снаслѣдникомъ Христовымъ.

Но спрашивается, могъ ли и можетъ ли самъ собою человѣкъ надлежаще воспользоваться всѣми означенными плодами совершеннаго Иисусомъ Христомъ искупленія? Конечно, нѣтъ. Какъ не могъ онъ самъ собою приготовить для себя искупительныя средства, такъ точно не могъ и не можетъ самъ собою употребить въ свое спасеніе приготовленныя для сего Искупителемъ нашимъ средства, не могши, по слову ап.

Павла, самъ собою даже только назвать Господомъ Иисуса (1 Кор. 12, 3), съ истинною и живою вѣрою. Потому-то Христосъ не ограничилъ Своего домостроительства о спасеніи людей однимъ уготовленіемъ для нихъ Своихъ искупительныхъ средствъ, а распростеръ и распространяетъ его и на самое примѣненіе ихъ къ каждому изъ людей въ отдѣльности, хотя это великое дѣло усвоенія людямъ Своего искупленія, обыкновенно носящее наименование освященія, Онъ совершилъ и совершаетъ уже не Самъ Собою, а чрезъ исходатайствованнаго Имъ у Отца Св. Духа, который, бывъ Имъ ниспосланъ апостоламъ, пребываетъ съ Его послѣдователями во вѣкъ. Для этой же цѣли Онъ создалъ на землѣ и Свою церковь, положивъ въ ней всѣ необходимыя къ освященію людей средства.

Переходя, поэтому, къ ученію объ освященіи человѣка, намъ слѣдуетъ сперва сказать о сущности самаго освященія и производящихъ его причинахъ или дѣятеляхъ, а затѣмъ о церкви, какъ посредницѣ въ дѣлѣ освященія, и находящихся въ ней освящающихъ средствахъ.

I.

Объ освященіи человѣка, и производящихъ его причинахъ.

§ 104.

О сущестѣ освященія человѣка.

Что же такое освященіе человѣка, о которомъ намъ теперь нужно говорить? Чтобы опредѣлить его съ нужною точностію намъ необходимо взять при этомъ во вниманіе, болѣе другихъ могущее помочь сему, нижеслѣдующія мѣста св.

Писанія. Такъ ап. Павелъ, изображая то сравнительно съ прежнимъ новое оправданное состояніе, въ которомъ послѣ своего обращенія поставлены были коринвяне, говоритъ имъ между прочимъ слѣдующее: *и сими, т. е. повинными, подобно не-христіанамъ, во всевозможныхъ преступленіяхъ, убо нѣщійи бѣсть, но омыстеса, но освятистеса, но оправдистеса именемъ Господа нашего Исуса Христа и Духомъ Бога нашего* (1 Кор. 6, 11). Изъ приведенныхъ словъ совершенно ясно, что Апостоль соединенное съ омытіемъ (въ крещеніи) и совершаемое во имя Исуса Христа Духомъ Божиимъ освященіе и оправданіе вѣрующихъ полагалъ, съ одной стороны, въ ихъ освобожденіи отъ ихъ прежнихъ грѣховъ, а съ другой во вновь пріобрѣтенной ими праведности и святости, и подобно тому какъ подъ освобожденіемъ отъ грѣховъ понималъ здѣсь не внѣшнее только ихъ прощеніе или невмѣненіе, а дѣйствительное и внутреннее очищеніе, такъ и подъ противопоставляемою имъ прежней порочной жизни вѣрующихъ праведностію и святостію разумѣлъ, конечно, не мнимую только и совнѣ объявленную, а дѣйствительную и внутреннюю ихъ праведность и святость.

Тотъ же Апостоль въ посланіи къ галатамъ освященіе человѣка, получаемое чрезъ крещеніе, называетъ облеченіемъ во Христа, выразившись такъ: *елщы во Христа крестистеса, во Христа облекостеса* (Гал. 3, 27). Но здѣсь же онъ съ совершенною ясностію показываетъ, что подъ облеченіемъ во Христа нужно разумѣть не какое-либо только внѣшнее соприкосновеніе къ вѣрующему Христа, прикрывающаго его Своими заслугами, а напротивъ чисто внутреннее отображеніе Христа въ его обновленной душѣ, или, что тоже, воспроизведеніе новой во Христѣ жизни въ его собственной жизни; такъ какъ Апостоль въ предыдущемъ же стихѣ къ вѣрующимъ, крестившимся во Христа, говоритъ: *вси бо вы сынови*

Божіи есте второю о Христь Іисусъ (Гал. 3, 26), а въ слѣдующей главѣ обращается къ нимъ съ такою рѣчью: *чадца моя, имже паки болѣзную, дондеже вообразится Христосъ въ васъ* (Гал. 4, 19). Эту же мысль повторяетъ и полнѣе раскрываетъ ап. Павелъ въ посланіи къ римлянамъ, гдѣ, касаясь тѣхъ, которые крестились во Христа, такъ объясняетъ сущность и значеніе воспринятаго ими крещенія, что чрезъ него они спогреблись Христу и умерли для грѣха съ тѣмъ, чтобы впредь не работать ему, а вмѣсто этого ходить въ обновленной жизни, и жить для Бога во Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ (Рим. 6, 3—11).

Но еще прямѣе и опредѣленнѣе свою мысль объ освященіи выражаетъ тотъ же Апостолъ въ посланіи къ Титу, гдѣ онъ, изображая искушительныя дѣйствія Спасителя нашего Бога, говоритъ, что Онъ, *не отъ дѣлъ праведныхъ, имже сотворихомъ мы, но по Своей Его милости, спасе насъ банею пакибытія и обновленія Духа Святаго* (банею возрожденія и обновленія Св. Духомъ), *Еюже излія на насъ обильно Іисусъ Христомъ Спасителемъ нашимъ, да оправдившеся благодатию Его, наслѣдницы будемъ по упованію жизни вѣчныя* (Тит. 3, 5—7). Здѣсь, что не трудно видѣть, спасеніе человѣка, соединенное съ его оправданіемъ, прямо и положительно поставляется не въ чемъ-либо иномъ, какъ только во внутреннемъ и благодатномъ возрожденіи и обновленіи, дѣлающемъ человѣка не по виду только, а по самому внутреннему его состоянію, правымъ предъ Богомъ, а потому и имѣющимъ право упованія на наслѣдіе жизни вѣчной.

Подобный же смыслъ заключаютъ въ себѣ и тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ возрожденный и оправданный во Христѣ называется, то *новою тварью* (Гал. 6, 15; 2 Кор. 5, 17), то членомъ тѣла Христова отъ плоти Его и отъ костей Его (Еф. 5, 30), то *человѣкомъ духовнымъ* (Гал. 6, 1),

притомъ такимъ человѣкомъ, который постоянно и постепенно внутренно возрастаетъ и преспѣваетъ, пока не придетъ въ зрѣлость мужа и въ мѣру полного возраста Христова (Еф. 4, 13).

Итакъ освященіе человѣка, какъ оно изображается въ откровеніи, не есть только одно чисто внѣшнее прощеніе человѣку, или невмѣненіе прежнихъ его грѣховъ, а есть дѣйствительное и внутреннее ихъ очищеніе или врачеваніе. Не есть также одно чисто внѣшнее оправданіе или только прикрытіе праведностію Христовой порочной души оправдываемаго, а есть напротивъ внутреннее благодатное его возрожденіе къ новой во Христѣ жизни, а также возрастаніе и преспѣваніе въ сей жизни, дѣлающее ее по самому существу правою предъ Богомъ.

Въ такомъ, а не иномъ смыслѣ понимали благодатное освященіе человѣка и всѣ древніе отцы и учителя церкви, что совершенно ясно уже изъ того одного, что они обыкновенно его называли, то духовнымъ омытіемъ или очищеніемъ и исцѣленіемъ отъ всѣхъ грѣховныхъ сквернъ и недуговъ ¹⁾, то духовнымъ возрожденіемъ или воссозданіемъ для новой во Христѣ жизни ²⁾, то восстановленіемъ въ душѣ человѣка помраченнаго образа Божія ³⁾, или воображеніемъ въ ней Христа ⁴⁾, то просвѣщеніемъ и просвѣтленіемъ души, въ силу чего она, освобождаясь отъ всякой тьмы, какъ бы вся становится и свѣтомъ и видящимъ глазомъ ⁵⁾, то наконецъ осо-

¹⁾ Григор. Богосл. Слов. 40 на св. Крещ. Твор. Григ. Богосл. т. III, стр. 277. Златоустъ. De sacerdotio. III. п. 6.

²⁾ Григор. Богосл. Слов. 41 на св. Пятидесят. въ Тв. св. отц. т. IV, стр. 19.

³⁾ Варнава. Epist. с. 6. Васил. велик. Прот. Евном. кн. 5 въ Твор. св. отц. VII, стр. 192.

⁴⁾ Кирилл. алекс. In Is. lib. IV. orat. 2. Т. II. р. 591 ed. Aubert.

⁵⁾ Макарь. велик. Бесѣда 1. п. 2.

беннымъ благодатнымъ одухотвореніемъ, въ силу котораго человѣкъ изъ душевнаго становится духовнымъ ¹⁾).

Какъ же совершается это великое дѣло освященія человѣка, дѣло его внутренняго возрожденія и преобразованія для новой во Христѣ жизни? Главнымъ и преимущественнымъ дѣятелемъ, какъ можно уже изъ вышесказаннаго видѣть, яляется здѣсь обильно изливаемая на вѣрующихъ Св. Духомъ, въ силу заслугъ Христовыхъ, Его благодать, но оно въ то же время, какъ ясно учить то же откровеніе, совершается не иначе, какъ только при соотвѣтственномъ участіи со стороны человѣка, а именно при его участіи посредствомъ своей вѣры. Такъ, Самъ Спаситель вѣру почиталъ необходимымъ условіемъ, какъ вообще для принятія благодати Духа Святаго, такъ и въ частности для принятія благодати крещенія, когда училъ: *вѣруй въ Мя, якоже рече писаніе, отъ чрева его истекуть воды живы* (что сказалъ о Духѣ, котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него) (Іоан. 7, 38 и 39), и *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). И ап. Павелъ, какъ спасающую человѣка благодать, такъ и самое спасеніе вездѣ поставляетъ въ извѣтнаго рода условную зависимость отъ вѣры, уча напр. такимъ образомъ, что мы *спасени благодатию чрезъ вѣру* (Еф. 2, 8), или: *мыслимъ убо вѣрою оправдатися человеку* (Рим. 3, 28), *правда же Божія вѣрою Исуса Христовою* (чрезъ вѣру въ Исуса Христа) *во всѣхъ и на всѣхъ вѣрующихъ* (Рим. 3, 32), *оправдившися убо вѣрою, миръ имамы* (Рим. 5, 1), *праведный отъ вѣры живъ будетъ* (Рим. 1, 17), и т. п. Освященіе человѣка, поэтому, есть дѣло совмѣстнаго и гармоническаго дѣйствія двухъ началъ, божескаго и человѣческаго, спасающей благодати и воспринимаю-

¹⁾ Advers. haeres. lib. V. c. 8. n. 2.

щей спасеніе вѣры, послѣдствіемъ чего является въ христіанинѣ новая его жизнь во Христѣ, представляющая собою нѣчто аналогическое съ жизнью Самаго Иисуса Христа, какъ Богочеловѣка.

А потому чтобы имѣть болѣе полное и опредѣленное о немъ представленіе, намъ необходимо подробнѣе сказать а) о благодати, какъ главномъ и дѣятельномъ началѣ въ освященіи человѣка, и б) о вѣрѣ, какъ началѣ болѣе восприимательномъ и подчиненномъ въ томъ же великомъ дѣлѣ.

О благодати, какъ главномъ и дѣятельномъ началѣ въ освященіи человѣка.

§ 105.

Ученіе откровенное.

Самъ Иисусъ Христосъ, уча о безусловной для всѣхъ необходимости *родиться свыше* (Іоан. 1, 13), или *отъ Бога* (Іоан. 3, 7), чтобы войти въ царствіе Божіе, съ совершенною ясностію показалъ, какъ то, что сами по себѣ люди въ семь случаѣ оказываются совершенно безсильными, не могли ничего творить безъ Него (Іоан. 15, 5), такъ и то, что главнымъ дѣятелемъ здѣсь имѣлъ быть никто иной, какъ Св. Духъ съ Его вседѣйствующею и животворящею силою или благодатію. *Аще кто, говоритъ Онъ, не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе. Рожденное отъ плоти плоть есть, и рожденное отъ Духа духъ есть... Духъ, идѣже хочетъ, дышетъ, и гласъ Его слышиши, но не видиши, откуда приходитъ, и камо идетъ; тако есть всякъ человекъ рожденный отъ Духа* (Іоан. 3, 5—8).

А потому Спаситель всѣмъ вѣрующимъ въ Него открылъ, по Своемъ прославленіи, обильный и неоскудѣваемый

источникъ животворной благодати Св. Духа (Іоан. 7, 37—39), а также, незадолго предъ Своею смертію, и апостоламъ обѣщаль умолить Своего Отца дать имъ другого Утѣшителя т. е. Духа истины, чтобы Онъ пребылъ съ ними во вѣкъ (Іоан. 14, 16 и 17), не въ лицѣ, конечно, ихъ однихъ, такъ какъ они должны были скоро оставиъ свое земное поприще, а въ лицѣ всѣхъ ихъ дальнѣйшихъ преемниковъ и учениковъ, имѣвшихъ вмѣстѣ съ Христовою церковію существовать до скончанія вѣковъ (Матѣ. 16, 18).

И на самомъ дѣлѣ, по прославленіи Христовомъ съ вознесеніемъ на небо, излился Духъ Святой, какъ на апостоловъ, такъ и на всѣхъ вѣрующихъ (Дѣян. 2, 4 и 17), и отселѣ сталъ пребывать и выну пребываетъ съ ними и въ нихъ, живя въ каждомъ, какъ Своемъ храмѣ (1 Кор. 3, 16), такъ что если кто Его не имѣетъ, тотъ и не Христовъ (Рим. 8, 9), а вмѣстѣ съ симъ сталъ устроить и выну устроить спасеніе каждаго (Еф. 2, 5), раздѣляя *властію коемуждо, якоже хоцетъ*, свои разнообразныя благодатныя дары (1 Кор. 7—11).

Такъ, Онъ чрезъ баню пакибытія возрождаетъ вѣрующихъ къ новой жизни (Тит. 3, 5), *напоаетъ* ихъ Собою (1 Кор. 12, 13), *способствуетъ имъ въ ихъ немощехъ* (Рим. 8, 26) и водительствоуетъ ими, приводя ихъ къ Отцу (Еф. 2, 18) и дѣлая сынами Божиими (Рим. 8, 14), а также жилищемъ Божиимъ (Еф. 2, 22) и членами единого тѣла Христова (1 Кор. 12, 13). Вмѣстѣ же съ симъ Онъ подаетъ имъ вѣру (1 Кор. 12, 9), обогащаетъ ихъ надеждою (Рим. 15, 13), изливаетъ въ сердце ихъ любовь (Рим. 5, 5) и крѣпко утверждаетъ ихъ во внутреннемъ чловѣкѣ (Еф. 3, 16), а также подаетъ нужныя имъ силы къ тому, чтобы они, взирая на славу Господню, и сами въ тотъ же образъ преображались отъ славы въ славу (2 Кор. 3, 18).

Понятно, поэтому, что благодать Св. Духа, какъ божественная сила, возрождающая, укрѣпляющая и совершенствующая духовную жизнь человѣка, есть главная дѣйствующая и правящая сила въ освященіи человѣка, и притомъ сила, дѣйствующая не совнѣ, а внутри самого человѣка, или во внутреннемъ единствѣ съ его духовною природою, чѣмъ существенно она и отличается отъ другихъ, вовнѣ человѣка являющихся божественныхъ силъ или дѣйствій, напр. видимыхъ сверхъестественныхъ откровеній или чудесныхъ знаменій и дѣйствій.

На умѣстный же и естественный здѣсь вопросъ: въ какомъ отношеніи стоитъ освящающая благодать къ свободѣ человѣка, откровеніе не даетъ прямого отвѣта, относя благодатныя дѣйствія Св. Духа къ недовѣдомымъ, хотя и спасительнымъ для человѣка тайнамъ, что засвидѣтельствовалъ и Самъ Спаситель, сравнивавшій возрождающаго Духа съ дѣйствіями вѣтра, хотя неизвѣстно откуда приходящаго, но каждому дающаго ощущать свои дѣйствія (Іоан. 3, 8). Тѣмъ не менѣе изъ того же откровенія совершенно ясно то, что освящающею благодатию Духа Святаго во всѣхъ видахъ ея дѣйствій не только не исключается и не устраняется, но напротивъ вездѣ необходимо предполагается свободное участіе или содѣйствіе со стороны воли человѣка, хотя само собою понятно, что воля здѣсь, какъ сила низшая, должна всегда занимать въ отношеніи къ благодати, какъ силѣ высшей, второстепенное и подчиненное мѣсто.

Такъ ап. Іоаннъ благодатное начало возрождающее и утверждающее новую духовную жизнь въ вѣрующемъ называетъ *стменемъ Божиимъ*, которое въ немъ пребываетъ (1 Іоан. 3, 9). Если же есть сѣмя, то понятно, что оно не сразу является тѣмъ, чѣмъ есть по своему существу, но только постепенно развивается и разрастается, конечно, не иначе,

какъ только при участіи и содѣйствіи самой духовной природы человѣческой, подобно тому, какъ и всякое растительное сѣмя развивается и растетъ не иначе, какъ только при соучастіи и содѣйствіи той почвы, въ которую оно положено. Если, далѣе, оно есть сѣмя, въ своемъ развитіи зависящее отъ такого или иного свойства свободноразумной природы человѣческой, то понятно, что оно смотря потому, какія находитъ здѣсь для себя благопріятныя или неблагопріятныя условія, быстрѣе или медленнѣе развивается и возрастаетъ, или даже вовсе не развивается и гложетъ, на подобіе того, какъ бываетъ и съ растительнымъ сѣменемъ, встрѣчающимъ въ своей почвѣ болѣе или менѣе для себя благопріятныя или же вовсе неблагопріятныя условія.

Въ такихъ именно чертахъ и на самомъ дѣлѣ представляются откровеніемъ дѣйствія благодати въ отношеніи ихъ къ свободѣ человѣка. Такъ, по его изображенію, тогда какъ одни на первыхъ же порахъ съ умиленіемъ и всецѣлою покорностію принимаютъ подаваемую имъ благодать Св. Духа (Дѣян. 2. 37 и 38), другіе, наоборотъ, непрерывно ей противятся (Дѣян. 7, 51) и отъ нея удаляются (Гал. 5, 4). Тогда какъ, далѣе, одни не напрасно принимаютъ благодать Божію, дѣлая изъ нея спасительное для себя примѣненіе (1 Кор. 15. 10; 2 Кор. 6. 1), другіе наоборотъ не только понапрасну ее принимаютъ, но еще оскорбляютъ (Еф. 4, 30), и ею злоупотребляютъ, обращая ее въ случай къ распутству (Иуд. ст. 4). Тогда какъ, наконецъ, одни полученную ими благодать Божію възгрѣваютъ (2 Тим. 1, 6), возвращаютъ (2 Петр. 3, 18) и приумножаютъ (2 Петр. 1, 2), другіе наоборотъ ее угашаютъ или вовсе утрачиваютъ (1 Солун. 5, 19). Ясно, поэтому, что, по мысли откровенія, то соотношеніе между божественною благодатію и человѣческою свободою, какое должно быть предметомъ желаній и стремленій каж-

даго вѣрующаго, и какое на самомъ дѣлѣ многими по мѣрѣ силъ болѣе или менѣе достигается, заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ возможно всегдашнемъ и внутренне-гармоническомъ или органическомъ единствѣ и взаимодействіи этихъ двухъ началъ божескаго и человѣческаго, подъ господственнымъ вліяніемъ перваго, и при свободномъ подчиненіи ему послѣдняго. Высочайшій же образецъ такого именно, а не иного гармоническаго единства и взаимодействия означенныхъ началъ представилъ намъ въ своемъ собственномъ лицѣ ап. Павелъ, который вотъ въ какихъ знаменательныхъ чертахъ изображаетъ это, осуществившееся въ его духовно благодатной жизни, единство: *благодатию Божіею есмь, еже есмь, и благодать Ею, 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).

§ 106.

Ученіе церковноотеческое.

Согласно съ симъ о существѣ освящающей благодати и ея отношеніи къ свободѣ человѣка учили прежде всего мужи апостольскіе, а вслѣдъ за ними и дальнѣйшіе отцы и учителя, какъ востока, такъ и запада, по крайней мѣрѣ до возникновенія здѣсь пелагіанскихъ споровъ изъ за благодати. Всѣ они освящающую благодать одинаково почитали сверхъестественною божественною силою Духа Святаго, и притомъ силою таинственно дѣйствующею не совнѣ, а внутри души человѣческой, и столь же таинственно производящею въ ней не какое-либо внѣшнее видоизмѣненіе, а чисто внутреннее обновленіе или новую въ Христѣ жизнь. Почитая же такого рода дѣйствія благодати глубокотаинственными и для разума непонягными и неуловимыми, они, по этому самому, не только

не находили необходимымъ, но даже считали не вполне удобнымъ и умѣстнымъ пытаться опредѣлить здѣсь съ точностію то, что именно должно быть отнесено къ благодати, и что—къ человѣческой свободѣ. Но, тѣмъ не менѣе, у всѣхъ ихъ, какъ вскорѣ увидимъ, всегда въ семъ случаѣ предполагалось совмѣстное и гармоническое участіе и дѣйствіе, какъ благодати, безъ которой, по ихъ представленію, вовсе не мыслимо было бы возникновеніе и преспѣваніе новой благодатной въ человѣкѣ жизни, такъ и свободы, безъ участія которой представлялось немислимымъ воспринятіе и обращеніе въ собственное достояніе человѣка этой самой жизни. Оттого-то всѣ, хотя иногда, въ виду особенныхъ случаевъ, находили нужнымъ преимущественное или даже исключительное вниманіе обращать на благодать, какъ существенно необходимую силу въ дѣлѣ освященія человѣка, но всегда при этомъ предполагали, какъ несомнѣнное, своего рода участіе и содѣйствіе и со стороны свободы человѣческой, равно какъ и наоборотъ, хотя иногда поставляемы были въ необходимость съ особенною силою отстаивать и оправдывать здѣсь значеніе свободы человѣческой, но при этомъ всегда они предполагали и по другимъ случаямъ прямо высказывали, какъ не оспоримую, ту истину, что благодать безусловно необходима для спасенія человѣка, и что безъ нея оно не можетъ ни начаться, ни достигнуть своего конца. Вообще можно сказать, что никѣмъ изъ нихъ, въ чемъ сейчасъ будемъ имѣть случай убѣдиться, не представлялось дѣло освященія человѣка ни исключительнымъ дѣломъ одной только благодати, ни одной только свободы, а напротивъ оно всегда ими считалось плодомъ внутренне-гармоническаго объединенія и взаимодѣйствія этихъ двухъ началъ, божескаго и человѣческаго, при господственномъ положеніи перваго и неисключеніи послѣдняго.

§ 107.

Ученіе мужей апостольскихъ.

Такъ *св. Варнава*, касаясь духовнаго возрожденія и освященія человѣка, то и другое повидимому поставляетъ въ исключительную зависимость отъ одной благодати Божіей, выражаясь объ этомъ такимъ образомъ: „Господь обрѣзалъ уши наши, чтобы мы слушали слово Его и вѣровали“ ¹⁾, или: „такъ какъ Господь обновилъ насъ отпущеніемъ грѣховъ, то далъ намъ новый образъ, такъ что мы имѣемъ младенческую душу, какъ возсозданные духовно“ ²⁾, а также вмѣсто сердець каменныхъ вложилъ въ насъ сердца плотяныя, содѣлавъ ихъ Своимъ собственнымъ храмомъ ³⁾.

Но съ другой стороны касаясь и того, что здѣсь зависитъ и отъ самого человѣка, вотъ что говоритъ онъ: „все время нашей жизни и вѣры не доставить намъ никакой пользы, если не будемъ ненавидѣть неправды... Сколько можетъ зависетьъ отъ насъ, будемъ размышлять о страхѣ Божіемъ и подвизаться въ соблюденіи заповѣдей Господнихъ... Каждый получить мзду по своимъ дѣламъ“ ⁴⁾.

По представленію *св. Ерма*, благодать, которая подается Богомъ способнымъ къ покаянію ⁵⁾, въ вѣрующемъ составляетъ тоже, что въ растеніи живой и здоровый корень, соками котораго питаются и возрастаютъ вѣтви, и безъ чего онѣ засыхаютъ ⁶⁾. Но для того, чтобы спастись, получившему

¹⁾ Epist. c. 9.

¹⁾ Ibid. c. 6.

²⁾ Ibidem. Сравн. c. 16.

⁴⁾ Ibid. c. 4.

⁵⁾ Past. lib. III. Simil. 8. c. 6.

⁶⁾ Ibid. simil. 9. c. 21.

въ крещеніи благодать отпущенія грѣховъ, не должно болѣе грѣшиться, а жить въ чистотѣ, согрѣшивши же, необходимо опять приносить покаяніе, хотя при этомъ нужно помнить, что при частомъ паденіи во грѣхи, сопровождающемся и покаяніемъ, все труднѣе и труднѣе будетъ жить въ Богѣ 1). На вопросъ же Ерма: есть ли какая возможность чловѣку соблюсти всѣ, данныя Богомъ, заповѣди, которыя такъ трудны, Пастырѣ далъ ему слѣдующій весьма замѣчательный отвѣтъ: „эти заповѣди ты легко соблюдеши, и не будутъ онѣ трудны, если будешь убѣжденъ, что ихъ можно соблюсти... Если чловѣкъ есть владыка тварей Божіихъ и надъ всѣмъ господствуетъ, то ужели онъ не можетъ господствовать и надъ этими заповѣдями? Все это возможно для чловѣка, только бы онъ имѣлъ Господа въ сердцѣ своемъ“ 2).

Не трудно видѣть, что св. Ерма насколько признаетъ существенно важнымъ и необходимымъ въ дѣлѣ освященія чловѣка внутреннее дѣйствіе на него и въ немъ животворящей благодати, настолько находитъ умѣстнымъ и необходимымъ здѣсь участіе и содѣйствіе и самой свободы чловѣческой, прямо предполагая при этомъ, что она должна стоять въ полной и непосредственной зависимости отъ благодати, и что отъ этого она не только не должна утрачиваться, а напротивъ еще большую пріобрѣтаетъ силу и крѣпость, нужная къ ея нравственному преслѣванію.

Такое же представленіе о силѣ благодати и ея отношеніи къ свободѣ было и у св. *Климента римскаго*, а также *Инатія Богоносца*, изъ коихъ первый, указывая коринѣянамъ на то, что на всѣхъ ихъ излить былъ одинъ и тотъ же Духъ

1) Past. lib. II. mandat. 4. n. 3.

2) Ibid. lib. II. mandat. 12. c. 3 et 4.

благодати ¹⁾), этимъ самымъ располагалъ ихъ къ единодушнымъ усиліямъ въ исканіи и дѣланіи угоднаго Богу ²⁾), а послѣдній, поставляя на видъ вѣрующимъ, что они, по участию въ благодати, Богоносцы, Христоносцы и святоносцы, этимъ побуждалъ ихъ къ тому, чтобы они старались во всемъ быть подражателями Господу ³⁾).

Тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно *автора посланія къ Диогнету*. который, уча о благодати, какъ такой силѣ, которая одна даетъ возможность войти въ царствіе Божіе, чего сами собою мы не могли достигнуть ⁴⁾), и которая даруетъ разумъ и открываетъ тайны ⁵⁾), и въ сердцахъ людей напечатлѣваетъ небесную истину ⁶⁾), къ этому присовокуплялъ, что Богъ въ семъ случаѣ не принуждаетъ человѣка, такъ какъ это ему вовсе несвойственно ⁷⁾), и что отъ самого человѣка зависитъ захотѣть стать подражателемъ Божіимъ ⁸⁾).

§ 108.

Ученіе отцовъ и учителей II и III вѣка.

Между тѣмъ, дальнѣйшіе отцы и учителя, а также писатели церковные еще прямѣе и рѣшительнѣе учатъ о зна-

¹⁾ Epist. 1. ad Cor. c. 46. Ся. с. 2.

²⁾ Ibid. c. 35.

³⁾ Epist. ad Eph. s. c. 9 et 10

⁴⁾ Epist. ad Diogn. c. 9.

⁵⁾ Ibid. c. 11.

⁶⁾ Ibid. c. 7. Понятно, что при такомъ взглядѣ автора на столь внутреннее отношеніе къ душѣ вѣрующаго благодати, вскрѣпляющееся у него, для обозначенія оправданія, то выраженіе, что грѣхи людей прикрыты праведностію Христовою (п. 9), необходимо понимать не иначе, какъ въ смыслѣ живого и дѣятельнаго облеченія во Христа, или воображенія въ душѣ вѣрующаго праведности Христовой.

⁷⁾ Ibid. c. 7.

⁸⁾ Ibid. c. 10.

ченіи свободы въ дѣлѣ духовнаго преспѣянія и совершенствованія человѣка, бывъ къ тому вызваны лжеученіемъ изыческихъ философовъ-фаталистовъ, а также гностиковъ, производившихъ какъ добро, такъ и зло, не изъ свободы, а подчиненія закону необходимости природы. Но отстаивая нравственное значеніе за свободою человѣческою, они отнюдь не думали этимъ подрывать столь же важнаго въ нравственномъ отношеніи значенія и благодати, а потому, какъ увидимъ, столь же ясно и рѣшительно учили и о безусловной необходимости въ дѣлѣ спасенія благодати, хотя при этомъ всегда предполагали, что благодать не иначе можетъ приносить свою спасительность, какъ только при участіи и содѣйствіи со стороны человѣческой свободы.

Такъ *св. Іустинъ* настолько признаетъ свободу важнымъ и необходимымъ условіемъ въ нравственности, что не будь ея, не было бы выбора между добрымъ и злымъ, не было бы самаго добра и зла, равно какъ наградъ и наказаній ¹⁾. А потому онъ въ самомъ первомъ шагѣ, дѣлаемомъ человѣкомъ на пути ко спасенію, въ обращеніи къ вѣрѣ допускаетъ извѣстную долю участія со стороны человѣческой свободы. Такъ какъ, касаясь этого, онъ говоритъ слѣдующее: „что мы сотворены вначалѣ, это было не наше дѣло; но чтобы мы избирали слѣдовать тому, что Богу пріятно, Онъ посредствомъ дарованныхъ намъ разумныхъ способностей убѣждаетъ насъ и ведетъ къ вѣрѣ“ ²⁾.

Но изъ этого же мѣста видно и то, что, по Іустину, и въ семь случаевъ Богъ не предоставляетъ человѣка себѣ самому, а напротивъ недовѣдомымъ образомъ дѣйствуетъ на его душу и

¹⁾ Apolog. I. n. 28 et 43.

²⁾ Apolog. I. c. 10.

располагаетъ ее къ вѣрѣ. Между тѣмъ и въ другихъ многихъ мѣстахъ Іустинъ вѣру поставляетъ въ прямой зависимости отъ благодати, когда утверждаетъ, что одна благодать подаетъ истинное разумѣніе того, что содержится въ писаніяхъ ¹⁾. Въ такую же зависимость отъ благодати онъ ставитъ и всю жизнь христіанина, когда, касаясь новокрещеннаго, между прочимъ говоритъ, что „послѣ того, какъ омоется такимъ образомъ увѣровавшей и давшей свое согласіе, мы ведемъ его къ такъ называемымъ братіямъ въ общее собраніе для того, чтобы со всѣмъ усердіемъ совершить общія молитвы какъ о себѣ, такъ и о просвѣщенномъ и о всѣхъ другихъ, повсюду находящихся, дабы удостоиться намъ, познавши истину, явиться и по дѣламъ добрыми гражданами и исполнителями заповѣдей, для полученія вѣчнаго спасенія ²⁾“.

И св. *Иринея*, подобно Іустину, съ особенною силою и твердостью отстаивалъ противъ гностиковъ высокое значеніе свободы какъ такого дара Божія, который составляетъ неотъ-

¹⁾ Dialog. cum Tryph. n. 30, 58, 92 et 100. Apolog. II. n. 10.

²⁾ Apolog. I. n. 65. Неосновательно, поэтому, поступаютъ тѣ, которые Іустину навязываютъ такой взглядъ, что будто бы въ христіанскомъ самоусовершенствованіи все зависитъ отъ однихъ собственныхъ силъ человѣка и въ подтвержденіе сего, независимо отъ сильныхъ доказательствъ Іустиновыхъ въ пользу свободы человѣка, чѣмъ, какъ мы видѣли, вовсе не отрицается необходимость благодати, ссылаются между прочимъ еще на то, что, по Іустину, жившіе до Христа лучшіе изъ язычниковъ, какъ напр. Сократъ и Гераклитъ, были по своей жизни тѣмъ же, чѣмъ и христіане (Apolog. I. n. 2). Но понятное дѣло, что Іустинъ лучшимъ изъ язычниковъ предлагалъ наименованіе христіанъ не въ строгомъ или собственномъ смыслѣ, а между тѣмъ и въ такомъ смыслѣ предлагалъ имъ имя христіанъ не по иной какой-либо, а той единственной причинѣ, что, по его мнѣнію, всѣмъ, что ни имѣли они хорошаго, обязаны были не чему-либо иному, какъ извѣстной мѣрѣ находенія въ нихъ того же самаго Слова, которое, впоследствии во всей полнотѣ своего величія явилось во Христѣ (Apolog. II. n. 10).

емлемое и преимущественное достояніе въ вещественномъ мірѣ одного человѣка ¹⁾, а также условіе всякаго добра, равно какъ и заслуживаемыхъ имъ наградъ ²⁾. Но въ то же время онъ съ такою же силою и рѣшительностію учитъ о безусловной необходимости для человѣка божественной благодати, вмѣстѣ съ симъ, что весьма важно для насъ, съ возможною ясностію опредѣляя и ея отношеніе къ человѣческой свободѣ. По Иринею, человѣкъ безъ благодати тоже, что сухая и бесплодная земля, не получающая влаги ³⁾, или дикая не приносящая добрыхъ плодовъ маслина ⁴⁾. Человѣкъ же, чрезъ вѣру получившій благодать Св. Духа—это орошаемое водною влагою и плодоносящее дерево, это, хотя сперва дикая, но послѣ, вслѣдствіе прививки, ставшая приносить добрые плоды, маслина ⁵⁾. На естественный же здѣсь вопросъ, остаются ли при этомъ цѣлыми и неприкосновенными свобода и личность человѣка, дается слѣдующій весьма замѣчательный отвѣтъ: „подобно тому, какъ дикая маслина не теряетъ существа дерева, но измѣняетъ качество плодовъ и получаетъ другое названіе, и есть и называется уже не дикая, но добрая маслина, такъ и человѣкъ, вѣрою привившійся и принявшій Духа Святаго, не теряетъ существа плоти, но измѣняетъ качество плодовъ—дѣль, и получаетъ другое названіе, означающее его перемѣну на лучшее, и уже есть и называется не плоть и кровь, а человѣкъ духовный“ ⁶⁾.

¹⁾ *Contr. haeres lib. IV. c. 37. n. 1.*

²⁾ *Ibid. c. 4. n. 3; c. 37. n. 2.*

³⁾ *Ibid. lib. III. c. 17. n. 2.*

⁴⁾ *Ibid. lib. V. c. 11. n. 2.*

⁵⁾ *Ibid. lib. III. c. 17. n. 2.*

⁶⁾ *Contr. haeres. lib. V. c. 10. n. 2.*

Признавая такимъ образомъ и въ человѣкѣ облагодатствованномъ неприкосновенность и цѣлостность свободы, св. Иринеи вмѣстѣ съ симъ достаточно ясно опредѣляетъ и ея отношеніе къ благодати, а именно, такъ опредѣляетъ, что свобода въ семъ случаѣ добровольно поставляетъ себя въ должную зависимость отъ благодати, какъ высшей божественной силы, чѣмъ собственно и условливается животворное дѣйствіе послѣдней, и безъ чего таковымъ оно не можетъ быть. „Не искусство Божіе, говоритъ св. Иринеи, недостаточно, потому что Онъ (Богъ) можетъ изъ камней воздвигнуть чадъ Авраама, но тотъ, кто не покоряется Ему, самъ есть причина своего несовершенства. Не свѣтъ оскудѣваетъ для тѣхъ, кто сами себя ослѣпили, но тогда какъ онъ остается, каковъ есть, сами они, ослѣпшіе по своей винѣ, находятся во мракѣ. Потому что свѣтъ никого не порабощаетъ насильно, точно также и Богъ не принуждаетъ, если кто не хочетъ принять на себя Его художества“ ¹⁾. Въ другомъ же мѣстѣ, противопоставляя людей необлагодатствованныхъ облагодатствованнымъ, такъ характеризуетъ тѣхъ и другихъ, что тогда какъ первые именно потому, что не покоряются Богу, живутъ безъ Духа небеснаго въ ветхости плоти, другіе, напротивъ, по тому самому, что повинуются Богу, получаютъ Духа и ходятъ въ новой жизни ²⁾, становясь духовными, потому что Духъ Божій живетъ въ нихъ ³⁾. А потому, наконецъ, св. Иринеи считаетъ возможнымъ, согласно съ ап. Павломъ, и лишиться Св. Духа по Его полученіи, почему увѣщаетъ вѣрующихъ соблюдать Его вѣрною и чистою жизнію, дабы не потерять царствія небеснаго ⁴⁾.

¹⁾ Ibid. lib. IV. c. 39. n. 3.

²⁾ Ibid. lib. V. c. 9. n. 3.

³⁾ Contr. haeres. lib. V. c. 8 n. 2.

⁴⁾ Ibid. c. 9. n. 3.

Подобнымъ образомъ мыслилъ о благодати и *Тертулманъ*, который на возраженіе гностиковъ, ссылавшихся, между прочимъ, въ подтвержденіе своего фаталистическаго ученія на слова Спасителя, что, тогда какъ всякое дерево доброе приноситъ плоды добрые, худое дерево приноситъ плоды худые, и что съ терновника не собираютъ винограда, и съ репейника смоквъ, отвѣчалъ, что худое дерево дѣйствительно не приноситъ добрыхъ плодовъ, если оно остается само по себѣ безъ прививки къ доброму дереву, но, если оно къ нему привьется, тогда станетъ приносить и плоды добрые. Такъ точно, по *Тертуліану*, и худые люди становятся способными приносить добрые плоды покаянія, если содѣлаются причастниками божественной благодати, которая могущественнѣе природы ¹⁾.

Между тѣмъ, даже и александрійскіе учителя, не смотря на то, что болѣе, чѣмъ кто-либо, вынуждены были вести жаркую и упорную борьбу съ фатализмомъ и вмѣстѣ съ симъ твердо отстаивать нравственную значимость человѣческой свободы, вовсе не думали при этомъ исключать или подрывать высокое значеніе христіанской благодати, но только находили нужнымъ дать подлѣ нея подобающее мѣсто и человѣческой свободѣ. По *Клименту александрійскому*, Богъ хочетъ, чтобы человѣкъ самъ желалъ и достигалъ спасенія ²⁾, и отъ воли человѣка зависитъ, какъ вѣровать, такъ и творить доброе, равно какъ и дѣлать противное ³⁾. Но, тѣмъ не менѣе, человѣкъ при осуществленіи величайшаго добра, къ которому обязанъ непрестанно и неослабно стремиться ⁴⁾, вслѣдствіе

¹⁾ De anima c. 21.

²⁾ Strom. I. 17. 104.

³⁾ Strom. IV. 633.

⁴⁾ Ibid. V, 647.

непрерывныхъ и неодолимыхъ къ оному препятствій, имѣть постоянную нужду въ другой высшей помощи ¹⁾), каковую и составляетъ божественная благодать, которая, бывъ подана стремящимся къ добру, внушаетъ имъ добрыя мысли, настраиваетъ къ добру волю и сообщаетъ ей бодрость и силу къ достиженію святости ²⁾). Потому-то, по Клименту, съ стремленіемъ къ добродѣтели всегда необходимо соединять молитву о благодати, способствующей къ тому, чтобы достигать сравнительно высшей степени нравственнаго совершенства, или истинный гностикъ никогда не долженъ престаивать молиться о томъ, чтобы благодать его не оставляла ³⁾).

И, по *Оригену*, хотя все нравственное въ человѣкѣ условливается его свободою ⁴⁾), но для нравственнаго его преспѣванія необходима божественная благодать, такъ необходима, какъ для плодоносія земли необходимъ дождь и солнечный свѣтъ, хотя съ другой стороны большее или меньшее дѣйствіе оживотворяющей благодати въ свою очередь зависитъ отъ такого или иного отношенія къ ней свободы, на подобіе того, какъ и дождь, смотря по тому, какого рода бываетъ вспашка земли, такой или иной производитъ въ ней плодъ, или же какъ солнечный свѣтъ, смотря по тому, на какого рода дѣйствуетъ вещество, производитъ въ немъ или размягченіе (какъ въ воскѣ), или отверденіе (какъ въ глинѣ) ⁵⁾). Находя же нужную воспримчивость въ душѣ человѣческой, благодать производитъ въ ней такого рода внутреннее и глубокое возрожденіе ея замершихъ силъ, что оно имѣетъ въ

¹⁾ Ibid. V. 13. 696.

²⁾ Ibid. VI. 860; Strom. VI. 822 et 824.

³⁾ Ibid. VII, et 853.

⁴⁾ De princip lib. II. c. 9. n. 6.

⁵⁾ Ibid. li. b. .I c. 1. n. 10.

себѣ много похожаго на чудесное воскресеніе Лазаря¹⁾. Но возвращая человѣку потеряныя имъ чрезъ паденіе силы, благодать дѣлаеть это отнюдь не для того, чтобы эти силы оставались бездѣйственными и опять пришли въ состояніе усыпленія или омертвѣнія, а напротивъ для того, чтобы человѣкъ съ надлежащимъ умѣніемъ и энергіею воспользовался ими во благо себѣ, къ своему собственному духовно-нравственному усовершенію и спасенію. Облагодатствованный человѣкъ, поэтому, бывъ вспомооществуемъ всегда благодатію, и самъ не только не долженъ оставаться безпеченъ и небреженъ въ отношеніи къ своей духовно-благодатной жизни, но, напротивъ долженъ, въ виду высокаго своего назначенія съ сугубыми усиліями и рвеніемъ подвизаться въ ней, подобно тому, какъ строитель города послѣ молитвеннаго обращенія о помощи къ Богу и чувства въ себѣ прилива высшей силы, съ усиленною энергіею начинаетъ и продолжаетъ свою строительную работу, или какъ земледѣльцы, по испрошеніи и чувствѣ подобной же помощи стараются наилучшимъ образомъ засѣять и запахать землю, или же, наконецъ, какъ застигнутые бурей пловцы на морѣ вмѣстѣ съ мольбами къ Богу, и подаваемою отъ Него помощію напрягаютъ и сами всѣ свои силы, чтобы доплыть до спасительнаго берега²⁾. Вообще, по Оригену, все, что ни относится къ устроенію нашего спасенія, не совершается ни одною нашею волею безъ участія благодати, ни одною благодатію безъ участія воли; но тою и другою совмѣстно и взаимодѣйственно³⁾.

Подобныя мысли о возрождающей человѣка благодати и ея отношеніи къ свободѣ, хотя въ болѣе отрывочномъ видѣ,

¹⁾ In Ioann. T. XXVIII. n. 6.

²⁾ De princip. lib. III. c. 1. n. 18. Справ. Series. in Math. n. 69.

³⁾ De princip. lib. III. c. 1. n. 22.

встрѣчаемъ и у *св. Кипріана*. По ученію Кипріана, „подобно тому, какъ солнце само собою свѣтитъ, ручей самъ собою течетъ, дождь самъ собою орошаетъ, такъ самъ собою проливается небесный Духъ¹⁾, но мы столько получаемъ отъ избытка благодати, сколько имѣемъ вѣры, способной къ ея принятію“²⁾, и, чтобы не лишиться ея, должны всячески избѣгать нерадѣнія и стараться пребывать тѣмъ, чѣмъ быть начали, утверждаясь въ Богѣ всѣми силами и всѣмъ сердцемъ, и съ непреткновенною твердостію держась пути непогрѣчности и правды³⁾.

Григорій же Чудотворецъ свою и древне-церковную вѣру въ Бога-Освятителя и Его всемогущую благодать такъ изображаетъ въ слѣдующихъ, хотя сжатыхъ, но многосодержательныхъ выраженіяхъ своего общепринятаго символа: „единъ Духъ Святой, отъ Бога исходящій, посредствомъ Сына явившійся людямъ,—жизнь и начало жизни для живущихъ, святой источникъ, самая святость и виновникъ освященія“⁴⁾.

§ 109.

Ученіе—въ IV вѣкѣ.

Этою же вѣрою одушевлялась и руководилась церковь и въ IV вѣкѣ, выразивъ ее въ самомъ вселенскомъ символѣ своимъ словами: (вѣрую) *и въ Духа Святаго Господа животворящаго*, въ чемъ сжато было заключено, какъ то вѣрованіе, что податель для вѣрующихъ духовно благодатной живо-

¹⁾ Письмо 1 къ Донату о благол. Библиот. тв. св. отц. запад. т. 1. стр. 19.

²⁾ Тамъ же стр. 9.

³⁾ Тамъ же.

⁴⁾ De vita J. Thaum. in. opp. Greg. nyss. Patr. Curs. compl. graec. T. XLVI. col. 912.

творной силы есть Духъ Господь, такъ и то, что эта сила не есть какая-либо естественная и обыкновенная сила, а есть именно особеннѣйшая божественная сила Св. Духа¹⁾.

Между тѣмъ это же самое ученіе отцы этого періода продолжали раскрывать еще обстоятельнѣе и подробнѣе, и, какъ увидимъ, продолжали раскрывать въ томъ же духѣ и смыслѣ, въ какомъ оно было раскрываемо и прежде. А именно, признавая благодать Св. Духа силою божественною и притомъ безусловно необходимою для духовнаго возрожденія и преспѣянія человѣка, они въ то же время не считали ее такою силою, которая не только возстановляетъ и укрѣпляетъ, но и совершенно замѣняетъ собою волю человѣческую. А потому, при всѣхъ дѣйствіяхъ на человѣка освящающей благодати находили возможнымъ и нужнымъ допустить свою долю участія и со стороны человѣческой свободы, чѣмъ, между прочимъ, и объясняется какъ то, почему готовая ко всѣмъ прійти на помощь благодать не всѣми принимается, такъ и то, почему изъ принимающихъ благодать въ однихъ она является плодотворною болѣе, а въ другихъ менѣе, одними пріумножается, а другими умалется или вовсе утрачивается.

Такъ, напр. по ученію *св. Кирилла іерусалимскаго*, обѣтованный всѣмъ Духъ Святой не имѣетъ лицепріятія, такъ какъ ищетъ не достоинствъ, но душевнаго благоговѣнія,—чтобы только каждый уготовалъ себя къ принятію небесной благодати²⁾. „Подобно тому какъ свѣтъ однимъ своимъ лучомъ все озаряетъ, такъ и Св. Духъ просвѣщаетъ имѣющихъ очи, почему если кто, слѣпотствуя, не бываетъ сподобленъ

¹⁾ Потому - то нѣкоторые изъ отцовъ, въ борьбѣ съ духоборцами, между прочимъ тѣмъ доказывали Божество Св. Духа, что подаваемая имъ къ священію вѣрующихъ благодатная сила есть божественная сила (Григ. Богосл. въ Тв. св. отц. кн. 2. слов. 34. стр. 19),

²⁾ Catesh. 17. п. 19.

благодати, то пусть укоряетъ въ томъ не Духа, а свое невѣріе¹⁾. Если же, по Кириллу, и при первоначальномъ дѣйствіи благодати необходимо по крайней мѣрѣ не противо-дѣйственное участіе со стороны человѣческой свободы, то тѣмъ умѣстнѣе и нужнѣе это участіе послѣ духовно-благодатнаго возрожденія человѣка, или какъ онъ выражается, духовнаго его привитія ко святой лозѣ. „Если, говорить онъ, пребудешь на лозѣ, то возрастешь, какъ вѣтвь плодовая, а если не пребудешь, истребленъ будешь огнемъ... Божіе дѣло насаждать и напоевать, а твое приносить плодъ; Божіе дѣло—даровать, а твое принять и соблюсти²⁾. Будь прилеженъ къ службамъ Божіимъ и по принятіи благодати; если хорошо это, пока ты не пріялъ, то ужели перестанетъ быть хорошимъ послѣ даанія? Если, пока ты не былъ правымъ, полезно было для тебя орошеніе и воздѣлываніе, то не гораздо ли полезнѣе это будетъ по насажденіи“³⁾.

И по *Василію великому*, „хотя Духъ Святой, безъ котораго ни чье невозможно освященіе⁴⁾, все наполняетъ своею силою, однакоже сообщается однимъ достойнымъ, и не въ одной мѣрѣ пріемлется ими, но Свое дѣйствованіе раздѣляетъ Онъ по мѣрѣ вѣры... или соотвѣтственно собственной пріемлемости каждаго⁵⁾, равно какъ и на сердцахъ помышленія пишетъ болѣе или менѣе, смотря по мѣрѣ широты сердца, и явственнѣе или незамѣтнѣе, соотвѣтственно мѣрѣ предуготовительной чистоты“⁶⁾. Отъ свободы человѣка также, по *Василію*, зависитъ, какъ сохраненіе и приумноженіе, такъ и по-

¹⁾ Ibid. 16. n. 22.

²⁾ Catech. 1. n. 4.

³⁾ Ibid. n. 6.

⁴⁾ De S. Spirit. c. 16.

⁵⁾ Ibid. c. 9.

⁶⁾ Homil. in Psalm. 44. vers. 2

теря благодати. Потому что, по его словамъ, тѣ, когорые, бывъ запечатлѣны въ день избранія Духомъ Святымъ, сохранили чистымъ и цѣлымъ принятый ими начатокъ Духа, услышать (отъ Господа): *добре рабе благий и вѣрный, о малъ Ми былъ еси вѣренъ, надъ многими тя поставлю* (Матѣ. 25, 21), тогда какъ наоборотъ тѣ, которые огорчили Духа Святаго лукавствомъ начинаній своихъ, или ничего не приобрѣли къ данному, будутъ лишены и того, что получили, и благодать отдастся другимъ¹⁾.

То же самое, можно сказать, даже прямѣе и опредѣленнѣе повторяютъ далѣе *св. Григорій Богословъ* и *св. Иоаннъ Златоустъ*. По Григорію Богослову, хотя Самъ Духъ Святый призываетъ насъ (въ крещеніи) для новой во Христѣ жизни²⁾, и хотя самое призваніе къ ней и ея пожеланіе, и затѣмъ утвержденіе и преслѣваніе въ ней зависятъ отъ Божіей помощи, но тѣмъ не менѣе не оказывается безучастною во всемъ этомъ и человѣческая свобода, со стороны которой потребны, какъ расположеніе къ принятію благодатной жизни, такъ и усилія къ ея сохраненію и приумноженію. Однимъ словомъ, „надлежитъ, чтобы дѣло спасенія зависѣло, какъ отъ насъ, такъ и отъ Бога“³⁾. Потому-то между прочимъ *св. Григорій* слова ап. Павла къ римлянамъ: *ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога* (Римл. 9, 16), объясняетъ въ такомъ смыслѣ: *ни хотящаго, то есть не одного хотящаго, ни текущаго только, но милующаго Бога*⁴⁾. Потому-то онъ,

¹⁾ De Sanct. Spirit. с. 16. И по *Григорію нисскому*, хотя въ спасеніи все зависитъ отъ Бога (De scor. Christ. ed. Morel. Т. III. р. 309), но не безучастна здѣсь и воля человѣческая, отъ произволенія которой зависитъ вѣра, соединяющая ее съ божественною силою и жизнію (Catech. orat. magn. с. 36 et 37.

²⁾ Orat. 41. п. 14. Orat. 40. п. 3.

³⁾ Orat. 37. п. 13.

⁴⁾ Ibidem.

сравнивая возрожденнаго то съ исцѣленною хананеянкою кровоточивою, то съ исцѣленнымъ разслабленнымъ, то съ воскрешеннымъ Лазаремъ и очищенными прокаженными, даетъ слѣдующія наставленія: „храни же очищеніе, чтобы опять не стать кровоточивою... Ты взять отъ одра, или лучше, самъ взялъ одръ, бойся же опять слечь на одръ, а иди, помня заповѣдь: *се здравъ еси, ктому не соиртъшай, да не горше что ти будетъ* (Іоан. 5, 14).., *Лазаре, вряди вонъ* (Іоан. 11, 43), сказано было тебѣ, лежавшему во гробѣ... и ты вышелъ, не четырехдневный, но многодневный, не омертвѣй же снова, не пребывай съ живущими въ гробахъ, и не связывай себя плѣницами собственныхъ грѣховъ, такъ какъ неизвѣстно. возстанешь ли опять изъ гроба... Если ты доселѣ покрытъ былъ проказою, т. е. безобразіемъ порочной жизни, а теперь очистившись отъ гнойнаго вещества, принялъ видъ здоровый.., то остерегайся, чтобы опять не поразиться проказою, и чтобы въ тѣлѣ твоёмъ не произошло неизлечимаго разстройства“¹⁾. Потому-то св. Григорій и сказанныя Спасителемъ, по поводу просьбы матери сыновъ Заведеевъ, слова: *еже стѣти одесную Мене и ошуюю Мене, нѣсть Мое дати, но имже дано есть* (Мат. 20, 23), такъ изъясняетъ: „къ словамъ—*имже дано есть*, присовокупи: то есть достойнымъ, а то, чтобы стать достойными, не только получили они отъ Отца, но и сами себѣ дали“²⁾.

И по *Златоусту*, хотя все, что человѣкъ ни имѣетъ и ни дѣлаетъ добраго, не исключая и самой вѣры, зависитъ отъ благости Божіей³⁾, но съ другой стороны оно же зависитъ и отъ самой его воли, безъ стремленія къ добру кото-

¹⁾ Orat. 40. n. 33 et 34.

²⁾ Orat. 37. n. 15.

³⁾ In act. apost. homil. 45. n. 1. in epist. 1. ad Cor. Hom. 12 n. 12.

рой, и при лѣности ея и дремогѣ, ничего подобнаго быть не можетъ,—потому что хотя Богъ хочетъ, чтобы всѣ спаслись, но Онъ никого къ тому не принуждаетъ ¹⁾. Съ этой стороны и все спасеніе не есть дѣло Одного милующаго Бога, но въ нѣкоторой долѣ хотящаго и текущаго человѣка ²⁾. Въ этомъ отношеніи и отъ воли самого человѣка зависитъ, какъ вѣра ³⁾, пожеланіе и избраніе добраго, такъ и самое совершеніе послѣдняго при помощи благодати. Если, по словамъ Златоуста, все въ дѣлѣ спасенія приписывается Богу, то это объясняется тѣмъ же, почему напр. иногда архитектору приписываютъ постройку дома, не смотря на то, что при этой постройкѣ трудились многіе рабочіе и самъ давалъ для этого матеріалы хозяинъ. Богъ не восхотѣлъ, чтобы все въ спасеніи зависѣло отъ Него Одного, дабы не оказалось, что Онъ награждаетъ безъ причины, но не восхотѣлъ также и того, чтобы все зависѣло отъ насъ, дабы мы не впади въ гордость ⁴⁾.

Но особеннѣйшаго заслуживаетъ вниманія ученіе *пр. Макарія египетскаго*, какъ о необходимости въ дѣлѣ спасенія человѣка благодати, такъ и личнаго участія его свободы. По ученію Макарія, падшій человѣкъ такую неисцѣльную пораженъ былъ болѣзнію, что отъ ней могъ быть уврачеванъ только силою небеснаго и божескаго естества, или даромъ Духа Святаго ⁵⁾, почему, если не сподобимся всыпленія высшею помощію, то всеу будемъ трудиться, какъ далеко отстоящіе отъ силы Божіей ⁶⁾.

¹⁾ Serm. 13. De ferendis re: rehens. T. V. p. 169. ed. Morel

²⁾ Homil. 16. in ep. ad Rom. c. 9. vers. 24.

³⁾ In Joan. homil. 5 n. 3.

⁴⁾ In epist. ad Heb. hom. l. 12. p. 816 et 817. ed. Morel. 1636.

⁵⁾ Бесѣда 20. 7. Твор. *пр. Макаря*. изд. 1880.

⁶⁾ Бесѣд 25. 2.

Но это, по Макарію, вовсе не значитъ, чтобы человѣкъ настолько былъ поврежденъ въ своихъ силахъ, чтобы не могъ даже пожелать и принять божественной помощи, а напротивъ онъ можетъ и долженъ это дѣлать, иначе останется навсегда неисцѣленъ.

„Нѣкоторые, говоритъ онъ, бывъ введены лжеученіемъ въ обманъ, несправедливо утверждаютъ, что будто бы человѣкъ совершенно умеръ (нравственно), такъ что ровно ничего не можетъ дѣлать добраго. Хотя младенецъ безсиленъ самъ что-либо сдѣлать и не можетъ на своихъ ногахъ подойти къ матери, однакоже онъ, ища матери, движется, кричитъ и плачетъ. И этимъ мать сжаливается надъ нимъ и бываетъ рада тому, что онъ съ такимъ усиліемъ и воплемъ ищетъ ее. А такъ какъ младенецъ не можетъ прійти къ ней, то сама мать, преодолеваемая за долгое его исканіе любовію, подходитъ къ нему, и съ большою нѣжностію беретъ, ласкаетъ и кормитъ его. То же самое дѣлаетъ и человѣколюбивый Богъ съ душою, которая приходитъ и взыскуетъ Его“¹⁾.

„Какъ жена (хананеянка), въ другомъ мѣстѣ говоритъ св. Макарій, хотя не могла исцѣлиться и оставалась язвенною, однакоже имѣла ноги, чтобы прійти ко Господу, и, пришедши, получить исцѣленіе, а также подобно тому, какъ (іерихонскій) слѣпецъ, хотя не могъ прійти и²⁾ приступитъ ко Господу, вслѣдствіе своей слѣпоты, однакоже послалъ къ Нему, потекшіи быстрѣе вѣснниковъ, свой вопль: *сыне Давидовъ, помилуй мя* (Марк. 10, 47), и чрезъ таковую вѣру получилъ отъ пришедшаго къ нему и даровавшаго прозрѣніе Господа исцѣленіе; такъ и душа, хотя изъязвлена язвами постыдныхъ страстей, хотя отемнена грѣховною тьмою, однакоже имѣетъ волю возопитъ ко Іисусу, и призывать Его.

¹⁾ Бесѣда 46. 3.

чтобы пришелъ Онъ и сотворилъ душѣ вѣчное избавленіе. И какъ тотъ слѣпецъ, если бы не возопилъ, и та кровоточивая, если бы не пришла ко Господу, не получили бы исцѣленія, такъ и если кто по собственной волѣ и со всецѣлымъ расположеніемъ не приступитъ ко Господу и не будетъ умолять Его съ несомнѣнною вѣрою, то не получить (духовнаго) исцѣленія“¹⁾.

Причина, слѣдовательно, и вина тому, почему не каждый человѣкъ надлежаще пользуется благодатію, заключается не въ Богѣ, Который и независимо отъ исканія Его человекомъ и Самъ съ свойственною Ему любовію и благодію всегда побуждается и располагаетъ къ тому, чтобы прилѣпиться къ его душѣ и быть съ нею единъ духъ²⁾, а въ самомъ же человѣкѣ, въ его свободной къ избранію добраго или худого волѣ. Потому что „природа наша удобопріемлема и для добра, и для зла, и для Божіей благодати, и для сокровенной силы; но она не можетъ быть приневоливаема“³⁾.

Отъ свободы же человѣка, по Макарію, зависитъ и сохраненіе и преслѣяніе, равно какъ ослабленіе и утрата духовно-благодатной жизни. Потому что, по его словамъ, тогда какъ тѣ души, которыя, по полученіи благодати, еще съ большею алчбою и съ большимъ усиліемъ взыскаютъ небснаго, сподобляются свободы отъ страстей и достигаютъ полнаго благодатнаго единенія съ Богомъ, души лѣнныя и не терпящія трудовъ, наоборотъ, въ своей благодатной жизни мало по малу окрадываются порокомъ, и даже лишаются той благодати, какой сподобились⁴⁾.

¹⁾ Бесѣда 20. 7 и 8.

²⁾ Бесѣда 46. 3.

³⁾ Бесѣда 15. 23.

⁴⁾ Слов. 6 о любви гл. 25. 26.

Такъ учили, какъ о необходимости въ спасеніи благодати, такъ и объ отношеніи ея къ человѣческой свободѣ, съ предположеніемъ при этомъ ея всеобщности или для всѣхъ общедоступности, и западные отцы и учителя церкви св. *Иларій*¹⁾, св. *Амвросій*²⁾, а также бл. *Иеронимъ*³⁾.

§ 110.

Ученіе послѣ IV вѣка на западѣ.

Такъ училъ до борьбы своей съ Пелагіемъ по вопросу о благодати и бл. *Августинъ*. Но впослѣдствіи, увлеченный этою борьбою, онъ много измѣнилъ свой взглядъ на отношеніе благодати къ свободѣ человѣка, что осталось не безъ вредныхъ послѣдствій, если не на востокѣ, то на западѣ. Пелагій, какъ извѣстно, руководясь тѣмъ опасеніемъ, что излишняя надежда на благодать Божію можетъ служить поводомъ къ нравственной безпечности и развращенности, поставилъ для себя задачею возвысить въ дѣлѣ спасенія человѣка значеніе его нравственной свободы и самодѣятельности. Но въ преслѣдованіи этой цѣли онъ зашелъ слишкомъ далеко, ставши утверждать, что не только въ каждомъ человѣкѣ есть способность и силы къ добру, но что эта способность и силы нисколько (прародительскимъ грѣхомъ) не повреждены, а напротивъ находятся въ такомъ здоровомъ или нормальномъ состояніи, что человѣкъ не только самъ собою можетъ творить доброе, но даже можетъ достигать совершенной святости, лишь бы только твердо и рѣшительно захотѣлъ того и

¹⁾ Utamur ergo tam liberalibus donis, et usum maxime necessarij mueris. expetamus. De Trinit. 11, 34. Сравни. In Psalm. 118.

²⁾ Expos. evang. Luc. 11, 14; 84. Сравни. In Psalm. 118. Serm 19. 30. De interpell. David. IV, 2 et 4.

³⁾ Dial. contr. Pelag. lib. II. n. 6.

навсегда оставался непреклоннымъ въ своемъ рѣшеніи¹⁾. Вслѣдъ же за симъ Пелагій, если не безусловно отвергъ всякую нужду для человѣка въ благодати, то оставилъ за ней только значеніе вспомогательнаго или облегчающаго трудъ человѣка пособія, и то пособія болѣе внѣшняго, чѣмъ внутренняго. Такъ какъ подъ благодатию Пелагій съ своими сторонниками разумѣлъ то возбуждающій къ добру откровенный законъ, ученіе Христова и Его примѣръ²⁾, то даруемое во Христѣ всѣмъ прощеніе грѣховъ, состоящее въ одномъ ихъ невмѣненіи³⁾, то заслуживаемое человѣкомъ и сообщаемое Богомъ разнообразными способами просвѣщеніе его ума⁴⁾.

Все это, понятно, было новымъ и совершенно несогласнымъ съ ученіемъ древней церкви лжеученіемъ. А потому для его ниспроверженія требовалось одно, съ непоколебимою твердостью и рѣшительностью противопоставить ему древне-церковное ученіе, какъ о наслѣдственной порчѣ и отсюда слабости силъ природы человѣческой, такъ и необходимости для человѣка благодати, какъ туне подаваемой Богомъ сверхъестественной и внутренне-возрождающей силы, что именно и сдѣлано было помѣстнымъ кареагенскимъ соборомъ (418 г.), вмѣстѣ съ симъ осудившимъ и самую ересь Пелагія съ его сторонниками⁵⁾.

¹⁾ *August. De peccat. orig. Epist. 175. c. 13.*

²⁾ *August. De grat. Christ. c. 10 et 38.*

³⁾ *Contr. Jul. VI, 23. De grat. Christ. c. 52.*

⁴⁾ *De grat. Christ. c. 7.*

⁵⁾ Вотъ нѣкоторыя изъ правилъ кареагенскаго собора, прямо касающихся ученія о благодати:

Пр. 111 (125): „Опредѣлено также: если кто скажетъ, что благодать Божія, которою оправдываются во Иисусѣ Христѣ Господѣ нашемъ, простираетъ свою силу только на одно отпущеніе грѣховъ уже содѣянныхъ, а не подаетъ сверхъ того помощи воздерживаться отъ иныхъ грѣховъ, таковой да будетъ анаема^{а)}.“

Но бл. Августинъ этимъ не ограничился въ своемъ опроверженіи пелагианства и въ защитѣ церковнаго ученія о благодати, а перешелъ далеко за предѣлы справедливаго и должнаго со стороны поборника церковной вѣрѣ. Чтобы всецѣло защитить и оправдать необходимость благодати, онъ въ своемъ ученіи о слѣдствіяхъ грѣховной наслѣдственной порчи допустилъ ту, ничѣмъ не оправдываемую крайность, что сталъ утверждать, будто бы падшій человѣкъ настолько поврежденъ, что въ немъ не только воли сдѣлалась болѣе склонною ко злу, чѣмъ къ добру, но даже вовсе потерялась въ волѣ всякая способность къ добру при одномъ неотразимомъ влеченіи ко злу¹⁾. Вслѣдъ за симъ Августинъ естественно долженъ былъ допустить и то, что если человѣкъ можетъ быть спасенъ, то не иначе, какъ одною только, безъ его свободнаго участія дѣйствующею благодатію и что, по-этому, если кому подается благодать, то она дѣйствуетъ въ немъ сама собою непреоборимо, производя въ немъ сперва самую добрую волю, а затѣмъ вѣру, добрыя дѣла, и все

Пр. 112 (126): „Также если кто скажетъ, что благодатію Божіею, яже о Христѣ Иисусѣ 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, таковой да будетъ анаеема“.

Пр. 113 (127): „Опредѣлено также: 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 пріяхъ благодати Божіей, мы могли бы и безъ нея, хотя и съ трудомъ исполнить заповѣди Божіи, таковой да будетъ анаеема, потому что о плодахъ заповѣдей не сказалъ Господь: безъ Мене съ трудомъ можете творить, но сказалъ: *безъ Мене не можете творить ничесоже* (Іоан. 15, 5)“.
(Дѣян. 9 пом. соб. Казань, 1878 г., стран. 195—197).

¹⁾ De grat. Christ. c. 24 De civit. Dei, lib. XIV, c. 11.

нужное для его спасенія¹⁾. А такъ какъ непреоборимо дѣйствующая благодать Божія необходимо должна спасать тѣхъ, которымъ подается, а между тѣмъ, какъ показываетъ опытъ, весьма многіе не спасаются, то Августинъ наконецъ вынужденъ былъ допустить и то, что благодать Божія дается не всѣмъ людямъ, а только однимъ избраннымъ, или только тѣмъ, которыхъ Богъ единственно по Своей милости еще отъ вѣчности предопредѣлилъ спасти, вмѣстѣ съ симъ остальныхъ опредѣливъ предоставить ихъ собственной, заслуженной ихъ грѣховностію, участи²⁾.

Такого рода столь крайнія воззрѣнія Августиновы на благодать и свободу, хотя могли быть объясняемы и отчасти извиняемы его увлеченіемъ въ борьбѣ съ пелагианами, но ни въ какомъ случаѣ не могли быть вполнѣ оправдываемы, такъ какъ стояли въ совершенномъ противорѣчій съ ученіемъ откровеннымъ и древне-церковнымъ. Тѣмъ не менѣе время отъ времени появлялись на западѣ и такіе строгіе приверженцы ученія Августинова, которые готовы были и на самомъ дѣлѣ принимались защищать и оправдывать всѣ означенныя его мнѣнія, но они всякій разъ встрѣчали равносильныхъ себѣ противниковъ, вслѣдствіе чего, само собою понятно, ученіе Августиново о благодати въ своемъ настоящемъ видѣ не могло получить господственнаго значенія въ западной церкви. Такъ на первыхъ же порахъ противъ этого ученія съ особенною силою возстали такъ называемые *полупелагиане* (изъ монастырей адрументскаго и южно-галиканскихъ), которые, почитая несообразностію, какъ однимъ только избраннымъ подаваемую, такъ и непреоборимо дѣйствующую благодать, твердо настаивали, какъ на общедоступности для всѣхъ

¹⁾ De corrept. et grat. c. 7—9, 11 et 12.

²⁾ Epist. 190. c. 3. De praedest. sanct. c. 8, 18 et 19.

благодати, такъ и на необходимости совмѣстнаго съ дѣйствіями благодати живого и дѣятельнаго участія свободы на всѣхъ ступеняхъ духовно-благодатной жизни, къ которой первый шагъ обыкновенно приписывали рѣшенію воли¹⁾.

На защиту же ученія Августинова выступили между другими *Просперъ*, *Фульгенцій* и *Люцидъ*. Но первые два, поставляя на видъ своимъ противникамъ, что они неправильно понимаютъ это ученіе, и сами передавая его въ значительно смягченномъ видѣ, этимъ самымъ уже обнаруживали его несостоятельность. Послѣдній же, когда сталъ защищать и отстаивать ученіе Августиново во всей его силѣ и со всѣми крайними его выводами, возбудилъ противъ себя самую упорную и ожесточенную полемику со стороны *Викентія лиринскаго*, *Геннадія* и *Фавста*, которая окончилась только низложеніемъ его лжеученія на арелатскомъ соборѣ²⁾. Этимъ же впослѣдствіи (въ IX в.) покончились и попытки *Готшалка* возстановить во всей чистотѣ и силѣ ученіе Августиново, какъ о безусловномъ предопредѣленіи, такъ совмѣстно съ симъ и о партикулярной и непреоборимой благодати³⁾.

Между гѣмъ и болѣе выдающіеся схоластическіе богословы большею частію не раздѣляли крайнихъ воззрѣній Августиновыхъ на отношеніе благодати къ свободѣ, хотя нѣкоторые изъ нихъ очень мало оставляли здѣсь мѣста для

¹⁾ Одинъ изъ главныхъ представителей этого направленія пр. *Кассіанъ*, развивая ту мысль, что благодать дѣйствуетъ въ зависимости отъ мѣры вѣры и пріемлемости человека, между прочимъ, сравниваетъ ее съ кормилицей, которая сперва дитя носитъ у груди своей, затѣмъ дозволяетъ ему ползать или стоять на время на своихъ ногахъ, а когда дитя приобрѣтетъ силу стоять на ногахъ и ходить, поддерживаетъ его, чтобы оно не упало и вообще всегда зорко слѣдитъ за всѣми его поступками, по мѣрѣ надобности оказывая ему свою помощь (Collat. c. 14).

²⁾ *Vinii Concil.* Т. III. p. 823.

³⁾ *Ibid.* Т. VI. p. 438. 459.

свободы. Такъ, напр. *Анзельмъ* ¹⁾, *Бернардъ* ²⁾ и *Альбертъ великій* ³⁾, признавая безусловную необходимость въ дѣлѣ спасенія благодати, въ то же время находили нужнымъ сохранить здѣсь нѣкоторую долю участія и за человѣческою свободою. *Гуго* же (*Сентъ-Викторъ*), хотя волю человѣческую въ ея отношеніи къ благодати сравнивалъ съ игральнымъ инструментомъ, который вначалѣ, когда артистъ его настраиваетъ, является совершенно бездѣйственнымъ, и только, когда артистъ станетъ на немъ играть, выражаетъ нѣкоторое свое содѣйствіе чрезъ издаваніе звуковъ, но въ другихъ мѣстахъ, повидимому, предоставлялъ за нею болѣе дѣятельное участіе ⁴⁾. Подобнымъ образомъ, еще болѣе склоняясь въ пользу воззрѣнія *Августинова*, училъ о благодати *Петръ Ломбардъ* ⁵⁾, а *Томасъ аквинскій* почти всецѣло воспроизвелъ это воззрѣніе въ своемъ ученіи, какъ о безусловномъ предопредѣленіи, такъ и непреоборимой благодати ⁶⁾, но его ученіе встрѣтило для себя сильный протестъ и отпоръ въ *Дунсъ-Скоттъ*, который, хотя и самъ не избѣжалъ крайности, славши утверждать, что каждый человѣкъ, какъ вслѣдствіе паденія не потерявши цѣлостности своихъ естественныхъ силъ (*pura naturalia*), а только утратившій сверхъестественную праведность, можетъ и долженъ творить все естественно доброе, и этимъ заслуживать себѣ благодать, а также, что благодать только такъ относится къ человѣческой волѣ, какъ ѣздокъ съ уздою къ правимой имъ дикой лошади ⁷⁾, однакоже не

¹⁾ De concil. praescientiae et praedest. nec non gratiae cum liber. arbitr. qu. 2. c. 2.

²⁾ См. Gieseler. Hist. des dogm. § 93. ed. 1863.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Ibidem.

⁵⁾ Sentent. lib. II. dist. 27.

⁶⁾ Summa. Pars I. qu. 19 et 23. Prima secundae. art. 6.

⁷⁾ In 4 libr. Sentent. lib. I. dist. 17 et 45. qu. 1; lib. II. dist. 28. qu. 1.

маловажную для западной церкви услугу оказала тѣмъ, что положила твердую преграду къ распространенію здѣсь еще болѣе крайняго воззрѣнія своего противника.

Только въ протестантствѣ, и то на первыхъ порахъ, вопли сочувственно, и во всей строгости и силѣ принято было вмѣстѣ съ ученіемъ о безусловномъ предопредѣленіи ученіе о подаваемой однимъ предопредѣленнымъ и непреодолимо спасающей благодати. Вскорѣ же вслѣдъ за отложившимся отъ него Меланктономъ, число приверженцевъ его настолько сократилось, что успѣло изъ себя организовать только сравнительно небольшое общество, получившее названіе общества реформатскаго.

§ 111.

Ученіе послѣ IV вѣка на востокѣ.

Между тѣмъ на востокѣ, какъ въ V такъ и въ дальнѣйшихъ вѣкахъ, никакихъ не поднималось недоумѣній и споровъ по вопросу о благодати, и даже въ западныхъ по сему предмету спорахъ восточные пастыри почти никакого не принимали участія. Тѣмъ не менѣе по вызову обстоятельствъ они и объ этомъ высказывали свои сужденія, строго въ семь случаевъ держась прямого и опредѣленнаго древне-церковнаго ученія о благодати.

Такъ на третьемъ вселенскомъ соборѣ они, какъ можно видѣть изъ соборнаго посланія ¹⁾, вмѣстѣ съ заблужденіемъ Несторіевымъ осудили между прочимъ и лжемудрованіе Целестіево, каковое осужденіе должно было косвенно касаться и самого Пелагія, котораго Целестій былъ ученикомъ и распространителемъ его лжеученія. Но еще прямѣе и яснѣе они

¹⁾ См. Дѣян. всел. соб. Казань. 1861 г. т. II. стр. 16.

выразили свой судъ надъ лжеученіемъ Пелагіевымъ относительно благодати на шестомъ вселенскомъ (трульскомъ) соборѣ¹⁾, принявъ на немъ между другими постановленіями 9-го помѣстнаго кароагенскаго собора и направленные прямо противъ Пелагія вѣроопредѣленія относительно какъ безусловной необходимости для спасенія благодати, такъ и самаго понятія благодати, не какъ силы только вѣшней и сообщающей одно вѣшнее благо,—прощеніе или невмѣненіе грѣховъ, а какъ особеннѣйшей сверхъестественной силы, дѣйствующей на всю внутренность души, не только на умъ, но и на волю, и потому дающей душѣ не одно прощеніе грѣховъ, а производящей въ ней дѣйствительное отъ нихъ очищеніе, а вмѣстѣ съ симъ и внутреннее обновленіе или возрожденіе.

Между тѣмъ что касается до вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ, то они по прежнему, признавая невозможнымъ спасеніе человѣка, какъ собственною волею человѣка, такъ и одною благодатію безъ участія человѣка, съ прежнею ясностію и опредѣленностію учили о необходимости совмѣстнаго участія и дѣйствія какъ благодати, такъ и свободы человѣка на всѣхъ путяхъ спасенія и степеняхъ духовной жизни, почему были совершенно чужды мнѣнія о возможности какъ партикулярной, такъ и непреоборимой благодати. Такъ напр. по *св. Кириллу александрійскому* (отчасти современнику Августина), хотя благодать безусловно необходима для немощнаго человѣка и Богомъ ему подается, но она не дѣйствуетъ необходимо, потому что, хотя Богъ желалъ бы не допускать насъ ни до чего злого, но это случается тогда, когда мы, прогнѣвая Его, сами собою по своей винѣ подвергаемся злу²⁾, такъ какъ мы имѣемъ возможность по

¹⁾ См. тамъ же. Прав 2 трул. соб. т. VI. стр. 286.

²⁾ О поклоненіи и служеніи въ духѣ истины. Кн. I. Твор. св. отц. 1880 г. т. 47 стр. 23 и 24.

произволению избирать и дѣлать угодное (Богу), и въ состояніи сохранять свободную и непринужденную склонность въ ту и другую сторону, т. е. ко злу или къ добру ¹⁾).

И по *Теодориту*, хотя только при помощи благодати можно подвизаться, побѣдить и сподобиться похвалъ о Христѣ ²⁾, но Богъ никого не доводитъ до необходимости преусиживать въ добродѣтели, равно какъ и дѣлать зло ³⁾).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе *св. Исидора Пелусіота* объ отношеніи благодати къ свободѣ чловѣка. По Исидору Пелусіоту, хотя чловѣческая природа зла, но зла не всецѣло ⁴⁾, хотя есть ожесточенные сердцемъ и противящіеся своему собственному спасенію, но они не лишены возможности или способности воспользоваться предлагаемымъ имъ отъ Бога врачевствомъ. Потому-то, не смотря на ожесточеніе и противленіе нѣкоторыхъ, благодать Божія призываетъ ихъ ко спасенію и тотчасъ приходитъ къ нимъ съ своимъ врачевствомъ на помощь, лишь только въ нихъ замѣчается хоть какая-либо къ тому расположенность и готовность, и только тогда оставляетъ ихъ совершенно, когда ничего подобнаго въ нихъ не находитъ ⁵⁾. На вопросъ пресвитера Афродісія: по какой причинѣ благодать Божія нисходитъ не на всѣхъ, *св. Исидоръ* отвѣчалъ ему слѣдующимъ: „знай же, что это бываетъ потому, что она испытываетъ сперва произволеніе, а потомъ нисходитъ. Потому что, хотя она и благодать, но изливается не безпричинно, а соразмѣряясь съ пріемлющими,—и истекаетъ въ такой мѣрѣ, въ какой найдетъ

¹⁾ Тамъ же стр. 29.

²⁾ In epist. ad Colos. c. 4. vers. 18

³⁾ In. epist. ad Rom. c. 8. vers. 30.

⁴⁾ См. lib. II. Epist. ad Ischir. 207 (3, 117).

⁵⁾ См. lib. II. Epist. ad Episc. Apollon 60 (270).

вмѣстительнымъ представленный ей сосудъ вѣры. Если бы же она не требовала сперва зависящаго отъ насъ, то нисходила бы на всѣхъ. Но такъ какъ она испытываетъ произволеніе, и послѣ этого уже приходитъ, какъ было и съ всеславнымъ Павломъ, о которомъ сказано: *сосудъ Ми избранъ есть сей* (Дѣян. 9, 15), то на однихъ нисходитъ и пребываетъ на нихъ, отъ другихъ же отступаетъ, а на иныхъ не нисходитъ и первоначально¹⁾. Въ письмѣ же къ Сирону онъ пишетъ: „и люди обыкновенно оказываютъ свое вниманіе и помощь тѣмъ, которыхъ видятъ не спящими и не лѣнливыми, но готовыми, расположенными и желающими дѣлать все нужное. Какъ же ты, который непробудно спишь и не заботишься о своемъ спасеніи, просишь себѣ какого-то неодолимаго споборенія, и огорчаешься, его не получая. Пусть предшествуетъ,—что—въ твоихъ силахъ, тогда послѣдуетъ и зависящее отъ Божественной помощи... Потому что эта, воздвигающая спящихъ и побуждающая нехотящихъ, помощь не оставитъ тѣхъ, которые сами собой избрали добродѣтель, а еще поможетъ имъ, и преспѣяніе ихъ приведетъ къ счастливому концу“²⁾. Однимъ словомъ, по Исидору, благодать не сама собою спасаетъ человѣка, а спасаетъ какъ бы „срастворяясь съ человѣческимъ усердіемъ“³⁾.

И по *Дамаскину*, хотя благодать необходима, но она подается вѣрующему по мѣрѣ его вѣры и предварительнаго очищенія⁴⁾, и дѣйствуетъ въ немъ, не сама по себѣ, а совмѣстно съ его волею, такъ что „выборъ добрыхъ дѣлъ зависитъ отъ насъ, а конецъ ихъ отъ Божія содѣйствія“⁵⁾, при

¹⁾ См. lib. II. Epist. ad Aphrodis. 361 (3, 271).

²⁾ Lib. II Epist. 516 (4, 13).

³⁾ Lib II Epist. ad Theon. 554 (4, 51).

⁴⁾ De fid. orthodox. lib. IV. c. 9.

⁵⁾ Ibid. lib. II. c. 29.

чемъ ненарушимо сохраняется свобода, и добродѣтель является непринужденною ¹⁾. Подобнымъ воззрѣніемъ на отношеніе благодати къ свободѣ руководились и позднѣйшіе восточные пастыри и учителя, что яснѣе всего можно видѣть изъ состоявшагося на іерусалимскомъ соборѣ въ 1672 году исповѣданія вѣры (получившаго названіе Посланія восточныхъ патріарховъ), въ которомъ между прочимъ относительно благодати читаемъ слѣдующее: „хотя человѣкъ и прежде возрожденія можетъ по природѣ быть склоннымъ къ добру, избирать и дѣлать нравственное добро, но чтобы возродившись, онъ могъ дѣлать добро духовное, для сего нужно, чтобы благодать предваряла (его) и предводила (имъ)... ²⁾ Богъ (поэтому) предварительно подастъ просвѣщающую благодать,... но не уничтожая свободной воли человѣка, а предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ея дѣйствию.. (Поэтому-то) желающіе свободно покориться ей и исполнять ея повелѣнія, необходимо нужныя, получаютъ и особенную благодать, которая, содѣйствуя, укрѣпляя и постоянно совершенствуя ихъ въ любви Божіей,... оправдываетъ и дѣлаегъ (ко блаженству) предопредѣленными, тѣже напротивъ, которые не хотятъ повиноваться и слѣдовать благодати, и потому не соблюдаютъ заповѣдей Божіихъ, но, слѣдуя внушеніямъ сатаны, злоупотребляютъ своею свободою, данною имъ отъ Бога, съ тѣмъ чтобы они произвольно дѣлали добро, предаются вѣчному осужденію“ ³⁾.

¹⁾ Ibid. lib. IV. c. 19.

²⁾ Членъ 14.

³⁾ Членъ 3.

О вѣрѣ, какъ подчиненномъ и воспринимательномъ началѣ въ освященіи человѣка.

§ 112.

Ученіе откровенное.

Такимъ образомъ освящающая благодать, какъ мы сейчасъ видѣли, и по ученію откровенія и церкви ничуть не исключаетъ собою личнаго участія со стороны человѣка въ дѣлѣ его освященія, а напротивъ его необходимо предполагаетъ и требуетъ. Какое же именно требуется здѣсь со стороны человѣка участіе, и въ какихъ формахъ или видахъ оно можетъ и должно выражаться и осуществляться? Это участіе какъ оно изображается въ Писаніи, по своему существу есть ничто иное, какъ вѣра, которая хотя здѣсь признается и даромъ или дѣломъ Божиимъ, потому что ей вспомоцествуетъ и Самъ Богъ (Іоан. 6, 43; Филип. 1, 29; Еф. 2, 8; 1 Кор. 12, 3), но въ то же время вездѣ изображается и какъ лично свободное дѣло самого человѣка, точно также вполне зависящее отъ него, какъ и невѣріе, а потому она всегда требуется отъ него какъ необходимое условіе и признакъ его свободнаго участія на всемъ пути его освященія и спасенія, такъ что безъ этого представляется немислимымъ истинный христіанинъ, а также возникновеціе и примѣненіе въ немъ духовно-благодатной жизни.

Такъ Самъ Іисусъ Христосъ, хотя по поводу исповѣданія Петромъ вѣры въ Него, какъ Сына Бога живаго, выразился, что это открыли ему не плоть и кровь, а Его Отецъ, сущій на небесахъ (Матѹ. 16, 16 и 17), но въ то же время съ совершенною ясностію такую въ другихъ вѣру призна-

валъ, при Своемъ къ тому содѣйствию, и ихъ собственнымъ дѣломъ, вполне зависящимъ отъ ихъ личной свободы. На вопросъ іудеевъ: что намъ дѣлать, чтобы мы могли творить дѣла Божіи, Онъ такъ отвѣчалъ: *се есть дѣло Божіе, да вѣруете въ Того, Еюже посла Отецъ* (Іоан. 6, 28 и 29), т. е. такое дѣло, которое они сами дѣйствительно могутъ совершить, если только поистинѣ рѣшились творить дѣла Божіи. Уча же, что Онъ сошелъ съ небеси не для того, чтобы творить Свою волю, а волю пославшаго Его Отца, и что воля пославшаго Его Отца въ томъ именно заключалась, *да всякъ видѣй Сына и вѣруй въ Него, имать животъ вѣчный* (Іоан. 6, 38—40), вотъ какой произнесъ Онъ приговоръ о тѣхъ, которые не увѣровали въ Него и пославшаго Его: *аще не быхъ пришелъ и малоуи имъ, грѣха не быша имъли, нынѣже не имутъ вины о грѣсѣ своемъ* (Іоан. 15, 22). Если же, по слову Спасителя, такъ неизвинительно были виновны тѣ, которые, видѣвъ Его, не увѣровали въ Него, то понятно, что такое ожесточенное невѣріе зависѣло не отъ кого-либо иного, какъ отъ нихъ самихъ, равно какъ отъ нихъ же самихъ всецѣло зависѣло, подобно другимъ, увѣровать въ Него, чего однако они не захотѣли сдѣлать.

Такой, а не иной, смыслъ заключаюгъ въ себѣ и сказанныя Иисусомъ Христомъ Никодиму слова: *вѣруй въ Онъ (Сына) не будетъ осужденъ, а не вѣруй уже осужденъ есть, яко не вѣрова во имя едиnorodнаго Сына Божія* (Іоан. 3, 18. Сравн. ст. 36).

Между тѣмъ, Иисусъ Христосъ и прямо требовалъ отъ Своихъ послѣдователей не иной какой-либо, а чисто свободной и искренней вѣры, какъ для вступленія въ Свое царствіе, такъ и для полученія здѣсь спасенія. *Приблизжися царствіе Божіе, такъ училъ Онъ, покайтесь и вѣруйте во евангеліе* (Марк. 1, 15), *аще не покается, погибнетъ* (Лук. 13, 3). Требуемая въ семь случаѣ Спасителемъ соединен-

ная съ покаяніемъ вѣра, что само собою понятно, должна была быть ничѣмъ инымъ, какъ дѣломъ свободнаго избранія и рѣшенія, вполне зависѣвшимъ отъ человѣческой воли. Уча, затѣмъ, о необходимости пріятія вѣрующими имѣвшаго животворить ихъ жизнь Духа Святаго, и вмѣстѣ съ симъ о вѣрѣ, какъ необходимомъ условіи къ Его пріятію, Христосъ вотъ въ какихъ чертахъ образно представилъ эту вѣру, ясно указавъ на полную ея свободу: *аще кто жаждетъ, да пріидетъ ко Мнѣ и піетъ; вѣруяй въ Мя, якоже рече писаніе, рѣки отъ чрева его истекутъ воды живы* (Іоан. 7, 37—39). Въ такихъ же точно чертахъ Онъ изобразилъ ту вѣру, какая имѣла потребоваться для спасенія отъ всѣхъ народовъ, когда посылая учениковъ своихъ на проповѣдь, такъ сказалъ имъ: *шедше въ міръ весь, проповѣдите евангеліе всей твари. Иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ; а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16).

Такъ учили о вѣрѣ и Апостолы, признавая ее не только даромъ Божиимъ, но и дѣломъ личной свободы человѣка, хотя, по ап. Павлу, вѣра—отъ слышанія, а слышаніе отъ слова Божія, но причина тому, почему одни увѣровали, а другіе—нѣтъ, заключалась въ волю человѣческой, по которой первые послушались благовѣствованія, а послѣдніе не послушались, о чемъ предсказалъ еще Исаія, такъ говоря: *Господи, кто вѣрова слуху нашему* (Рим. 10, 16 п 17. Ис. 53, 1), *одебель бо сердце людей сихъ, и ушама тяжело слышаша, и очи свои смежиша, да не како увидятъ очима, и ушама услышатъ, и сердцемъ уразумѣютъ и обратятся* (Дѣян. 28, 24 и 27. Ис. 9, 9 и 10). Тотъ же Апостоль, по ученію котораго вѣра безусловно необходима, какъ вначалѣ, такъ и во все продолженіе дѣла освященія человѣка, такъ какъ мы ею и оправдываемся или получаемъ очищеніе отъ грѣховъ (Рим. 5. 1; 3, 25) и получаемъ доступъ къ благодати (Рим. 5, 2), спо-

добляясь Духа Святаго (Гал. 3, 2 и 5), и постепенно возрастаемъ въ духовной жизни (Рим. 1, 17; Еф. 4, 29), эту самую вѣру признавалъ собственнымъ достояніемъ вѣрующихъ (1 Солун. 3, 7 и 10), почему и наставлялъ ихъ, чтобы они дорожили этимъ своимъ приобрѣтеніемъ, чтобы бодрствовали и стояли въ вѣрѣ (1 Кор. 1, 13), и не только въ ней не изнемогали (Рим. 14, 1), а напротивъ превозмогали и возростали (2 Солун. 1, 3; 2 Кор. 10, 15; 13, 5).

Но что же такое по своему существу вѣра, какъ изображается она въ ученіи Христовомъ и апостольскомъ?

Прежде всего она есть соединенное съ довѣріемъ принятіе за истину (Марк. 16, 16) того, что открыто было Христомъ какъ вообще о Богѣ, такъ въ особенности о Немъ Самомъ, какъ посланномъ Отцомъ Его Сынѣ и Искушителѣ міра. Такое именно главнымъ образомъ соединялось понятіе съ вѣрою, когда напр. Иисусъ Христосъ требовалъ отъ іудеевъ вѣры въ Себя, какъ посланнаго Отцомъ Сына Божія, во что одни изъ нихъ вѣровали, тогда какъ другіе не вѣровали (Іоан. 3, 5—8), или когда въ послѣдствіи посылая своихъ учениковъ въ міръ, съ заповѣдію научить всѣ народы тому, чему Самъ ихъ училъ, къ этому присовокупилъ: *иже вѣру иметъ... спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16. Матѣ. 28, 20). Такое же, конечно, по преимуществу соединялось понятіе съ вѣрою, когда и апостолы тѣхъ изъ іудеевъ и язычниковъ, которые съ полнымъ довѣріемъ принимали ихъ благовѣстіе, называли и признавали увѣровавшими, тогда какъ наоборотъ противящихся ихъ слову считали невѣрующими (Дѣян. 4, 4; 8, 12. 13 и 37; 9, 42; 11, 21; 13, 12 и 48; 15, 7), или когда ев. Іоаннь, написавъ свое евангеніе, такъ объяснилъ его цѣль: *сія же написана быша, да вѣруете, яко Иисусъ есть Христосъ Сынъ Божій* (Іоан. 20, 31), или же когда ап. Павелъ такъ училъ между

прочимъ о вѣрѣ: *вѣра отъ слуха, слухъ же глаголомъ Божиимъ* (Рим. 10, 17), *есть же вѣра уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ* (Евр. 11, 1).

Но вышеозначенное понятіе вѣры далеко еще не обнимаетъ и не опредѣляетъ собою всей ея сущности и силы. Оно опредѣляетъ болѣе внѣшнюю и случайную сторону вѣры, чѣмъ сторону ея внутреннюю и первоосновную, а между тѣмъ послѣдняя и составляетъ самое главное и существенное въ вѣрѣ, безъ чего она и не можетъ быть признана самою вѣрою, конечно въ истинномъ смыслѣ сего слова. Такъ какъ, по словамъ Самаго Спасителя, сказаннымъ въ изъясненіи притчи о сѣятелѣ, можно, услышавши слово Божіе, съ радостію его принимать безъ имѣнія для него въ себѣ корня, а потому вѣровать только временно до какого-либо искушенія, когда таковая вѣра сама собою должна исчезнуть (Лук. 8, 13. Сравн. Іоан. 12, 42). Что же, спрашивается, составляетъ внутреннюю сторону вѣры, и гдѣ ея долженъ быть корень? Отвѣтъ на это находимъ въ той же притчѣ Спасителя о сѣятелѣ, гдѣ Онъ, объясняя, что такое означаетъ сѣмя, упавшее на добрую землю, говоритъ, что это суть тѣ, которые, услышавъ слово, хранятъ его въ добромъ и чистомъ сердцѣ (Лук. 8, 15). По точному смыслу заключающейся здѣсь мысли, не та истинная и плодотворная вѣра, которая ограничивается однимъ чисто внѣшнимъ и поверхностнымъ принятіемъ слова Божія, а та, которая, принимая слово Божіе, въ то же время углубляетъ и вкореняетъ его въ сердцѣ, давая ему чрезъ это возможность проникнуть всю душу человѣка до самыхъ глубокихъ ея основъ.

Потому то и Апостолы, располагая своею проповѣдію слушателей къ вѣрѣ Христовой, всегда предполагали, а иногда и прямо высказывали, что эта вѣра должна быть вѣрованіемъ отъ всего сердца (Дѣян. 8, 37), а не заключаться въ одномъ наружномъ и холодномъ согласіи разума. Каса-

ясь сего, апостоль Павелъ писалъ: *аше исповьси усты твоими Господа Исуса, и вѣруеши въ сердце твоемъ, яко Богъ того воздвиже изъ мертвыхъ, спасешися. Сердцемъ бо вѣруется въ правду, усты же исповьдуется во спасеніе* (Рим. 10, 9 и 10).

Итакъ вѣра, какъ изображается въ откровеніи, будучи всецѣлымъ принятіемъ открытаго Сыномъ Божиимъ о Богѣ и о Немъ Самомъ, есть вмѣстѣ съ симъ нераздѣльно и глубоко сердечное его принятіе и усвоеніе. Но, будучи таковою по своему существу вѣрою, она есть, далѣе, совмѣстно съ симъ всецѣлое влеченіе и устремленіе вѣрующей души къ высочайшему предмету своей вѣры—Богу, или, что тоже, любовь къ Нему, возводящая ее до внутренняго и живого съ Нимъ общенія и единенія. Потому что, по ученію ап. Іуды, вѣра служитъ основаніемъ, на которомъ должна созидаться и сохраняться любовь Божія (Іуд. ст. 20 и 21), а по ап. Павлу, она служитъ тѣмъ средствомъ, при помощи котораго вѣрующій прививается къ святому, духовно-благодатному корню, и подобно вѣтви, стоитъ на немъ, почерпая, конечно, при этомъ изъ него нужную для себя жизненность и силу (Рим. 11, 16—20).

Итакъ спасающая или оправдывающая вѣра, какъ она изображается въ откровеніи, не есть что-либо мимолетно проходящее мимо души, и касающееся только ея поверхности, а есть напротивъ постоянно пребывающее и притомъ глубоко внутреннее настроеніе души, обнимающее собою и проникающее все ея существо, и слѣдовательно, не только умъ, но и сердце, и волю, а потому она заключается не въ одномъ только согласномъ съ богооткровенною истинною мыслительномъ процессѣ, а во всегда настроенной согласно, съ открывшеюся волею Божіею, всей внутренней душевной жизнедѣятельности, почему всегда необходимо выражается вовнѣ въ соотвѣтственныхъ дѣйствіяхъ или добрыхъ дѣлахъ, такъ

что безъ этого и немислима истинная вѣра, и таковою не можетъ быть признана.

Такъ, по слову Самаго Господа, тѣ только истинно вѣрующіе, которые, слыша слово Божіе, хранятъ его въ добромъ и чистомъ сердцѣ, и подобно сѣмени, посѣянному на доброй землѣ, приносятъ плодъ въ терпѣніи (Лук. 8, 15). Потому-то Онъ отъ Своихъ послѣдователей вмѣстѣ съ вѣрою требовалъ покаянія (Марк. 1, 15), самоотверженія (Мат. 16, 24) и любви (Мат. 10, 37), потому-то Онъ тогда какъ всякаго слышащаго и исполняющаго Его слово уподоблялъ благоразумному мужу, построевающему свой домъ на камнѣ, наоборотъ, всякаго слышащаго Его слово и не исполняющаго его сравнивалъ съ безразсуднымъ человѣкомъ, созидающимъ домъ свой на пескѣ (Мат. 7, 24 и 26), и еще прямѣе и яснѣе выражая Свою мысль, такъ училъ о семъ: *не всякъ глаголюй Ми, Господи, Господи, увидеть въ царствіе небесное но творай волю Отца моего, Иже есть на небесахъ* (Мат. 7, 21).

Эту же мысль о вѣрѣ ап. Іоаннъ передаетъ въ слѣдующихъ своихъ выразительныхъ изреченіяхъ: *глаголюй, яко познахъ Бога, и заповѣди Его не соблюдаютъ, ложь есть, и въ семъ истинны нѣсть* (1 Іоан. 2, 4), *не любай не позна Бога, яко Богъ любви есть* (1 Іоан. 4, 8).

Если же ап. Павелъ училъ: *мыслимъ убо вѣрою оправдаться человеку, безъ дѣлъ закона* (Рим. 3, 28; Гал. 2, 16), то въ семъ случаѣ онъ противопоставляетъ вѣрѣ только такого рода дѣла, которыя совершались безъ вѣры и которыми одними думали оправдаться іудеи, независимо отъ вѣры, но дѣлъ вѣры или такого рода дѣлъ, которыя имѣли происходить отъ вѣры, онъ не только не отрицалъ, но считалъ ихъ необходимою принадлежностію вѣры, признаваемой имъ не за одно только чисто внѣшнее или историческое принятіе

истины, а за живое и дѣятельное начало новой духовно-благодатной жизни. Потому-то онъ такъ училъ о вѣрующихъ и себѣ самомъ: *все бо вы сынове Божіи есте вѣрою о Христѣ Иисусѣ* (Гал. 3, 26), *живу же не ктому азъ, но живу въ мнѣ Христосъ, а еже нынѣ живу во плоти, вѣрою живу Сына Божія, возлюбившаго мене и предавшаго Себѣ по мнѣ* (Гал. 2, 20). Потому-то о самой вѣрѣ онъ такъ училъ: *о Христѣ Иисусѣ ни обрѣзаніе что можетъ, ни необрѣзаніе, но вѣра любовію споспѣшествуема* (Гал. 5, 6); *аще имамъ всю вѣру, яко и горы престаवляти, любве же не имамъ, ничтоже емь* (1 Кор. 13, 2).

Апостолъ же Іаковъ какъ бы продолжаетъ и вмѣстѣ съ симъ еще яснѣе раскрываетъ и точнѣе опредѣляетъ ученіе Павлово объ оправдывающей вѣрѣ, какъ о живомъ и дѣятельномъ, а не безжизненномъ и бесплодномъ христіанскомъ началѣ. По его воззрѣнію, истинная и оправдывающая чело-вѣка предъ судомъ Божіимъ вѣра—не та, которая заключается въ однихъ словахъ и не переходитъ въ дѣла, а та, которая содѣйствуетъ дѣламъ, и въ дѣлахъ сама достигаетъ своего преспѣянія или совершенства (Іак. 2, 22). Только такая вѣра представляетъ собою внутренне-жизненное органическое единство, похожее на то, какое представляетъ изъ себя тѣлесный, душою одушевляемый, чело-вѣчскій организмъ, *вѣра же безъ дѣлъ* (конечно, дѣлъ, долженствующихъ истекать изъ вѣры) *мертва есть, якоже тѣло безъ духа мертво есть* (Іак. 2, 26).

§ 113.

Ученіе древне-отеческое.

Такъ учили о вѣрѣ въ ея отношеніи къ освященію чело-вѣка, начиная съ мужей апостольскихъ, и всѣ древніе отцы

и учителя церкви. И они подъ истинною спасающею вѣрою разумѣли не одно только внѣшнее принятіе ученія Христова, но главнымъ образомъ соединенное съ нимъ искреннее и постоянное влеченіе души къ Богу при соответствующемъ, конечно, воздѣйствіи на нее со стороны самого Бога. А потому совмѣстно съ симъ смотрѣли на вѣру, какъ на дѣло благодати Божіей и участіе личной свободы человѣческой, и признавали ее такимъ жизнедѣятельнымъ началомъ, которое, собою проникая и оплодотворяя всю душу человѣка, естественно и необходимо должно, насколько представляется къ тому возможность, вынаруживаться и въ добродѣтельной или богоугодной жизни, чего если бы не было, то это было бы яснымъ признакомъ отсутствія въ вѣрующемъ истинной Христовой вѣры.

Такъ напр., *св. Варнава*, приписывая вѣрѣ, какъ посредницѣ благодати Духа Святаго, такую зиждательную силу, что она возсозидаетъ собою вѣрующаго въ храмъ Божій¹⁾, въ то же время довольно здѣсь мѣста предоставлялъ и личному, живому и дѣятельному участію со стороны человѣка, вслѣдствіе чего между прочимъ такъ училъ: „будемъ внимательны къ послѣднимъ днямъ. Ибо все время нашей жизни и вѣры не доставитъ намъ никакой пользы, если не будемъ ненавидѣть неправды... Не отдѣляйтесь отъ другихъ, какъ будто бы вы были уже оправданы, а напротивъ собираясь въ одно мѣсто изслѣдывайте, что прилично и полезно всѣмъ возлюбленнымъ вообще... Каждый получить мзду по своимъ дѣламъ“²⁾.

И по ученію *Ерма*, вѣра составляетъ первое и главное, что необходимо для вступленія въ церковь Христову³⁾, по

¹⁾ Epist. с. 16.

²⁾ Ibid с. 4. Сравн. с. 6.

³⁾ Past. Simil. 9. с. 15

при посредствѣ ея тѣ только дѣлаются истинными и живыми членами церкви, въ которыхъ она производитъ изъ себя, какъ мать, разныхъ христіанскія добродѣтели¹⁾, тѣ же, которые имѣютъ Господа только на устахъ, а въ сердцѣ не имѣютъ, представляютъ собою то же, что въ деревѣ завядшія и сухія вѣтви, и потому должны остаться внѣ церкви Христовой²⁾.

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ разсужденіе по сему предмету *св. Климента римскаго*, который, пояснивъ коринѳянамъ, что христіане оправдываются не сами собою, не своею мудростію или разумомъ, не своимъ благочестіемъ или дѣлами въ святости сердца совершаемыми, а посредствомъ вѣры, которою Вседержитель Богъ всѣхъ отъ вѣка оправдывалъ, такъ продолжаетъ свою рѣчь: „итакъ, что намъ дѣлать, братія? Не отстать ли отъ добродѣтели и любви? Отнюдь нѣтъ, не дай Господь, чтобы это случилось съ нами, напротивъ со всѣмъ усиліемъ и готовностію поспѣшимъ совершать всякое доброе дѣло... Добрый работникъ смѣло получаетъ хлѣбъ за трудъ свой; лѣнивый же и безпечный не смѣетъ и взглянуть на того, кто далъ ему работу. Такъ и намъ надлежитъ быть ревностными въ дѣланіи добра“³⁾. И въ другомъ мѣстѣ: „не будемъ довольствоваться тѣмъ, чтобы называть Христа Господомъ, это не спасетъ насъ. Ибо Онъ говоритъ: не всякій, кто говоритъ Мнѣ: Господи, Господи, спасется, но дѣлающіе правду (Мат. 7, 21). Поэтому, братья, будемъ исповѣдывать Его добрыми дѣлами“⁴⁾. Такое же точно представленіе о вѣрѣ было у *св. Инатія Богоносца Поликарпа смирскаго*.

¹⁾ Vis. 3. с. 8.

²⁾ Simil. 9. с. 21.

³⁾ Epist. 1. ad Cor. с. 33 et 34.

⁴⁾ Epist. 2. ad Cor. с. 4.

По *Инатію*, тогда какъ вѣра составляетъ начало духовной жизни, любовь есть ея конецъ ¹⁾), тогда какъ вѣра влечетъ вѣрующаго на высоту, любовь служить путемъ, возводящимъ его къ Богу ²⁾), а потому вѣра и любовь должны составлять одно нераздѣльное, какъ плоть Господа и кровь Иисуса Христа ³⁾), и вѣра истинная должна обнаруживаться въ добрыхъ дѣлахъ, такъ какъ дерево познается по плоду своему ⁴⁾). И по *Полкарпу*, истинная вѣра должна быть внутренне соединена съ добрыми дѣлами, почему онъ, убѣждая смиреннѣе быть твердыми и непоколебимыми въ вѣрѣ, въ то же время требовалъ отъ нихъ, чтобы они твердо стояли въ добродѣтеляхъ и, слѣдуя примѣру Господа, вели жизнь вполне безупречную, дабы такимъ образомъ получить похвалу за свои добрыя дѣла, и имя Господне не подвергнуть изъза себя хуленію ⁵⁾).

Не иначе учили о вѣрѣ отцы и учителя, и церковные писатели II и III вѣковъ, какъ напр. *св. Иустинъ* ⁶⁾), *Иринеи* ⁷⁾), *Киприанъ* ⁸⁾), *Климентъ александрійскій* ⁹⁾) и *Оригенъ* ¹⁰⁾). Всѣ они съ одной стороны оправдывающую вѣру противопоставляли дѣламъ естественной нравственности, какъ истекающимъ отъ нечистаго источника, а потому не имѣющимъ цѣны предъ Богомъ, а съ другой при той же оправдывающей вѣрѣ всегда требовали добрыхъ дѣлъ, но только дѣлъ, естественно и не-

¹⁾ Epist. ad Ephes c. 14.

²⁾ Ibid. c. 9.

³⁾ Epist. ad Trall. c. 8.

⁴⁾ Epist. ad Ephes. c. 14.

⁵⁾ Epist. ad Smyrn. c. 10. Сравн. c. 3 et 12.

⁶⁾ Dialog. cum. Triph. n. 13, 25, 92, 93 et 100.

⁷⁾ Contr. haeres. lib. V. c. 10. n. 2.

⁸⁾ Epist. 1. ad. Donat.; Epist. 60 ad Jub.

⁹⁾ Strom. V, 1; VI, 14 et 15

¹⁰⁾ Comment. in epist. ad Rom. lib III. n. 9.

обходимо проистекающихъ изъ чистаго источника вѣры, и потому благоудныхъ Богу. По *Иринею*, человекъ, чрезъ вѣру привившійся къ Христу, естественно приноситъ новые, болѣе совершенные духовные плоды, подобно тому, какъ и привитая дикая маслина по привитіи приноситъ другіе лучшіе плоды¹⁾. „Кто, по *Кипріану*, имѣетъ истинную вѣру, тотъ хранитъ страхъ Божій, а кто хранитъ страхъ Божій, тотъ, милосердуи о нищихъ, помышляетъ о Богѣ; онъ творитъ добрыя дѣла потому, что вѣруетъ, потому что сознаетъ истину возвѣщеннаго въ словѣ Божіемъ и непреложномъ божественномъ Писаніи, въ которомъ сказано, что безплодныя деревья, т. е. люди немилосердые, посякаются и въ огонь ввергаются“²⁾. А по *Оригену*, вѣра—это зародившійся въ глубинѣ души подъ дѣйствіемъ благодати и полной жизни корень, изъ котораго, при нужномъ со стороны вѣрующаго попеченіи, естественно и необходимо происходятъ отпрыски, въ свое время приносящіе богатые плоды добрыхъ дѣлъ, такъ что если этого не бываетъ, то и вѣра не бываетъ истинной и живой вѣрою³⁾.

§ 114.

Съ IV вѣка—на востокъ.

Съ IV вѣка въ ученіи о вѣрѣ та замѣчается особенность, что вслѣдствіе почти непрерывной и самой упорной борьбы съ ересями, сравнительно съ прежнимъ стало, повидимому, больше значенія усвоиться ея догматической или исторической сторонѣ, такъ какъ для того, чтобы принадле-

¹⁾ Contr. haeres. lib. V. c. 10 n. 2.

²⁾ Книг. о благовѣ. и милостыя. См. Библіот. твор. запад. отц. изд. 1879. Тв. Кипр. т. 2. стр. 263.

³⁾ Comment. in epist. ad Rom. lib. IV. n. 1.

жать церкви, требовалось прежде всего непремѣнно имѣть правую или православную вѣру, почему всѣ, не удовлетворявшіе сему условію, безъ всякихъ колебаній совершенно отъ нея отсѣкались, подвергаясь анаемѣ. Но это, какъ сейчасъ увидимъ, вовсе не измѣняло прежняго взгляда на существо оправдывающей вѣры. Если прежде всего отъ вѣрующаго требовалась правая во Христа вѣра, то она требовалась не по иной какой-либо, а по той причинѣ, что, какъ пояснилъ еще *св. Кипріанъ*, вѣрующій ложному не можетъ получить истиннаго, или лучше сказать, таковой по ложной вѣрѣ своей получить одно ложное и нечестивое¹⁾. Потому-то отцы и учителя этого періода, хотя отъ вѣрующихъ для ихъ спасенія требовали правой догматической вѣры, но вмѣстѣ съ симъ при ней попрежнему требовали, какъ единственно спасительной и оправдывающей, вѣры сердечной, живой и дѣятельной, естественно и необходимо выражающейся въ добрыхъ дѣлахъ.

Вотъ что напр. пишетъ по сему поводу *св. Кириллъ іерусалимскій*: „образъ богопочтенія заключается въ сихъ двухъ вещахъ, въ точномъ познаніи догматовъ благочестія и въ добрыхъ дѣлахъ. Догматы безъ добрыхъ дѣлъ не благоприятны Богу, не пріемлетъ Онъ и добрыхъ дѣлъ, если они основаны не на догматахъ благочестія. Ибо что за польза знать хорошо ученіе о Богѣ, и постыдно любодѣйствовать? Съ другой стороны, что за польза быть, какъ слѣдуетъ, воздержну и нечестиво богохульствовать“²⁾? Въ другомъ же мѣстѣ онъ говоритъ: „если мы соблюдаемъ вѣру сію, то не будемъ осуждены, и украсимся всякаго рода добродѣтелями“³⁾.

¹⁾ Цисьмо 60 къ Юбьяну о крещ. ерет. Снес. Библиот. тв. св. отц запад. Тв. св. Кипр. т. 1, стр. 287, изд. 1879.

²⁾ Catech. 4. п. 2.

³⁾ Catech. 5. п. 7.

Если мало трудишься, то мало и приѣмлешь, а если сдѣлаешь много, то велика и награда¹⁾.

Также точно учили о вѣрѣ между другими восточными отцами и учителями *Василій великій*²⁾, *Григорій Богословъ*³⁾, *Григорій нисскій*⁴⁾, *Иоаннъ Златоустъ*⁵⁾, *Макарій великій*⁶⁾, *Кириллъ александрійскій*⁷⁾, *Теодоритъ кирскій*⁸⁾, *Исидоръ Пелусіотъ*⁹⁾, и *Иоаннъ Дамаскинъ*¹⁰⁾. Для примѣра же остановимся на Григоріи Богословѣ, Иоаннѣ Златоустѣ, Исидорѣ Пелусіотѣ и Иоаннѣ Дамаскинѣ. *Св. Григорій Богословъ* пишетъ: „какъ дѣло безъ вѣры не приѣмлется, потому что многіе дѣлаютъ доброе ради славы, а не по естественному расположенію, такъ и вѣра безъ дѣлъ мертва... Итакъ, покажите вѣру отъ дѣлъ, покажите плодородіе земли вашей: точно ли не напрасно я сѣялъ..., кто приноситъ плодъ во сто кратъ, кто въ шестьдесятъ, и кто, наконецъ, въ тридцать“¹¹⁾.

Эту же мысль о вѣрѣ *Златоустъ* выражаетъ еще тверже и сильнѣе, съ такою рѣчью обращаясь къ слушателямъ своимъ: „умоляю васъ, будемъ прилагать всякое стараніе о томъ, чтобы намъ пребывать твердыми въ истинной вѣрѣ и вести

1) Catech. 1. п. 5.

2) Толков. на Исаію гл. I. въ Твор. отц. Твор. Васил. т. II. стр. 58; Бесѣд. о смиренномудр. Тамъ же т. IV. стр. 313.

3) Сл. 2. Твор. св. Григ. т. 1. стр. 14; Сл. 32 Тамъ же т. IV. стр. 156.

4) Catech. с. 37.

5) Homil. 7 in epist. ad Rom. с. 3. vers. 19 et 22; Бесѣд. на слова: *и мѹше тойже духъ вѣры*. См. Бесѣд. на разн. мѣст. т. 3, стр. 10, изд. 1863.

6) Бесѣд. 37. § 1; Бесѣд. 20. § 8.

7) In Joan. lib V. T. IV. p. 539. ed. Aubert.

8) In epist. ad Tit. с. 1. vers. 4; in Exod. quaest. 63; in Psalm. 48; 1 in Rom. с. 4. v. 25.

9) Epist. ad Pallad. lib. II. ep. 163 (III, 73).

10) De fid. orthodox. lib. IV. с. 9—11.

11) Тв. св. Григ. Слово 26. т. II. стр. 296. изд. 1843.

жизнь добродѣтельную. Ибо если мы съ вѣрою не соединимъ достойной жизни, то подвергнемся жесточайшему наказанію¹⁾... Ни крещеніе, ни отпущеніе грѣховъ, ни знаніе, ни приобщеніе Таинъ, ни священная трапеза, ни вкушеніе тѣла Господня, ни приобщеніе крови и ничто другое не можетъ принести намъ никакой пользы, если мы не будемъ вести жизнь честную, строгую и чуждую всякаго грѣха²⁾. Вѣра безъ дѣлъ есть то же, что призракъ безъ жизни³⁾. *Исидоръ же Пелусіотъ*, по поводу вѣры въ отношеніи къ добрымъ дѣламъ, преподалъ слѣдующее весьма замѣчательное наставленіе: „не думай, что вѣра, если только надобно назвать вѣрою твою вѣру, обличаемую дѣлами, возможетъ спасти тебя. Потому что вѣра, оправдавшая вначалѣ, требуетъ согласныхъ съ нею дѣлъ, безъ которыхъ спастись невозможно. Пріятый по благости по справедливости долженъ изобиловать собственными своими преимуществами, чтобы не быть иначе уличеннымъ въ неблагодарности“⁴⁾. А *Дамаскинъ* такъ вкратцѣ выражаетъ главную мысль всѣхъ древнихъ отцовъ и учителей о вѣрѣ: безъ вѣры невозможно спастись, потому что на вѣрѣ основывается все, какъ человѣческое, такъ и духовное. Но вѣра не иначе приходитъ въ совершенство, какъ чрезъ исполненіе всего узаконеннаго Христомъ. Безъ дѣлъ же вѣра мертва, равно какъ и дѣла безъ вѣры. Истинная вѣра показывается въ дѣлахъ⁵⁾.

¹⁾ Бесѣд. на Матѣ. 64. стр. 102 и 103 (въ русск. перев.).

²⁾ Бесѣд. на слова: *не хошу васъ невѣдѣти, братіе* 1 Кор. 10, 1. Бесѣд. на разн. мѣст. св. пис. т. II. стр. 552 изд. 1862.

³⁾ In epist. 2. ad. Timoth homil. 8. n. 1.

⁴⁾ Lib. II. Epist. ad. Pallad. 163 (III, 73).

⁵⁾ De fid. orthodox. lib. IV. c. 9—11.

На западъ.

Такъ точно учили объ оправдывающей вѣрѣ вначалѣ разсматриваемаго нами періода и западные отцы и учителя, какъ напр. *Иларій*¹⁾, *Амеросій*²⁾, *Иеронимъ*³⁾ и до борьбы съ Пелагіемъ *Августинъ*. Но такъ какъ въ ученіи первыхъ, совершенно согласномъ съ ученіемъ восточныхъ отцовъ, не представляется ничего особеннаго, то мы прямо обратимся къ заслуживающему вниманія ученію *Августину*.

До борьбы своей съ Пелагіемъ *Августинъ* согласно со всѣми древними учителями о вѣрѣ училъ, что хотя она съ одной стороны есть даръ благодати Божіей, но съ другой есть дѣло и личной свободы человѣческой, долженствующей необходимо участвовать въ принятіи и усвоеніи сего дара, и что, поэтому, она, если только есть истинная и богоугодная вѣра, необходимо должна быть соединена съ любовію и добрыми дѣлами, безъ чего будетъ одною мертвою и діавольскою вѣрою⁴⁾. Но въ жаркой борьбѣ съ Пелагіемъ онъ совершенно измѣнилъ свой взглядъ на вѣру. Тогда какъ Пелагій, отвергнувъ всякое поврежденіе человѣческой природы, твердо стоялъ на томъ, что человѣкъ, самъ собою имѣя полную возможность совершать добрыя дѣла, можетъ достигать праведности, и что въ семь случаѣ если имѣеть нужду въ благодати, то развѣ только какъ въ пособіи, и притомъ пособіи, только заслуживаемомъ добродѣтельною жизнію, *Августинъ* наоборотъ, при-

¹⁾ Comment. in Math. c. 20. n. 7.

²⁾ De Cain et Abel. II, 2. n. 8.

³⁾ In Jes. c. 26. vers. 1.

⁴⁾ Tract. in Joan. serm. 61. De Spir. et litter. c. 32. De cathechiz. rudibus. c. 24 De gratia Christ. c. 27. De grat. et liber. arbitr. c. 7

знавъ въ чловѣкѣ совершенную низвращенность природы до потери въ ней самой воли къ добру, сталъ утверждать, что чловѣкъ самъ собою не только не можетъ производить добрыхъ дѣлъ, но и пожелать чего-либо добраго, и что, поэтому, и самая вѣра его не есть его дѣло, а есть одно дѣло благодати Божіей, которая въ немъ, какъ все доброе, такъ и самую волю добрую производитъ, независимо отъ ея на то согласія или участія¹⁾. Послѣ сего вѣра, по Августину, естественно должна была утратить всякое значеніе свое, какъ лично свободнаго, живого и дѣятельнаго начала, могущаго и долженствующаго при извѣстномъ содѣйствіи со стороны благодати вынаруживать себя въ богоугодныхъ и цѣнныхъ предъ Богомъ дѣлахъ, вмѣсто этого напротивъ она должна была быть однимъ только чисто пассивнымъ въ чловѣкѣ сознаніемъ того, что все нужное для его спасенія должна дѣлать и дѣйствительно дѣлаетъ вмѣсто него сама благодать, производя въ немъ и благія пожеланія и добрыя дѣйствія, независимо отъ его собственной воли.

Но не трудно было понять, что подобное возрѣніе Августиново на вѣру было крайностію, вызванною запальчивою борьбою съ Пелагіемъ. А потому его не раздѣляли не только восточные, но и западные учителя, исключая только немногихъ строгихъ предестинаціанъ. Не говоримъ уже о томъ, что совершенно противъ него были такъ называемые полупелагіане, которые съ особенною силою отстаивали за вѣрою, и въ самомъ ея первоначальномъ зарожденіи, значеніе свободно-личнаго, живого и дѣятельнаго начала. Но даже и такіе приверженцы и читатели Августиновы, каковъ напр. былъ *Фульгенцій руспенскій*²⁾, предпочитали придержи-

¹⁾ De praedest sanct. c. 2, 5, 8 et 19.

²⁾ De fid prolog. Curs. compl. Patr. latin. T. 65.

ваться того возрѣнія на вѣру, какого держался Августинъ на первыхъ порахъ—до своей борьбы съ пелагианствомъ.

Между тѣмъ, и знаменитѣйшіе схоластическіе богословы, какъ напр. *Анзельмъ* ¹⁾, *Гюго Сентъ-Викторъ* ²⁾ и *Петръ Ломбардъ* ³⁾, твердо держались того возрѣнія на вѣру, что она, если только есть истинная вѣра, должна заключаться не въ одномъ признаніи за истину преподаннаго намъ Христомъ, а и въ точномъ Ему слѣдованіи, или, что тоже, въ любви и добрыхъ дѣлахъ. Дальнѣйшіе же изъ нихъ мало того, что при вѣрѣ требовали добрыхъ дѣлъ, какъ естественнаго выраженія и свидѣтельства ея истинности и искренности, но вмѣстѣ съ симъ такое преувеличенное значеніе стали приписывать добрымъ дѣламъ, что могло казаться, будто бы послѣднія и сами по себѣ, независимо отъ вѣры, могутъ имѣть цѣну и заслугу предъ Богомъ, и притомъ тѣмъ большую, чѣмъ больше ихъ будетъ сдѣлано. *Тома аквинскій*, напр., хотя добрыя дѣла поставлялъ во внутреннюю зависимость отъ вѣры, воспроизводимой благодатию ⁴⁾, но значеніе заслугъ предъ Богомъ (*merita de congruo*) усвоилъ собственно однимъ добрымъ дѣламъ; допустивши же между послѣдними не только добрыя дѣла должныя (состоящія въ исполненіи заповѣдей), а и сверхдолжныя (заключающіяся въ исполненіи евангельскихъ совѣтовъ), онъ вмѣстѣ съ симъ, что само собою понятно, однимъ изъ нихъ долженъ былъ усвоить значеніе только необходимыхъ, а другимъ—заслугъ сверхдолжныхъ или преизбыточествующихъ ⁵⁾.

¹⁾ Monolog. c. 67, 72 et 75.

²⁾ Liebner. Hugo und die Theolog. s. 435 Leipzig. 1832.

³⁾ Sentent. lib. III. dist. 23.

⁴⁾ Summ. Secunda secundae q. 2, 4.

⁵⁾ Summ. P. II, 2. du. 2. art. 9; P. II. du. 108. art. 4.

Александръ же гальскій, присовокупивъ къ сему, что избыточествующими заслугами однихъ могутъ, при посредствѣ церкви, восполняться недостающія заслуги у другихъ, довелъ позднѣйшее римское ученіе о добрыхъ дѣлахъ до той полноты, а вмѣстѣ съ симъ и крайности, къ какой оно, бывъ вызываемо исканіями опоры для оправданія индульгенцій, неудержимо стремилось, и на которой наконецъ остановилось съ своею причудливою теоріею сверхдолжныхъ дѣлъ, и находящейся въ распоряженіи церкви сокровищницы преизбыточествующихъ заслугъ ¹⁾).

Между тѣмъ, эта крайность въ ученіи римской церкви о значеніи добрыхъ дѣлъ, какъ извѣстно, вызвала въ протестанствѣ другую совершенно противоположную ей крайность, а именно крайность похожую на ту, какая въ бл. Августинѣ вызвана была его борьбою съ пелагианствомъ. Возставши противъ ученія римской церкви о крайне преувеличенномъ значеніи добрыхъ дѣлъ, Лютеръ на первыхъ порахъ, повидимому, думалъ ограничиться однимъ только возстановленіемъ истиннаго ученія объ оправдывающей вѣрѣ какъ первомъ, главномъ и существенномъ началѣ въ дѣлѣ оправданія человѣка, при чемъ если какое значеніе должно быть приписано добрымъ дѣламъ, то не болѣе какъ настолько, насколько они служатъ естественнымъ и необходимымъ отображеніемъ или свидѣтельствомъ дѣйствительной и живой вѣры ²⁾). Но вскорѣ онъ совершенно измѣнилъ свой взглядъ какъ на добрыя дѣла, такъ и на самую вѣру. Признавая, согласно съ Августиномъ, всецѣлую поврежденность человѣческой природы до потери всякой способности ея къ добру, и вслѣдствіе сего все въ дѣлѣ оправданія человѣка предоставивши одной безусловно

¹⁾ Hagenbach. Dogm. geschicht. § 186. p. 446. ed. 1857.

²⁾ Walch. VIII. § 97, XII. 4.

и неодолимо дѣйствующей благодати, онъ, понятно, долженъ былъ отвергнуть и на самомъ дѣлѣ отвергъ не только всякое значеніе, но и самую возможность добрыхъ дѣлъ, какъ дѣлъ протекающихъ отъ извѣстнаго участія свободы, и потому имѣющихъ свою цѣну или заслугу предъ Богомъ, а вслѣдъ за симъ, что естественно вытекало одно изъ другого, и у самой вѣры отнялъ ея жизненное и нравственно-дѣятельное значеніе, ставши требовать отъ нея одного только, чтобы она внушала человѣку глубокое сознаніе своей грѣховности и безсилія, а также возбуждала въ немъ постоянную и твердую увѣренность въ томъ, что Христосъ умеръ за него и Одинъ можетъ спасти его, каковая вѣра собственно и вмѣняется ему въ правду, или даруетъ ему оправданіе ¹⁾. Этотъ взглядъ на вѣру, всецѣло принятый кальвинистами, былъ нѣсколько умѣренъ послѣдователями Меланхтона (синергистами), отказавшимися отъ ученія о безусловномъ предопредѣленіи и такой же благодати, но и послѣдними очень многое изъ него удержано ²⁾.

Между тѣмъ, церковь во всей строгости и чистотѣ сохранила древнее ученіе о вѣрѣ, и ея архипастыри, собравшись въ 1672 г. на іерусалимскомъ соборѣ, вотъ какое изрекли осужденіе и опредѣленіе въ виду вышеозначеннаго лжеученія: „вѣруемъ, что человѣкъ оправдывается не просто одною вѣрою, но вѣрою сносѣщаемою любовію, т. е. чрезъ вѣру и дѣла. Признаемъ совершенно нечестивою мысль, будто вѣра замѣняетъ дѣла, приобрѣтаетъ оправданія о Христѣ: ибо вѣра въ такомъ смыслѣ могла бы причествовать каждому, и не было бы ни одного не спасающагося, что очевидно ложно. Напротивъ мы вѣруемъ, что не призракъ

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Apolog. III. n. 171. Solid. declar. III. de just. fidei. n. 15, 22 et 55.

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“ (Послан. восточн. патр. чл. 13).

II.

О церкви, какъ посредницѣ въ освященіи человѣка.

§ 116.

Общія замѣчанія о значеніи и необходимости въ дѣлѣ освященія церкви, и переходъ къ ученію о ней.

Итакъ для освященія человѣка безусловно необходимы какъ божественная благодать Св. Духа со стороны Бога, такъ и вѣра со стороны самого человѣка, и притомъ вѣра истинная и живая. Но спрашивается, какимъ же образомъ человѣкъ можетъ сподобляться благодати Божіей, или, что тоже, какимъ образомъ имѣла сообщаться ему благодать, совершенно ли внутренно и независимо отъ всякихъ внѣшнихъ, видимыхъ средствъ, или же наоборотъ въ своего рода зависимости отъ нихъ, или въ связи съ ними? А съ другой стороны, какимъ образомъ въ душѣ человѣка можетъ возникнуть, созрѣть и принести свой плодъ вѣра? Достаточно ли здѣсь одной собственной внутренней работы со стороны человѣка, или необходимы здѣсь и внѣшнія, стороннія пособія и руководство? На вопросъ первый мы находимъ болѣе всего умѣстнымъ отвѣтить слѣдующими весьма простыми и вмѣстѣ

выразительными словами *св. Иоанна Златоустаго*: „если бы ты былъ безтѣлесенъ, то Богъ преподалъ бы тебѣ дары Свои въ ихъ наготѣ; но поелику душа наша соединена съ тѣломъ, то и подаются тебѣ дары сіи въ чувственныхъ видахъ“ ¹⁾. По поводу же втораго считаемъ достаточнымъ привести на память слѣдующія слова *ап. Павла*: *како убо призвуютъ, въ Него же не вѣроваша; како же увѣрують, Ею же не услышаша; како же услышатъ безъ проповѣдующаго* (Рим. 10, 14)?

Но важнѣе всего здѣсь то, что именно призналъ въ семь случаѣ нужнымъ для спасаемыхъ людей пришедшей ихъ спасти Самъ Исусъ Христосъ. Христосъ же, какъ мы знаемъ, хотя ясно и прямо училъ о томъ, что, по Его прославленіи, всѣ въ Него вѣрующіе имѣютъ изобильно сподобляться Св. Духа (Іоан. 7, 39), но въ то же время Онъ обѣтовалъ ниспослать (Іоан. 16, 7) и на самомъ дѣлѣ въ день пятидесятницы ниспослалъ Его вначалѣ на однихъ только Апостоловъ (Дѣян. 2, 1—4). А это въ свою очередь сдѣлано Имъ было съ тою цѣлію, чтобы Апостолы, сами первыми исполнившись Св. Духа, вмѣстѣ съ симъ послужили органами и посредниками въ низведеніи Его и на остальныхъ вѣрующихъ, почему между прочимъ имъ однимъ дано было Спасителемъ и право совершать тѣ священнодѣйствія или таинства, чрезъ которыя имѣла вѣрующимъ сообщаться благодать Св. Духа; какъ напр. крещеніе (Матѳ. 28, 19) и покаяніе (Іоан. 20, 22 и 23). Христосъ же хотя училъ, что, когда обѣщанный Апостоламъ Духъ Святой придетъ, то наставитъ ихъ на всякую истину (Іоан. 16, 13), и что подобнымъ образомъ, конечно, будутъ наставляемы и другіе вѣрующіе, сподобившіеся Его причастія (Іоан. 7, 37 и 38), но въ то же время въ теченіе всего Своего земнаго служенія непрерывно и даже предпочтительно предъ другими поучалъ апостоловъ тайнамъ царствія Божія

¹⁾ Бесѣд. на Матѳ. 83.

(Лук. 6, 10), а по Своемъ воскресеніи далъ имъ Свою положительную заповѣдь, чтобы они и всѣ народы научили тому, чему Онъ Самъ ихъ научилъ, и что имъ заповѣдалъ (Мат. 28, 19), чѣмъ ясно показалъ, какъ важно и необходимо въ дѣлѣ вѣры видимое учительство и руководство.

Но мало того, что Иисусъ Христосъ въ самомъ началѣ такой установилъ въ освященіи людей порядокъ, чтобы сему великому дѣлу стали посредниками Апостолы, явившись строителями тайнъ Божіихъ, а также учителями и руководителями вѣрующихъ,—въ Его прямыхъ намѣреніяхъ и цѣляхъ было—и навсегда этотъ порядокъ поддержать и сохранить, что совершенно ясно изъ того, что Онъ, обѣщая Апостоламъ дать иного Утѣшителя, т. е. Св. Духа, къ этому присовокупилъ: *да будетъ съ вами въ вѣкъ* (Іоан. 14, 16), а также изъ того, что, преподавъ имъ заповѣдь о наученіи и крещеніи всѣхъ народовъ, вмѣстѣ съ симъ обѣщалъ имъ: *и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Матѳ., 28, 20).

А такъ какъ это, при настоящихъ условіяхъ земнаго существованія, не иначе могло осуществиться, какъ только чрезъ непрерывную и послѣдовательную передачу власти и средствъ освященія отъ Апостоловъ къ ихъ ближайшимъ и отдаленнѣйшимъ пріемникамъ; то Христосъ, какъ извѣстно, основалъ изъ вѣрующихъ въ Него Свое особое общество или церковь, и основалъ съ тою именно цѣлю, чтобы оно, начавъ съ Апостоловъ, существовало до скончанія вѣковъ, и чтобы въ немъ до скончанія вѣковъ нескучно и непрерывно существовали, какъ богоучрежденные органы и посредники для освященія людей, такъ и самыя освящающія средства.

Послѣ же сего само собою понятно, что не можетъ и не должно быть и рѣчи о возможности освященія человѣка внѣ богоучрежденнаго видимаго посредничества и посредство-

янія, или, что тоже, въ видимой, для такого именно посредствованія учрежденной Христомъ Его церкви, къ ученію о которой мы и переходимъ.

Откровенное ученіе о церкви.

§ 117.

Ученіе Самого Исуса Христа.

Начнемъ съ ученія о церкви Самого Основателя ея, Исуса Христа. Свою волю о ней Онъ прежде всего прямо и ясно выразилъ въ слѣдующихъ своихъ, обращенныхъ какъ ко всѣмъ апостоламъ, такъ въ особенности къ исповѣдавшему Его отъ лица всѣхъ апостоловъ Сыномъ Бога живаго Петру, многозначительныхъ словахъ: *созижду церковь Мою, и врата адава не одолѣютъ ей. И дамъ ти ключи царства небснаго, и еже аще свяжеши на земли будетъ связано на небсѣхъ: и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небсѣхъ* (Мат. 16, 18 и 19). Спустя же немного послѣ того, какъ это сказано было, Христось, по поводу рѣчи Своей о согрѣшающемъ братѣ, опять напомнилъ апостоламъ о церкви и именно напомнилъ о ней, какъ о такомъ высшемъ духовно-нравственномъ судилищѣ, къ которому нужно будетъ обращаться послѣ безуспѣшности одноличныхъ и при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ увѣщаній согрѣшающаго брата, и котораго если послѣдній не послушаетъ, то долженъ быть признаваемъ какъ язычникъ и мытарь. А вслѣдъ за симъ, обратясь къ самимъ апостоламъ, которымъ имѣла быть дана власть подобнаго суда, Онъ сказалъ всѣмъ имъ, какъ прежде одному Петру, слѣдующее: *аминь бо глаголю вамъ, елика еще свяжете на земли, будутъ связана на небеси, и елика аще*

разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесахъ (Матѣ. 18, 18).

Изъ приведенныхъ мѣстъ совершенно ясно, что Иисусомъ Христомъ неизмѣнно положено было создать на землѣ Свою церковь, или такого рода церковь, которая бы состояла изъ вѣрующихъ въ Него, подобно ап. Петру, какъ въ Сына Бога живаго, съ тѣмъ, чтобы она, не смотря ни на какія вражескія дѣйствія существовала непрерывно до скончанія вѣковъ. Отсюда также ясно и то, что назначеніе имѣющей быть созданною Христомъ церкви должно было состоять не въ чемъ либо иномъ, какъ въ томъ, чтобы людей чрезъ вѣру и духовно-нравственное пресвѣщеніе готовить къ небу, и приводить въ царство небесное. Наконецъ не трудно видѣть отсюда и то, что посредниками и руководителями въ семъ важномъ дѣлѣ предназначались Христомъ не иныя какія либо лица, а одни апостолы, имѣвшіе быть облеченными властію вязать и разрѣшать и правомъ пользованія средствами, ведущими въ царство небесное.

Между тѣмъ, это же самое Иисусъ Христосъ еще яснѣе и нагляднѣе выразилъ въ Своихъ распоряженіяхъ и дѣйствіяхъ, касающихся основанія и устройства Его церкви.

Такъ, Онъ, Самъ будучи небеснымъ учителемъ и пріобрѣвши чрезъ Свое ученіе немалое число послѣдователей, этою же Божественною властію учительства, какъ мы знаемъ, облекъ и избранныхъ Имъ изъ среды апостоловъ, которыхъ посылая на всемірную проповѣдь, между прочимъ сказалъ имъ: *яко же посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы* (Іоан. 20, 21), *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли; шедше убо научите вся языки* (Мат. 28, 18 и 19). А это, понятно, было Имъ сдѣлано не для чего иного, какъ для того, чтобы чрезъ это умножилось число вѣрующихъ въ Него, а вмѣстѣ съ симъ умножилось и число членовъ основанной Имъ церкви.

Далѣе, Иисусъ Христосъ, Самъ будучи великимъ перво-священникомъ (Евр. 4, 14), этою же властію священства облекъ и апостоловъ (Іоан. 20, 22), преподавъ имъ право и обязанность совершать между другими установленными Имъ священнодѣйствіями таинство крещенія (Мат. 28, 19) и евхаристіи (Лук. 22, 19), изъ коихъ первое имѣло вѣрующихъ возрождать и вводить въ царствіе Божіе (Іоан. 3, 5), а второе имѣло ихъ сподоблять причастія и внутренняго единенія съ Самимъ Царемъ этого царства, Иисусомъ Христомъ (Іоан. 6, 56). Слѣдствіемъ же сего должно было быть то, что вѣрующіе, проникаясь и объединяясь одною духовно-благодатною силою и жизнію, естественно должны были совмѣстно съ симъ становиться и живыми членами одного и того же духовно-благодатнаго царства Христова или его церкви. Наконецъ, Иисусъ Христосъ, Самъ будучи пастыремъ добрымъ, душу свою полагающимъ за овецъ (Іоан. 10, 11), этою же властію пастырства облекъ и апостоловъ, преподавъ имъ заповѣди блюсти, чтобы ни одинъ изъ вѣрующихъ не погибъ, и потому согрѣшающаго брата дотолѣ терпѣливо и снисходительно вразумлять, пока онъ, ничѣмъ не вразумляясь, не послушаетъ и самой церкви (Мат. 18, 10—17). А естественнымъ слѣдствіемъ всего должно было быть то, что находящіеся подъ духовно-нравственнымъ наблюденіемъ апостоловъ вѣрующіе должны были образовать и собою представлять такого рода единство, лучшимъ символомъ котораго можетъ служить единство стада, находящагося подъ наблюденіемъ добраго пастыря.

Между тѣмъ, передавая такого рода власть и распоряженія апостоламъ, Иисусъ Христосъ вмѣстѣ съ симъ ясно выразилъ и ту Свою волю, чтобы все это сохранилось и продлилось до скончанія вѣка; такъ какъ Онъ имъ относительно имѣющаго пріити Св. Духа обѣщаль: *да будетъ съ*

вами въ вѣкъ (Іоан. 14, 16), а относительно Себя: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мат. 28, 20), и кромѣ того о Своей церкви прямо сказалъ, что и *врата адава не одолѣютъ ей* (Мат. 16, 18). А потому съ несомнѣнною должно полагать, что Онъ вмѣстѣ съ властію учительства, священничества и пастырства передалъ апостоламъ и полномочіе на непрерывную передачу этой власти ихъ преемникамъ, что, какъ вскорѣ изъ практики и ученія апостоловъ увидимъ, и на самомъ дѣлѣ совершалось, и совершалось, конечно, не почему либо иному, какъ только по данному имъ на сіе распоряженію Христову.

Но прежде чѣмъ приступимъ къ ученію апостольскому о церкви, считаемъ не лишнимъ отыскать въ ученіи Христовомъ отвѣтъ на умѣстный здѣсь вопросъ: гдѣ, по мысли Основателя церкви, должно было заключаться высшее средоточіе той власти, какая Имъ была преподаана всѣмъ апостоламъ, что могло оказаться весьма не маловажнымъ особенно при значительномъ распространеніи церкви?

На это прежде всего замѣтимъ, что хотя Христосъ передалъ видимую власть надъ церковію апостоламъ, но въ то же время Онъ совершенно ясно далъ имъ знать, что невидимымъ правителемъ церкви не перестанетъ быть Самъ; такъ какъ Самъ общался съ ними и, конечно, съ ихъ преемниками, пребыть до скончанія вѣка (Мат. 28, 20), а также училъ, что Ему, какъ пастырю доброму, надлежитъ привести во дворъ овчій и тѣхъ овецъ, которыя не суть отъ двора сего (т. е. не изъ израильскаго народа), чтобы было едино стадо и одинъ пастырь (Іоан. 10, 16). За симъ мы должны прямо сказать, что Христосъ ни одному изъ апостоловъ не преподавалъ преимущественной власти сравнительно съ другими, а напротивъ прямо всѣхъ ихъ отклонялъ отъ подобной мысли. Такъ когда мать Іакова и Іоанна сыновъ Заведеевыхъ обра-

тилась къ нему съ просьбою о томъ, чтобы въ царствіи Своемъ дать имъ подлѣ Себя предпочтительно предъ другими апостолами мѣсто, Онъ на это вотъ чѣмъ отвѣчалъ всѣмъ Своимъ апостоламъ: *вѣсте, яко князи языкъ господствуютъ ими. Не такоже будетъ въ васъ; но иже аще хочетъ въ васъ вѣдущій быти, да будетъ вамъ слуга, и иже аще хочетъ въ васъ быти первый, буди вамъ рабъ* (Мат. 20, 25—27). Если же однажды Иисусъ Христосъ по поводу исповѣданія ап. Петромъ Его Сыномъ Бога живаго, повидимому, ему только одному обѣщавъ власть въ церкви въ слѣдующихъ Своихъ словахъ: *и дамъ ти ключи царства небеснаго, и еже аще свяжеша на земли, будетъ связано на небесяхъ, и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесяхъ* (Мат. 16, 19), то при этомъ не нужно упускать изъ виду того, что Онъ, спустя нѣкоторое время, когда велъ Свою бесѣду о согрѣшающемъ братѣ, эту же самую власть безъ всякихъ ограниченій обѣщавъ и всѣмъ апостоламъ, сказавъ имъ слѣдующее: *елика аще свяжете на земли, будетъ связана на небеси, и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшены на небесяхъ* (Мат. 18, 18)¹⁾. Кромѣ того, когда Иисусъ Христосъ, по Своемъ воскресеніи, на самомъ дѣлѣ препода-

¹⁾ Нѣкоторые, какъ извѣстно, видятъ еще дарованіе ап. Петру преимущественной власти въ троекратномъ порученіи ему Спасителемъ пасти овецъ и агнцевъ (Іоан. 21, 15—17). Но власть, данная въ семъ случаѣ Петру, была тою же властію, какая преподава была въ отношеніи къ вѣрующимъ и прочимъ апостоламъ (Мат. 18, 10—18; Іоан. 20, 23). Между тѣмъ нельзя здѣсь не примѣтить еще того, что троекратное порученіе Петру власти паствы, сопровождаемое троекратнымъ вопросомъ Спасителя,—любите ли онъ Его, стояло во внутренней связи съ его троекратнымъ отреченіемъ; а потому въ этомъ порученіи скорѣе нужно видѣть возстановленіе ап. Петра въ правахъ равныхъ съ правами прочихъ апостоловъ, чѣмъ возвышеніе въ семъ случаѣ предъ ними. Такъ понявъ и самъ Петръ, о которомъ замѣчено, что онъ *оскорбъ, яко рече ему третіе: любими ли Мя* (Іоан. 21, 17).

валъ власть надъ Своею церковію, какую прежде только обѣщаль дать,—преподавъ ее всѣмъ имъ совершенно одинаково и равно. Такъ какъ всѣмъ имъ совмѣстно Онъ сказалъ: *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли; шедше убо научите вся языки крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ* (Мат. 28, 18—20); *якоже посла Мя Отець и Азъ посылаю вы, и сіе рекъ, дуну и глагола имъ: пріимите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имъ же держите, держатся* (Іоан. 20, 21—23).

Между тѣмъ, тогда какъ Христосъ всѣмъ апостоламъ преподавъ совершенно одинаковую власть пастырства въ церкви, Онъ не оставилъ ихъ безъ указанія и на то, гдѣ могла и должна была, когда бы оказалось нужнымъ, находить для себя высшее средоточіе и объединяющее начало эта ихъ въ отдѣльности и порознь существующая власть. Такъ Онъ, преподавая имъ наставленія, какъ поступать съ согрѣшающимъ братомъ, училъ, что въ семъ случаѣ прежде всего нужно его обличить или вразумить наединѣ съ собою; когда же это останется безъ дѣйствія на него, тогда тоже самое нужно сдѣлать при одномъ или двухъ свидѣтеляхъ, а когда и это окажется неѣффективнымъ, тогда нужно обратиться уже къ церкви, если же согрѣшающій братъ и церкви не послушаетъ, то послѣ сего онъ долженъ считаться уже мытаремъ и язычникомъ. Кого же въ семъ случаѣ Христосъ разумѣлъ подъ церковью, долженствовавшею составлять въ отношеніи къ согрѣшающимъ братьямъ высшее и послѣднее судилище? Конечно тѣхъ, которые имѣли власть представительства и суда въ церкви. Если же принять во вниманіе, что Христосъ, указавъ на церковь, какъ на высшее для людей судилище, вслѣдъ за симъ обратился ко всѣмъ апостоламъ, и сказалъ имъ: *аминь бо глаголю вамъ, елика*

аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси, и елика аще разръшите на земли, будутъ разръшена на небесахъ (Мат. 18, 18), то совершенно ясно будетъ, что Онъ здѣсь по преимуществу разумѣлъ самихъ же всѣхъ въ совокупности взятыхъ апостоловъ, которымъ между прочимъ имѣла быть дана власть вязать и разръшать. Совокупный, слѣдовательно, или соборный голосъ и судъ всѣхъ апостоловъ—вотъ то, что, по мысли Иисуса Христа, могло и должно было служить высшимъ средоточнымъ и объединяющимъ началомъ, при одинаковой власти каждаго въ отдѣльности изъ апостоловъ по управленію Его церковью.

§ 118.

Ученіе апостоловъ.

Что такъ именно, а не иначе понимали всѣ означенныя распоряженія Христовы относительно церкви и сами апостолы это совершенно ясно видно какъ изъ ихъ, относящихся къ устройству церкви, дѣйствій, такъ и изъ ихъ ученія, напоминающаго и поясняющаго сія дѣйствія.

Такъ они, послѣ низшествія на нихъ Св. Духа и облеченія силою свыше (Дѣян. 2, 4; Лук. 24, 49), стали, согласно съ заповѣдію Спасителя, учить, начавъ съ Иерусалима, всѣ народы (Мат. 28, 19; Марк. 16, 20), и это учительство свое признавали своею исключительною, отъ Самого Бога возложенною на нихъ, обязанностію, почему, когда со стороны тогдашнихъ властей встрѣчали себѣ противодѣйствіе, такъ имъ говорили: „судите сами, справедливо ли предъ Богомъ васъ слушать болѣе, нежели Бога“ (Дѣян. 4, 18 и 19; 5, 29. 38 и 41).

Вмѣстѣ съ симъ апостолы, для сподобленія вѣрующихъ благодати Св. Духа, совершали крещеніе (Дѣян. 2, 41; 19, 5),

руководженіе (или миропомазаніе) (Дѣян. 8, 17; 19, 6), а также евхаристію (Дѣян. 2, 42; 20, 7), и право совершать сіи таинства опять почитали своимъ исключительнымъ и благодараннымъ правомъ, что между прочимъ видно изъ того, что тогда какъ они, по своему благоусмотрѣнію, однимъ изъ вѣрующихъ напр. Филиппу діакону (Дѣян. 8, 12), предоставляли, при извѣстныхъ условіяхъ, нѣкоторое участіе въ этомъ правѣ, другимъ наоборотъ, какъ напр. Симону волхву (Дѣян. 8, 19—27), не смотря на ихъ желаніе, вовсе въ этомъ отказывали.

Уча же и совершая таинства, и чрезъ это соединяя вѣрующихъ въ одно внутренне объединенное духовно-нравственное и благодатное общество (Дѣян. 4, 32), апостолы этимъ не ограничивали своихъ къ нимъ отношеній, а еще почитали своимъ правомъ и обязанностію и, по вступленіи ихъ въ церковь, непрерывно блюсти за ихъ нравственнымъ преспѣваніемъ, въ каковыхъ цѣляхъ они обращали свое неусынное вниманіе на всѣ ихъ духовныя нужды, для ознакомленія съ которыми предпринимали частыя путешествія (Дѣян. 9, 32; 15, 36), и на нихъ всегда отвѣчали то словомъ своего наставленія (Дѣян. 11, 26; 14, 22), то соответствующими пастырскими распоряженіями (Дѣян. 15, 4—23; 2, 42. 46), то иногда, въ случаѣ крайности, и строгими, но всегда клонящимися ко благу вѣрующихъ мѣрами (Дѣян. 4, 35—37; 5, 1—12).

Между тѣмъ апостолы не сами только пользовались благодарованною имъ властію учительства, священничества и пастырства, а передавали ее и другимъ изъ избраннѣйшихъ своихъ учениковъ съ тѣмъ, чтобы они непрерывно продолжали существовать въ церкви, вмѣстѣ съ симъ непрерывно продолжая и самое дѣло освященія людей. Такъ, когда въ Листрѣ, Иконіи и Антіохіи умножилось число вѣрующихъ, апостолы

Павель и Варнава поставили имъ въ каждой церкви пресвитеровъ, или особеннѣйшихъ, облеченныхъ, подобно имъ, преимущественными правами въ церкви лицъ, что видно какъ изъ того, что они поставлены были на дѣло служенія церкви чрезъ особое молитвенное руковожденіе (Дѣян. 14, 23), какового не удостоивались прочіе вѣрующіе, такъ и изъ того, что съ нимъ дѣйствительно соединялись преподаваемые имъ преимущественнѣйшія права и обязанности въ церкви, какъ это съ особенною силою выразилъ самъ же апостоль Павелъ въ слѣдующихъ словахъ своей прощальной бесѣды съ пресвитерами ефесской церкви: *внимайте убо себѣ и всему стаду, въ немже васъ Духъ Святыи постави епископы, пастыи церковь Господа и Бога, юже стяжа кровію Своею* (Дѣян. 20, 28). Кромѣ того, тотъ же апостоль Павелъ, какъ извѣстно, не только самъ поставлялъ для церкви пресвитеровъ, но это же самое уполномочивалъ дѣлать и другимъ избраннѣйшимъ въ церкви лицамъ, что видно изъ даннаго имъ полномочія Титу поставить по всѣмъ городамъ въ Критѣ пресвитеровъ (Тит. 1, 5), а также даннаго Тимоѳею наставленія—*руки скоро не возлагаютъ ни на когже* (1 Тим. 5, 22). Между тѣмъ въ церкви же апостольской еще установлены были и другія священныя лица: это, подобно пресвитерамъ, избранные и чрезъ молитвенное рукоположеніе посвященные діаконы (Дѣян. 6, 3—6), которыхъ обязанностію было служить при общихъ трапезахъ, и, какъ должно думать, при соединявшейся тогда съ ними трапезѣ Господней, и которымъ кромѣ того дозволялось проповѣдывать евангеліе и крестать увѣровавшихъ (Дѣян. 8, 12).

Наконецъ, апостолы въ своей пастырской практикѣ дали своимъ преемникамъ и примѣръ того, къ какому нужно обращаться высшему авторитетному голосу или суду, когда представилась бы въ этомъ, по важности дѣлъ, касающихся

церкви, надобность. Примѣръ для сего данъ ими въ созванномъ ими, по поводу возникшихъ въ Антиохіи важныхъ относительно обрядоваго закона недоумѣній, въ Іерусалимѣ соборѣ, на которомъ всѣ они, послѣ надлежащаго обсужденія, единодушно рѣшили, что не нужно обязывать христіанъ изъ язычниковъ къ соблюденію обрядоваго закона (Дѣян. 15, 6—23), и это свое рѣшеніе признали законно-обязательнымъ для всей церкви (Дѣян. 16, 4).

Но обратимся къ самому ученію апостольскому о церкви.

По апостолу Павлу, хотя Іисусъ Христосъ есть единственная и истинная глава церкви, которая внутренно и неразлучно съ нею соединена, и всегда своею духовно-благодатною жизнію проникаетъ, оживляетъ и возвращаетъ ее, какъ свое собственное тѣло (Еф. 1, 22; 5, 23. Колос. 2, 19), но тѣмъ не менѣе Онъ для церкви *далъ есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовѣстники, овы же пастыри и учителя, къ совершенію святыхъ, въ дѣло служенія, въ созиданіе тѣла Христова, дондеже вси достигнемъ въ соединеніе вѣры и познаніе Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Еф. 4, 11—13). Т. е. подобно тому какъ Христосъ поставлялъ пророковъ, апостоловъ и евангелистовъ, поставилъ пастырей и учителей. Для чего же? Для того, чтобы они были посредствующими органами или служили той высокой цѣли, къ какой Онъ направляетъ Свою церковь, пребывая ея невидимою главою, а именно къ совершенію святыхъ, для дѣла служенія и созиданія тѣла Христова. Насколько же долго должно продолжиться таковое ихъ служеніе церкви? Оно должно продолжиться до тѣхъ поръ, пока всѣ не придемъ въ единство вѣры и познаніе Сына Божія, въ зрѣлость мужа, въ мѣру полного возраста Христова, или, что тоже, до скончанія вѣковъ, пока будутъ существовать на землѣ люди и будутъ нуждаться въ воспи-

таніи для познанія Сына Божія и воображенія Его въ своей жизни (Гал. 4, 19).

Если же, по ап. Павлу, Иисусъ Христосъ поставилъ въ церкви кромѣ пророковъ, апостоловъ и евангелистовъ, и пастырей, и учителей и притомъ поставилъ съ тѣмъ, чтобы они продолжали существовать въ ней до скончанія вѣковъ, служа ея высшимъ цѣлямъ, то ясно, что Онъ настолько признавалъ ихъ необходимыми для церкви, что по Его мысли безъ нихъ совершенно не могло бы достигаться ея назначеніе, и сама она существовать не могла бы. Вмѣстѣ же съ симъ совершенно ясно отсюда и то, что никакое другое учительство или пастырство, кромѣ Имъ Самимъ учрежденнаго въ церкви, не могло и не можетъ никого привести къ тому, къ чему должна приводить Его церковь.

Первый изъ вышеприведеннаго мѣста въ пользу безусловной необходимости іерархіи въ церкви выводъ самъ же апостоль Павелъ въ другихъ своихъ посланіяхъ подтверждаетъ и поясняетъ слѣдующими замѣчательными разсужденіями: „какъ въ одномъ тѣлѣ, говоритъ онъ, у насъ много членовъ, но не у всѣхъ членовъ одно и то же дѣло; такъ мы многіе составляемъ одно тѣло во Христѣ, а порознь одинъ для другого члены. И какъ, по данной намъ благодати, имѣемъ различныя дарованія, то имѣешь или пророчество, пророчествуй по мѣрѣ вѣры; имѣешь ли служеніе, пребывай въ служеніи; учитель ли,—въ ученіи; увѣщатель ли, увѣщевай: раздаятель ли, раздавай; начальникъ ли, начальствуй съ усердіемъ (Рим. 12, 4—8). Если все тѣло глазъ, то гдѣ слухъ? Если все слухъ, то гдѣ обоняніе? Но Богъ расположилъ члены, каждый въ составѣ тѣла, какъ Ему было угодно. А если бы всѣ были одинъ членъ, то гдѣ было бы тѣло? Но теперь членовъ много, а тѣло одно. Не можетъ глазъ сказать рукѣ: ты мнѣ не надобна; или также голова прочимъ: вы мнѣ не нужны...

Иныхъ Богъ поставилъ въ церкви во первыхъ апостолами, во вторыхъ пророками, въ третьихъ учителями, далѣе инымъ далъ силы чудодѣйственныя... Всѣ ли апостолы, всѣ ли пророки, всѣ ли учителя, всѣ ли чудотворцы“ (1 Кор. 12, 15—25)?

Тотъ же апостоль съ такою же ясностію и силою подтверждаетъ и тотъ изъ вышеприведеннаго мѣста выводъ, что не только необходима въ церкви іерархія, но и необходима именно богоучрежденная іерархія.

Такъ, касаясь необходимаго въ церкви учительства, онъ между прочимъ говоритъ: *како призвуютъ, въ Него же не вѣроваши; како же утврютъ, Еяже не услышиши; како же услышатъ безъ проповѣдующаго; како же проповѣдятъ, аще не послани будутъ* (Рим. 10, 14, 15), чѣмъ ясно показывающъ, что истинное учительство необходимо должно быть соединено съ божественнымъ посланничествомъ подобно тому, какъ и самъ онъ, совмѣстно съ другими апостолами, потому проповѣдывалъ, что на то призванъ и посланъ былъ Самимъ Христомъ (1 Кор. 1, 17; 9, 16), почему и проповѣдывалъ не себя (какъ поступали не призванные учителя), но Христа Иисуса Господа (2 Кор. 4, 5).

Такою же точно мыслью ясно высказалъ ап. Павелъ и о необходимомъ для церкви священствѣ, когда прямо и безъ всякихъ ограниченій такъ о семъ вразился: *никтоже самъ себя пріемлетъ честь, но званный отъ Бога, якоже и Ааронъ* (Еф. 5, 4).

Такихъ же, конечно, мыслей былъ ап. Павелъ и относительно учрежденнаго въ церкви и соединеннаго съ учительствомъ и священничествомъ пастырства, что между прочимъ подтверждается и тѣмъ, что онъ, какъ мы уже видѣли, поставленіе ефесскихъ пастырей для пасенія стада Христова прямо приписывалъ Св. Духу (Дѣян. 20, 28). Между тѣмъ

это самое подтверждаетъ и ап. Петръ, который, преподавая пастырямъ наставленія, чтобы проходить свое служеніе богугодно, и указывая имъ на Иисуса Христа, какъ на Пастыреначальника, Которому они должны будутъ дать отчетъ (1 Петр. 5, 2—4), эгимъ самымъ необходимо предполагаетъ, что они должны были быть и на самомъ дѣлѣ были призваны къ своему высокому служенію отъ имени Христова и во имя Христово.

Какимъ же образомъ, по ученію апостольскому, имѣло опредѣляться особеннѣйшее, божественное поставленіе на служеніе въ церкви іерархическихъ лицъ? Огвѣтъ на это находимъ въ посланіяхъ ап. Павла къ Тимоѳею и Титу. Въ своемъ первомъ посланіи къ Тимоѳею онъ пишетъ: *не неради о своемъ дарованіи, живущемъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества* (1 Тимо. 4, 14) и во второмъ посланіи: *вспоминаю тебѣ возрывать даръ Божій, живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею* (2 Тим. 1, 6). Здѣсь ясно говорится о томъ, что Тимоѳею, поставленному быть пастыремъ ефесской церкви было сообщено особенное божественное дарованіе, и сообщено было именно пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества, или рукъ Павловыхъ. Между тѣмъ апостоль же Павелъ въ первомъ посланіи къ Тимоѳею, избравши тѣ высокія нравственныя качества, которыми должны отличатся имъ самимъ поставляемыя для служенія въ церкви іерархическія лица (Тим. 3, 2—15), такое даетъ ему наставленіе: *руки скоро не возлагай ни на когосе* (1 Тим. 5, 22), подъ каковымъ руковоложеніемъ апостоловъ, конечно, разумѣлъ похожее на то, чрезъ которое самому Тимоѳею сообщено было особенное дарованіе Божіе. Значитъ, по апостолу Павлу, руковоложеніе священническое, совершаемое надъ іерархическими лицами, и должно было быть тѣмъ, что имѣло свидѣтельствовать о Богопоставленности ихъ на особенныя слу-

женія въ церкви, а также сообщать божественную благодагь для благоуспѣшнаго выполненія сихъ служеній. Конечно, апостоль эту самую мысль о поставленіи іерархическихъ лицъ въ церкви имѣлъ, когда и Титу, вмѣстѣ съ изображеніемъ того, какимъ долженъ быть истинный служитель церкви, преподавъ заповѣдь поставить въ Критѣ по всѣмъ городамъ пресвитеровъ (Тит. 1, 5—9).

Гдѣ же, по мысли ап. Павла, должна была сосредоточиваться и сохраняться власть поставленія чрезъ руковожденіе іерархическихъ лицъ въ церкви, каковое непрерывно должно было продолжаться, такъ какъ этимъ условливалось непрерывное существованіе самой церкви съ непрерывнымъ сохраненіемъ въ ней ученія и всего того, что было дано ей отъ Христа и апостоловъ? Изъ тѣхъ правъ и обязанностей, какія ап. Павломъ были преподаны Тимоѳею и Титу, видно, что, по мысли апостола, означенная власть въ церкви должна была сосредоточиваться не въ комъ иномъ, какъ въ іерархическихъ лицахъ, подобныхъ Тимоѳею и Титу; такъ какъ послѣднимъ дана была власть не только самимъ пользоваться іерархическими правами въ церкви, но и передавать ихъ чрезъ рукоположеніе въ извѣстной мѣрѣ и другимъ, не только самимъ учить, но и другимъ предоставлять таковое право, съ наблюденіемъ за усердіемъ (1 Тим. 5, 17), и чистотою ученія послѣднихъ (Тим. 1, 9), и вообще имъ преподана была полная и всецѣлая власть во вѣрренныхъ имъ церквахъ съ обязанностию со тщаніемъ блюсти все касающееся того, *како подобаетъ въ дому Божію жити, яже есть церковь Бога живаго, столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. 3, 15).

Въ какомъ, наконецъ, должны были быть отношенія между собою сами высшія іерархическія, подобныя Тимоѳею и Титу, лица, въ послѣдствіи получившія постоянное наименованіе епископовъ, на это не находимъ прямыхъ указаній ни

въ посланіяхъ ап. Павла, ни другихъ апостоловъ. Но если принять во вниманіе, что въ семь случаѣ они должны были руководиться примѣромъ поставившихъ ихъ для церкви самихъ апостоловъ, то таковой примѣръ для нихъ, независимо отъ извѣстной имъ практики апостольской, былъ указанъ и въ посланіяхъ ап. Павла, а именно въ изображенныхъ здѣсь его самого къ прочимъ апостоламъ отношеніяхъ взаимнаго братскаго общенія, любви и согласія. Такъ, ап. Павелъ въ посланіи къ Галатамъ, касаясь своего путешествія въ Иерусалимъ для свиданія тамъ съ знаменитѣйшими апостолами Іаковомъ, Петромъ и Іоанномъ, при семъ поясняетъ, что это онъ сдѣлалъ собственно вслѣдствіе бывшаго ему на то откровенія, и своего личнаго желанія засвидѣтельствовать предъ ними о не бесплодности своей необрѣзаннымъ проповѣди, а вовсе не потому, чтобы былъ вызванъ къ сему ихъ знаменитостію, каковая, какого бы рода ни была, ничего для него не значила въ сравненіи съ божественною истиною, но что, тѣмъ не менѣе, для него важно было то, что означенные апостолы, не смотря на то, что противъ него были возбуждены многіе обрѣзанные, подали ему руку общенія, и съ нимъ согласились на то, чтобы ему съ Варнавою идти къ необрѣзаннымъ, тогда какъ они пойдутъ къ обрѣзаннымъ (Гал. 2, 1—9). Здѣсь же, что также заслуживаетъ вниманія, ап. Павелъ передаетъ галатамъ тотъ замѣчательный случай изъ своихъ отношеній къ ап. Петру, когда, встрѣтившись съ послѣднимъ въ Антиохіи и замѣтивъ, что онъ, послѣ того какъ ѣлъ съ язычниками, сталъ показываться вовсе неядущимъ; по прибытіи обрѣзанныхъ, открыто упрекнулъ его въ такомъ лицемѣрїи (Гал. 2, 11—14), а это сдѣлалъ, конечно, не почему либо иному, какъ потому, что считалъ себя вправѣ такъ поступить, въ силу своего братскаго общенія съ Петромъ и равенства по апостольскому служенію (2 Кор. 12, 11).

Въ посланіи же къ коринѳянамъ онъ показываетъ и причину того, почему должны были почитаться и почитали себя по своему служенію равными всѣ апостолы. Когда коринѳяне, по поводу преимущественнѣйшаго своего уваженія къ послужившимъ ихъ спасенію лицамъ, раздѣлились на партіи и стали себя считать одни Павловыми, другіе Аполлосовыми, а иные Кифиными, ап. Павелъ вотъ что между прочимъ имъ написалъ: *еда раздѣлится Христосъ? еда Павелъ распяты по васъ, или во имя Павлово креститесь* (1 Кор. 1, 13)? *Кто убо есть Павелъ, кто же ли Аполлосъ? Но точію служителіе, имже вѣровасте, и комуждо якоже Господь даде* (1 Кор. 3, 5).

Ученіе церковно-отеческое.

§ 119.

Во времена мужей апостольскихъ.

Какъ же учили о церкви слѣдовавшіе за апостолами ея пастыри и учителя? Будучи вѣрны наставленіямъ и духу апостоловъ, передавшихъ имъ чрезъ преемство власть въ церкви, они, понятно, должны были учить, и, какъ вскорѣ увидимъ, и на самомъ дѣлѣ учили не иному, а только тому, чему научены были отъ апостоловъ. Но въ этомъ отношеніи, что само собою понятно, особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ ученіе тѣхъ изъ нихъ, которые были или непосредственными или ближайшими преемниками апостоловъ, почему имѣли полную возможность ознакомиться съ ихъ наставленіями о церкви, не только чрезъ ихъ письмена, но и чрезъ устное преданіе и практику. На этомъ ученіи прежде всего и остановимся.

Непосредственный ученикъ апостольскій *Климентъ римскій* первый высказалъ не мало весьма замѣчательныхъ мыслей о церкви въ своемъ первомъ посланіи къ коринтянамъ, вызванномъ произшедшими у нихъ беспорядками, кловившимися къ виспроверженію у себя церковной іерархіи. И эти мысли, какъ сейчасъ увидимъ, по своему духу и характеру суть ничто иное, какъ воспроизведеніе и разъясненіе мыслей ап. Павла и отчасти Петра о церкви.

По Клименту, церковь—это избранное чрезъ Христа съ цѣлю спасенія и освященія людей ¹⁾ общество ²⁾, стадо Христово ³⁾, это единое тѣло Христово ⁴⁾. А потому въ ней такъ необходима іерархія, какъ необходимы въ благоустроенномъ обществѣ или войскѣ правители или начальники, въ стадѣ пастыри, а въ тѣлѣ высшіе, управляющіе низшими, члены. „Представимъ себѣ, говоритъ Климентъ, воинствующихъ вождей нашихъ: какъ стройно, какъ усердно, съ какою подчиненностію исполняютъ они приказанія. Не всѣ начальники, не всѣ тысяченачальники, или стоначальники, или пятидесятиначальники и т. д. Но каждый въ своемъ чинѣ исполняетъ приказаніе царя и вождей. Не могутъ существовать ли высшіе безъ низшихъ, ни низшіе безъ высшихъ. Всѣ они связаны обоюдною нуждою, и отсюда то общая польза. Или возьмемъ для примѣра наше тѣло. Голова безъ ногъ ничего не значить, равно и ноги безъ головы... Пусть же сохранится цѣлымъ тѣло наше во Христѣ Иисусѣ, и пусть каждый повинуется ближнему своему сообразно степеню, на которой поставленъ дарованіемъ Его“ ⁵⁾.

¹⁾ Epist. 1 ad Corinth c. 2 et 30.

²⁾ Ibid. c. 58.

³⁾ Ibid c. 54 et 57.

⁴⁾ Ibid. c. 46.

⁵⁾ Epist. 1 ad Corinth. c. 37 et 38.

Но, по Клименту, есть еще и другое самое важное основание для всегдашняго существованія іерархіи въ церкви, это ея Богоучрежденность; такъ какъ ее установили съ цѣлію всегдашняго ея продолженія во всѣхъ первоначально основанныхъ церквахъ сами апостолы, а апостолы это сдѣлали по данному имъ полномочію Иисусомъ Христомъ, въ свою очередь получившимъ полномочіе отъ Самого Бога. „Апостолы, говоритъ Климентъ, были посланы проповѣдывать евангеліе намъ отъ Господа Иисуса Христа, а Иисусъ Христосъ—отъ Бога. Христосъ посланъ отъ Бога, апостолы—отъ Христа... Проповѣдуя же по разнымъ странамъ и городамъ, они первенцевъ изъ увѣровавшихъ, по духовномъ испытаніи, поставляли въ епископовъ и діаконѳвъ для тѣхъ, которые имѣли увѣровать. Что же удивительнаго, если тѣ, коимъ въ Христѣ ввѣрено было отъ Бога дѣло сіе, поставляли вышеупомянутыхъ лицъ? И они по тому же полномочію не только сами поставляли, но и другимъ преподали это право, и установили самый порядокъ поставленія на священнослужительскія степени“ ¹⁾.

Вмѣстѣ съ симъ Климентъ довольно ясно обозначаетъ и самыя богоучрежденныя въ церкви іерархическія степени. Такъ, указавъ на то, что Самимъ Богомъ повелѣно было, какъ, когда и кѣмъ должны были совершаться въ церкви приношенія и служенія, онъ между прочимъ говоритъ слѣдующее: „первосвященнику дано свое служеніе, священникамъ назначено свое дѣло, и на левитовъ возложены свои должности“ ²⁾, чѣмъ ясно показываетъ, что какъ вообще въ христіанской, такъ и въ частности въ коринтской церкви были іерархическія лица, соотвѣтствующія ветхозавѣтнымъ—

¹⁾ Epist. ad Corinth. c. 43.

²⁾ Ibid. c. 40.

первосвященнику, священникамъ и левитамъ, каковыми могли быть не кто иные, какъ епископъ, пресвитеры и діаконъ. Кромѣ того, увѣщавая коринтянъ возвратиться къ повиновенію оставленной ими іерархіи, онъ пишетъ имъ: „будемъ почитать предстоятелей нашихъ, уважать пресвитеровъ“ 1), чѣмъ тоже довольно ясно показываетъ, что въ коринтской церкви, кромѣ пресвитеровъ были еще выше ихъ по іерархическому положенію стоящія лица, названныя имъ здѣсь предстоятелями, а въ другомъ мѣстѣ достоуважаемыми мужами, получившими по преемству отъ апостоловъ епископскую власть и другихъ поставлять въ іерархическія степени 2).

Но чтобы были въ коринтской ли, или другой какой либо церкви, еще высія іерархическія лица, этого Климентъ не только нигдѣ въ своихъ посланіяхъ не предполагаетъ, но скорѣе напротивъ исключаетъ всякое подобное предположеніе. Такъ какъ онъ, указывая коринтянамъ на тотъ богоучрежденный порядокъ, слѣдующему апостолы поставили имъ епископовъ и діаконъ, съ передачею первымъ права и самимъ поставлять другихъ на такія же іерархическія должности, представляетъ этотъ порядокъ общимъ для всѣхъ церквей, каковыя, поэтому, не исключая и римской, должны быть въ семъ отношеніи совершенно равны между собою. Потому то между прочимъ Климентъ и коринтянъ винитъ именно за то, что они отложились отъ установленной апостолами іерархіи, состоящей изъ епископовъ съ пресвитерами и діаконами, а не отъ какой либо иной, состоящей еще изъ другихъ степеней іерархіи, равно

1) Ibid. с. 21.

2) Ibid. с. 44.

какъ и укрѣщаетъ ихъ опять съ повиновеніемъ возвратиться не къ иной какой либо, а къ этой же самой, у нихъ самихъ существующей, іерархіи ¹⁾).

Между тѣмъ, подобныя же мысли о церкви ясно высказываетъ и *св. Ермъ*, хотя только въ символахъ и образахъ. По его образному представленію, башня, обозначающая собою церковь Христову, стала строиться на землѣ особенною Божественною силою и тою же силою будетъ строиться до тѣхъ поръ, пока не войдутъ въ нее всѣ, находящіеся внѣ ея, годные къ постройкѣ камни, имѣя въ своемъ основаніи одинъ необъятной величины несокрушимый камень, а также положенный на немъ цѣлый рядъ, хотя значительно меньшихъ, но очень прочныхъ и совершенно по виду одинаковыхъ камней, способныхъ поддерживать собою дальнѣй-

¹⁾ Къ этому можно присоюузить, что Климентъ подобно тому, какъ всѣхъ, поставленныхъ отъ апостоловъ для церквей, епископовъ почиталъ по власти равными, и самихъ апостоловъ по ихъ апостольскому достоинству почиталъ таковыми же, что видно изъ признанія имъ за всѣми апостолами одинаковаго, даннаго имъ Христомъ полномочія (Epiſt. 1. ad Corinth. c. 42), а также въ частности изъ выраженнаго имъ въ посланіи одинаково благоговѣйнаго почтенія какъ къ апостолу Петру, такъ и Павлу (ibid. c. 5). Можно наконецъ замѣтить, что коринтская церковь въ своихъ затруднительныхъ обстоятельствахъ обратилась къ римской церкви или ея епископу вовсе не потому, чтобы признавала церковь римскую главенствующею, или ея епископа—верховнымъ судьей, такъ какъ обычай такого обращенія къ другимъ церквамъ и епископамъ былъ общъ и для самой римской церкви. Напр. римскіе епископы по вопросу о крещеніи еретиковъ не разъ обращались къ Діонисію александрійскому, Кипріану карфагенскому и другимъ епископамъ. Причиною же сему могло быть не что иное, какъ особенная духовно-родственная близость и связь между коринтскою и римскою церквю, по которой онѣ, бывъ одинаково насаждены апостолами Петромъ и Павломъ, считали себя сестрами, что между прочимъ видно изъ посланія коринтскаго епископа Діонисія къ римскому—Сотиру (Euseb. eccl. s. hist. lib. II. c. 25).

шую постройку башни ¹⁾. Смысль же сего образа представления о церкви таковъ, что она основана Самимъ Богомъ съ цѣлю освященія и спасенія людей, и существовать имѣеть до тѣхъ поръ, пока будутъ жить на землѣ люди способные по своей вѣрѣ и жизни привиться къ ея организму. А чтобы таковою она была на самомъ дѣлѣ, въ неизблемое основаніе ея, какъ краеугольный камень, положенъ былъ Самъ Иисусъ Христосъ Сынъ Божій, а вслѣдъ за Нимъ, и на Немъ Самомъ, въ качествѣ тоже основныхъ и необходимыхъ для созиданія церкви камней, положены были сперва апостолы, а послѣ нихъ послѣдовавшіе и имѣющіе слѣдовать до окончанія вѣковъ епископы, съ учителями и служителями или діаконами ²⁾.

Изъ сказаннаго же не трудно видѣть, что и св. Ермъ, подобно Клименту, насколько почиталъ необходимымъ всегдашнее существованіе на землѣ основанной Христомъ и апостолами церкви, настолько же признавалъ необходимымъ всегдашнее или непрерывное существованіе въ ней и ради ея іерархіи, а именно: іерархіи, состоящей изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконввъ, такъ какъ можно съ увѣренностію предполагать, что подъ учителями, занимающими середину между епископами и діаконами, онъ разумѣлъ не кого либо иного, какъ пресвитеровъ, имѣвшихъ главною изъ своихъ существенныхъ обязанностей учительство. А также отсюда не менѣе ясно видно и то, что Ермъ, подобно Клименту, вовсе не зналъ какого либо существенно преимущественнаго различія между епископами, а напротивъ признавалъ ихъ по

¹⁾ P. stor. lib. I. Vis. 3. c. 2—4; lib. III. Simil. 9. c. 17; lib. I. Vis. 3. c. 2 et 5.

²⁾ Ibid. lib. III. Simil. 9. c. 14; lib. I. Vis. 3. c. 8 et 9; lib. III. Simil. 9. c. 4. 12 et 14. lib. I. Vis. 3. c. 5.

достоинству и власти совершенно равными, каковыми представлялъ и всѣхъ апостоловъ, изображая ихъ подъ символомъ совершенно одинаковыхъ по виду камней ¹⁾).

Но особеннаго въ семъ отношеніи вниманія заслуживаетъ ученіе *св. Иннатія Богоносца*, который съ полнѣйшею ясностію и совершенною точностію изображаетъ какъ безусловную необходимость для освященія людей церкви съ освящающими средствами, такъ и подобную же необходимость для самой церкви богоучрежденной іерархіи, состоящей изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ. По *св. Игнатію*, освященіе могутъ получать люди не гдѣ либо, а только въ церкви, такъ какъ только тотъ можетъ быть чистымъ, кто находится внутри алтаря, а кто находится внѣ его, тотъ нечистъ ²⁾, равно какъ и кто не внутри жертвенника, тотъ лишаетъ себя хлѣба Божія ³⁾. Но съ другой стороны самая церковь съ освящающими средствами немыслима безъ іерархіи, т. е. епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, безъ коихъ нѣтъ церкви ⁴⁾. А потому для освященія людей, для чего и существуетъ церковь, безусловно необходимы въ ней, располагающія освящающими средствами, іерархическія лица ⁵⁾.

По этой то причинѣ учреждены и учреждены Самимъ Богомъ въ церкви епископы и пресвитеры, а также и діаконы; „бывъ поставлены изволеніемъ Иисуса Христа, и по благоволенію Его, утверждены непоколебимо Его Святымъ Духомъ ⁶⁾. Подобно тому, какъ Иисусъ Христосъ есть мысль Бога Отца, такъ и епископы, поставленные по концамъ зем-

¹⁾ Pastor. с. 15.

²⁾ Ad Trall. с. 7.

³⁾ Ad Ephes. с. 5.

⁴⁾ Ad Trall. с. 3.

⁵⁾ Ad Ephes. с. 2.

⁶⁾ Ad Philad. in praef.

ли, находятся въ мысли Иисуса Христа ¹⁾). А такъ какъ всякаго, кого посылаетъ домовладыка для управленія своимъ домомъ, намъ должно приниматьъ точно также, какъ самого посланнаго, то ясно, что на епископа нужно смотрѣть, какъ на Самого Господа ²⁾), пресвитеровъ же, какъ долженствующихъ во всемъ поступать согласно съ волею и распоряженіями епископа ³⁾), нужно почитать какъ самихъ апостоловъ ⁴⁾), а долженствующихъ быть слугами церкви Божіей діаконѣвъ, какъ служителей таинствъ Иисуса Христа ⁵⁾).

Уча же съ такою ясностію и рѣшительностію о Богоучрежденности и существованіи въ каждой частной церкви только трехъ іерархическихъ степеней,—епископской, пресвитерской и діаконской, а также въ частности съ такою же ясностію и очевидностію изображая іерархическую степень епископа, какъ такую, выше которой нѣтъ въ каждой частной церкви, такъ какъ епископъ въ отношеніи къ пресвитерамъ представляетъ собою Самого Иисуса Христа, въ Его отношеніи къ апостоламъ, св. Игнатій, понятно, этимъ самымъ прямо отстранялъ всякую мысль о томъ, чтобы гдѣ либо въ церкви могла или должна была существовать еще какая либо выше епископской іерархическая степень и соединенная съ нею особеннѣйшая въ церкви власть, которой должны были подчиняться самые епископы. А потому онъ всѣхъ епископовъ равно какъ и апостоловъ ⁶⁾), по своей

¹⁾ Ad Ephes. c. 3.

²⁾ Ad Ephes. c. 6.

⁴⁾ Ad Smyrn. c. 8. Ad Ephes. c. 4.

³⁾ Ad Trall. c. 3.

⁵⁾ Ad Trall. c. 2.

⁶⁾ Что св. Игнатій признавалъ полное по власти равенство между апостолами, это совершенно ясно изъ того, что онъ часто, тогда какъ Иисуса Христа улобляетъ епископу, соборъ апостоловъ сравниваетъ съ сонмомъ пресви-

власти и достоинству признавалъ совершенно между собою равными, и своимъ словомъ и примѣромъ училъ только тому, чтобы они со вѣренными имъ церквами находились всегда между собою въ союзѣ братскаго общенія и всеобъединяющей любви, помня, что всѣ они члены, служащіе одному и тому же тѣлу церкви, глава которой есть Самъ Иисусъ Христосъ ¹⁾.

Такихъ же мыслей о церкви былъ и *св. Поликарпъ смирскій*, который на поставленные въ церкви іерархическія лица смотрѣлъ не какъ на служителей человѣковъ, а—Самого Бога и Христа ²⁾, почему наставлялъ *Филиппійцевъ* покоряться имъ какъ Богу и Христу ³⁾.

§ 120.

Ученіе во II и III вѣкахъ.

Теперь обращаемся къ дальнѣйшимъ учителямъ и писателямъ церковнымъ, а именно христіанскимъ 2 и 3 вѣка

торовъ (Epist. ad Magnes. с. 6; epist. ad Smyrn. с. 8). Если *св. Игнатій*, касаясь явленія апостоламъ воскресшаго Господа (на что ссылаются римскіе богословы), выразился такъ, что Онъ по „воскресеніи пришелъ къ ученикамъ, находившимся съ Петромъ“ (Epist. ad Smyrn. с. 3), то отсюда можно вывести заключеніе развѣ только въ пользу первенства Петра, но ничуть не главенства. Между тѣмъ въ посланіи къ римлянамъ онъ и прямо ап. Петра считать наряду съ ап. Павломъ, выражаясь о нихъ какъ учителяхъ римской церкви, такъ: „че какъ Петръ и Павелъ заповѣдую вамъ; они—апостолы, а я осужденный, они свободные, а я—доселѣ еще рабъ“. Вмѣстѣ съ симъ понятно, *св. Игнатій* не могъ признавать и церковь римскую, равно какъ и другую какую-либо подобную церковь—главенствующую. Если же онъ церковь римскую (въ посл. къ римл. гл. 4) называетъ „предсѣдательствующей на мѣстѣ страны римлянъ“ (на что тоже ссылаются латиняне), то отсюда можетъ слѣдовать выводъ только въ пользу ея предсѣдательства, и притомъ только на западѣ—въ Италіи.

¹⁾ Ad Polycarp. с. 7. Ad Smyrn. с. 8. Ad Trall. с. 11.

²⁾ Ad Philip. с. 5.

³⁾ Ibidem.

апологетамъ, которые вынуждены были вести упорную борьбу съ самыми разнообразными нападками на церковь, и потому, понятно, должны были учить и дѣйствительно, какъ сейчасъ увидимъ, учили о ней съ большею сравнительно съ прежнимъ полнотою, обстоятельностью и опредѣленностью.

Во 2 вѣкѣ, какъ извѣстно, еще раньше начавшаяся борьба языческихъ властей съ христіанскою церковью не только не прекратилась, но стала напротивъ настолько упорною и ожесточенною, что угрожала самому существованію церкви, оправданіемъ чему главнымъ образомъ служило то утвердившееся между язычниками противъ христіанъ предубѣжденіе, будто бы они самую религію своею и богослужебными дѣйствіями вызываются на жизнь беззастѣнливую и совершеніе всякаго рода преступленій, а чрезъ это, что казалось само собою понятнымъ, угрожають ниспроверженіемъ существующихъ законовъ и благосостоянія государства. Защитникамъ церкви, поэтому, необходимо было прежде всего въ возможно яркомъ и доступномъ для язычниковъ свѣтѣ изобразить ту высоконравственную ея сторону, относительно которой они заблуждались, а именно, что основанная Христомъ на землѣ церковь не только не питаетъ и не можетъ питать никакого сочувствія къ пороку и преступленіямъ, но напротивъ идеаломъ для всѣхъ своихъ членовъ поставяетъ истинную святость, къ достиженію которой и всячески имъ способствуетъ, и что поэтому она не только не вредитъ истиннымъ основамъ гражданскаго благосостоянія и порядка, но скорѣе помогаетъ ихъ прочности и незыблемости. Эта именно задача между другими христіанскими апологетами съ особеннымъ успѣхомъ и была выполнена *св. Иустиномъ мученикомъ*, который, какъ извѣстно, въ своихъ апологіяхъ, вмѣстѣ съ опроверженіемъ неосновательно взводимыхъ на христіанъ преступныхъ обвиненій, въ самыхъ яркихъ и вѣр-

ныхъ чертахъ, на основаніи евангельскаго ученія и церковной дисциплины, изобразилъ тотъ возвышеннѣйшій нравственный характеръ церкви, по которому она, хотя есть общество по виду похожее на другія человѣческія общества, но общество не гражданское, а духовно-нравственное,—общество, хотя дѣйствительно стремящееся къ царствованію, но къ царствованію не на землѣ, а со Христомъ на небѣ, потому главною задачею своею она имѣетъ не столько виѣшнее благополучіе чадъ своихъ, сколько необходимое для будущаго царствія и совершаемое подъ руководствомъ предстоятелей ¹⁾, при помощи богодарованныхъ средствъ духовно-нравственное ихъ преуспѣяніе, хотя въ тоже время и чрезъ это самое дѣлаетъ ихъ самыми лучшими и надежнѣйшими на землѣ гражданами, потому что, воспитывая въ нихъ вѣру во всевидящаго и правосуднаго Бога, имѣющаго нѣкогда каждому воздать за добрыя дѣла вѣчными наградами, равно какъ за злыя вѣчными наказаніями, вмѣстѣ съ симъ она естественно каждаго располагаетъ, что необходимо всего для блага государства, къ дѣланію одного законнаго и добраго, и къ отвращенію отъ всего незаконнаго и преступнаго ²⁾.

Потому-то по *Теофилу антиохійскому*, вполне раздѣлявшему вышесказанныя мысли Іустиновы о церкви, всѣ, данныя Богомъ волнуемому и обуреваемому грѣхами міру, частныя церкви по всей справедливости могутъ быть сравнены

¹⁾ Должно думать, что и Іустинъ не зналъ и не допускалъ существеннаго между предстоятелями, т. е. епископами, отличія; такъ какъ всѣхъ ихъ предшественниковъ, т. е. апостоловъ, признавалъ по ихъ власти совершенно равными между собою, почему предугазательный на нихъ образъ видѣлъ въ 12 одинаковыхъ звонцахъ, привѣшенныхъ къ подиру ветхозавѣтнаго архіерея (Dialog. p. 42 et 114. Сравни. Apolog. 1. п. 39)

²⁾ См. Apolog. I. с. 11, 12, 15—17, 61, 65—67.

съ тѣми плодоносными и уютными островами, которые даютъ вполнѣ безопасное и покойное пристанище подвергающимся опасностямъ морской бури; такъ какъ въ нихъ, какъ въ благоустроенныхъ пристаняхъ, сохраняется ученіе истины „и къ нимъ прибѣгаютъ желающіе спастись, какъ скоро сдѣлаются любителями истины, и захотятъ избѣжать гнѣва и суда Божія“ 1).

Между тѣмъ тогда какъ языческія власти употребляли силу внѣшнюю для того, чтобы ниспровергнуть зданіе Христовой церкви, языческій гностицизмъ пытался достигнуть этого самаго силою своей лживой, обезобразившей евангельскую истину, мысли. Принявши нѣчто изъ евангельскаго ученія и учрежденій церкви Христовой и приспособивъ его къ своимъ религіозно-языческимъ воззрѣніямъ, гностицизмъ II вѣка претендовалъ на то, что его ученіе есть одно высшее и истинное христіанское знаніе (гносисъ), какого не имѣетъ церковь, обладающая только простою и бессознательною вѣрою, а образовавшееся изъ его послѣдователей общество однихъ совершенныхъ или пневматиковъ, тогда какъ всѣ остальные, не исключая и членовъ церкви Христовой,— несовершенные психики или илики, и въ подтвержденіе сего обыкновенно ссылался на то, будто бы Христось, независимо отъ преподаваемаго имъ простому народу простого ученія апостоловъ училъ нѣкоторому особенному возвышеннѣйшему знанію, каковое въ свою очередь будто бы путемъ таинственнаго преданія перешло къ гностикамъ, и стало ихъ однихъ неотъемлемымъ достояніемъ. Чтобы отразить подобное лжеученіе, прямо клонившееся къ подрыву божественнаго авторитета церкви, христіанскимъ апологетамъ необходимо было вмѣстѣ съ его опроверженіемъ разъяснить и то, что то свойство апостольства, на которое свои притязанія простиралъ гности-

1) Ad Autol. lib. II. c. 14.

цизмъ, вовсе не принадлежитъ и не можетъ принадлежать ему, такъ какъ апостолы никому изъ гностиковъ и ничего не передавали, принадлежитъ же оно всецѣло церкви и только одной церкви, потому что только въ церкви находятся тѣ лица, которыя были поставлены самими апостолами, и которымъ ими передано было все принятое отъ Христа, т. е. епископы; кромѣ сего крайне ограниченному и узкому гностическому взгляду на церковь, какъ общество однихъ привилегированныхъ людей, необходимо было противопоставить истинно христіанское о ней ученіе, какъ объ открытой и доступной для всѣхъ вселенской или соборной церкви. То и другое надлежало было выполнено св. Иринею и отчасти Тертуліаномъ, пока онъ оставался вѣрнымъ духу вселенской церкви.

По Иринею всѣ гностическія общества ничего общаго и сроднаго ни съ апостолами, ни съ древне-апостольскимъ ученіемъ не имѣютъ потому, что какъ ихъ основатели, вродѣ Маркіона, Валентина и другихъ имъ подобныхъ, были случайными и самозванными учителями, вовсе не имѣвшими въ апостолахъ своихъ предмѣстниковъ, такъ и самое ихъ ученіе было случайно и вновь возникшимъ самоличнымъ измышленіемъ, не имѣвшимъ никакой внутренней связи съ древне-апостольскимъ преданіемъ, вслѣдствие чего они не должны быть принимаемы за христіанскія общества ¹⁾. Что же касается до истинно-христіанскихъ обществъ или церквей, то они, по Иринею, носятъ на себѣ совершенно иной характеръ, по которому нельзя не примѣчать въ нихъ совершенно ясной печати апостольства. Хотя они имѣютъ своими представителями однихъ опредѣленныхъ или принадлежащихъ извѣстному времени епископовъ, но эти епископы чрезъ посредство непрерывнаго преемства восходятъ къ тѣмъ первымъ епископамъ,

¹⁾ Contr. haeres. lib. III c. 2. n. 1; c. 4. n. 3.

которые были поставлены непосредственно самими апостолами со врученіем имъ для преемственной въ неизмѣнномъ видѣ передачи другимъ какъ ученія Христова, такъ и всего необходимаго для домостроительства спасенія людей. Потому что „апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вполне положили въ церковь все, что относится къ истинѣ ¹⁾), и ввѣрили ее епископамъ ²⁾). Если бы они знали и сокровенныя тайнства, которыя (какъ полагали гностики) сообщили совершеннымъ отдѣльно и тайно отъ прочихъ; то передали бы ихъ въ особенности тѣмъ, кому поручали самыя церкви, такъ какъ хотѣли, чтобы во всемъ были совершенными и безукоризненными тѣ, кого оставляли своими преемниками и кому передали свое мѣсто учительства“ ³⁾). Въмѣстѣ же съ симъ апостолы учредили и преемство епископовъ, которымъ передали повсюду сущую церковь ⁴⁾), учредили, конечно, для того, чтобы они, чрезъ преемство церковное передавали одни другимъ епископство, а совмѣстно съ епископствомъ передавали и все принятое ими отъ апостоловъ, сохраняя его, такимъ образомъ, навсегда въ цѣломъ и неповрежденномъ видѣ ⁵⁾). Потому-то, по Иринею, преемство епископовъ, восходящее къ самимъ апостоламъ, составляетъ собою самый существенный и неотъемлемый признакъ церкви Христовой ⁶⁾), каковымъ, поэтому, непремѣнно должна обладать и на самомъ дѣлѣ обладаетъ каждая частная истинно-христіанская церковь, какъ напр. церковь римская, имѣющая въ непрерывномъ ряду епископовъ первымъ поставленнаго апостолами Лина или смирская такимъ же епископомъ

¹⁾ Contr. haeres. lib III. c. 4. n. 1.

²⁾ Ibid. lib. V. c. 20. n. 1.

³⁾ Ibid. lib. III. c. 3. n. 1.

⁴⁾ Contr. haeres. lib. IV. c. 33. n. 8.

⁵⁾ Ibid. lib. III. c. 2. n. 2; lib. IV. . 26. n. 2 et 5.

⁶⁾ Ibid. lib. IV. c. 33. n. 8.

Поликариа ¹⁾. Всѣ тѣ, слѣдовательно, общества, которыя, подобно гностическимъ, не имѣютъ таковаго признака апостольства, не составляютъ собою церкви Христовой и не имѣютъ никакого права на ношеніе ея имени.

Вмѣстѣ съ симъ св. Иринеи достаточно разъясняетъ, въ виду лжеученія гностиковъ, другое существенное свойство церкви, а именно ея вселенство или соборность, касаясь при этомъ и единства церкви. По его воззрѣнію, только церковь ветхозавѣтная, бывъ ограждена преградами закона, составляла исключительное достояніе одного народа, а именно еврейскаго. Церковь же новозавѣтная, съ уничтоженіемъ сихъ преградъ, напротивъ, подобно винограднику, переданному изъ рукъ недостойныхъ въ руки другихъ болѣе достойныхъ воздѣльвателей его, стала совершенно одинаково для всѣхъ народовъ и всякаго состоянія людей открытою и доступною ²⁾, вслѣдствіе чего всѣ безъ исключенія, лишь бы пожелали и были способны, могутъ пользоваться ея благодѣяніями, на подобіе того, какъ всѣ одинаково могутъ пользоваться солнечнымъ свѣтомъ, лишь бы способны были и желали его видѣть ³⁾. Потому-то церковь Христова разсѣяна по всей вселенной даже до концовъ земли ⁴⁾, и даже между необразованными, или такъ называемыми, варварами ⁵⁾, чтó, впрочемъ, по Иринею, ничуть не мѣшаетъ ея единству, при сохраненіи всѣми частными церквами одной и той же вѣры ⁶⁾, и одного и того же первоначальнаго устройства съ преемствомъ отъ

¹⁾ Ibid. lib. c. 3. n. 3. III. et 4.

²⁾ Ibid. lib. IV. c. 36. n. 2.

³⁾ Contr. haeres. lib. I. c. 10. n. 2. lib. V. c. 20 n. 1.

⁴⁾ Ibid. lib. I. c. 10. n. 2.

⁵⁾ Ibid. lib. III. c. 4. n. 2.

⁶⁾ Ibid. lib. III. c. 10. n. 2.

апостоловъ епископовъ и апостольскимъ преданіемъ ¹⁾). Но слѣдуетъ замѣтить, что св. Иринеи съ такою ясностію и настойчивостію требуя отъ каждой частной церкви этого именно единенія съ церковью вселенскою ничѣмъ и нигдѣ не даетъ замѣтить, чтобы для этого еще необходимо было, чтобы всѣ частныя церкви съ своими епископами подчинялись одной какой либо церкви, или одному какому либо, хоть напр. римскому, епископу, скорѣе же наоборотъ заставляеть предполагать совершенно противное; такъ какъ по его представленію живыми частями одной и той же разсѣянной по всему міру вселенской церкви могли быть и такого рода частныя церкви, которыя были отдѣлены одна отъ другой большими пространствами и стояли совершенно отдѣльно и независимо одна отъ другой, какъ напр. церкви, основанныя между многими племенами варваровъ ²⁾, а также въ Германіи, Испаніи, въ Галліи, на востокѣ, въ Египтѣ, въ Ливіи и въ срединѣ міра, но только сохраняли въ цѣлости вѣру и все апостольское преданіе ³⁾). Правда, св. Иринеи указываетъ на римскую церковь, какъ на величайшую, древнѣйшую и всѣмъ извѣстную церковь, съ которою по необходимости, по причинѣ ея преимущественной важности, согласуется всякая церковь ⁴⁾; но онъ здѣсь же ясно показываетъ, когда именно, въ чемъ и почему съ римскою церковью можетъ и должна согласоваться всякая церковь. По его словамъ только тогда было бы прилично и слѣдовало бы обращаться къ римской церкви, когда гдѣ либо возникъ бы споръ о какомъ либо важномъ опросѣ, и когда потребовалось бы обратиться къ древнѣйшимъ

¹⁾ Ibid. lib. IV. c. 33. n. 8; lib. III. c. 3. n. 1.

²⁾ Ibid. lib. c. 4. n. 2.

³⁾ Ibid. lib. I. c. 10. n. 2.

⁴⁾ Contr. haeres. lib. III. c. 5 n. 2.

церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и отъ нихъ получить что есть достовѣрнаго и яснаго относительно сего вопроса ¹⁾),—слѣдовало бы обращаться къ церкви римской потому, что она церковъ—древнѣйшая и извѣстнѣйшая, и что въ ней и повсюду вѣрующими сохранялось апостольское преданіе, съ которымъ должна согласоваться каждая церковъ ²⁾). Между тѣмъ, что весьма важно, св. Иринея за отысканіемъ древнеапостольскаго преданія нуждающихся въ немъ отсылаетъ не исключительно къ одной римской церкви, а ко всѣмъ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и свое преимущественное указаніе на римскую церковъ объясняетъ тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что было бы весьма длинно въ такой, какъ его, книгѣ перечислять преемство предстоятелей всѣхъ церквей ³⁾), хотя впрочемъ все таки поименно указалъ на смирскую, какъ на такую церковъ, въ которой, подобно какъ и въ римской, обращались апостолы, сами поставивъ для нея епископомъ Поликарпа, и въ которой, поэтому, точно также, какъ и въ римской церкви, сохранилось подлинное древне-апостольское, обязательное для всѣхъ позднѣйшихъ церквей, преданіе ⁴⁾). Иерусалимскую же церковъ, что заслуживаетъ особеннаго вниманія, онъ признаетъ такою „церковію, изъ которой вся церковъ возымѣла свое начало, и называетъ митрополіею гражданъ новаго завѣта“ ⁵⁾), чѣмъ ясно выражаетъ ея преимущественное значеніе по сравненію съ признанною имъ знаменитѣйшею самою римскою церковію, хотя при этомъ вовсе не требуетъ

¹⁾ Ibid. lib. III. c. 4. n. 1.

²⁾ Ibid. c. 3. n. 2.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Contr. haeres. lib. III. c. 3. n. 4.

⁵⁾ Ibid. c. 12. n. 5.

отъ прочихъ позднѣйшихъ церквей, чтобы онѣ во всемъ и всецѣло подчинялись ей, а только предполагаетъ то, что онѣ должны сообразоваться съ нею въ отношеніи къ хранящемуся въ ней чрезъ епископское отъ апостоловъ преемство преданію, точно также какъ и съ церковью римскою, указанною имъ для примѣра.

Вмѣстѣ съ симъ св. Иринеи, понятно, и ни за какимъ частнымъ епископомъ не могъ усвоить и на самомъ дѣлѣ не усвоилъ господственнаго или главенственнаго положенія въ церкви. На поставленныхъ отъ апостоловъ для первоначальныхъ церквей епископовъ онъ, какъ извѣстно, смотрѣлъ, какъ на ихъ по власти и достоинству преемниковъ, апостоловъ же, давшихъ отъ себя церквамъ епископовъ, онъ признавалъ всѣхъ между собою по власти совершенно равными, такъ какъ по его словамъ, давши власть апостоламъ проповѣдывать евангеліе, Господь не одному или только нѣкоторымъ изъ нихъ, а всѣмъ сказалъ: кто слушаетъ васъ, Меня слушаетъ, а кто презираетъ васъ, презираетъ Меня и Того, Кто послалъ Меня ¹⁾, и апостолы не нѣкоторые только, а всѣ, какъ богачъ въ сокровищницу, вполне положили въ церковь все относящееся къ истинѣ, а со всѣмъ этимъ богатствомъ они ввѣрили ее не одному какому либо, а многимъ епископамъ ²⁾. А что св. Иринеи въ частности не признавалъ никакого главенства за римскими епископами, которые по его словамъ приняли свое епископство не отъ одного Петра, а совмѣстно отъ Петра и Павла, вручившихъ таковое Лину ³⁾ то это всего яснѣе и очевиднѣе изъ того весьма замѣчательнаго историческаго обстоятельства, что

¹⁾ Ibid. lib. III praefat.

²⁾ Ibid. lib. III. c. 4. n. 1; lib. V. c. 20. n. 1.

³⁾ Contr. haeres. lib. III. c. 3.

когда по вопросу о времени празднованія пасхи возникъ споръ между Викторомъ епископомъ римскимъ и Поликраторомъ смирскимъ, и этотъ споръ окончился тѣмъ, что Викторъ за несогласіе съ собою отлучилъ отъ общенія Поликрата, Ириней, не смотря на то, что самъ былъ однимъ изъ западныхъ епископовъ, таковой поступокъ Виктора призналъ совершенно незаконнымъ, и въ своемъ къ нему посланіи, въ которомъ оправдывалъ презрѣвшаго угрозы послѣдняго Поликрата, совѣтовалъ ему примириться и возстановить общеніе съ Поликраторомъ ¹⁾).

И по *Тертуліану*, апостольство составляетъ существенную принадлежность одной церкви Христовой, въ которой апостолами положена была всецѣло истина, наслѣдованная ими отъ Христа ²⁾). Прежде же всего и прямѣе оно принадлежало первоначальнымъ христіанскимъ церквамъ; такъ какъ апостолы, бывъ посланы отъ Христа для повсюдной проповѣди евангелія, подобно, тому какъ Христось былъ посланъ отъ Бога, сами непосредственно основали и устроили сперва въ Іудеѣ, а потомъ и по всѣмъ городамъ, гдѣ проповѣдали, первыя церкви ³⁾, преподавъ имъ въ точности какъ ученіе, такъ и все то, что было передано имъ самимъ отъ Христа ⁴⁾). А такъ какъ эти церкви имѣли стать и на самомъ дѣлѣ стали матерями для другихъ дальнѣйшихъ церквей, которыя отъ нихъ путемъ преемства раньше или позже произошли ⁵⁾; то и всѣ послѣднія церкви должны быть признаны апостольскими, должны же быть признаны таковыми

¹⁾ Euseb h'ist. eccles. hb V. c 24.

²⁾ De praescript. advers. haeres. c. 20 et 25.

³⁾ Ibid. c. 20.

⁴⁾ Ibid c. 21.

⁵⁾ Ibidem

потому, что онѣ преемство вѣры и сѣмена ученія заняли отъ самихъ апостольскихъ церквей и суть не что иное, какъ ихъ отрасли ¹⁾. По этой причинѣ апостольскою церковью можетъ и должна быть признана и каждая церковь, если будетъ ясно и несомнѣнно то, что она, чрезъ непрерывающеся въ своемъ ученіи и іерархическомъ устройствѣ преемство, ведетъ начало свое отъ одной какой либо древне-апостольской церкви. Потому то между прочимъ „апостольскія церкви предлагаютъ свои списки (епископовъ, принявшихъ рукоположеніе отъ апостоловъ). Такъ церковь смирнская представляетъ Поликарпа, поставленнаго Іоанномъ, такъ римская указываетъ Климента, рукоположеннаго Петромъ; точно такимъ же образомъ и прочія церкви указываютъ на тѣхъ, кто былъ поставленъ имъ апостолами во епископы, какъ на привитыя отрасли отъ апостольскаго сѣмени“ ²⁾. Всѣ, слѣдовательно, общества, которыя, подобно гностическимъ, не ведутъ своего начала отъ древне-апостольскихъ церквей, и не приняли отъ нихъ содержащейся въ нихъ истины, не имѣютъ ничего общаго съ посланными Христомъ апостолами и пославшимъ ихъ Христомъ, а суть порожденія однихъ позднѣйшихъ изобрѣтеній лжи и обмана ³⁾.

Вмѣстѣ съ симъ Тертуліанъ, подобно Иринею, церковь представляетъ не какимъ либо замкнутымъ въ себѣ, или привилегированнымъ, на подобіе гностическихъ, обществомъ, а церковью вселенскою или такою, которая одинаково для всѣхъ открыта и доступна, безъ всякаго различія ихъ національностей, званій и состоянія, пола и возраста ⁴⁾, и можетъ повсю-

¹⁾ De praescript. c. 20.

²⁾ De praescript. c. 32.

³⁾ De praescript c. 21.

⁴⁾ Apolog. c. 1.

ду и всегда распространяться въ видѣ частныхъ церквей ¹⁾, не нарушая въ тоже время своего существеннаго свойства—единства. Не нарушается же ея единство потому, что для него при единствѣ вѣры и преданія, одного и того же таинства ²⁾, требуется только между частными церквами само собою отсюда возникающее общеніе мира, отношеніе братства и соучастіе дружества ³⁾. Но вовсе для сего не требуется того, чтобы онѣ влѣшне подчинялись одной какой либо мѣстной церкви, или ея предстоятелямъ, вслѣдствіе того, что всѣ онѣ, гдѣ бы ни были и когда бы ни были, если содержатъ въ себѣ все преданное апостолами, представляютъ собою полную церковь, и потому совершенно равны между собою. Таковыми прежде всего были, начиная съ первой іерусалимской, первоначальныя церкви, основанныя самими апостолами, какъ напр., церковь смирнская, имѣвшая епископомъ Поликарпа, поставленнаго Іоанномъ, римская имѣвшая Климента, поставленнаго Петромъ, и другія ⁴⁾, которыя всѣ одинаково были матерями ⁵⁾ произшедшихъ отъ нихъ церквей и слѣдовательно духовно родственными между собою сестрами. Таковыя и всѣ позднѣйшія возникшія и возникающія отъ нихъ по преемству церкви; такъ какъ всѣ онѣ признаются апостольскими какъ отрасли апостольскихъ церквей ⁶⁾. Таковы, наконецъ, лич-

¹⁾ De praescript. c. 20.

²⁾ De praescript. c. 20.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ De praescript. c. 20, 32.

⁵⁾ Ibid. c. 21.

⁶⁾ Ibid c. 20. Въ одномъ мѣстѣ, касаясь находящейся въ Италіи римской церкви, Тертуліанъ выражается о ней такъ, что „здѣсь для него ближайшій авторитетъ“, чѣмъ, повидимому, отдаетъ ей господственное преимущество предъ другими церквами, какъ этого желаютъ римскіе писатели. Но контекстъ этого мѣста таковъ: „вотъ ты, желающій лучше упражнять любопытство въ дѣлѣ твоего спасенія, обойди церкви апостольскія, въ которыхъ еще стоятъ самыя

ные представители всѣхъ произшедшихъ отъ апостоловъ церквей или ихъ епископы ¹⁾, которые точно также между собою равны, какъ по достоинству и власти равными между собою были и апостолы, бывъ всѣ, не смотря на нѣкоторое преимущественное отличіе нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ то: Петра, Іакова и Іоанна ²⁾, одинаково второстепенными основаніями церкви, созданной на краеугольномъ камнѣ—

сѣдалища апостольска на своихъ мѣстахъ, въ которыхъ еще читаются самыя автографы ихъ пославій, звуча голосомъ, и представляя лице каждаго. Ближе всего къ тебѣ Ахаія?—имѣешь Коринѣ. Если ты недалеко отъ Македоніи, имѣешь Филиппы, имѣешь Солуняч. Если можешь отправиться въ Азію, имѣешь Ефесъ. А если ты прилежишь Италіи, имѣешь Римъ, гдѣ для тебя также ближайшій авторитетъ“. (De praescript. с. 36). Ясно, что, по мысли Тертуліана, римская церковь составляетъ точно такой же ближайшій и подручный для жителя Италіи или сѣверной Африки авторитетъ, какой церковь коринтская, македонская, солунская и ефесская—для жителей Ахаіи, или Македоніи, или Малой Азіи.

¹⁾ Нѣкоторые изъ римскихъ богослововъ въ подтвержденіе того, будто бы Тертуліанъ приписывалъ римскому епископу главенство, ссылаются на его слова: „я слышу предложенъ эдиктъ, и эдиктъ неотвратимый, это значить—первосвященникъ великій, т. е. епископъ епископовъ, изрекаетъ“ (Advers. Marc. lib. IV. с. 5). Но каждый легко пойметъ, что въ сихъ словахъ, заключенныхъ въ монтанистическомъ Тертуліановомъ сочиненіи, выражается не что иное, какъ направленная противъ папы иронія, подобная той, какою впоследствии высказывалъ противъ притязаній Стефана св. Кипріанъ.

²⁾ Хотя Тертуліанъ въ одномъ мѣстѣ указываетъ на то преимущественное отличіе Петра, что онъ Господомъ наименованъ камнемъ созидаемой церкви, и наследовалъ ключи царствія съ властью вязать и рѣшить на небѣ и землѣ (Praescript. с. 22), но, сопоставляя его съ подобнымъ же преимуществомъ Іоанна и Іакова, изъ коихъ первый былъ возлюблѣннѣйшимъ ученикомъ Христовымъ, а второй вмѣстѣ съ Петромъ и Іоанномъ удостоился быть свидѣтелемъ Его преображенія, онъ, что совершенно ясно изъ контекста рѣчи (См. De praescript с. 22—24), „хочетъ симъ обозначить только особеннѣйшую, наравнѣ съ Іоанномъ и Іаковомъ, близость къ Петру Господа, вслѣдствіе которой нельзя думать, чтобы онъ, равно какъ Іоаннъ и Іаковъ, лишень былъ чего-либо изъ откровеннаго ученія Христова. Указываетъ же онъ на это съ особенною силою вовсе не въ тѣхъ видахъ, чтобы изобразить главенство или даже первенство

Христѣ ¹⁾, на что еще въ ветхомъ завѣтѣ было символически предуказано образомъ 12 камней, взятыхъ Иисусомъ Навиномъ въ Иорданѣ, и, сложенныхъ въ жертвенникъ завѣта, 12-ти камней, украшавшихъ ризу ветхозавѣтнаго первосвященника, а также 12 источниковъ Елима, напоявшихъ аравійскую пустыню ²⁾.

Но тогда какъ языческіе гностики своими лжемудрваніями совнѣ враждебно дѣйствовали на церковь, къ концу 2-го вѣка изнутри самой церкви возникли еретики, ставшіе не менѣе враждебно и вредоносно относиться къ ней, чѣмъ гностики. Мы разумѣемъ монтанистовъ, которые, увлекшись изображеннымъ въ писаніи возвышеннымъ идеаломъ святой и непорочной церкви, и не находя по своему взгляду никакого съ нимъ соотвѣтствія съ дѣйствительно тогда существовавшей церковью, задумали совершенно отвергнуть послѣднюю, и въ противоположность ей, какъ церкви не всецѣло по своему составу святой и кромѣ того еще по своему внѣшнему характеру видимо чувственной, образовать изъ себя свою особенную безусловно святую, духовную и невидимую или такого рода церковь, которая должна быть обществомъ однихъ святыхъ и избраннѣйшихъ членовъ, и кромѣ того обществомъ находящимся всегда подъ непосредственнымъ озареніемъ и дѣйствіемъ непосредственно его освящающаго Св. Духа, а потому вовсе не нуждающимся ни въ какихъ видимо-чувственныхъ или посредствующихъ

Петрово въ ряду прочихъ апостоловъ, а съ тою одною исключительною цѣлю чтобы ясенѣе показать крайне возвышающимъ Павла на счетъ приниженія Петрова, еретикамъ, что ап. Петръ по отношенію къ апостольской проповѣди и служенію ничѣмъ не былъ меньше ап. Павла, а напротивъ былъ во всемъ ему равный какъ одинаково вдохновленный Св. Духомъ, и какъ его сотоварищъ и сослужитель.

¹⁾ Advers. Marc. lib. V. c. 17.

²⁾ Adves Marc. lib. IV. c. 13.

способахъ освященія и духовно-нравственнаго руководствованія. Какъ ни мечтательны и ни самозванны были этого рода анти-церковныя стремленія монтанистовъ, но они малоопытныхъ могли соблазнять и привлекать къ себѣ своею заманчивою благовидностію. А потому пастырямъ церкви необходимо было разоблачать всю ихъ несостоятельность и неумѣстность, и вмѣстѣ съ симъ надлежало разъяснить положительное ученіе о необходимости и высоконравственномъ значеніи въ освященіи людей основанной Христомъ и устроенной апостолами видимой церкви, что и было сдѣлано отчасти *Климентомъ александрійскимъ*, болѣе же всего *Ориеномъ*.

По *Клименту александрійскому*, церковь, какъ невѣста Христова, какъ дѣва, обрученная одному жениху Христу, дѣйствительно должна быть чистою и непорочною или вполнѣ святою церковью ¹⁾. Но таковою на самомъ дѣлѣ является собственно церковь небесная, гдѣ нѣтъ ни еллина, ни іудея, ни обрѣзанія, ни необрѣзанія, варвара, скиѳа раба и свободнаго, но все и во всемъ Христоръ (Кол. 3, 12) ²⁾. Что же касается церкви земной, то она есть только подобіе или отблескъ церкви небесной ³⁾, а потому напрасно было бы въ ней искать полной и совершенной святости, скорѣе же нужно видѣть въ ней мѣсто только для непрерывнаго стремленія, подготовленія и постепеннаго восхожденія къ сей святости. А такъ какъ, далѣе, достиженіе этой возвышеннѣйшей цѣли отъ ея немощныхъ членовъ требуетъ не малыхъ усилій и подвиговъ, а также не бываетъ свободно отъ всякаго рода нравственныхъ уклоненій, что можно видѣть между

¹⁾ Strom. lib. III. c. 6. et 11.

²⁾ Ibid. lib. IV. c. 8.

³⁾ Ibid. lib. III. c. 26.

прочимъ на отпадающихъ отъ вѣры еретикахъ ¹⁾, то понятно, что въ ней для ея членовъ не только не лишне, но даже безусловно необходимо внѣшнее пособіе и руководство, почему таковое и дано ей Христомъ и дано, независимо отъ непосредственнаго съ Его стороны содѣйствія, не въ чемъ иномъ, какъ въ самомъ ея видимомъ устройствѣ и въ такого же рода видимыхъ ея учрежденіяхъ ²⁾. По Клименту, подобно тому, какъ церковь не искусствомъ человѣческимъ создана и не рукою обманщика украшена, а основана и устроена Самимъ Христомъ и апостолами ³⁾, такъ точно и все то, что передано и существуетъ по преемству отъ апостоловъ въ находящейся подъ всегдашнимъ управленіемъ Христовымъ церкви ⁴⁾, не есть человѣческое, а божественное. Существуетъ же въ ней получившая свое начало отъ Христа и апостоловъ и устроенная, по подобію небесной, состоящая изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ іерархія ⁵⁾, на

¹⁾ Strom. lib VII. c. 16.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibid. lib. VI. c. 5.

⁴⁾ Ibid lib. IV. c. 26.

⁵⁾ Strom. lib VI c. 13. Слѣдуетъ замѣтить, что Климентъ александрійскій, перечисляя въ земной іерархіи, по образу небесной, не болѣе какъ только три степени: высшую епископскую и низшія — пресвитерскую и діакопскую. этимъ самымъ ясно показалъ, что вовсе не зналъ еще какой-либо высшей, чѣмъ епископская, церковной степени, и что, поэтому, онъ не иначе могъ смотрѣть на всѣхъ епископовъ, какъ только совершенно равныхъ между собою по епископству, подобно тому, какъ по апостольству совершенно равны были между собою всѣ апостолы. А что онъ такими признавалъ всѣхъ 12 апостоловъ, это совершенно ясно изъ того, что онъ ихъ одинаково называлъ 12 основными камнями небесной церкви (Paedagog. lib. III. c. 12), и сравнивалъ ихъ то съ 12 камнями расположенными четырьмя рядами на привѣшиваемой къ груди ветх. первосвященника дщицѣ, и означавшими собою 12 колѣнъ израилевыхъ, то съ 12 знаками зодіакальнаго круга (Strom. lib. V. p. 565. ed. Frider. Lymburg. Coloniae) Что же касается первенства кого-либо изъ апостоловъ, то, по Клименту, та-

обязанности которой, и въ особенности высшихъ лицъ ея, лежитъ—пещись не только о своемъ собственномъ спасеніи, но и о спасеніи другихъ; они, поѣтому, подобно апостоламъ, обязаны неуспшно блюсти за ихъ нравственнымъ преспѣяніемъ, уча и руководя ихъ своимъ словомъ и житіемъ къ истинѣ и евангельскому совершенству ¹⁾). Существуютъ также въ церкви вполнѣ достовѣрные и подлинныя источники истиннаго ученія,—это писаніе Господне ²⁾ и апостольское преданіе ³⁾). Кромѣ того, ей дарованы и въ ней еще существуютъ и учрежденныя Христомъ и необходимыя для освященія людей разныя духовно-благодатныя средства, какъ напр. крещеніе для ихъ духовнаго возрожденія, миропомазаніе—для укрѣпленія ихъ новой духовной жизни ⁴⁾, и евхаристія для непрерывнаго поддержанія и преспѣванія сей самой жизни чрезъ частое общеніе со Христомъ ⁵⁾). Обладая же столькими средствами для возрожденія, воспитанія и совершенствованія духовно-нравственной жизни, церковь по справедливости можетъ быть названа въ отношеніи къ вѣрующимъ ихъ матерью ⁶⁾). И она, по Клименту, не есть, какъ мечтали монотанисты, чисто невидимая или духовная церковь, а церковь,

ковое, вслѣдствіе установившагося на первыхъ порахъ порядка въ апостольской церкви, было предоставлено не Петру, Іакову и Іоанну—мнимымъ быти столпамъ, а Іакову праведному. Вотъ его слова (у Евсевія): „Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, хотя отъ самаго Господа предпочтены были, однако по вознесеніи не стали состязаться о славі, но іерусалимскимъ епископомъ избрали Іакова праведнаго“ (Euseb. eccles. hist. lib. II. c. 1), который послѣ этого, конечно, предсѣдательствовалъ и првенствовалъ въ апостольской церкви.

¹⁾ Strom. lib. VI. c. 13

²⁾ Ibid. lib. VII. c. 16.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Paedag. lib. I. c. 6.

⁵⁾ Ibidem.

⁶⁾ Paedag lib. I. c. 6.

получившая свое историческое начало и устройство отъ Иисуса Христа и апостоловъ, и непрерывно сохраняющая въ неизмѣнномъ видѣ все это наслѣдіе, въ чемъ не трудно убѣдиться чрезъ сличеніе ея со всѣми позднѣйшими еретическими сборищами ¹⁾, а потому для всего міра открытая и видимая, изъ котораго и собираетъ достойныхъ членовъ для царствія Божія ²⁾. Потому-то сами въ своей погибели виновны еретики, такъ какъ они, имѣя предъ глазами единую истинную апостольскую церковь, вмѣсто того, чтобы строго слѣдовать ей, противопоставляютъ ея апостольскому преданію свои лживыя мнѣнія ³⁾, вслѣдствіе чего утрачиваютъ все божественное и Господнее, и перестаютъ быть людьми Божиими и вѣрными Господу ⁴⁾.

Эти самыя мысли о церкви *Оригенъ* раскрываетъ еще съ большею обстоятельностью и выразительностью. По его воззрѣнію, земная церковь не иное есть общество, какъ общество святыхъ, но святыхъ не безусловно, а только вслѣдствіе благодатнаго освященія и призванія къ святости непрерывно стремящихся къ ней, а также по мѣрѣ своихъ силъ и усилій ⁵⁾ на самомъ дѣлѣ ея достигающихъ въ той или иной, въ большей или меньшей степени, почему она можетъ быть сравнена съ Ноевымъ ковчегомъ, который былъ полонъ самыхъ разнообразныхъ животныхъ, и въ которомъ, сообразно съ симъ, даны были имъ разныя помѣщенія, то верхнія, то нижнія гнѣзда ⁶⁾. Въ ней, поэтому, не только умѣстны, но и безусловно необходимы внѣшнія и притомъ приспособительно

¹⁾ Strom. lib VII. c. 17.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Strom. lib. VII. c. 16.

⁴⁾ Ibidem.

⁵⁾ In Cantic. lib. IX. in. Patr. curs. compl. graec. T. XIII. col. 191.

⁶⁾ In Genes. homil. II. n. 3. et 4.

къ условіямъ ея земнаго существованія видимые духовно-воспитательные и вспомогательные способы и средства, необходимы какъ для всѣхъ ея не свободныхъ отъ грѣха членовъ, такъ въ особенности для слабѣйшихъ и немощнѣйшихъ, которые, бывъ воспящены на пути къ нравственному совершенству разными внѣшними препятствіями или же поражены собственными внутренними недугами, то ослабѣваютъ и падаютъ на немъ, то готовы бывають вовсе сойти съ него и оставить его, но которые, получая стороннюю благовременную помощь и поддержку, могутъ укрѣпить и обновить свои силы, и снова бодро и неуклонно продолжать прерванный путь своего нравственнаго преспѣянія ¹⁾). Эти то пособія и средства и даны Христомъ церкви, которая, обладая ими, при своемъ духовно благодатномъ и чисто нравственномъ характерѣ, является и видимою посредницею въ дѣлѣ освященія людей и руководствованія ихъ къ нравственному преуспѣянію. Она, по Оригену, въ отношеніи ко Христу и возвращающимся въ ночи невѣдѣнія людямъ—тоже, что луна въ отношеніи къ солнцу, отъ котораго заимствуетъ свой свѣтъ, и въ отношеніи къ нуждающимся въ ночномъ свѣтѣ земнымъ обитателямъ, которымъ она передаетъ его ²⁾). Конечно, не кто либо иной, какъ только Самъ Христосъ просвѣщаетъ и оживотворяетъ всю Свою церковь, всегда невидимо присутствуя въ ней, подобно душѣ—въ тѣлѣ ³⁾). Но потому самому, что Ему благоугодно было присутствовать въ церкви, на подобіе души въ видимомъ тѣлѣ, Онъ, тоже на подобіе души, живущей въ тѣлѣ, проявлялъ и проявляетъ здѣсь Свою жизненную и животворную силу чрезъ видимыя употребленія въ орудіе для сего, какъ всѣхъ членовъ орга-

¹⁾ In lib. Jes. Nav. homil. 7. n. 6. In Ierem. homil. 12. n. 5.

²⁾ In Genes homil. 1. n. 5. De princip. lib. IV. c. 9.

³⁾ Contr. Cels. lib. VI. n. 48.

низма церковнаго, такъ по преимуществу тѣхъ изъ его органовъ, которые занимали и на самомъ дѣлѣ занимаютъ въ немъ преимущественное или господственное положеніе. Таковыми же органами были и есть заступившія и заступающія мѣсто апостоловъ въ церкви іерархическія лица, которыя въ ея организмѣ тоже, что въ тѣлѣ глаза или руки ¹⁾). Такъ какъ на нихъ лежитъ обязанность пецись не о своемъ только спасеніи, но и о спасеніи другихъ, вѣранныхъ ихъ попеченію членовъ, и отвѣтственность за это бываетъ тѣмъ больше, чѣмъ выше ихъ іерархическое положеніе,—больше напр. долженъ отвѣчать епископъ, чѣмъ пресвитеръ, пресвитеръ—больше, чѣмъ діаконъ, а діаконъ больше, чѣмъ мірянинъ ²⁾). И по этой

¹⁾ In Jes. Nav. homil. 6. in Curs Patr graec. T. XII. col. 862.

²⁾ In Jerem homil. 11. n. 3. Это мѣсто, которое читается такъ: „больше требуется отъ меня (священника) чѣмъ отъ діакона, больше отъ діакона, чѣмъ отъ мірянина, а отъ того, кому вручено церковное начальство надъ всѣми нами (епископа) требуется гораздо больше“ (In Jerem. homil. 2. n. 3), подаетъ, какъ извѣстно, римскимъ богословамъ поводъ видѣть здѣсь будто бы совершенно ясно выраженную мысль о главенствѣ римскаго епископа. Но здѣсь, что сразу не трудно замѣтить, рѣчь вовсе не о римскомъ, а о всякомъ епископѣ, и въ частности скорѣе о ближайшемъ къ Оригену епископѣ александрійской церкви. Между тѣмъ на основаніи этого же мѣста, гдѣ указываются только три іерархическія степени, мы вправѣ заключить, что Оригенъ вовсе не зналъ кромѣ епископства другой какой-либо высшей іерархической степени, и что онъ, поэтому, всѣхъ епископовъ, не исключая и римскаго, признавалъ по епископству совершенно равными, подобно тому, какъ таковыми по апостольству признавалъ всѣхъ апостоловъ. А что Оригенъ всѣхъ апостоловъ, хотя въ ряду ихъ первымъ поставлялъ Петра, признавалъ по отношенію къ апостольскому достоинству и служенію вполне между собою равными, это совершенно ясно изъ того, что онъ, часто изображая основанную Христомъ и на Христѣ церковь подъ образомъ зланиа, основаннаго на краеугольномъ камнѣ, апостоловъ обыкновенно сравниваетъ съ второстепенными, положенными на краеугольномъ, и совершенно одинаковыми основными камнями (In Luc. comment 139. T. III. p. 927. ed. De-la-Rue; Contr. Cels. lib. III T. I. p. 164. In. Jes. Nav. homil. 9), и вмѣстѣ съ симъ имъ усваиваетъ одинаковую власть въ церкви вязать и рѣшать и все прочее

причинѣ высшія іерархическія лица облечены такими правами въ церкви, какія не даны другимъ, а именно правомъ подобнаго принадлежащаго къ достоинству и правамъ апостольства. Правда, Оригенъ иногда такъ выражается о Петрѣ (на что въ видахъ главенства Петрова ссылаются римскіе богословы): „Петръ есть великое основаніе церкви, есть твердѣйшій камень, на которомъ Христосъ основалъ церковь (In Exod homil. 5), на Петрѣ, какъ на землѣ, основана церковь (In epist. ad Roman. I. V. n. 10), Петру особо сказалъ Господь: *дамъ ти ключи*., велико различіе и превосходство сказаннаго Петру: *и еже аще свяжеша на земли, будетъ связано на небесахъ...* (Mat. 16, 19) сравнительно съ тѣмъ, что сказано другимъ: *еллика аще свяжете на земли, будутъ связаны на небесахъ* (Mat. 18, 18) (Orig. In Matth. Tom. XIII, орр. Т. III, р. 613); но самъ же Оригенъ всѣ означенныя изреченія объясняетъ не въ смыслѣ главенства, а только первенства Петрова, по которому ему, какъ первому, преподавалось Господомъ все то, что давалось и всѣмъ прочимъ апостоламъ. Такъ, отклоняя другихъ отъ того преувеличеннаго мнѣнія о Петрѣ, по которому онъ могъ быть сочтенъ единственнымъ или исключительнымъ основаніемъ церкви съ принижениемъ въ сомъ случаѣ прочихъ апостоловъ онъ между прочимъ вотъ что говоритъ: „если ты думаешь, что на одномъ только Петрѣ создана вся церковь, то что сказалъ бы ты объ Іоаннѣ, сынѣ Громоутомъ, и о каждомъ изъ апостоловъ? или развѣ мы осмѣлимся сказать, что врата адава не одолѣютъ собственно Петра, а прочихъ апостоловъ одолѣютъ? Развѣ не о всѣхъ и не о каждомъ изъ нихъ прежде сказано: *врата адава не одолѣютъ ей*, и еще: *на семъ камени созижду церковь Мою*“ (In Matth. Т. XX, орр. Г. III, р. 524)? Если Оригенъ въ ажается о Петрѣ: „Петру особенно сказалъ Господь: *дамъ ти ключи*; велико различіе и превосходство сказаннаго Петру (*еже аще свяжемъ...*) сравнительно съ тѣмъ, что сказано другимъ (*еллика аще свяжемъ на земли...*), то самъ же здѣсь объясняетъ себя, прямо указывая на то, что онъ здѣсь сравниваетъ Петра не съ прочими апостолами, а со всѣми тѣми, кто, по слову Спасителя (Mat. 18, 15—18) предлагаетъ кому бы то ни было согрѣшившему три увѣщанія (In Matth. Т. XX, орр. Т. III, р. 614). Сравнивая же напротивъ въ этомъ самомъ отношеніи Петра съ прочими апостолами, онъ вотъ что говоритъ: „развѣ Петру одному даются Господомъ ключи царствія небеснаго, и кто изъ блаженныхъ не получилъ ихъ? А если и другимъ это обще: *дамъ ти ключи царства небеснаго*: то ужаси не обще и все, и прежде изреченное, и послѣ прибавленное, что сказано какъ бы Петру (одному)? Ибо здѣсь это кажется сказаннымъ какъ бы Петру одному: *еже свяжеша на земли, будетъ связано на небесахъ...*, а въ евангеліи отъ Іоанна (20, 22, 23), непосредственно давъ Духа Святаго дуповеніемъ. Спаситель говоритъ всѣмъ ученикамъ: *примите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите, держатся* (In Matth. h. XII. Т. III, д

но апостоламъ быть учителями ¹⁾, быть пастырями и правителями словеснаго стада Христова ²⁾, а также правомъ быть домостроителями тайнъ Божіихъ, которыя вѣрены имъ, какъ вѣрнымъ рабамъ, для раздаянія вѣрующимъ сокровенныхъ въ нихъ благодатныхъ даровъ ³⁾.

И эта то видимая церковь, обладающая видимою богоучрежденною іерархіею и видимымъ, хотя въ тоже время чисто духовнымъ и таинственно благодатнымъ устройствомъ, есть, по Оригену, единая истинная, или, точнѣе сказать, единственная церковь Христова, такъ какъ въ ней одной только

525). Послѣ сего повятно, что выраженіе Оригеново, сохранившееся только въ латинскомъ переводѣ: *Petrus—princeps apostolorum* (In Luc. h. 17. Opp. T. III. 952). слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ принца или князя, чего оно въ давнее время вовсе не обозначало, а скорѣе въ смыслѣ перваго, верховнаго или корифея между апостолами (*χοροφαῖος τῶν ἀποστόλων*). А что Оригенъ въ частности не признавалъ главою между епископами римскаго епископа, въ подтвержденіе сего послѣ его положительнаго о селѣ молчанія, достаточно указать и на слѣдующую его характеристику положенія высшей въ его время церковной іерархіи, сосредоточенной не въ одномъ, а во многихъ ея представителяхъ. „Зная, пишетъ Оригенъ, что въ каждомъ городѣ есть свой особый составъ церкви, устроенный Словомъ Божіимъ, мы призываемъ къ начальству надъ церквами (мужей) сильныхъ словомъ и ведущихъ непорочную жизнь, не принимая властолюбивыхъ, принуждая же напротивъ тѣхъ, которые по особенной скромности не хотятъ скоро принять на себя общее попеченіе о церкви; и мудро начальствующіе надъ ними бывають поставлены на это великимъ царемъ, которымъ исповѣдуемъ мы Сына Божія, Бога Слова. И если начальствующіе въ церкви начальствуютъ хорошо... (я говорю о такъ называемыхъ предстоятеляхъ церкви); или если начальствуютъ по заповѣдямъ Божіимъ: то въ этоѣ они нисколько не оскверняютъ себя законами языческими..., управляя вмѣстѣ и строго и праведно и заботясь обо всѣхъ своихъ присныхъ, чтобы съ каждымъ днемъ они лучше и лучше жили, а о внѣшнихъ, чтобы они пребывали въ достойныхъ благочестія рѣчахъ и дѣлахъ“ (Contr. Cels.) 1. 8. Opp. T. I. p. 798.

¹⁾ In Luc. homil. 18, in Curs. Patr. T. XIII. col. 1848.

²⁾ In Jes. Nav. hom. 7. n. 6. In Ierem. homil. 12. n. 5.

³⁾ In Jes. Nav. homil. 11. n. 3.

есть истина и все нужное для спасенія, и поэтому въ ней одной только можно спастись, подобно тому какъ отъ потопа спаслись только бывшіе въ ковчегѣ Ноевомъ или какъ спаслись отъ смерти во время взятія Іерихона только бывшіе въ домѣ Раавы, а внѣ ея нѣтъ и не можетъ быть спасенія, какъ не было его для оставшихся внѣ ковчега Ноева и внѣ дома Раавы ¹⁾). Не должны мы, потому, заключаетъ Оригенъ, слушать тѣхъ, которые говорятъ: вотъ здѣсь Христось, но не указываютъ Его въ церкви, которая полна сіянія отъ востока до запада, исполнена свѣтомъ истиннымъ, есть столпъ и утвержденіе истины, и въ которой, при ея полнотѣ, полно и пришествіе Сына человѣческаго, говорящаго всѣмъ, находящимся въ ней повсюду: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мат. 28, 20) ²⁾). Пусть каждый желающій спастись входитъ въ предъказанный домомъ Раавы домъ сей, въ которомъ кровь Христова положена въ знаменіе искупленія... И никто пусть не убѣждаетъ себя (въ противномъ) и не обольщаетъ себя: внѣ сего дома, т. е. внѣ церкви, никто не спасется и если кто выходитъ отсюда вонъ, тотъ самъ становится виновнымъ въ своей смерти ³⁾).

Наконецъ около половины III вѣка выдѣлились изъ церкви же еще болѣе опасные ея противники, чѣмъ каковы были монтанисты. Это были новаціане, которые, подобно монтанистамъ, заподозрѣвъ существующую церковь въ недостаткѣ истинной святости, вслѣдствіе принятія ею въ свое лоно падшихъ, хотя и раскаявшихся, грѣшниковъ, совершенно отдѣлились отъ ней и образовали изъ себя особое общество, долженствовавшее состоять изъ однихъ святыхъ и непороч-

¹⁾ In Genes. homil. 2. n. 3; in lib. Jes. Nav. homil. 3. n. 5.

²⁾ In Matth. comment. ser. n. 47 in curs. Patr. compl. T. XIII. col. 1669

³⁾ In lib. Jes. Nav. homil. 3. n. 5.

ныхъ членовъ, но образовали общество не невидимое, какъ это сдѣлали монтанисты, а видимое, и притомъ по своей видимости совершенно похожее на церковь, вслѣдствіе устройства въ немъ іерархіи, священнодѣйствій и всей церковной обрядности. Такое появленіе подлѣ искони существовавшей другой съ виду похожей на нее новой церкви, понятно, не могло не вызывать слѣдующаго рода естественныхъ и требующихъ разрѣшенія недоумѣній и вопросовъ: какого рода эта вновь появившаяся церковь, истинная ли она или нѣтъ, если истинная, то не нужно ли ее предпочесть церкви существующей, тѣмъ болѣе, что она стремится къ безусловной святости, если она церковь не истинная. то—почему, и наконецъ почему одна только церковь издревле существующая должна быть признана истинною церковью? На всѣ эти недоумѣнія и вопросы и дано было вполне удовлетворительное разрѣшеніе однимъ изъ самыхъ ревностнѣйшихъ борцовъ за церковь противъ новаціанъ *св. Кипріаномъ*.

По *Кипріану*, самое существенное свойство и вмѣстѣ признакъ истинной церкви Христовой есть апостольство, съ которымъ неразрывно соединено другое ея свойство—внутреннее и нераздѣльное единство. Апостольство же церкви заключается въ томъ, что она, получивъ свое начало отъ апостоловъ, утверждается на нихъ, какъ на своихъ корняхъ, заимствуя отъ нихъ все необходимое для своего существованія, и поддерживая съ ними всегдашнюю свою внутреннюю связь, каковою служить прежде всего полученная ею отъ апостоловъ и непрерывно чрезъ непрекращаемое преемство сохраняемая іерархія, и затѣмъ полученное ею отъ апостоловъ же и сохраняемое чрезъ непрерываемое же преемство и все другое необходимое для освященія людей, какъ то: ученіе, священнодѣйствованіе и управленіе¹⁾. Цер-

¹⁾ Epist. Laps. 27. (ed. Maran.). Ad Rogatian. 65. Ad cler. 66. Ad Jubajan. 73. Ad. Fid. 59. Ad Martyr. et Confes. 10.

ковъ, поэтому, какъ ни далеко сравнительно съ апостольскимъ временемъ простирается въ даль будущаго, остается по своему существу и характеру тою же апостольскою церковью и вмѣстѣ съ симъ какъ ни широко она разрастается и распространяется по міру, образуетъ собою единую нераздѣльную церковь, въ своемъ единствѣ похожую на огромное вѣтвистое дерево, имѣющее одинъ стволъ и корень ¹⁾, или на одно солнце, распространяющее изъ себя безчисленное множество лучей, или же на одинъ источникъ, изливающей изъ себя множество ручьевъ ²⁾. И этому единству не только не мѣшаетъ множество частныхъ церквей, но скорѣе его поддерживаетъ и упрочиваетъ. Потому что каждая частная церковь, если только она по истинѣ апостольская церковь, подобно тому какъ поставлявшіе епископовъ апостолы обладали однимъ и тѣмъ же апостольствомъ ³⁾ содержать въ себѣ въ лицѣ своего епископа наслѣдованное отъ апостоловъ по преемству одно и то-

¹⁾ De unit. eccles. n. 5.

²⁾ Ibidem.

³⁾ *Св. Кипріянь*, повидимому, въ преимущественномъ отношеніи совершенно выдѣляетъ Петра изъ ряда прочихъ апостоловъ, признавая его какъ бы единственнымъ основаніемъ церкви, исключительнымъ обладателемъ ключей царствія небснаго, такъ какъ онъ пишетъ: „Господь говоритъ Петру: *Азъ тебѣ глаголю. яко ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь Мою, и врата ада не одолють ей, и дамъ ти ключи царствія небснаго, и еже аще свяжеша на земли, будетъ связано на небсѣхъ, и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небсѣхъ* (Мат. 16, 18 и 19). И опять Онъ говоритъ ему же, по воскресеніи Своемъ: *наси овцы Моя* (Іоан. 21, 16). Такимъ образомъ церковь Свою основываетъ на одномъ“. Но самъ же Кипріянь объясняетъ здѣсь себя, такъ продолжая рѣчь свою: „Хотя по воскресеніи Своемъ Господь усвоитъ равную власть всѣмъ апостоламъ, говоря: *Якоже посла Мя Отець, и азъ посылаю вы, прїимите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите держатся* (Іоанн. 20, 21—23); однако, чтобы показать единство (церкви), Ему угодно было съ одного же и предначать это единство. Конечно и прочие апостолы были тоже, что и Петръ

же епископство ¹⁾). Вмѣстѣ же съ апостольскимъ епископствомъ, каждая церковь сохраняетъ въ себѣ все то, что ей передано было отъ апостоловъ чрезъ епископовъ. А потому всѣ взятыя

бывъ одарены равною долею чести и власти, но начинаніе идетъ отъ единства чтобы обозначить едину церковь Христову“ (De unit. eccles. n. 4). Если же всѣ апостолы были тоже, что Петръ, бывъ съ Петромъ одарены равною долею чести и власти, то ясно, что, по Кириану, преимущественное отлічіе Петра заключается только въ томъ, что Господь, для предъизображенія единства церкви, только прежде другихъ апостоловъ ему первому изъ нихъ преподавалъ тоже самое, что послѣ дано было и имъ (Сравн. Epist. 71, ad Quint. Epist. 73. ad Юбајан). Кромѣ того, по Кириану, самъ „Петръ, котораго Господь перваго избралъ и на которомъ создалъ церковь Свою... не приписывалъ себѣ чего-либо дерзко или не усвоая самоуправно, такъ чтобы говорить, что онъ держитъ первенство, и что ему больше должны повиноваться современники и потомки“ (Epist. 71. ad Quint.).

¹⁾ По Кириану, происшедшее отъ апостоловъ чрезъ преемственное рукоположеніе епископство (Epist. 27), хотя оно развѣтвлено въ лики многихъ епископовъ, однако (Epist. 52 ad Ant. de Cornel.), и каждый изъ епископовъ обладаетъ его частію въ цѣломъ (De unit. eccles. n. 4). А потому каждый изъ епископовъ, имѣя отдѣльную часть стада, властвуетъ и свободенъ управлять ею по своей волѣ, имѣя дать отчетъ о своемъ поведеніи Господу (Epist. 55 ad Cornel; epist 72 ad Steph.),—каждый въ своей пастыѣ—намѣстникъ Христовъ и судія вмѣсто Христа, имѣющій право на общее почтеніе и повиновеніе (Epist. 55 ad Cornel.). Между тѣмъ римскіе богословы ссылаются на послѣднее мѣсто, усиливаясь увидѣть въ немъ ясное указаніе на главенство римскаго епископа, но напрасно, потому что здѣсь Кирианъ ведетъ рѣчь о себѣ и о каждомъ, а не объ одномъ римскомъ епископѣ. Если Кирианъ употребляетъ въ примѣненіи къ папѣ Стефану выраженіе: епископъ епископовъ, то не съ иною, а только съ тою цѣлю, чтобы рѣзче показать всю неумѣстность его притязательности, подтвержденіемъ чему служатъ слѣдующія слова Кириана къ бывшимъ на кареагенскомъ соборѣ епископамъ: „никто изъ насъ не считаетъ себя епископомъ епископовъ, никто страхомъ не принуждаетъ, какъ тиранъ, своихъ сотоварищей слѣдовать своему мнѣнію, потому что всякій епископъ въ силу своей свободы и власти, имѣетъ собственное мнѣніе и не можетъ быть судимъ другимъ епископомъ, равно какъ и самъ не можетъ судить другого“ (Vinii concil. T. I. p. 179). Въ посланіяхъ же своихъ къ папѣ Стефану и Корнелію перваго онъ называетъ братомъ и товарищемъ, а послѣдняго братомъ и соепископомъ. (Epist. ad Steph. 67, 72; ad Cornel. 41). Но самымъ неотразимымъ свидѣтельствомъ того, что

вмѣстѣ, частныя церкви, бывъ, какъ высшимъ правящимъ началомъ, объединяемы общимъ согласіемъ, строго держащихся одного и того же ученія и преданія апостольскаго, епископовъ¹⁾, являются въ отношеніи къ основанной Христомъ и устроенной апостолами первоначальной церкви тѣмъ, чѣмъ бывають въ отношеніи къ стволу древесному или его корню вѣтви, въ отношеніи къ солнцу—его лучи, въ отношеніи къ источнику—его ручьи²⁾, или же въ отношеніи къ тѣлу—его члены³⁾.

Ясно послѣ сего, что внѣ и независимо отъ одной апостольской церкви нѣтъ и не можетъ быть другой какой либо истинной и апостольской же церкви; такъ какъ это настолько не мыслимо, насколько не мыслимо то, чтобы солнечный

Кирианъ совершенно былъ чуждъ мысли о главенствѣ римскаго первосвященника, служить его несогласіе съ Стефаномъ по вопросу о крещеніи еретиковъ, вслѣдствіе каковаго онъ не только остался при своемъ особенномъ рѣшеніи, но и считалъ себя вправѣ самымъ рѣшительнымъ образомъ обличать и осуждать Стефана за его неизвинительное высокомѣріе и пагубное отступленіе отъ апостольской истины (Epist. 70 ad Januar., 71 ad Quint. 73 ad Jubajan).

¹⁾ Хотя, по Кириану, каждый въ частности одинаково участвуетъ въ епископствѣ, и совершенно свободенъ въ управленіи опредѣленною частію стада Христова, но онъ обязанъ соблюдать союзъ согласія съ прочими епископами (Epist. 52 ad Antonian.), которые всѣ одинаково обязаны содержать и защищать единство церкви, и чрезъ это представлять собою епископство единымъ и тѣмъ же нераздѣльнымъ (De unit. eccles. n. 4), и всецѣлымъ, и которыя поэтому должны являть собою высшее объединяющее и правящее начало въ церкви. А такъ какъ выраженіемъ согласія епископовъ служатъ соборы, на которыхъ ими постановляется, „какъ быть должно“ (Epist. 43 vel. 52 ad Anton.), то, по Кириану, соборныя рѣшенія епископовъ имѣють полное право на согласіе съ ними, а не противленіе имъ частныхъ отдѣльныхъ епископовъ; такъ какъ „приговоръ священниковъ не долженъ навлекать на себя упрека въ легкомысленной измѣнчивости и непостоянствѣ, когда Господь учить и говорить: *буди слово ваше: ей, ей; ни, ни*“ (Mat. 5, 37. Epist. 55 ad Cornel de Fortunat).

²⁾ De unit. eccles. n. 5.

³⁾ Epist. ad Coecil. 63. n. 13.

лучь могъ существовать, бывъ отдѣленъ отъ цѣлостнаго средоточія свѣта, или вѣтвь, бывъ отломлена отъ дерева, или же ручей, бывъ разобщенъ съ его источникомъ¹⁾). Вмѣстѣ съ симъ ясно и очевидно то, что внѣ и независимо отъ существующаго въ единой апостольской церкви законнаго или богоучрежденнаго священства нѣтъ и не можетъ быть другого такого же священства, равно какъ и внѣ дарованныхъ Христомъ церкви и въ ней существующихъ освящающихъ средствъ нѣтъ и не можетъ быть другихъ такихъ же средствъ. А, наконецъ, очевидно и несомнѣнно то, что внѣ единой апостольской церкви нигдѣ нѣтъ и не можетъ быть и самаго освященія людей и спасенія, подобно тому, какъ спасенія не было для оставшихся внѣ ковчега Ноева²⁾), потому что „кто не имѣетъ церкви матерію, тотъ не имѣетъ и отцемъ Бога“³⁾).

Какъ же послѣ этого, по Кицріану, нужно было смотрѣть на новаціанъ и имъ подобныхъ людей? Не иначе, какъ ничего общаго не имѣющихъ съ церковью еретиковъ или раскольниковъ. Они, по Кицріану, образовали изъ себя общество съ виду похожее на церковь, но совершенно напрасно претендуютъ на признаніе ея церковью, такъ какъ оно устроено самозванно и самопроизвольно, и ничего общаго не имѣетъ съ богоучрежденною апостольскою церковью, которая—одна, и не можетъ быть внутри себя и внѣ⁴⁾). Они установили у себя похожую на существующую въ церкви іерархію, но опять самозванно и самопроизвольно, такъ какъ нѣкто не давалъ законнаго епископскаго посвященія ихъ

¹⁾ De unit. eccles. n. 5.

²⁾ Ibid. n. 6.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Epist. ad Magn. 76. n. 3.

мнимымъ епископамъ, а они, презрѣвъ евангельское и апостольское преданіе, сами себя поставили таковыми, никому не наслѣдуя въ епископствѣ, но произшедши отъ самихъ себя, и потому не имѣя никакого права на незаконно присвоенное себѣ епископство ¹⁾). Эти-то мнимосвященныя лица совершаютъ и похожія на существующія въ церкви крещеніе, миропомазаніе, евхаристію и другія священнодѣйствія, но понятно, что всѣ эти священнодѣйствія, какъ совершаемыя самолично, ничего не имѣютъ общаго съ подобными священнодѣйствіями, установленными Самимъ Христомъ и преподанными апостолами только церкви, и потому въ нея вовсе не имѣющими мѣста и своей благодатной силы ²⁾). Пусть, поѣтому, подобные священнодѣйствователи ждуть себѣ суда подобнаго тому, какой постигъ за незаконное присвоеніе власти священнодѣйствованія Корея, Дааана и Авирона, а также сыновъ Аароновыхъ за возложеніе на алтарь чуждаго огня. „Божественный судъ явить свое отмщеніе еретикамъ, совершающимъ вопреки церкви то, что позволено дѣлать только одной церкви“ ³⁾).

§ 121.

Ученіе о церкви на основаніи соборовъ и ихъ опредѣленій этого времени.

Къ вышесказанному не лишнимъ считаемъ присовокупить, что каковою изображали по своимъ существеннымъ свойствамъ церковь отдѣльные учителя и пастыри сего періода, такою точно она сама признавала себя, выразивъ это

¹⁾ De unit. eccles. n. 10 Epist. ad Magn. 76. n. 3.

²⁾ Epist. ad Jubaian. 73. Epist. ad Januar. 70.

³⁾ Epist. 73. ad Jubaian.

сознаніе совершенно ясно и для всѣхъ явно на своихъ помѣстныхъ соборахъ сего времени, которые, начиная съ 20 годовъ II вѣка, были довольно часты и не прерывались до самаго перваго вселенскаго собора.

Обращая вниманіе на характеръ и цѣль сихъ соборовъ, а также на нѣкоторыя, дошедшія до насъ ихъ опредѣленія, мы прежде всего несомнѣнно убѣждаемся въ томъ, что церковь сознавала себя не обыкновеннымъ человѣческимъ, а богоучрежденнымъ или состоящимъ подъ управленіемъ богодарованной іерархіи обществомъ, и обществомъ поѣтому не мірскимъ, а духовно-благодатнымъ и нравственнымъ, обществомъ, стремящимся не къ осуществленію однихъ мірскихъ интересовъ, а главнымъ образомъ къ достиженію спасенія душъ, къ ихъ благодатному возрожденію и духовно-нравственному преспѣванію или къ святости. Что церковь для своего существованія признавала безусловную необходимость и богоучрежденность іерархіи, въ особенности же епископства, это совершенно ясно изъ того, что соборы, о которыхъ у насъ рѣчь, въ сколь многихъ и отдаленныхъ мѣстахъ ни происходили, составлялись не изъ кого-либо иного, какъ только изъ епископовъ и получавшихъ иногда полномочія отъ своихъ епископовъ пресвитеровъ, это служило яснымъ знакомъ того, что ни одна частная церковь не существовала и не представляла возможнымъ своего существованія безъ іерархіи съ епископомъ во главѣ. Епископами же, совмѣстно съ пресвитерами и діаконами, признавались соборами не обыкновенныя, а такого рода іерархическія лица, которыя поставлялись не отъ людей, а Божественною благодатію и имѣли отдать отчетъ въ своей дѣятельности Самому Господу¹⁾. А что церковь сознавала себя призванною служить не земному благо-

¹⁾ Epist. 55 ad Cornel.

получію, а спасенію и духовно-нравственному пресвѣжанію своихъ членовъ, это, между прочимъ, видно изъ тѣхъ соборныхъ опредѣленій, которыми пастырямъ церкви воспрещалось завѣдываніе всякаго рода мірскими обязанностями¹⁾, и вмѣстѣ съ симъ отъ нихъ требовалось всецѣло посвященіе себя заботамъ о спасеніи вѣранныхъ имъ душъ, при употребленіи для сего дарованныхъ имъ духовно-благодатныхъ правъ учительства, священничества и пастырства²⁾, а также изъ того, что всѣ соборы послѣднею своею цѣлію имѣли не что иное, какъ укрѣпленіе вѣрующихъ въ истинной вѣрѣ и утвержденіе въ благочестивой жизни. Соборы же, въ особенности бывшіе по вопросу о падшихъ три римскихъ, одинъ антиохійскій, четыре карфагенскихъ (съ 251 г. по 256 г.) показываютъ и то, что хотя церковь своимъ идеаломъ поставляла полную непорочность и святость своихъ членовъ, но въ виду немощности человѣческой на дѣлѣ довольствовалась не только возможно большимъ, но и самимъ меньшимъ достиженіемъ ими сего идеала, а иногда и однимъ только желаніемъ сего; почему въ нѣдрахъ своихъ терпѣла обращающихся или безнадѣжныхъ для обращенія грѣшниковъ.

Далѣе, мы несомнѣнно убѣждаемся въ томъ, что церковь своимъ всегдашнимъ и неотъемлемымъ свойствомъ признавала апостолство, по которому она, принявъ по преемству отъ апостоловъ все свое устройство, всегда и неизмѣнно сохраняетъ его, а также нераздѣльно съ симъ соединенное ея единство, по которому внѣ ея не было, нѣтъ и не можетъ быть другой какой либо истинной церкви. То и другое совершенно ясно изъ немалочисленныхъ бывшихъ въ это время

¹⁾ См. Сург. epist. 66 ad cler.

²⁾ Правил. апост. 3, 36, 58 и 80; Прав. карфаг. соб. 258 г. 10 и 29; Арелат. соб. прав. 8 и 23.

противъ общества монтанистовъ, а также новаціанъ соборовъ¹⁾, на которыхъ то и другое, не смотря на усиленныя попытки доказать свое полное согласіе съ духомъ христіанства, всецѣло было осуждено и отвергнуто, вслѣдствіе неимѣнія въ своемъ происхожденіи и устройствѣ ничего общаго и преимущественно родственнаго и съ апостолами и апостольскими церквами.

Наконецъ, изъ соборовъ же этого періода, что особенно важно, яснѣе и нагляднѣе, чѣмъ изъ церковно-отеческаго ученія, усматриваемъ, что церковь своимъ существеннымъ и всегдашнимъ свойствомъ признавала еще соборность или такого рода свойство, по которому она, при своемъ единствѣ, будучи повсюдною или вселенскою церковію, во имя и въ силу сего единства, требовала отъ своихъ представителей, т. е. епископовъ, общаго между собою согласія и на соборы ихъ смотрѣла, какъ на высшее объединяющее и правящее начало во всѣхъ дѣлахъ и положеніяхъ своей религіозно-нравственной жизни. Соборы II и III вѣковъ, какъ извѣстно, не были чѣмъ либо совершенно исключительнымъ и возникшимъ настолько случайно, что никто не могъ ожидать повторенія ихъ впредь, а напротивъ представляли собою явленіе болѣе или менѣе постоянно и почти непрерывно повторяющееся. Такъ, не смотря на крайній недостатокъ памятниковъ этой эпохи, тѣмъ не менѣе помѣстныхъ соборовъ, время отъ времени, въ церкви по разнымъ поводамъ составлявшихся, начиная съ двадцатыхъ годовъ II вѣка по первый вселенскій соборъ, древне-историческія свидѣтельства указываютъ около 50²⁾.

¹⁾ Соб. іерусалимскій 173 г. (Cave. vol. 1. sec. 2, p. 97), и много другихъ, о которыхъ упоминаетъ, безъ означенія мѣстъ, Евсевій (Euseb. eccles. hist. lib. V. c. 16).

²⁾ См. Ученіе о церкви въ пер. три вѣка христ. 1872 г. стр. 297—300.

Между тѣмъ независимо отъ сего составлялись по церквямъ ежегодно однажды или дважды такъ называемые областные соборы, которые, какъ извѣстно, со времени Кипріана начали входить въ силу обычая и стали постоянными періодическими явленіями¹⁾. А это было яснымъ знакомъ того, что соборы проистекали изъ внутреннихъ потребностей самой жизни церкви, и ими необходимо вызывались и опредѣлялись. Въ основѣ же ихъ, кромѣ примѣра апостольской практики, лежало, понятно, ничто иное, какъ та всеобщая вѣра церкви, что хотя каждый отдѣльный епископъ одинаково обладаетъ одною и тою же епископскою властію, но авторитетъ многихъ, взятыхъ въ совокупности, епископовъ выше его *одноличнаго авторитета*, выше потому, что при *единодушномъ* голосѣ и судѣ многихъ епископовъ давалось гораздо больше здѣсь мѣста и основанія для увѣренности въ присутствіи *безпристрастія* и правды, чѣмъ при судѣ и голосѣ одного епископа, скорѣе и легче могущаго подвергнуться *пристрастію*, обману, ошибкамъ и даже заблужденіямъ²⁾. Имѣя ничто иное, какъ это самое, въ виду, вотъ что, между прочимъ, св. Кипріанъ писалъ къ Стефану: „хотя насъ, пастырей, много, однако мы пасемъ одно стадо, мы должны собирать и охранять всѣхъ овецъ, которыхъ Господь стяжалъ Своею кровію и страданіями, и не допускать, чтобы смиренные и скорбящіе наши братья были такъ жестоко презираемы и попираемы гордостію и превозношеніемъ нѣкоторыхъ...

¹⁾ Epist. Firmil. ad Cyr. Curs compl. patr. latin. T. III col. 1158. См. апост. прав. 37.

²⁾ Последнее предположеніе оправдывалось самымъ опытомъ въ лицѣ не малаго числа отдѣльныхъ епископовъ, уклонявшихся отъ правой вѣры, напр., осужденнаго на *антіохійскомъ* соборѣ Павла самосатскаго и даже двухъ римскихъ епископовъ—Калиста и Зефиріана, обличавшихся въ ереси св. Ипполитомъ *φίλοσοφόμενα*.. Ed Oхonii. p. 270—310).

Общество священниковъ, связанное узами взаимнаго согласія и единенія, для того и многочисленно, чтобы въ случаѣ попытки кого либо изъ нашего сонма произвести ересь, терзать и разсѣвать стадо Христово, другіе противоудѣйствовали и, какъ попечительные и многосердые пастыри, собирали Господнихъ овецъ въ одно стадо“¹⁾. Въ частности же, касаясь того обстоятельства, что отлученный соборѣ отъ церкви и приставшій къ Новаціану Маркіанъ понапрасну обратился къ защитѣ Римскаго епископа, Кипріанъ присовокупилъ къ сему слѣдующее свое многознаменательное замѣчаніе: „такъ какъ Маркіанъ присталъ къ подобнымъ (нечестивымъ и высокоумѣрнымъ) людямъ и, соединившись съ Новаціаномъ, сдѣлался противникомъ милосердія и любви, то онъ не вправѣ дѣлать приговоры, а долженъ принимать ихъ; не вправѣ поступать такъ, какъ будто онъ судья надъ соборомъ священниковъ, когда самъ осужденъ всѣми священниками“²⁾. Отсюда совершенно ясно, что какъ Кипріанъ, такъ и современные ему сопастыри не только признавали авторитетъ собора высшимъ сравнительно съ авторитетомъ частнаго отдѣльнаго епископа, но и настолько признавали его высшимъ, что, по ихъ убѣжденію, соборъ былъ даже вправѣ судить и отлучать отъ своего общенія каждаго отдѣльнаго епископа, тогда какъ послѣдній не вправѣ былъ судить соборъ, или приносить на него жалобу какому либо частному епископу.

Потому то, когда въ частныхъ церквахъ возникали какія-либо особо важныя и затруднительныя обстоятельства, когда напр. появлялись ереси и расколы, или возбуждались важные церковные вопросы, старѣйшіе ихъ епископы, хотя сами по своей опытности или же вслѣдствіе бывшаго въ обычай

¹⁾ Epist. 67 ad. Stephan

²⁾ Ibidem.

сношенія и соглашенія съ другими уважаемѣйшими епископами¹⁾, имѣли по сему случаю свои опредѣленные мнѣнія, но окончательнаго рѣшенія всегда ожидали отъ имѣвшихъ быть для сей цѣли соборовъ. Для примѣра можно указать хотя на Кипріана, который, не смотря на то, что самъ вполне былъ убѣжденъ въ правотѣ того, что, вопреки Новаціану, слѣдуетъ принимать въ церковь раскаявшихся падшихъ, вотъ что по сему поводу писалъ къ Антоніану: „что касается того, что надлежало бы постановить касательно дѣла падшихъ, то я отложилъ это надалѣе, съ тѣмъ, чтобы по наступленіи спокойствія и тишины, когда, дастъ Богъ, соберутся вмѣстѣ епископы, опредѣлить, чему быть должно, общимъ совѣтомъ и согласіемъ въ собраніи всѣхъ; а если бы кто прежде совѣщанія нашего и постановленія, по общему совѣту, приговора захотѣлъ имѣть общеніе съ падшими, то таковой самъ да отлучится отъ общенія“²⁾. Рѣшеніе же и постановленіе соборовъ, которыхъ дожидались извѣстныя церкви и ихъ епископы, что само собою понятно, признавались такого рода рѣшеніями и постановленіями, которыя, по словамъ св. Кипріана, согласно наставленію Господа: *буди слово ваше—ей, ей; ни, ни* (Мат. 5, 37), не должны были подвергаться поруганіямъ отъ легкомысленнаго и неустойчиваго духа³⁾, т. е. признавались рѣшеніями окончательными, вовсе

¹⁾ Діонисій александрійскій, напр., обращался за совѣтомъ по поводу просьбы одного обрагившагося еретика о совершеніи надъ нимъ крещенія, не смотря на совершеніе надъ нимъ такового еретиками (Euseb. eccles. hist. VII, 9) къ римскому епископу Ксисту (на что, въ интересахъ главенства, ссылаются римскіе богословы), римскіе же и многіе другіе епископы по поводу спорнаго вопроса о крещеніи еретиковъ обращались то къ Діонисію александрійскому, то къ Кипріану карфагенскому, то къ другимъ епископамъ—(Euseb. eccles. hist. VI, 45—46; VII, 2—9).

²⁾ Epist. 52 ad Antonian.

³⁾ Epist. 55 ad Cornel.

не допускавшими еще какого либо иного разсмотрѣнія или перерѣшенія ¹⁾, почему онѣ обыкновенно утверждались и скрѣплялись подписями однихъ присутствовавшихъ на соборѣ епископовъ, и отъ имени послѣднихъ всѣмъ объявлялись, а если на соборахъ осуждались какіе либо еретики, то опять объявлялись осужденными самимъ соборомъ, а не иною какою либо властію или судомъ.

Между тѣмъ, хотя означенные соборы столь важное имѣли значеніе, но таковое ихъ значеніе ограничивалось по преимуществу только тѣми церквами, представители которыхъ на нихъ присутствовали, а на другія церкви почти не простирались, вслѣдствіе чего, понятно, они не могли вполне удовлетворить искони присущей потребности всей церкви имѣть для себя въ соборѣ одно общее высшее все объединяющее, правящее и упорядочивающее начало. Правда, эта потребность церкви отчасти могла удовлетворяться тѣмъ, что, по заключеніи соборовъ, старѣйшіе изъ епископовъ, на нихъ присутствовавшихъ, извѣщали о своихъ рѣшеніяхъ прочихъ, не имѣвшихъ участія въ соборѣ епископовъ по преимуществу ближайшихъ и важнѣйшихъ церквей. Но послѣдніе, оставаясь при полной свободѣ своего сужденія въ отношеніи къ симъ рѣшеніямъ, могли съ ними соглашаться и не соглашаться. А слѣдствіемъ сего было то, что тогда какъ одни изъ нихъ предупредительно принимали ихъ къ свѣдѣнію и руководству, другіе, наоборотъ, отрицали ихъ, и въ семъ отрицаніи иногда заходили слишкомъ далеко, чему прискорбный примѣръ ви-

¹⁾ По мнѣнію римскихъ богослововъ арелатскій соборъ свои опредѣленія по дѣлу карагенскаго епископа Цециліана и донагистовъ будто бы представилъ папѣ Сильвестру на утвержденіе. Но изъ посланія собора видно, что онѣ, состоясь по суду Божію и матеря церкви, были представлены папѣ только для ихъ обнародованія (Synod. arel. epist. ad Silvestr. Binii. concil. t. I. p. 266).

димъ особенно на епископѣ Стефанѣ, который, какъ извѣстно, не только отвергъ опредѣленіе африканскихъ и нѣкоторыхъ восточныхъ соборовъ о крещеніи еретиковъ, но и даже рѣшился отлучить отъ общенія съ римскою церковію всѣ другія, несогласныя съ нею, по принятію еретиковъ безъ крещенія, церкви, и хотя въ семь случаѣ встрѣтилъ сильный общій протестъ, но тѣмъ не менѣе не мало симъ причинилъ смуть и нестроеній въ церкви ¹⁾ Отсюда же

¹⁾ Обстоятельства сего дѣла были таковы. Тогда какъ (вначалѣ 3-го вѣка) въ церкви римской существовалъ обычай принимать въ церковь еретиковъ безъ крещенія, чего держался и епископъ римскій Стефанъ, въ церквахъ африканскихъ независимо отъ давнѣе бывшаго при предмѣстникѣ св. Кипріана собора состоялись подъ предсѣдательствомъ св. Кипріана въ Карфагенѣ еще три собора, на которыхъ постановлялось одно и то же рѣшеніе о принятіи еретиковъ въ церковь чрезъ крещеніе (Сурр. epist. ad Quint. Epist. ad Jubajan. Binii Concil. T. I. p. 179). Тоже рѣшеніе приняты и его твердо держались, основываясь на соборахъ же (Euseb. eccles. hist. lib. VII. c. 5—7) и многіе восточные епископы во главѣ съ александрійскимъ Фирмилліаномъ. Между тѣмъ, въ виду сего Стефанъ отлучилъ отъ общенія съ собою какъ Кипріана, такъ и Фирмилліана съ ихъ сотоварищами африканскими и восточными епископами. Но св. Киприанъ вотъ что по сему поводу, между прочимъ, писалъ въ посланіи къ Помпею: „прочитай посланіе, которое Стефанъ бранью намъ отписалъ на наше посланіе, ты больше и больше будешь примѣчать его заблужденіе. Ибо, ко многому или слишкомъ высокоумному, или вовсе не относящемуся къ дѣлу, или себѣ противорѣчающему, — что неискусно и необдуманно написалъ мнѣ,—онъ вздумалъ присокупить, между прочимъ, и слѣдующія слова: „итакъ, ели бы кто отъ какой бы то ни было ереси обратился къ намъ, тогда не вводится при этомъ ничего новаго, кромѣ того, что предано, т. е. да совершается надъ таковымъ одно возложеніе рукъ въ знакъ покаянія, такъ какъ и сами еретики всякаго обращающагося къ нимъ отъ другой ереси, взаимно не крестятъ, а только приобщаютъ“... До какого несчастія унижена церковь Божія и невеста Христова, что она должна подражать примѣрамъ еретиковъ, что при совершеніи небесныхъ таинствъ свѣтъ ея ученія долженъ замѣняться тьмою и христіане должны дѣлать то, что дѣлаютъ антихристы! Какая это слѣбнота, какое лукавство душевное — не хотѣлъ познать единства вѣры, происходящаго по предавію отъ Бога Отца и Господа Бога нашего Іисуса Христа“ (Epist. 74 ad Pomp)! На соборѣ же третьемъ карфагенскомъ, состоявшемъ изъ 87 епископовъ противъ Стефана, слы-

происходило между прочимъ то неблагопріятное для мира церкви обстоятельство, что часто осужденные и отлученные отъ общенія одною церковію еретики или раскольники обращались къ другимъ церквамъ или ихъ епископамъ съ попытками оправдать себя и возстановить свое единеніе съ церковію и иногда, благодаря лжи и обману, хотя на непродолжительное время, въ семь успѣвали, какъ это было, напр., съ осужденными на восгокъ монтанистами, обратившимися

шались, между прочимъ, такого рода ихъ голоса: „Кто, презрѣвъ истину, упрямо твердить, что должно слѣдовать обыкновенію (человѣческому), тотъ или враждебенъ и золь противъ братьевъ, которымъ истина открывается, или неблагодаренъ въ отношеніи къ Богу, Коего вдохновеніемъ церковь наставляется; кто крещеніе церкви уступаетъ и предаетъ еретикамъ, къъ имъ становится къ невѣстѣ Христовой, какъ не Иудой“ (Vinii concil. T. I. p. 179—185)? А Фирмиліанъ отъ лица восточныхъ епископовъ вотъ что между прочимъ писалъ о Стефанѣ Кипріану: „я негоую на столь открытое и явное неразуміе Стефана, который такъ тщеславится мѣстомъ своего епископства и спорить, что онъ держитъ преемство Петра, на которомъ положены основанія церкви.. онъ поступаетъ нечестиво,—выдаетъ свой обычай, свое человѣческое преданіе за апостольское, чему никто не повѣритъ,—напрасно выставляетъ авторитетъ апостоловъ,—уничжаетъ Петра и Павла, блаженныхъ апостоловъ, мыслить странно, смѣшно—не пребываетъ на основаніи единой церкви, которая однажды устроена на камнѣ,—помрачаетъ и разрушаетъ камень христіанской истины, измѣняетъ каеолическому единству, вступаетъ въ общеніе съ еретиками, за что понесетъ и одинаковое съ ними наказаніе; неправильный обычай римскій предпочитаетъ обычаю восточному, соединенному съ истинною,—не боится суда Божія, помрачаетъ свѣтъ церковной истины и усугубляетъ мракъ еретической ночи — отсѣкая себя отъ столькихъ церквей, беретъ на себя великій грѣхъ,—отсѣкаетъ самого себя,—дѣлается раскольниковомъ, сдѣлавшись отступникомъ отъ церковнаго единства,—думая, что всѣ могутъ быть отлучены отъ него, одного себя отлучаетъ отъ всѣхъ, отсѣкаетъ себя отъ единства любви, дѣлаетъ себя чуждымъ братья по всему“. (Firmiliani epist. ad Cyrilian. Opp. Cyr. T. II ed. Oholii). Къ сему можно присовокупить только, что какъ Кипріанъ, такъ и Фирмиліанъ, съ которыми вовсе не прерывали общенія восточныя церкви, скончались въ мирѣ съ церковію: обстоятельство, съ неотразимою силою говорящее противъ существованія въ это время всякой мысли о главенствѣ мирскаго епископа.

для оправданія къ римскому епископу (какъ думаютъ) Аникитѣ¹⁾, съ раскольниками Фелициссимомъ и Фортунатомъ, обратившимися съ жалобами на кареагенскій соборъ въ Корнилію²⁾, а также съ обратившимися послѣ лишенія мѣст-

¹⁾ Римскій епископъ, утверждаютъ римскіе богословы (Klee Dogm. V. I. s. 186), бывъ обманутъ обратившимися къ нему осужденными на востокъ мон-танистами, далъ имъ грамоту мира къ церквамъ Азіи и Фригіи, но впоследствии, узнавъ лучше дѣло, взялъ ее назадъ (Opp. Tertul. advers. Praes. in Curs. compl. latin. T. II. pag. 2. p. 155, 156), а это будто бы показываетъ, что судъ римскаго епископа составлялъ высшую апелляціонную въ церкви инстанцію. Но это обстоятельство ни сколько не говоритъ въ пользу сего; потому что осужденные еретики неоднократно обращались съ цѣлю оправданія своего и къ епископамъ другихъ церквей. А между тѣмъ, по свидѣтельству Евсевія, осужденіе монтанистовъ на востокѣ имѣло окончательно рѣшающее значеніе (Euseb. eccles. hist. lib. V. c. 14, 16—19).

²⁾ Если Фелициссимъ и Фортунатъ обратились съ жалобой на Кипріана и соборъ кареагенскій къ Корнилію, на что же въ своихъ видахъ указываютъ римскіе богословы; то въ свою очередь имъ можно указать на то, что съ подобною же жалобой на того же Корнилія обращался Новаціанъ съ своими соумышленниками къ Кипріану и африканскому собору. А между тѣмъ Кипріанъ въ одномъ изъ своихъ къ Корнилію посланій, по поводу взведенныхъ на него новаціанами преступныхъ обвиненій, объяснилъ, что онъ не принялъ таковыхъ къ разсмотрѣнію на соборѣ только потому, что опасался чрезъ это поколебать честь своего сотоварища, недавно избраннаго, поставленнаго и утвержденнаго достохвальнымъ рѣшеніемъ многихъ (Ер. 49 ad. Cornel.), и въ другомъ посланіи къ Корнилію по поводу того, что угрозы обратившагося къ нему съ жалобами Фелициссима поколебали его, вотъ что между прочимъ пишетъ: „прочитавъ твое посланіе я не мало удивился тому, что ты нѣсколько былъ поколебленъ дерзкими угрозами тѣхъ, кои (отъ насъ) прибыли къ тебѣ.. но, не нужно, возлюблѣннѣйшій братъ, оставлять церковнаго благочинія или ослаблять священническую строгость изъ-за того, что насъ осыпаютъ ругательствами или устрашаютъ угрозами... и насъ не должны совращать съ праваго пути и отклонять отъ вѣрнаго устава ругательства губителей, когда и Апостоль въучаетъ насъ, говоря: *аще бо быхъ еще бо челоукомъ улождаахъ, Христовъ рабъ не быхъ убо быхъ* (Гал. 1, 10)..., потому то избытокъ и заботливости нашей и любви побудилъ насъ писать къ вамъ нарочито о томъ, чтобы не заводилъ никакихъ сношеній съ такими людьми, не участвовалъ ни въ какихъ пиршествахъ и бесѣ-

нымъ общецерковнымъ судомъ епископства съ жалобою къ Стефану Василидомъ и Марціаломъ¹⁾.

Болѣе же всего и прямѣе означенная потребность церкви могла удовлетворяться тѣмъ, что часто по поводу возникавшихъ вслѣдствіе важныхъ вопросовъ соборовъ въ однихъ церквахъ, подобные же соборы составлялись въ церквахъ другихъ (какъ напр. по вопросамъ о времени празднованія пасхи и крещенія еретиковъ, а также по поводу лжеученія монтанистовъ и новаціанъ); но и въ семъ случаѣ на самомъ дѣлѣ не всегда достигалось желаемое церковію общее согласіе и единство. Такъ какъ означенные соборы не вездѣ составлялись, и, кромѣ того, дѣйствуя разобщенно и по разнымъ побужденіямъ и основаніямъ, могли расходиться и на самомъ дѣлѣ иногда расходились между собою въ своихъ рѣшеніяхъ, считая въ тоже время себя въ одинаковомъ правѣ держаться своихъ рѣшеній и отстаивать ихъ, чему наглядный примѣръ мы видимъ въ составлявшихся соборахъ по вопросу о времени празднованія пасхи. По поводу сего вопроса, какъ из-

дахъ съ злыми, и да будемъ отдалены отъ нихъ также, какъ они далеки отъ церкви“ (Ер. 55 ad Cornel. de Fortunat).

¹⁾ Василидъ и Марціалъ, какъ извѣстно, бывъ за преступленія лишены ліонскими и астурийскими церквами епископства, обратились съ жалобою къ Стефану и посредствомъ обманнаго представленія дѣла достигли того, что послѣдній возвратилъ имъ епископскій санъ. А въ этомъ опять видятъ римскіе богословы признакъ верховной власти римскаго епископа по отношенію къ другимъ помѣстнымъ церквамъ. Но изъ соборнаго посланія Кирианава къ епископу и народу испанскому видно, что ліонцы и астурийцы вовсе не думали принимать себя Василида и Марціала на мѣсто вновь поставленныхъ епископовъ Сабина и Феликса, а вмѣсто сего посылаютъ послѣднихъ съ письменною жалобою на самозванныхъ епископовъ и косвенно на Стефана къ Кириану и африканскому собору; соборъ же, принявъ сторону не Стефана, а испанскихъ церквей, призналъ вполне законнымъ какъ низложеніе Василида и Марціала, такъ и поставленіе во епископовъ Сабина и Феликса, а вмѣстѣ съ симъ не одобрилъ Стефана, допустившаго себя увлечься обманомъ (Epist. 68).

вѣстно, въ концѣ 2-го вѣка не мало состоялось соборовъ въ разныхъ мѣстахъ, и, между прочимъ, соборъ въ Малой Азїи. Но тогда какъ на первыхъ соборахъ, въ числѣ которыхъ былъ и римскій, подъ предсѣдательствомъ Виктора, постановлено было праздновать пасху въ первый послѣ весенняго полнолунія воскресный день, на послѣднемъ, напротивъ, всѣ малоазійскіе епископы съ Поликратомъ Смирнскимъ во главѣ положили держаться въ семь случаевъ своего древняго обычая—праздновать пасху въ одно время съ пасхою іудейскою и въ семь рѣшенїи остались твердыми и непреклонными, не смотря на то, что римскій епископъ Викторъ въ виду отклоненїя отъ таковаго рѣшенїя, обратился къ нимъ съ угрозою за него отлученїя отъ церковнаго общенїя¹⁾. Остались же твердыми и непреклонными потому, какъ объяснилъ Поликратъ въ своемъ посланїи къ Виктору, что они сознавали за собою полное право слѣдовать не тому, что имъ казалось волею человѣческою, а тому, что, на основанїи примѣра апостоловъ и ихъ преемниковъ, предшествовавшихъ Поликрату, почитали божественнымъ и истиннымъ²⁾, и этого права, слѣдуетъ замѣтить, никто не оспаривалъ у нихъ, кромѣ одного задорливо къ нимъ отнесшагося римскаго епископа Виктора, подвергшагося за это въ свою очередь, какъ мы знаемъ, довольно сильному обличенїю и порицанїю со стороны св. Иринея³⁾.

Такъ въ послѣдствїи причину этого, долго длившагося между церквами, печальнаго разногласїя объясняетъ и Евсевій, видя

¹⁾ Euseb. Eccles. hist. lib. V. c. 23, 24.

²⁾ Ibid. c. 24.

³⁾ Ibidem. Можно замѣтить, что горделивое и самонадѣянное отношенїе Виктора къ Поликрату, на которое ссылаются римскіе богословы въ видахъ главенства римскаго епископа, не только не говорятъ въ пользу, а скорѣе противъ него; такъ какъ оно имѣло слѣдствїемъ своимъ противъ себя протестъ не только со стороны Поликрата, но и западнаго епископа св. Иринея

ее не въ чемъ либо иномъ, какъ въ томъ, что борьба между разномыслящими оказывалась равносильною, вслѣдствіе чего не было человѣка, который могъ бы найти врачевство противъ такого зла¹⁾. Отсюда въ церкви естественное сознаніе необходимости въ такомъ высшемъ объединяющемъ и правящемъ началѣ, которое бы по своему значенію стояло выше не только отдѣльной епископской власти, но и равносильныхъ между собою помѣстныхъ соборовъ, и которымъ представлялся возможно болѣе многочисленный или вселенскій соборъ. Ясные же слѣды такого сознанія можно примѣчать, между прочимъ, въ томъ общемъ и господствовавшемъ въ то время возрѣніи на соборы, по которому для большей важности и значимости какого либо собора, требовалось возможно большее число епископовъ, вслѣдствіе чего болѣе многочисленный соборъ получалъ больше правъ на довѣріе къ себѣ и уваженіе, чѣмъ соборъ малочисленный. Такъ, напр., св. Кипріанъ, извѣщая Антоніана о рѣшеніи африканскаго собора относительно принятія въ церковь падшихъ, вотъ что, между прочимъ, ему пишетъ: „если бы число афри-

¹⁾ Жизнь блж. царя Константина кн. III. гл. 5. Изъ приведеннаго мѣста совершенно ясно, что, по возрѣнію Евсевія, такъ хорошо знавшаго и съ желаемою точностію передававшаго состояніе древней христіанской церкви, въ ней вовсе не было вѣры въ верховный судъ римскаго епископа, какъ такой судъ, которому должны были подчиняться помѣстные соборы. Къ сечу можно присовокупить, что Евсевій римскую церковь, которая, по его свидѣтельству, была основана не однимъ ап. Петромъ, а совмѣстно и Павломъ (Hist. eccles. lib. II. с. 25), посылалъ совершенно наравнѣ съ церквами александрійскою и антиохійскою, а по отношенію къ церкви іерусалимской, какъ матери всѣхъ церквей, даже ставилъ ниже (Hist. eccles. lib. II. с. 1, 24), подобно тому какъ и всѣхъ апостоловъ по власти и достоинству равными и предпочтеніе предъ ними, со включеніемъ Петра, Іакова и Іоанна, усвоилъ одному Іакову, брату Господню, избранному самими апостолами епископомъ іерусалимской церкви (Eccles. hist. lib. II, с. 1).

канскихъ епископовъ показалось тебѣ недостаточнымъ, то знай, что мы писали объ этомъ дѣлѣ и въ Римъ къ товарищу нашему Корнелію, который также, державъ совѣтъ со многими соепископами, принялъ такое же, какъ и мы, рѣшеніе¹⁾. Впослѣдствіи же, какъ мы знаемъ, епископы донатисты, бывъ недовольствованы рѣшеніемъ римскаго собора по ихъ жалобѣ на карагенскаго епископа Цециліана, обращались съ аппелляціонною на соборъ жалобою къ Константину Великому, мотивируя ее главнымъ образомъ тѣмъ, что осудившій ихъ соборъ былъ малочисленъ, и Константинъ Великій, положивъ, для окончательнаго рѣшенія дѣла, созвать новый болѣе многочисленный соборъ въ Арелатѣ, вотъ что писалъ, между прочимъ, о семъ къ епископу сиракузскому Хресту: „въ общемъ собраніи и въ присутствіи римскаго епископа, они (Цециліанъ и донатисты)... могли бы поправить дѣло. Но нѣкоторые изъ нихъ... не хотятъ согласиться съ постановленнымъ уже опредѣленіемъ, и ссылаются на то, что тогда немногіе епископы произнесли свои мнѣнія... Посему я счелъ своимъ долгомъ озаботиться, чтобы это дѣло, которому послѣ произнесеннаго уже суда съ общаго согласія, надлежало быть оконченнымъ, хотя бы теперь получило конецъ въ присутствіи многихъ... Итакъ, повелѣвъ къ календамъ Августа собраться въ городъ Арелатъ весьма многимъ епископамъ изъ разныхъ и многочисленныхъ мѣстъ, я счелъ нужнымъ написать и тебѣ, чтобы... и ты прибылъ къ опредѣленному дню въ вышеозначенное мѣсто, гдѣ... наконецъ хотя не скоро, но всѣ должны прійти къ подобающему богочтению, къ вѣрѣ и братскому единомыслию“²⁾. Хотя въ

¹⁾ Epist. 52 ad Antonian.

²⁾ Euseb. eccles. hist. lib. X. c. 5. Можно замѣтить, что въ подтвержденіе главенства римскаго епископа, римскіе богословы совершенно напрасно ссылаются на то, что Константинъ великій на первыхъ порахъ разборъ дѣла

послѣднемъ случаѣ донатистами сдѣлана была ссылка на сравнительно меньшую значимость малочисленного собора по отношенію къ собору болѣе многочисленному, но тѣмъ не менѣе, она не была лишена своего важнаго значенія, и потому именно не была лишена значенія, что заключала въ себѣ мысль несомнѣнно вѣрную и всюю церковію раздѣляемую. Самымъ же нагляднымъ подтвержденіемъ сего служить уже то самое, что руководимый церковнымъ духомъ вѣры Константинъ великій означенную ссылку донатистовъ призналъ вполне умѣстной и основательною, и соотвѣтственно съ симъ сдѣлалъ свое распоряженіе о созваніи, послѣ небольшого римскаго, новаго болѣе многочисленного арелатскаго собора.

Этими самими, конечно, а не иными побужденіями и основаніями руководился Константинъ, положивши, по поводу ереси Аріевой и другихъ важныхъ, волновавшихъ церковь несогласій, съ цѣлію достиженія общаго единомыслія, созвать уже не сравнительно только многочисленный, а вселенскій или состоящій изъ представителей всѣхъ церквей, соборъ, чѣмъ и доставилъ церкви то ея желаемое и искомое, къ чему она, бывъ влекома самою своею внутреннею природою въ теченіе первыхъ трехъ вѣковъ, при посредствѣ мѣстныхъ соборовъ только непрерывно стремилась, и отчасти приближалась, но чего вначалѣ не могла достигнуть, вслѣдствіе вовсе неблагопріятствовавшихъ сему во все это время внѣшнихъ государственныхъ условій.

донатистовъ поручилъ римскому епископу. Это обстоятельство, напротивъ, прямо говоритъ противъ главенства послѣдняго. Потому что разборъ и рѣшеніе означеннаго дѣла были поручены не одному лично римскому епископу, а совмѣстно съ другими (Euseb. eccles. hist. lib. X. c. 5), и кромѣ того, что весьма важно это самое дѣло, рѣшенное римскимъ епископомъ и соборомъ, было перенесено для перерѣшенія на соборъ другой.

§ 122.

Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Понятно, поэтому, что, съ возникновеніемъ вселенскихъ соборовъ, церковь должна была яснѣе и живѣе, чѣмъ это было прежде, сознавать то, что она есть вселенская или соборная церковь, каковою и на самомъ дѣлѣ исповѣдала себя торжественно на второмъ вселенскомъ соборѣ, заповѣдавъ и всѣмъ вѣрующимъ всегда исповѣдывать ее (въ никеоцареградскомъ символѣ) не только единою, святою и апостольскою, но вмѣстѣ и вселенскою или соборною церковію¹⁾.

¹⁾ На этомъ то свойствѣ соборности, какъ ставшемъ въ этотъ періодъ болѣе прежняго освѣщаться со всѣхъ своихъ сторонъ, мы и останавливаемъ свое исключительное вниманіе. Что касается ученія въ этотъ періодъ о другихъ свойствахъ церкви, то мы не находимъ нужнымъ останавливать на немъ своего особеннаго вниманія, по той простой причинѣ, что оно представляетъ собою точное повтореніе ученія прежняго. Вмѣсто же этого укажемъ вкратцѣ на тѣхъ изъ отцевъ или учителей, которые по преимуществу касались того или другаго изъ означенныхъ свойствъ церкви. Такъ напр. единство церкви, признакомъ коего полагалось единомысліе и братское общеніе, болѣе другихъ разъясняли *Евсей* (In Psalm. 39, 13), *Иларій* (In Psalm. 121. п. 5), *Евифаній* (Fih. cathol. expos. п. 6), *Иеронимъ* (Ad Agerach. de monog. ep. 91 ed. Mart.), *Теодоритъ* (In Psal. 96, 8) и *Августинъ* (In Psal. 26 Enar. 2. п. 23). На ереси же и расколъ, какъ на нарушеніе такового единства, поставляющее еретиковъ и раскольниковъ внѣ церкви, указывали *Златоустъ* (In Ephes. homil. II, п. 5), *Василій великій* (канон посл. къ св. Амфіл. 1. пр. 1), *Иеронимъ* (In epist. ad Tit. с. 3) и *Августинъ* (De fid. et symbol. с. 10). Святость церкви, не исключаящую изъ нѣдръ ея и кающихся грѣшниковъ, между другими изображали св. Амвросій (De resurs. lib. II, п. 118), *Теодоритъ* (In Psalm. 39, 13), *Иеронимъ* (Ad Lucifer. opp. T. II. p. 302, ed. Mart.), *Августинъ* (Tract. IV. in Ioann. v. 2) и *Григорій Великій* (In evang. lib. II. homil. 38. п. 7). Апостольство же церкви между другими подтверждали и разъясняли *Иларій* (De trinit. VII, 7); *Амвросій* (De poenit. VII, п. 33), *Златоустъ* (In Psalm. 44. п. 13), *Иеронимъ* (Dialog. ad Lucifer) и *Августинъ* (Contr. adversar. leg. et prophet. 1, п. 39).

Вмѣстѣ съ симъ, понятно, церковь теперь яснѣе прежняго должна была сознать, а также выразить и то, что по ея, основанному на апостольской древности, возрѣнію, высшую объединяющую въ ней и правящую власть составляетъ не иная, какъ власть соборная, что и на самомъ дѣлѣ съ неотразимою очевидностію отобразилось на вселенскихъ соборахъ, съ одной стороны завершавшихъ собою помѣстные и областные соборы, а съ другой подтверждавшихъ ихъ умѣстность и относительную важность и превосходство въ сравненіи съ единоличною епископскою властію. А такъ какъ это возрѣніе церкви составляетъ главную и выдающуюся въ этотъ періодъ черту въ ученіи о ней, то мы исключительно на немъ и остановимся, для оправданія его, обративъ свое особенное вниманіе сперва на высокое значеніе самихъ въ себѣ вселенскихъ соборовъ, а затѣмъ на ихъ опредѣленія относительно значенія помѣстныхъ и областныхъ соборовъ сравнительно съ властію отдѣльныхъ епископовъ.

Какое же, спрашивается, имѣли значеніе вселенскіе соборы въ церкви по управленію дѣлами вѣры и церковнаго благочинія? Изъ всѣхъ церковныхъ этого періода памятниковъ неотразимо ясно, что вселенскіе соборы представляли собою въ церкви самую высшую правительственную или такого рода инстанцію, которая, обладая не только высшею судебною, но и законодательною властію, уже выше себя не предполагала никакой подобной инстанціи, и которой, поэтому, рѣшенія имѣли силу и значеніе законоположеній, не предполагающихъ уже какого-либо новаго ихъ перерѣшенія.

А что дѣйствительно такое, а не иное значеніе имѣли вселенскіе соборы, это видно прежде всего изъ свидѣтельствъ о себѣ самихъ соборовъ. Присутствовавшіе на сихъ соборахъ, видя другъ въ другѣ поставленныхъ Духомъ Святымъ пастырей, и притомъ представительнѣйшихъ пастырей, и

кромѣ того пастырей почти всѣхъ частныхъ церквей, какъ извѣстно, проникались и одушевлялись тою мыслию и вѣрою, что они, подобно апостоламъ, присутствовавшимъ на іерусалимскомъ соборѣ¹⁾, находились подъ руководительнымъ и просвѣтительнымъ вліяніемъ Св. Духа, а потому на свои соборныя рѣшенія или опредѣленія смотрѣли, какъ на божественныя рѣшенія и опредѣленія Самаго Св. Духа, поэтому самому не допускавшія никакой мысли объ ихъ измѣненіи или перерѣшеніи²⁾.

Потому-то на сихъ же соборахъ присутствовавшіе отцы вмѣстѣ съ своими вѣроопредѣленіями произносили отъ имени католической церкви анаѹему на тѣхъ изъ лжеучителей, которые учили противному³⁾. Потому-то они, когда, по обсужденіи данныхъ вопросовъ, приходили къ общему единодушному заключенію, на соборахъ же составляли свои постановленія и утверждали ихъ своими подписями⁴⁾. Потому-то, наконецъ, они и въ окружныхъ къ церквамъ посланіяхъ объявляли о своихъ опредѣленіяхъ, какъ окончательно рѣшенныхъ и утвержденныхъ, и посему требовавшихъ себѣ одного повиновенія или исполненія, а ни чуть не новаго обсужденія или перерѣшенія⁵⁾.

¹⁾ По словамъ Евсевія, императоръ Констанція чрезъ Никейскій вселенскій соборъ первый „воспроизвелъ образъ лика апостольскаго“ (Euseb. vit. Const. III, 7).

²⁾ Соб. грул. пр. 1 и 2. Седм. всел. соб. пр. 1.

³⁾ См. напр. собор. на ник. соб. излож. вѣры; 2 всел. соб. пр. 1. 3 всел. соб пр. 1 и 2, 4—6.

⁴⁾ См. напр. свидѣт. о никейскомъ соб. *Евсевія* (Vit. Constantin. III, 14), *Сократа* (Hist. eccles. c. 8), *Созомена* (Hist. eccles. 1, 23—25).

⁵⁾ Такъ напр. отцы 1-го вселенскаго собора вотъ что пишутъ въ своемъ соборномъ ко всѣмъ церквамъ посланіи: „Послѣ того, какъ благодатію Христовою и ревностію боголюбивѣйшаго императора Константина... составленъ былъ въ Никей великій и святой соборъ, мы необходимымъ признали отпрavit

Между тѣмъ и созывавшіе соборы императоры потому собственно и созывали ихъ, что въ нихъ однихъ видѣли способъ къ окончательному разрѣшенію всякаго рода волнованныхъ церковь опасныхъ религіозныхъ споровъ и недомѣннѣй, не поддающихся суду и рѣшенію помѣстныхъ соборовъ, или частныхъ отдѣльныхъ епископовъ. Такъ, напр., императоръ Константинъ, смущаемый продолжавшимися до него безъ разрѣшенія несогласіями въ церкви, по поводу времени празднованія пасхи, а также новыми спорами по поводу ереси Аріевой, вотъ что, между прочимъ, говорилъ въ рѣчи своей къ никейскому собору: „внутренніе раздоры церкви для меня смертельнѣе всякой войны, это печалитъ меня болѣе, чѣмъ все внѣшнее. Посему... для уврачеванія зла, я собралъ всѣхъ васъ“¹⁾. Въ окружномъ же своемъ посланіи къ церквамъ онъ, между прочимъ, писалъ слѣдующее: „такъ какъ единеніе въ вѣрѣ и благочестіи не могло придти въ неизмѣнный и твердый порядокъ, пока не сошлись бы въ одно мѣсто всѣ или, по крайней мѣрѣ, весьма многіе епи-

къ вамъ отъ лица всего священнаго собора посланіе, изъ котораго бы вы могли узнать какъ о томъ, что было на немъ предложено и изслѣдовано, такъ и о томъ, что опредѣлено и утверждено... Молитесь о всѣхъ насъ, да пребудетъ твердо все, что признано за лучшее“ (соборное посланіе къ церквамъ Божиимъ, наход. въ Александріи, Египтѣ, Цевтополѣ, Ливіи и во всей поднебесной). Или отцы втораго вселенскаго собора писали къ римской церкви о своихъ опредѣленіяхъ относительно вѣры и управленія церковнаго слѣдующее: „Эта вѣра должна быть принимаема и вами, и вами, и всѣми которые не извращаютъ слово истинной вѣры... Постановивъ все это законно и по правиламъ, мы призываемъ и васъ къ участію въ радости“ (Посл. къ римск. церкви отъ епископовъ, собравшихся въ Константинополѣ). Или же отцы ефесскаго собора въ своемъ посланіи къ клиру и народу вотъ что между прочимъ писали: „виновникъ нечестивой ереси Несторій... богодухновеннымъ отцевъ и епископовъ приговоромъ осужденъ и лишенъ всякой священной степени.. Итакъ, соблазвъ устраненъ, плавленъ на полѣ духовнаго дѣланія исторгнутъ“.

¹⁾ Euseb. vit. Constant. III, 12.

скопы и не разсудили бы о каждомъ предметѣ, относящемся къ божественной вѣрѣ; то я собралъ сколько можно болѣе епископовъ“¹⁾). Почему же Константинъ приведеніе къ единенію по вѣрѣ и благочестію поставилъ въ необходимую зависимость отъ собора? Причиною сему, какъ самъ же здѣсь онъ объяснилъ, было именно то, что, по его убѣжденію, все, что ни дѣлается на святыхъ соборахъ епископовъ, должно быть относимо къ волѣ Божіей²⁾). Потому Константинъ въ своемъ посланіи къ александрійской церкви, касаясь того, какое высокое значеніе имѣетъ никейскій соборъ, и какъ, поэтому, благоговѣнно нужно смотрѣть на его опредѣленія, вотъ что, между прочимъ, писалъ: „конечно, что угодно было тремстамъ епископовъ, то не иное что есть, какъ мысль Божія, особенно когда волю Божію свѣтозарно проявилъ просвѣтившій умъ такихъ и столь многихъ мужей Духъ Святой. Посему никто да не колеблется недоумѣніемъ, никто да не перевершаетъ ихъ мнѣнія; но всѣ съ готовностію вступите на путь истины“³⁾). Между тѣмъ, что также важно, на соборахъ вселенскихъ присутствовали сами императоры, которыхъ иногда мѣсто занимали уполномоченные ими сановники, принимая живое и дѣятельное участіе въ общихъ совѣщаніяхъ собора, и, по заключеніи таковыхъ, когда состоялись окончательныя соборныя опредѣленія съ подписями отцевъ, они сами скрѣпляли и утверждали ихъ своими собственными подписями и печатями⁴⁾), обнародывая затѣмъ ихъ

¹⁾ Socrat. eccles. hist. I. 6.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ См. напр. Euseb. vit. Const. III, 8 et 23; Theodoret. eccles. hist. I, 13; Евагр. ист. II, 4; 2 посл. Юстин. 5 собору; шест. всел. соб. дѣян. 1; седм. всел. соб. дѣян. 1; посл. Θεодосію велик. 2-го всел. собора; донесен. ефес. собора о восточныхъ. Дѣян. 5; посл. вмпер. соб. трул.

въ своихъ посланіяхъ или эдиктахъ¹⁾). А это, понятно, тако-
вые опредѣленія не только не ослабляло, но, напротивъ, къ
ихъ божественной авторитетности присоединяло еще и зна-
ченіе ихъ, какъ государственныхъ законоположеній, получаю-
щихъ право на свою въ государствѣ неприкосновенность и
общеобязательность²⁾).

Къ сказанному можно присовокупить, что и въ част-
ности отдѣльные отцы церкви, какъ восточные, такъ и за-
падные точно такое же усвоили значеніе вселенскимъ собо-
рамъ, усматривая въ нихъ самое высшее судилище церков-
ное, а въ ихъ опредѣленіяхъ—непререкаемыя и неизмѣнныя
рѣшенія. *Св. Аванасій*, напр., свидѣтельство котораго осо-
бенно важно для насъ, какъ свидѣтельство присутствовав-
шаго и съ самымъ живымъ и дѣятельнымъ участіемъ слѣдив-
шаго за ходомъ дѣлъ на никейскомъ соборѣ, вотъ какъ смо-
трѣлъ на сей соборъ. Соборъ никейскій, по Аванасію, былъ
соборъ истинный³⁾ и „нелестный⁴⁾), такъ что все, что ни

1) Cod. Just. lib. I. tit. 1—3.

2) См. напр. Соб. труд. пр. 1. Въ виду вышесказаннаго понятно, какъ
неумѣстны и странны попытки папистовъ даже доказать то, будто бы опредѣ-
ленія вселенскихъ соборовъ сами по себѣ не имѣли окончательно рѣшающаго
значенія, и что будто бы, поэтому, они для полученія такого значенія должны
были непременно представляться и на самомъ дѣлѣ представлялись на утвер-
женіе римскому епископу. Они напр. не задумываются если не прямо утверж-
дать, то съ вѣроятностію предполагать даже (относительно опредѣленій никей-
скаго собора, будто бы они получили свое утвержденіе только послѣ представ-
ленія ихъ для такового папѣ Сильвестру (Perron. Praelect. II, p. 995). Но
здѣсь достаточно указать на то одно, что импер. Константинъ еще во время
засѣданій собора, когда всѣ отцы пришли къ одному мнѣнію, выразился такъ:
„это согласіе всего собора благоугодно Самому Богу“, и объявилъ, что всякій,
противащійся догматамъ вѣры (утвержденнымъ на соборѣ), какъ нарушитель бо-
жественныхъ опредѣленій, будетъ наказанъ ссылкою“ (Sozom. eccles. hist. I. 20).

3) См. Защит. слово прот. аріанъ. Тв. Отц. Т. XVII. тв. Аван. ч. I стр. 200.

4) Послан. къ еписк. Египта и Ливіи; тамъ же стр. 410.

совершенно было на немъ, совершенно было со тщаніемъ и благоговѣніемъ, какъ бы въ присутствіи Самаго Бога¹⁾, и сошедшіеся на немъ епископы опредѣленіе свое составили не безъ Божія изволенія“²⁾.

А потому, *глаголь Господенъ*, возвѣщенный соборомъ въ Никеѣ, *пребываетъ во вѣки* (1 Петр. 1, 24)³⁾. По *Василію великому*, также, что ни изрекли триста восемнадцать собравшихся въ Никеѣ отцевъ, изрекли не безъ внушенія Св. Духа⁴⁾. Эту же самую мысль еще прямѣе выразилъ *св. Кириллъ александрійскій*, такъ отозвавшись объ отцахъ сего собора: „Самъ Духъ Святой внушилъ имъ истину (Мат. 10, 20); ибо не сами они говорили, но Духъ Бога и Отца говорилъ въ нихъ“⁵⁾. Изъ западныхъ же отцевъ, для примѣра, можно указать на *Льва великаго*⁶⁾ и *св. Григорія великаго*⁷⁾, изъ коихъ тотъ и другой вселенскимъ соборамъ одинаково усвояютъ богодухновенность, но послѣдній съ особенною силою и характерностію выразилъ эту мысль, сравнивъ бывшіе до него четыре вселенскіе собора съ четырьмя евангелистами⁸⁾.

Какой же, спрашивается, вселенскими соборами былъ освященъ и узаконенъ порядокъ во всегдашнемъ и повсемѣстномъ управленіи дѣлами, относящимися къ церкви? По принятымъ вселенскими соборами апостольскимъ правиламъ⁹⁾,

¹⁾ Защит. слово прот. аріанъ; тамъ же стр. 222.

²⁾ Тамъ же стр. 219.

³⁾ Посл. къ африк. епископамъ; Твор. св. Аеанас. т. III, стр. 316.

⁴⁾ Epist. 114.

⁵⁾ Epist. I. ad monach. aegypt. Patr. curs graec. T. 47. col. 16.

⁶⁾ Epist. 114. п. 2; 145 п. 1.

⁷⁾ Epistolar. lib. I. epist. 24.

⁸⁾ О непрерывности и общеобязательности опредѣленій всеел. соборовъ учили подобнымъ образомъ: *Амвросій* (De fid. III, с. 15) и *Авустинъ* (Epist. LIV, ad Januar).

⁹⁾ I всеел. собор. пр. 15; Трул. соб. пр. 2.

а также ихъ собственнымъ, основаннымъ на апостольскомъ преданіи и древне церковной практикѣ опредѣленіямъ, управленіе церковное, какъ сейчасъ увидимъ, должно было имѣть своими органами не кого либо иного, какъ управляющихъ самостоятельно епархіями высшихъ іерархіи лицъ,—епископовъ, но своею точкою опоры и средоточіемъ должно было имѣть не что иное, какъ соборную епископскую власть. Такъ, по правиламъ апостольскимъ и соборнымъ опредѣленіямъ, епископъ, которому „ввѣряются людіе Господни, о душахъ которыхъ онъ имѣетъ воздать отвѣтъ“¹⁾, есть лице, облеченное полнотою власти учительства, священнодѣйствованія и пастырства, вслѣдствіе чего не только принадлежаціе къ его паствѣ міряне обязаны безпрекословно повиноваться его пастырскимъ наставленіямъ, руководству, а также и суду²⁾, но всецѣло должны зависѣть отъ него и всѣ поставляемые имъ на разныя низшія церковныя должности члены клира, какъ то: чтецы, пѣвцы, иподіаконы, діаконы и пресвитеры³⁾, такъ что не только низшіе члены клира, но и высшій изъ нихъ—пресвитеръ не имѣетъ права ничего говорить безъ его воли⁴⁾,—не имѣетъ напр. права, оставивъ свой предѣлъ, отъйти во иной, и совсѣмъ перемѣщаться, въ другомъ жиги безъ воли епископа⁵⁾, или, презрѣвъ собственнаго епископа, отдѣльно собранія творить и иной алтарь водружать⁶⁾, или, по отлученіи отъ общенія церковнаго въ своей церкви, искать общенія у другого епископа⁷⁾. Но мало этого, епископъ въ

¹⁾ Прав. апост. 39.

²⁾ Соб. аввир. пр. 21, 23; Пр. ап. 66, 67, 69.

³⁾ Прав. ап. 2; 1 всел. соб. пр. 18.

⁴⁾ Ап. пр. 39.

⁵⁾ Пр. ап. 15.

⁶⁾ Пр. ап. 31.

⁷⁾ 1 всел. соб. пр. 5 и 16; Пр. ап. 32.

своей епархіи настолько полноправенъ и независимъ, что даже равныйъ ему другой епархіальный епископъ не можетъ напр. творить въ его епархіи и безъ его согласія рукоположеній¹⁾, не можетъ отлученнаго имъ отъ церковнаго общенія принять въ таковое общеніе съ своею церковію²⁾, или даже безъ его согласія не можетъ къ себѣ принимать и для своей страны рукополагать находящихся въ его вѣдѣніи способныхъ къ священству лицъ³⁾.

Но тогда какъ каждый въ отдѣльности епископъ такъ былъ въ своей епархіи полноправенъ и независимъ отъ всякаго другого во всемъ ему равнаго епископа, всѣ они въ то же время всецѣло должны были зависѣть и на самомъ дѣлѣ зависѣли отъ выше ихъ стоящей власти, а именно—отъ власти то мѣстнаго епархіальнаго собора епископовъ подъ предсѣдательствомъ своего главнаго епископа, то высшаго и большаго собора епископовъ всего округа, подъ предсѣдательствомъ первенствующаго епископа округа, носившаго названіе митрополита⁴⁾. Такъ, самое избраніе епископа должно было зависѣть не отъ одного какого либо епископа, а отъ всего мѣстнаго епархіальнаго собора, такъ какъ его рукоположеніе могло совершиться не прежде, чѣмъ имѣло послѣдовать изъявленіе посредствомъ грамотъ согласія на сіе всѣхъ мѣстныхъ епископовъ и могло быть совершенно не иначе, какъ при участіи не менѣе трехъ или двухъ епископовъ⁵⁾. Поставленный, затѣмъ, и опредѣленный въ извѣстную епархію епископъ обязанъ былъ здѣсь именно, а не гдѣ-либо въ дру-

¹⁾ Пр. ап. 35.

²⁾ Пр. ап. 16.

³⁾ 1 всел. соб. пр. 16.

⁴⁾ 2 всел. соб. 2 и 6; IV всел. соб. пр. 9 и 17.

⁵⁾ 1 всел. соб. пр. 4; прав. ап. 1.

гой избранной имъ епархіи, проходить свое пастырское служеніе, почему безъ суда многихъ епископовъ не могъ „оставляти свою епархію и во иную переходити, аще бы и отъ многихъ убѣждаемъ былъ“ ¹⁾. Вмѣстѣ же съ симъ онъ обязывался во все время прохожденія своего служенія, во всемъ строго и неуклонно держаться тѣхъ правилъ и узаконеній, которыхъ цѣлостъ и неприкосновенность блюли всѣ областные епископы, почему, въ случаѣ нарушенія ихъ, онъ долженъ былъ подлежать отвѣтственности предъ своимъ обласнымъ соборомъ, который могъ привлечь его къ своему суду ²⁾, и по удостовѣреніи въ виновности, между прочимъ, лишить епископскаго сана, или даже совершенно отсѣчь отъ церкви ³⁾.

Къ сказанному нужно присовокупить, что и стоявшій во главѣ епархіальнаго церковнаго управленія старѣйшій епископъ (митрополитъ) тоже не долженъ былъ стоять внѣ всякой зависимости отъ мѣстнаго собора, такъ какъ его отношенія къ самому собору вотъ какъ были опредѣлены 34 апостольскимъ правиломъ: „епископамъ всякаго народа подобаетъ знати перваго въ нихъ, и признавати его, яко главу и ничего, превышающаго ихъ власть, не творити безъ его разсужденія.. Но и первый ничего да не творитъ безъ разсужденія всѣхъ, да тако будетъ единомысліе“. Кромѣ того, въ случаѣ поступленія на него жалобъ и обвиненій, въ особенности со стороны епископовъ, онъ самъ, какъ видно изъ правилъ 6 второго вселенскаго собора и 9, 17 четвертаго вселенскаго собора, долженъ былъ подлежать суду высшаго окружнаго собора, на которомъ имѣлъ предсѣдательствовать первенствующій епископъ всего округа или окружный патріархъ.

¹⁾ Прав. ап. 14.

²⁾ Прав. ап. 74; 1 всел. соб. пр. 5.

³⁾ Прав. ап. 3, 6, 8, 16, 28 и 29.

Спрашивается, наконецъ, были ль вполнѣ независимы старѣйшіе митрополиты, а вполнѣ независимы ли окружные патріархи, или же и они были зависимыми отъ другой высшей власти? Нельзя сказать, чтобы они были вполнѣ независимы и въ своихъ округахъ, такъ какъ и на нихъ простиралось 34 апостольское правило, которымъ воспрещалось какъ всѣмъ епископамъ какого либо народа творить что либо безъ воли первѣйшаго между ними, такъ и сему послѣднему—творить что либо безъ ихъ разсужденія. Но важнѣе всего то, что они всецѣло подчинены были вселенскимъ соборамъ, которые могли опредѣлять и узаконять и на самомъ дѣлѣ, какъ сейчасъ увидимъ, опредѣляли и узаконяли права каждаго изъ нихъ и взаимныя ихъ отношенія, а также могли требовать и на самомъ дѣлѣ требовали ответственности по дѣламъ ихъ управленія. Такъ напр., первый вселенскій соборъ, касаясь преимуществъ и мѣстныхъ предѣловъ власти главнѣйшихъ въ округахъ іерарховъ, названныхъ имъ въ первый разъ митрополитами, поставляетъ, между прочимъ, чтобы, подобно тому какъ римскій епископъ имѣлъ власть въ принадлежащей къ Риму области, такую же власть имѣли епископы александрійскій въ Египтѣ, Ливіи и въ Пентаполѣ, антіохійскій въ Сиріи и другіе подобныя епископы въ подобныхъ областяхъ¹⁾. И это постановленіе собора, принятое и императоромъ, понятно, должно было имѣть силу обязательнаго узаконенія для всѣхъ означенныхъ іерарховъ.

Такъ, далѣе, второй вселенскій соборъ еще съ большею точностію опредѣляетъ мѣстныя границы церковнаго управленія окружныхъ, независимыхъ другъ отъ друга, митрополитовъ (александрійскаго, антіохійскаго, азійскихъ, понтійскихъ и еракійскихъ) и постановляетъ, „да не простираютъ

¹⁾ 1 всел. соб. пр. 6.

областные епископы своей власти на церкви, за предѣлами своей области, и да не смѣшиваются церквей“¹⁾. Кроме того, соборъ, принявъ во вниманіе то особенное обстоятельство, что Царьградъ сталъ новою столицею послѣ Рима, предоставляетъ епископу константинопольскому первое въ іерархическомъ порядкѣ мѣсто непосредственно послѣ епископа римскаго, въ слѣдующемъ своемъ правилѣ, читающемся такъ: „Константинопольскій епископъ да имѣетъ преимущество чести по римскомъ епископѣ, потому что градъ оный есть новый Рим“²⁾. И эти соборныя постановленія, принятыя и императорскою властію, конечно, должны были имѣть значеніе узаконеній, безусловно обязательныхъ какъ для всѣхъ вообще самостоятельныхъ и независимыхъ митрополитовъ, такъ и въ частности для митрополитовъ главнѣйшихъ и древнѣйшихъ церковныхъ областей.

Третій вселенскій соборъ повторяетъ вышесказанныя правила о неприкосновенности древнихъ правъ окружныхъ епископовъ или митрополитовъ, постановивъ: „да никто изъ епископовъ не простираетъ власти на иную епархію, которая не была подъ рукою его, или его предшественниковъ, но аще кто простеръ и насильственно себѣ подчинилъ какую либо епархію, да отдастъ оную“, и для возможно большаго огражденія ихъ отъ незаконныхъ посягательствъ поставляетъ на видъ преимущественнѣйшимъ по власти іерархамъ слѣдующее: „да не преступаются правила отцевъ, да не вкрадывается подъ видомъ священнодѣйствія надменность власти мірскія“³⁾.

Четвертый вселенскій соборъ за сямъ, принявъ во вниманіе особенное въ политическомъ и церковномъ отношеніи

¹⁾ 2 всел. соб. пр. 2.

²⁾ Того же соб. пр. 3.

³⁾ 3 всел. соб. пр. 8.

значеніе древнѣйшихъ и знатнѣйшихъ кафедръ, предоставляетъ ихъ епископамъ, а именно—епископу римскому, константинопольскому, александрійскому, антiохійскому и іерусалимскому вмѣстѣ съ новымъ титуломъ патріарховъ, особеннѣйшія надъ цѣлыми округами права, подчинивъ здѣсь имъ въ извѣстномъ отношеніи не только всѣхъ епископовъ, но и митрополитовъ¹⁾. А такъ какъ на второмъ вселенскомъ соборѣ епископу константинопольскому дано было²⁾, а епископу іерусалимскому на соборѣ никейскомъ возвращено³⁾ только преимущество чести безъ дѣйствительной власти начальственнаго окружнаго іерарха или подчиненнаго ему округа, то соборъ первому изъ нихъ поручаетъ власть надъ областями Малой Азіи, Понта и Фракіи⁴⁾, а вѣдѣнію послѣдняго вмѣстѣ съ митрополіею кесарійскою, замѣнившею прежде собою іерусалимскую, подчиняетъ всю Палестину⁵⁾. Кромѣ того, соборъ подтверждаетъ долженствующее быть обязательнымъ для всѣхъ патріарховъ, касающееся преимуществъ по чести сравнительно съ ними патріарха константинопольскаго—третье правило второго вселенскаго собора, комментируя его смыслъ и значеніе такъ: „во всемъ послѣдуя опредѣленіямъ св. отецъ, и мы опредѣляемъ о преимуществахъ святѣйшія церкви Константинополя, новаго Рима. Ибо преемству ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то былъ царствующій градъ. Слѣдуя тому же побужденію и сто пятьдесятъ боголюбивѣйшіе епископы, бывшіе на соборѣ во дни Θεодосія въ царствующемъ градѣ, предоставили равныя пре-

¹⁾ Халк. соб. пр. 9 и 12.

²⁾ 2 вселен. соб. пр. 3.

³⁾ 1 всел. соб. пр. 7.

⁴⁾ Халк. соб. пр. 28.

⁵⁾ Act. concil. chalced. 14—16. ср. Labbeum.

имущества святѣйшему престолу новаго Рима, праведно рассудивъ, да градъ, получившій честь быти градомъ царя и сиклита и имѣющій равныя преимущества съ ветхимъ царственнымъ Римомъ, и въ церковныхъ дѣлахъ возвеличенъ будетъ подобно тому, и будетъ второй по немъ“¹⁾).

Пятошестый же вселенскій или трульскій соборъ къ сему присовокупляетъ еще прямѣе касающееся всѣхъ патріарховъ слѣдующее правило, которымъ такой по чести порядокъ былъ установленъ между ними: „возобновля законположенное святыми отцами, опредѣляемъ, да имѣетъ престолъ константинопольскій равныя преимущества съ престоломъ древняго Рима и, якоже сей, да возвеличивается въ дѣлахъ церковныхъ, будучи вторымъ по немъ: послѣ же онаго да числится престолъ великаго града Александрии, потомъ престолъ Антіохійскій, а за симъ престолъ града Іерусалима“²⁾).

Къ сему слѣдуетъ присовокупить, что старѣйшіе изъ іерарховъ церкви, или патріархи, не только отъ вселенскихъ соборовъ получали безусловно обязательныя для нихъ узаконенія и распоряженія, но и могли быть ими даже судимы, примѣръ чему между прочимъ былъ данъ шестымъ вселенскимъ соборомъ въ осужденіи за моноелство Гонорія,

¹⁾ 4 всел. соб. пр. 28. Противъ сего такъ неблагопріятнаго для притязаній папства правила написаны возраженія, что противъ него на соборѣ протестовали легаты римскаго епископа. Но въ ближайшемъ засѣданіи они должны были преклониться предъ оставшимся неизмѣннымъ общимъ согласіемъ и рѣшеніемъ собора (Халкид. соб. дѣян. 16). Кромѣ того слѣдуетъ замѣтить, что означенное правило было не новымъ, а повтореннымъ только въ болѣе пространномъ и разъясненномъ видѣ 3-мъ правиломъ 2 вселенскаго собора, а также, что постановленія халкидонскаго собора были подтверждены императоромъ и приняты всею церковію.

²⁾ Трул. соб. пр. 36.

Сергія, Кира, Павла и Пирра¹⁾, а слѣдовательно всецѣло были зависимы отъ вселенскихъ соборовъ, и предъ ними отвѣтственны.

Послѣ же всего сказаннаго становится прежде всего совершенно яснымъ и очевиднымъ то, что церковь вселенская высшее начало своей какъ законодательной, такъ и судебной власти полагала не въ чемъ иномъ, какъ только во вселенскихъ соборахъ, а на епископовъ, не исключая и стоящихъ во главѣ ихъ патріарховъ, смотрѣла не болѣе, какъ только на исполнительныхъ органовъ этой самой власти, предъ которой всѣ они являлись одинаково отвѣтственными, и даже болѣе отвѣтственными старѣйшіе изъ нихъ. Вмѣстѣ съ симъ становится столько же очевиднымъ и несомнѣннымъ и то, что совершенно чужда была вселенской церкви всякая мысль объ умѣстности единовластительства въ церкви, или полного сосредоточенія церковной власти въ одномъ какомъ либо высшемъ іерархическомъ лицѣ. Но мало того, что самой церкви чужда была эта мысль, церковь вселенскую не мало было сдѣлано такого, что прямо направлялось къ отстраненію возникновенія и развитія подобной мысли въ какомъ либо изъ старѣйшихъ іерарховъ церкви. Такъ напр., когда на вселенскихъ соборахъ выдѣлялись и возвеличивались іерархи знатнѣйшихъ епископскихъ престоловъ, то, какъ мы видѣли, тѣми же самыми соборами строго опредѣлялись и разграничивались предѣлы ихъ власти, съ воспрещеніемъ всякаго перехода за нихъ, при чемъ казалось не мыслимымъ, чтобы кто либо изъ нихъ рѣшился далѣе раздвинуть для себя означенныя границы, а тѣмъ болѣе возмечталъ все подчинить одной своей власти. Такъ еще, когда на вселенскихъ

¹⁾ Посл. 6 всел. соб. къ папѣ Агаѣону. См. Дѣян. всел. соб. въ русск. перев. 1882 г. т. VI. стр. 254.

соборахъ былъ съ точностію опредѣленъ самый порядокъ между старѣйшими іерархами, и въ немъ дано было мѣсто первое епископу римскому, а второе—константинопольскому, то опять этимъ не только не поощрялась, но напротивъ вовсе устранялась мысль о верховности кого либо, хотя бы даже перваго изъ нихъ. Потому что тамъ, гдѣ допускается только первенство порядковаго мѣста, нѣтъ мѣста для верховенства или главенства; а кромѣ этого, что весьма важно, вселенскими соборами за основаніе такого порядка было принято, какъ мы видѣли, ничто иное, какъ одно только политическое значеніе тѣхъ городовъ и мѣстъ, въ которыхъ епископами были старѣйшіе іерархи, при чемъ необходимо предполагалось, что при другомъ политическомъ распредѣленіи означенныхъ городовъ и округовъ могло бы быть и другое распредѣленіе въ порядкѣ ихъ епископскихъ кафедръ, такъ что могъ бы напр. іерусалимскій или александрійскій епископъ занять первое мѣсто, а римскій второе и т. п., бывъ каждый равенъ другъ другу, и вправѣ на занятіе такого мѣста. Самымъ же яснымъ и неотразимо очевиднымъ подтвержденіемъ такого взгляда вселенской церкви служило то, что она, оставивъ римскому епископу въ іерархическомъ порядкѣ первое мѣсто, а константинопольскому только второе, въ то же время по правамъ и власти во всемъ уравнила послѣдняго съ первымъ и даже, можно сказать, въ нѣкоторомъ отношеніи его возвысила предъ нимъ. Такъ, на второмъ вселенскомъ соборѣ, какъ мы знаемъ, константинопольскому епископу предоставлено было только равенство по чести сравнительно съ епископомъ римскимъ, на четвертомъ же вселенскомъ или халкидонскомъ соборѣ подчиненъ былъ ему, въ соответствіе округу римскаго епископа, довольно значительный округъ, состоящій изъ нѣсколькихъ митрополій; но, что особенно важно, на семъ же соборѣ константинопольскому

патріарху предоставлено было право апелляціоннаго суда не только по жалобамъ на митрополитовъ его округа, каковое право предоставлено сардикійскимъ соборомъ и римскимъ епископамъ¹⁾, но по жалобамъ на восточныхъ патріарховъ²⁾, чего римскому епископу не предоставлялось.

И это возвышеніе константинопольскаго патріарха очень ясно и понятно было не только для восточныхъ патріарховъ, но и для римскихъ епископовъ, что съ особенною наглядностію выразилось въ открытомъ недовольствѣ и протестѣ римскихъ епископовъ противъ титла вселенскаго, какое въ шестомъ вѣкѣ на мѣстныхъ константинопольскихъ соборахъ (въ 518, 536 и 586 г.) и императорами (напр. Юстиніаномъ) стало усвояться константинопольскимъ патріархамъ. Но что

¹⁾ Сардик. соб. пр. 3—5. Слѣдуетъ замѣтить, что совершенно понапрасну паписты ссылаются на сія правила, какъ будто бы предоставлявшія римскому епископу право апелляціоннаго суда по жалобамъ не только на западныхъ, но и на всѣхъ восточныхъ епископовъ, не исключая и патріарховъ. Во 1-хъ, сардикійскій соборъ не былъ вселенскимъ, а только помѣстнымъ западнымъ соборомъ, такъ какъ сардикійская церковь состояла въ округѣ римскаго патріархата и такъ какъ весь соборъ состоялъ изъ западныхъ только епископовъ, подъ предсѣдательствомъ западнаго же испанскаго епископа Осія кордубскаго. А погому его опредѣленія относительно правъ епископскихъ относились только къ епископамъ западнымъ; во 2-хъ, опредѣленія сія (пр. 3—5), предоставляющія право апелляціоннаго суда римскому епископу, касаются только суда епископовъ и надъ епископами, но отнюдь не простираются на всѣхъ западныхъ іерарховъ. Потому то, между прочимъ, когда римскій епископъ, ссылаясь на сардикійскія правила, выдаваемые имъ за никейскія, заявилъ свои права на принятіе апелляцій отъ епископовъ африканскихъ, то церковь африканская, обличивъ перваго, прямо потребовала отъ него невмѣшательства въ ея дѣла, изъ видовъ мірской гордости и власти людской (Правд. всел. ц. 1841 г. стр. 87). Въ 3-хъ, наконецъ, означенныя правила не предоставляютъ римскому епископу безусловно и самаго апелляціоннаго суда, такъ какъ они такой судъ поставляютъ въ зависимость не отъ его воли или требованія, а отъ желанія или суждей или подсудимыхъ.

²⁾ Халк. соб. пр. 9 и 17.

заслуживаетъ особеннаго вниманія, лучшіе изъ римскихъ епископовъ Пелагій и Григорій великій въ своемъ по сему поводу протестѣ вовсе не жаловались на то, что черезъ это сокращалась или отнималась принадлежащая имъ по праву верховная власть церкви, а, напротивъ, высказывали такого рода опасенія, какъ бы подобная, совершенно противная духу церкви, власть не вошла въ нее путемъ превозношенія, честолюбія и властолюбія и не появилась къ приниженію другихъ патріарховъ, въ лицѣ одного патріарха цареградскаго. Восточные же епископы и сами императоры на это, какъ извѣстно, отвѣтили тѣмъ, что съ титуломъ вселенскаго ими вовсе не соединялось подобное значеніе, а имѣлось только въ виду яснѣе обозначить чрезъ него почетныя преимущества патріарха цареградскаго, какъ епископа царствующаго града, какъ первенствующаго и предсѣдательствующаго между всѣми епископами востока, и какъ старѣйшаго пастыря и учителя народовъ Римской имперіи, нѣкогда называвшейся вселенною¹⁾. А все это ясно показываетъ, что въ это время не только не существовало какъ на востокѣ, такъ и на западѣ верховной единичной власти въ церкви, но и самая мысль о такой власти казалась совершенно неестественною и несогласною съ духомъ и уставами вселенской церкви, и казалась такою не однимъ восточнымъ, но и римскимъ епископамъ.

Къ сказанному считаемъ не лишнимъ присовокупить, что отъ такого вселенскаго взгляда на власть въ церкви римскіе епископы повидимому окончательно не отрѣшились даже до IX вѣка, или раздѣленія церквей, подтвержденіемъ чему служить то, что на бывшихъ въ сіе время въ Константинополѣ по дѣлу Игнатія и Фотія двухъ соборахъ они только

¹⁾ Cod. Theod. lib. I. Nov. 7, 16, 42, 57, cf. Labb. T. V. Concil. Constant. S. b. Menna act. 5. Epist. S. Gregor. M. ad orient.

еще доискивались старѣйшинства по власти, при имѣннн первенства по чести, и отъ такого притязанія своего повидимому вовсе отказались, согласясь съ восточными епископами, чтобы „связанные (тогдашнимъ епископомъ римскимъ) Іоанномъ были связаны Фотіемъ, и связанные Фотіемъ были связаны Іоанномъ, безъ всякаго нововведенія относительно къ старѣйшинству палы, и чтобы ни нынѣ, ни послѣ не умножать правъ римской и константинопольской кааедры“ ¹⁾.

§ 123.

Послѣ вселенскихъ соборовъ.

Между тѣмъ, по раздѣленіи церквей, какъ извѣстно, на западѣ еще до раздѣленія здѣсь начавшійся развился и твердо установился совершенно иной взглядъ на высшее средоточіе власти въ церкви, а именно, тотъ взглядъ, что будто бы такое средоточіе должно заключаться въ единоличной главенствующей власти, и власти римскаго епископа, тогда какъ, наоборотъ, въ церкви восточной не переставали учить, согласно съ древнею вселенскою церковію, что церковь вселенская вообще, какъ писалъ между прочимъ (въ посланіи къ африканцамъ) *св. Дамаскинъ*, ввѣрена не одному, а всѣмъ епископамъ ²⁾, и что поэтому высшая церковная власть сосредоточивается не въ одномъ какомъ либо епископѣ, а въ общей совокупности всѣхъ епископовъ, т. е. во вселенскомъ соборѣ. Какъ же, спрашивается, возникло и развилось на западѣ такое превратное ученіе о верховномъ единовластительствѣ въ церкви, и каковы были его послѣдствія? Оно, какъ извѣстно, случайно возникло не изъ чего либо иного,

¹⁾ См. Spanh. hist. christ. saec. IX. с. 11.

²⁾ См. Посл. вост. патр. чл. 10.

какъ изъ дѣйствительно пріобрѣтенной римскими епископами, только не во вселенской, а въ одной западной церкви верховной единоличной власти, для оправданія и упроченія каковой и понадобилось и было придумано. Самая же власть сія въ свою очередь достигнута была ничѣмъ инымъ, какъ случайнымъ пріобрѣтеніемъ римскими епископами политическаго самодержавнаго могущества, расположившаго ихъ и давшаго имъ полную возможность преобразовать прежнее соборное устройство западной церкви по образцу монархіи. А такъ какъ послѣдняго рода власть римскихъ епископовъ не сразу проявилась во всей силѣ своей, а незамѣтно и постепенно, въ соотвѣтствіе съ благопріятствующими ей обстоятельствами, возростала и упрочивалась, то и ученіе о ихъ главенствѣ въ церкви тоже не сразу вполнѣ и отчетливо выразилось и опредѣлилось, а вслѣдъ за условливающими его благопріятными событіями подвигалось впередъ путемъ незамѣтнаго и постепеннаго развитія.

Такъ, въ первые три вѣка христіанства, когда римскіе епископы довольствовались и ограничивались только авторитетомъ духовно-церковной епископской власти, мы почти во все не встрѣчаемся съ признаками ученія о главенствѣ въ церкви римскаго епископа. Правда, римскій епископъ 3 вѣка Стефанъ въ спорѣ своемъ съ Фирмилианомъ кесарійскимъ о крещеніи еретиковъ указалъ, въ подтвержденіе своего мнѣнія о неумѣстности перекрещиванія ихъ, на одну черту сего ученія, а именно—на ту, что будто римскій епископъ есть преемникъ ап. Петра, на которомъ основана церковь, и что будто, поэтому, ему больше, чѣмъ другимъ епископамъ, должно повиноваться; но въ этомъ притязаніи Стефановомъ, какъ мы знаемъ, восточные и африканскіе епископы съ крайнимъ изумленіемъ и негодованіемъ усмотрѣли не право, а только крайне неразумное превозношеніе, вызвавшее съ ихъ сто-

роны себѣ одно порицаніе, а не подчиненіе ¹⁾. Тоже самое должно сказать относительно трехъ дальнѣйшихъ вѣковъ, въ которые, не смотря на то, что по поводу возвышенія почести цареградскаго патріархата, въ римскихъ епископахъ возбуждалось очень сильное соперничество, все таки ими, кромѣ однихъ общихъ указаній, въ подтвержденіе величія римскаго престола, на связь его съ памятію ап. Петра ²⁾, ничего не было высказано такого, что бы было однородно съ дальнѣйшимъ ученіемъ о ихъ главенствѣ. Но съ VII вѣка замѣчается совершенно иное, какъ въ принимаемомъ ими правительственномъ положеніи въ церкви по преимуществу, впрочемъ западной, такъ и въ самомъ ученіи о преимуществахъ или власти, уже прямо ставшемъ стремиться и близиться къ ученію о ихъ главенствѣ. Такая перемѣна началась именно съ того времени, когда императоръ Фока, изъ ненависти къ цареградскому патріарху Киріаку за обличеніе его послѣднимъ въ убійствѣ императора Маврикія и покушеніе на убійство всего семейства имъ убитаго, и по прошенію дружественнаго съ нимъ папы Вонифатія, объявилъ римскую церковь главою всѣхъ церквей и издалъ повелѣніе, чтобы и титулъ *вселенскаго* принадлежалъ патріарху римскому исключительно предъ прочими патріархами ³⁾. Такого рода предоставленіе епископамъ римскимъ главенства въ церкви съ титуломъ вселенскаго, конечно, само по себѣ могло не имѣть рѣшающаго значенія, потому что проистекало изъ совершенно случайнаго источника и расходилось съ опредѣ-

¹⁾ Суріан. opp. Epist. Firmil. ad Cyr. 75; ep. Cyr. ad. Quint. 71.

²⁾ См. напр. сардик. соб. пр. 3; посланіе папы Льва ко 2-му ефес. соб. (Дѣянъ всел. соб. въ русск. пер. т. III. стр. 27). Тогоже папы посл. собору халкидонскому (Тамже, стр. 52).

³⁾ Annal. Baronii vit. Bonif. ann. 606.

леніями вселенскихъ соборовъ. Но оно могло, и на самомъ дѣлѣ стало имѣть такое значеніе, благодаря тому особенному и исключительному въ политическомъ отношеніи положенію, въ какомъ теперь стали находиться римскіе епископы, становясь вслѣдствіе отдаленности отъ нихъ и слабосилія восточныхъ императоровъ и ихъ экзарховъ годъ отъ году болѣе и болѣе независимыми, а вмѣстѣ съ симъ чрезъ свое обширное вліяніе на судьбу западныхъ государствъ и положительно приобрѣтая свѣтское царственное могущество, упрочившееся при Пипинѣ и Карлѣ великомъ чрезъ отдачу имъ въ полное обладаніе римской дѣлой области. Бывъ же совершенно увлечены мірскимъ властолюбіемъ и въ большей или меньшей степени достигая политическаго самодержавія, римскіе епископы по этой же самой причинѣ стали мало по малу относиться и къ церковнымъ дѣламъ, какъ неограниченные монархи, то измѣняя мало по малу здѣсь все древле установленное, не согласовавшееся съ ихъ одноличною властію, то вводя новое не всегда по духу церковное, лишь бы служило этой власти, при чемъ для оправданія своего обыкновенно прибѣгали къ разнаго рода придуманнымъ доматическимъ и историческимъ основаніямъ и аргументамъ, изъ которыхъ мало по малу составила доктрина о римскомъ епископѣ, какъ единственномъ намѣстникѣ Христовомъ или видимой главѣ церкви.

Такъ, напр., *Вонифатій*, называемый не безъ основанія нѣкоторыми писателями первымъ папою ¹⁾, пользуясь испрошеннымъ у императора Фоки титуломъ *вселенскаго*, вопреки древне-церковному обычаю избранія и утвержденія епископовъ по областнымъ церквамъ, постановляетъ, чтобы утвержденіе всѣхъ безъ исключенія западныхъ епископовъ безъ

¹⁾ Magdeburg centur. VII. p. 259.

условно зависѣло отъ его одного рѣшенія: *volumus et iubemus* ¹⁾, а между тѣмъ *Венедиктъ II* испрашиваетъ у императора для самихъ римскихъ епископовъ право—не обращаться за утвержденіемъ ихъ избранія ко двору или императору, а ограничиваться въ семь случаѣ однимъ согласіемъ римскаго клира и народа ²⁾. *Виталианъ*, тогда какъ доселѣ опредѣленія издавались отъ соборовъ, самъ только отъ своего имени предписываетъ ихъ другимъ епископамъ ³⁾, а *Анафонъ* уже требуетъ, чтобы всѣ постановленія римской церкви принимались за правила, утвержденныя божественными словами ап. Петра, и не колеблясь даже утверждаетъ, что римскій епископъ обладаетъ полвою и всегдашнею непогрѣшимостію ⁴⁾. *Теодоръ* почитаетъ себя вправѣ своею собственною властію отлучать отъ церкви впадающихъ въ заблужденіе епископовъ ⁵⁾, *Григорій же II*, утверждалъ, что римскіе епископы все, касающееся совѣсти, могутъ вязать и рѣшить, начиная отъ лицъ частныхъ и простираясь до государей и народовъ, къ сему присовокупляетъ, что они сами никому не подсудимы ⁶⁾.

И всѣ сіи притязанія, ставшія мало по малу входятъ въ свою силу, римскіе епископы обыкновенно обосновывали на особенномъ преимуществѣ преемства своей кафедръ отъ ап. Петра, которому въ свою очередь столько приписывали сравнительно съ другими апостолами преимуществъ по власти, сколько сами доискивались получить въ отношеніи къ другимъ епископамъ. Между тѣмъ на подмогу имъ въ началѣ IX вѣка появились еще получившіе съ ихъ одобренія цер-

¹⁾ Platin. in vit Pontif. p. 85.

²⁾ German monum de Benedict. Baron. ann. 684.

³⁾ Epist. Vital. ad Paul. II (архіеп. крит.) Baron. ann. 655—9.

⁴⁾ Joh. Hard. in coll. conc. T. III. p. 1082—7. Baron. ann. 678.

⁵⁾ Liber. pontificalis in vita Theodor.

⁶⁾ Baronii ann. 714—731. Dupin 13 а. в. (1691). V. 300,

Догматическое богословіе, т. IV-й.

ковно каноническую важность такъ называемыя псевдоисидоровы декреталіи, которыми вполнѣ оправдывалось и узаконялось все то, чему они о своей власти учили и чего отъ другихъ для себя требовали, опираясь на преимущества ап. Петра, чрезъ что, понятно, еще больше должна была упрочиться система ихъ управленія, всецѣло направленная къ безусловному въ церкви самодержавію, хотя нужно замѣтить, что она и безъ этого въ это время стояла на западѣ уже довольно прочно, благодаря уже достигнутому ими здѣсь значительному моральному и политическому могуществу.

Только одного не доставало еще при этомъ римскимъ епископамъ, признанія за ними пріобрѣтенной ими въ западной церкви главенствующей власти и церковію восточною, о подчиненіи себѣ которой они не теряли своей давней настоятельной мысли. Потому то, когда представился благоприятный для сего случай въ смутныхъ обстоятельствахъ константинопольскаго патріархата, вызванныхъ то ниспроверженіемъ, то возстановленіемъ патріарховъ Игнатія и Фотія, папа Николай I и Іоаннъ VIII всѣ возможныя съ своей стороны мѣры (со включеніемъ сюда и пущенныхъ ими въ ходъ псевдоисидоровыхъ декреталій) употребили для того, чтобы на двухъ константинопольскихъ соборахъ (860 и 879 гг.) заставить восточныхъ епископовъ признать старѣйшинство по власти за патріархомъ римскимъ, послѣдствіемъ чего имѣло быть и подчиненіе патріархата константинопольскаго со всею вселенскою церковію. Но всѣ эти попытки сокрушились о преграду, противопоставленную имъ вселенскими догматами и канонами восточной церкви, и привели ихъ виновниковъ не къ подчиненію себѣ церкви восточной, а къ своему собственному отъ нея отпаденію съ его печальными послѣдствіями, въ ряду коихъ было и то, что ученіе о главенствѣ римскихъ епископовъ стало безповоротнымъ въ принятомъ имъ на западѣ

направленіи и, ничѣмъ не останавливаемое, стало неудержимо стремиться и близиться къ тѣмъ крайнимъ предѣламъ своего поступательнаго развитія, до какихъ только могло дойти. Предѣлами же таковыми были изданныя (въ XI в.) папою Григоріемъ VII Гильдебрандомъ. съ согласія императора Генриха IV, извѣстныя опредѣленія папской власти, изъ коихъ болѣе замѣчательныя, что папа не подверженъ лжи или непогрѣшимъ, что волѣ и суду папы подлежатъ всѣ церкви и весь міръ, папу же никто не можетъ судить, что одинъ римскій папа справедливо называется вселенскимъ, что никакой соборъ безъ одобренія папы не можетъ быть признанъ вселенскимъ, и что имя одного только папы должно быть поминяемо въ церквахъ ¹⁾. А съ изданіемъ сихъ опредѣленій, получившихъ силу общеобязательнаго закона, ученіе о римскомъ папѣ, какъ видимой главѣ церкви, стало всѣми и повсюду проповѣдываться открыто, и вошло въ составъ вѣроученія западной церкви, занявъ въ немъ самое видное и первостепенное мѣсто.

Насколько это ученіе было не евангельскимъ и не церковнымъ, объ этомъ излишне говорить, послѣ всего вышесказаннаго о его происхожденіи и развитіи въ противность духу и ученію вселенской церкви. Но намъ не излишне сказать нѣсколько словъ о томъ, насколько оно само собою чрезъ свое жизненное примѣненіе обнаружило не только полную свою несостоятельность, но и крайнюю для церкви гибельность, а также насколько то и другое было признано на самомъ же западѣ. Заключение въ немъ идея всемірнаго духовно-нравственнаго владычества, носителемъ и выполнителемъ которой имѣлъ быть римскій епископъ, вначалѣ всѣхъ на западѣ, не исключая и императоровъ и королей, поражала

1) Baron. *Annal.* ad an. Christ 1076. n. 31

своимъ величіемъ и располагала къ ожиданіямъ отъ плодотворнаго ея жизнепримѣненія—повсюднаго (при пособіи всѣхъ, сосредоченныхъ въ рукахъ римскаго епископа, духовно-нравственныхъ силъ и средствъ) распространенія единой вѣры, мира и любви, правды и святости. Но таковыя ожиданія время отъ времени стали смѣняться разочарованіемъ, въ виду того, что отсюда проистекало вовсе не то великое для людей благо, какое ожидалось, а происходили, напротивъ, самыя вредныя и губительныя для религіозно-нравственной жизни послѣдствія, какими напр., были полное и явное въ римскихъ пастыреначальникахъ преобладаніе духа мірскаго честолюбія и властолюбія надъ кроткимъ и смиреннымъ истинно-пастырскимъ и духовно-нравственнымъ правленіемъ, а отсюда безпощадное жертвованіе ими всѣмъ для своихъ эгоистическихъ и мірскихъ видовъ, не исключая въ нѣкоторыхъ случаяхъ самаго святаго и неприкосновеннаго въ церкви—вѣроученія и канонѳвъ церковныхъ; отсюда, наконецъ, крайнее забвеніе ими своего высокаго пастырскаго положенія и долга, доходящее до гибельнаго соблазна пасомыхъ, и такое же небреженіе о ихъ нравственномъ преспѣяніи и спасеніи и т. п. Въ XIV же вѣкѣ и началѣ XV, когда къ крайнему упадку духовно-нравственнаго начала на римскомъ престолѣ присоединился расколъ, происшедшій чрезъ появленіе въ одно время нѣсколькихъ папъ, разочарованіе церковнымъ управленіемъ римскихъ епископовъ обратилось въ общія сѣтованія о ненормальномъ и плачевномъ положеніи западной церкви съ ея правителями, а затѣмъ въ прямыя и настойчивыя требованія, то радикальнаго видоизмѣненія ея вмѣстѣ съ ея іерархіею, то умѣреннаго преобразования ея только въ ея главѣ и членахъ, требованія, какъ извѣстно, приведшія къ соборамъ визскому и константскому, имѣвшимъ своею задачею уничтоженіе папскаго раскола и преобразование всей западной церкви,

Но, оставляя подробности этой самой мрачной исторіи папства, мы останавливаемъ свое вниманіе только на томъ, въ чемъ именно видѣти главную причину всѣхъ поражавшихъ тогда западную церковь золь и гдѣ предполагали найти потребное врачевство тогдашніе благомыслящіе ревнители интересовъ западной церкви.

Вотъ какія по сему поводу мысли и убѣжденія высказывали стоявшіе во главѣ ихъ образованнѣйшіе профессора тогдашняго знаменитаго парижскаго университета Петръ д'Айли, Іоаннъ Жерсонъ и Николай Клемансисъ. По ихъ воззрѣнію, все зло, которымъ стала пораженною западная церковь въ своей главѣ и членахъ, проистекло ни отъ чего иного, какъ отъ того, что папы, будучи нѣкогда по власти равными другимъ епископамъ, сами собою бывъ увлечены честолюбіемъ и властолюбіемъ, присвоили себѣ, вопреки всѣмъ законамъ божественнымъ и человѣческимъ, столько власти, что ею была совершенно поглощена всякая власть епископовъ, и даже всякая власть соборовъ, въ чемъ она могла бы находить какую либо для себя преграду. Отсюда то всѣ узурпаціи папской власти, отсюда—*Decretalis Gregorii IX sextus Decretalium, Clementinae* и *Extravagantes*, отсюда папскія резерваціи, бенефиціи, индульгенціи, комменды для кардиналовъ и тому подобныя строенія, въ какихъ находится вся церковь. Понятно, поэтому, что единственное средство къ врачеванію всѣхъ сихъ золь заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ ограниченіи власти папской, и подчиненіи ея опредѣленнымъ правиламъ, которыя должны быть опредѣлены выше ея стоящимъ соборомъ ¹⁾.

¹⁾ Жерсон.: *Tractat. de modis vivendi ac reform. eccles. c. 10.* Dupin T. II. p. 174; *Петра д' Айли. Monita de necess. reform.* Dupin appendix ad tom. II. p. 295.

А что соборъ, представляющій собою всю церковь, выше папы, и что папа долженъ быть собору подчиненъ и подсудимъ, университетъ парижскій такъ подтверждаетъ это положеніе: церковь нужнѣе и полезнѣе папы, ибо внѣ ея никто не можетъ спастись, тогда какъ безъ папы спаслись многие. Церковь, далѣе, своимъ достоинствомъ выше и почетнѣе папы, потому что она есть неразлучная невѣста Христа, Который надѣлилъ ее безчисленными Своими дарами и таинствами: сильнѣе и могущественнѣе папы, ибо врата ада никогда не преодолеваютъ ея, тогда какъ папу преодолевали часто. Она тверже въ вѣрѣ, ибо не можетъ уклониться отъ нея, какъ бывало съ папами. Она мудрѣе папы по причинѣ большаго числа мудрыхъ людей, въ ней находящихся. Власть, поэтому, церкви выше власти папы, получающаго ее не отъ кого либо иного, какъ отъ церкви, которая одна собственно и получила отъ Иисуса Христа ключи царствія небеснаго; ибо Петръ, которому даны были эти ключи, по объясненію бл. Августина, означаютъ не кого либо иного, какъ церковь, отъ которой принимаютъ ихъ папы. Этимъ ключами, находящимися въ полномъ распоряженіи церкви, а не папы, церковь можетъ пользоваться во всѣхъ нужныхъ случаяхъ,—можетъ, въ силу соединенной съ ними власти, не только судить всѣхъ своихъ членовъ, но и самаго папу, съ правомъ, въ случаѣ надобности, даже низлагать его ¹⁾).

На возраженіе нѣкоторыхъ, что неподсудимость папы соборамъ имѣетъ для себя каноническое основаніе, Жерсонъ вотъ чѣмъ отвѣчалъ: въ каноническомъ правѣ дѣйствительно говорится, что папская власть такъ велика и свята, что никто изъ смертныхъ не можетъ судить папы, а тѣмъ болѣе

¹⁾ См. Шрек *Christ. kirchen Geschichte* XXXI, 447. *Жерсон. Dup. opp.* Т. II. р. 259.

низлагать его. Но надобно знать, сколько лжи было написано, сколько хитрости и обмана было употреблено въ разные времена для того, чтобы распространить и утвердить такое мнѣніе о папскомъ достоинствѣ. Кто, напр., спрашивается, составилъ эти, выдаваемые папами за евангеліе, но ничего общаго не имѣющія съ евангеліемъ книги *sextus Decretalium*, *Clementinae*, которыя содержатъ въ себѣ столько надмѣнности и высокоумія, столько узурпацій правъ епископовъ и мѣстныхъ властей, столько оскорбительныхъ нападеній на римскихъ императоровъ и другихъ государей, а также много другихъ, внушенныхъ безграничнымъ честолюбіемъ притязательныхъ мѣръ, нещадно нарушающихъ права гражданскія и духовныя? Нѣтъ, папа есть человѣкъ, можетъ ошибаться и грѣшить. Папское достоинство не дѣлаетъ его ни безгрѣшнымъ ангеломъ, ни святымъ. Напротивъ, многіе папы были преступники, вели развратную жизнь, впадали въ ереси. Если же папа можетъ такъ грѣшить и грѣшить, то почему бы онъ не могъ быть уличенъ и судимъ никѣмъ изъ смертныхъ, а тѣмъ паче соборомъ, который, какъ представляющій собою мысль и волю всей церкви, не погрѣшаетъ и не ошибается, и своимъ авторитетомъ и властію выше всякаго папы? Если папа получилъ власть свою для блага церкви и ей служенія, то не обязанъ ли онъ, напротивъ, все сдѣлать, хотя бы даже сложить самую власть свою, если бы потребовала этого для своего блага церковь, обладающая по преимуществу властію вязать и рѣшить? А такъ какъ соборъ представляетъ собою всю полноту воли и власти церкви, то папа, какъ и всякій вѣрующій, кто бы ни былъ, безусловно и во всемъ долженъ повиноваться собору. Соборъ же имѣетъ полное право и ограничить власть папы, и даже низложить его, а также и папскія прежнія постановленія или вовсе уничтожить, или же видоизмѣнить и замѣнить своими новыми

постановленіями, которыя уже должны быть неизмѣнными и для всѣхъ обязательными ¹⁾).

Соборомъ, поэтому, безусловно необходимо воспользо-ваться, какъ единственнымъ средствомъ къ искорененію вѣковскихъ папскихъ узурпацій, и къ нужному преобразованію церкви въ ея главѣ и членахъ. А чтобы не могли и впредь повторяться подобныя злоупотребленія, необходимо признать за правило, чтобы соборы составлялись чаще и чаще ²⁾.

Таковы были въ главномъ и существенномъ тѣ сужденія и рѣшенія относительно западной церкви, которыми были проникнуты и руководились всѣ представительнѣйшіе ея (въ концѣ XIV и началѣ XV вѣковъ) члены, съ одной стороны искренно желавшіе ея преобразованія посредствомъ соборной власти, а съ другой нещадно осуждавшіе ее за приниженіе сей власти, въ пользу незаконнаго возвышенія личнаго авторитета папы. Ими вызваны были и руководимы и послѣдовавшіе въ первой половинѣ XV вѣка соборы—низскій (1409 г.), константинопольскій (1417 г.) и отчасти базельскій (1431 г.) ³⁾, которыхъ главная задача собственно и состояла въ томъ, чтобы какъ уничтожить въ церкви расколъ, такъ и произвести въ ней полное преобразованіе въ ея главѣ и членахъ чрезъ подчиненіе папской власти соборамъ и возстановленіе въ ней правилъ и обычаевъ древне-вселенской соборной церкви.

Но, какъ извѣстно, одна только цѣль сихъ соборовъ, заключающаяся въ уничтоженіи великаго раскола, оказалась достигнутою, главное же, къ чему они стремились, т. е. ограниченіе папской власти и полное преобразованіе церкви

¹⁾ Ioann. Gers. Tractat. de modis uniendi ac reform. eccles. in concil. universal. c. 5 et 9. Dupin. II, 168, 172 et 173.

²⁾ Ioan. Gers. Propositiones praedicatae in concil. constant. Dupin. II, 272.

³⁾ Binii concil. T. VII. p. 999; VIII. p. 13, 1062.

въ ея главѣ и членахъ осталось безъ всякаго удовлетворенія, благодаря тому, что папы сперва съ году на годъ откладывали такое преобразование, а впоследствии, съ переменною неблагоприятныхъ для нихъ обстоятельствъ, совершенно оставили его безъ всякаго вниманія, ставъ вмѣсто сего учить, что папская власть выше всякихъ вселенскихъ соборовъ ¹⁾. Ближайшимъ же слѣдствіемъ сего было общее недовольство положеніемъ дѣлъ въ западной церкви, не только недовольство крайне враждебной ей гусситской и виклефитской партіи, но и партіи, доселѣ искренно желавшей только ея вполне законнаго преобразования; а слѣдствіемъ дальнѣйшимъ послужила потрясая всю западную церковь въ самыхъ ея основахъ реформа Лютерова. Какъ это случилось, намъ нѣтъ нужды касаться плачевной исторіи этого плачевнаго результата злоупотребленій папской власти. Но мы считаемъ не лишнимъ обратить вниманіе на то, что и Лютеръ на первыхъ порахъ держался совершенно того же взгляда на церковь и власть папы, какой давнѣе высказывалъ Жерсонъ съ своими сторонниками, и если въ своихъ преобразовательныхъ видахъ чего желалъ, то именно только ограниченія папской власти и подчиненія ея всѣмъ опредѣленіямъ и канонамъ вселенскихъ соборовъ. Въ своемъ вѣроисповѣдномъ отвѣтѣ Сильвестру Пріерію, утверждавшему, что церковь по сущности олицетворяется въ папѣ, а представителью въ коллегіи кардиналовъ, вотъ что между прочимъ онъ писалъ: „я не признаю другой церкви по сущности, какъ во Христѣ, а по представленію во вселенскомъ соборѣ; въ противномъ же случаѣ, если бы все, что дѣлаетъ папская личность—*ecclesia virtualis*—стать приписывать церкви, то пришлось бы оправ-

¹⁾ Ibid. T. VIII. c. 49. in Bull. Eugenii.

дывать отвратительныя жестокости Бонифація VIII, породившія извѣстную пословицу: онъ воцарился, какъ лисица, носилъ тіару, какъ левъ, и умеръ, какъ собака. Кромѣ того, если папа есть церковь по существу, кардиналы—церковь по представительству, а общеніе вѣрующихъ—тоже единая истинная церковь, то что же остается на долю вселенскаго собора?“¹⁾).

Въ другихъ же мѣстахъ онъ такъ развиваетъ свою общую мысль о принадлежности одному вселенскому собору верховной законодательной власти въ дѣлахъ вѣры и церковной дисциплины. „Папа одинъ, говоритъ онъ, не имѣетъ власти устанавливать новые догматы вѣры, а только обсуживать и рѣшать вѣроисповѣдныя вопросы по догматамъ, уже существующимъ. Введеніе же новыхъ догматовъ принадлежитъ вселенскому собору. Въ противномъ случаѣ, завися отъ папы, который, какъ частное лице, подверженъ заблужденіямъ и въ вѣрѣ и въ правилахъ жизни, вѣра всей церкви находилась бы въ вѣчной опасности, если бы церковь по необходимости должна была принимать за безусловно истинное все вымыслы папы. Даже, еслибы папа, согласно съ большинствомъ церкви, держался того или другаго мнѣнія, не грѣхъ и не ересь противорѣчить ему, пока вселенскій соборъ не произнесетъ окончательнаго приговора. Я еще, говоритъ онъ, не признаю закономъ папскую волю. Папа—человѣкъ, какъ и все мы. Было много первосвященниковъ, оправдывавшихъ не только заблужденія и пороки, но и вещи неслыханныя. Я слушаю папу, какъ папу, поскольку онъ говоритъ въ канонахъ и согласно съ канонами, или когда приговоръ его совпадаетъ съ рѣшеніемъ собора, въ против-

¹⁾ Replica, XVIII. § 35.

помъ же случаѣ пришлось бы кровопролитіе, прозведенное Юліемъ II между христіанами, признать благодѣяніемъ благочестиваго пастыря овцамъ Христовымъ. Верховная, распорядительная и судебная власть во всей полнотѣ, конечно, больше принадлежитъ папѣ, чѣмъ кому либо другому. Но и она въ послѣдней своей инстанціи опять подчиняется собору къ которому должны бы переноситься жалобы на неправильныя рѣшенія первосвященника“¹⁾).

Впослѣдствіи же Лютеръ, все болѣе и болѣе поражаемый безнадежностію на получение какихъ либо уступокъ со стороны незаконныхъ притязаній папской власти, а также какихъ либо улучшеній въ крайне ненормальномъ положеніи западной церкви, совершенно отступился отъ своихъ прежнихъ примирительныхъ воззрѣній на церковь, и впалъ сравнительно съ папствомъ въ совершенно противоположную крайность вседѣлаго отрицанія, не только незаконно установившейся и полной злоупотребленій папской власти, но и вообще богоучрежденной и необходимой для служенія освященію людей церковной іерархіи, въ оправданіе свое измысливъ или, точнѣе сказать, возобновивъ то древне-монтанистическое ложное ученіе, что будто благодать Св. Духа сама собою безъ всякихъ внѣшнихъ видимыхъ посредниковъ освящаетъ каждыя челоувѣка, становящагося въ семъ случаѣ самимъ для себя благодатнымъ посредникомъ или священникомъ.

Между тѣмъ въ заключеніе скажемъ, что церковь восточная въ разсматриваемомъ нами отношеніи осталась вполнѣ вѣрною духу и характеру древне-вселенской церкви, сохранивъ цѣлою и неизмѣнною какъ всю богоучрежденную іерархію, такъ и въ частности переданную отъ апостоловъ по

¹⁾ Resolutions, p. 421 — 425. Asterisci, p. 480.

преемству власть въ церкви не одного, а всѣхъ епископовъ, съ подчиненіемъ ихъ верховной власти вселенскихъ соборовъ. Такое вѣрованіе ея въ виду отступленій западной церкви выразилось между прочимъ въ слѣдующемъ исповѣданіи восточныхъ патріарховъ: „такъ какъ человекъ подверженъ смерти и не можетъ быть постоянною главою церкви, то Господь нашъ Иисусъ Христосъ Самъ, какъ Глава, держа кормило правленія церкви, управляетъ ею посредствомъ святыхъ отцевъ. Для сего Духъ Святой частнымъ церквамъ, законно основаннымъ и законно состоящимъ изъ членовъ, поставилъ епископовъ, какъ правителей, пастырей, главъ и начальниковъ, которые суть таковы отнюдь не по злоупотребленію, а законно, указуя въ сихъ пастыряхъ образъ Начальника и Совершителя нашего спасенія, дабы общество вѣрующихъ подъ симъ управленіемъ восходило въ силу Его... 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 Божиимъ. Посему св. Іоаннъ Дамаскинъ въ четвертомъ письмѣ своемъ къ африканамъ говоритъ, что церковь вселенская вообще вѣрена была епископамъ“ ¹⁾. Въ виду же лжеученія лютеранскаго о церкви въ томъ же посланіи патріарховъ вотъ что было между прочимъ изъяснено: „вѣруемъ, что Св. Духъ учитъ католическую церковь, ибо Онъ есть тотъ истинный Утѣшитель, котораго Христосъ посылаетъ отъ Отца для того, чтобы учить истинѣ и прогнать мракъ отъ ума вѣрныхъ. Учитъ Духъ Святой церковь чрезъ св. отцевъ и учителей католической церкви. Ибо какъ все писаніе по общему признанію есть слово Духа Святаго не

¹⁾ Посл. восточн. патр. чл 10.

потому, что Онъ непосредственно изрекъ его, но говорилъ въ немъ чрезъ апостоловъ и пророковъ; такъ и церковь научается отъ живоначальнаго Духа, но не иначе, какъ чрезъ посредство святыхъ отцевъ и учителей (которыхъ правила признаны святыми вселенскими соборами, чего мы не престанемъ повторять)^{« 1)}.

III.

О существующихъ въ церкви средствахъ къ освященію человѣка.

§ 124.

Общее о семъ замѣчаніе.

Какія же Основателемъ и Главою церкви Иисусомъ Христомъ даны въ распоряженіе ея, долженствовавшія служить непрерывному освященію людей, средства? Апостоль Павелъ свидѣтельствуемъ о Христѣ, что *Той далъ есть* (церкви), *овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовѣстники, овы же пастыри и учителя, къ совершенію святыхъ* (πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων), *въ дѣло служенія* (διακονίας), *въ созидаіе тѣла Христова* (Еф. 4, 11. 12). Въ другомъ же мѣстѣ отъ лица своего и прочихъ апостоловъ пишетъ: *такъ насъ да нещуетъ человекъ, яко служъ Христовыхъ и строителей таинъ Божіихъ* (οἰκονόμοις μυστηρίων Θεοῦ) (1 Кор. 4, 1), подъ чѣмъ, какъ должно думать, онъ разумѣлъ не только строительство всего вообще относящагося къ тайнѣ спасенія людей (Рим. 14, 24; Еф. 1, 9; 6, 19; Кол. 1, 26), но и въ особенности строительство тѣхъ особеннѣйшихъ священно-

дѣйствій, чрезъ которыя таинственнымъ образомъ вѣрующимъ преподавалась освящающая благодать Божія, и которыя съ самаго же начала и непрерывно практиковались въ апостольской церкви, совмѣстно съ установленнымъ здѣсь чиномъ и другихъ внѣшнихъ богослужебныхъ дѣйствій, имѣющихъ цѣлюю всею тоже не что либо иное, какъ освятительное на вѣрующихъ вліяніе (1 Кор. 14. 26—40). Все, слѣдовательно, установленное Христомъ въ церкви, и учительство, и пастырство и богослужебное священнодѣйствованіе установлено и должно служить для той цѣли, чтобы вспомошествовать освященію людей. (Но само собою понятно, что посреди этого рода освятительныхъ божественныхъ установленій центральное мѣсто, по отношенію къ которому все остальное является только какъ бы предваряющимъ и сопутствующимъ, должны занимать и на самомъ дѣлѣ занимаютъ тѣ особеннѣйшія богоучрежденныя священнодѣйствія, которыя установлены съ тою исключительною цѣлюю, чтобы чрезъ свое посредство преподавать вѣрующимъ освящающую благодать Св. Духа, и которыя, поэтому, носятъ на себѣ наименованіе таинствъ. На этихъ то преимуществу освящающихъ челоуѣка богоучрежденныхъ средствахъ мы и остановимъ свое исключительное вниманіе, почитая это тѣмъ болѣе вмѣстнымъ, что другія освятительныя пособія или посредства, какъ то: ученіе Христово, пастырская въ Духѣ Христовомъ практика, а также обыденное христіанское богослуженіе составляютъ собою предметъ особыхъ наукъ, первое—самой догматики, а два послѣднія—пастырскаго богословія и литургики.

Приступая же къ самому ученію объ этихъ богоучрежденныхъ въ церкви важнѣйшихъ освятительныхъ священнодѣйствіяхъ или таинствахъ, мы считаемъ не лишнимъ замѣтить, что этого рода церковныя священнодѣйствія въ христіанской древности не носили на себѣ наименованія таинствъ,

а таковое, какъ условный техническій терминъ, получили только въ послѣдствіи времени. Это обстоятельство, что само собою понятно, нисколько не измѣняетъ существа дѣла, такъ какъ съ древне-церковнымъ вѣрованіемъ въ сіи священнодѣйствія, что увидимъ въ своемъ мѣстѣ, всегда соединялось не иное, а то именно представленіе объ ихъ внутреннемъ возвышеннѣйшемъ смыслѣ и таинственно благодатномъ значеніи, какое впослѣдствіи стало характеризоваться означеннымъ условнымъ терминомъ. Что же касается порядка, какому намѣрены мы слѣдовать при изложеніи ученія о таинствахъ, то мы находимъ болѣе естественнымъ и потому предпочитаемъ слѣдующій. Такъ какъ таинство священства по самому существу дѣла предваряетъ собою всѣ прочія таинства, потому что оно одно даетъ необходимыхъ для нихъ правоспособныхъ совершителей, то мы и начнемъ съ сего таинства. Вслѣдъ же за симъ перейдемъ къ тѣмъ таинствамъ, которыя сообщаютъ вѣрующимъ благодатныя дары, необходимые имъ, какъ для полученія, укрѣпленія и преспѣянія новой духовно-благодатной жизни въ общеніи съ церковію, такъ и для внесенія такой же жизни въ ихъ семью, долженствовавшую быть домашнею церковію,— а именно, къ таинствамъ: крещенію, миропомазанію, евхаристіи и браку. Въ заключеніе же изложимъ ученіе о тѣхъ таинствахъ, чрезъ которыя сообщаются вѣрующимъ благодать, необходимая для уврачеванія случающихся съ ними недуговъ, какъ духовныхъ, такъ и тѣлесныхъ, т. е. о таинствахъ покаянія и елеосвященія.

I. О таинствѣ священства.

§ 125.

Ученіе откровенное.

Что іерархія, состоящая изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, была установлена въ церкви чрезъ апостоловъ Самимъ Иисусомъ Христомъ, это уже мы видѣли. Но теперь спрашивается: былъ ли совмѣстно съ симъ установленъ и самый чинъ поставленія въ іерархическія степени, или такого рода священнодѣйственный актъ, чрезъ который бы избраннѣмъ людямъ подъ видимымъ знакомъ сообщалась невидимая благодать Божія, какъ облакающая ихъ властію священства, такъ и снабжающая ихъ нужными силами для благоплоднаго примѣненія сей власти; иначе говоря: было ли установлено таинство священства? Прямой и положительный отвѣтъ на это даетъ намъ само откровеніе въ своихъ нижеслѣдующихъ, хотя краткихъ и сжатыхъ, но тѣмъ не менѣе вполне ясныхъ указаніяхъ.

Такъ, по изображенію книги Дѣяній апостольскихъ, апостолы, во всемъ, конечно, дѣйствовавшіе по наставленію Христову и внушенію Духа Святаго, вотъ какимъ образомъ поступили, когда наши нужнымъ поставить въ церкви діаконовъ, имѣвшихъ сперва служить трапезамъ обыкновеннымъ, а впослѣдствіи и трапезамъ Господнимъ. Они сперва предложили собранію своихъ учениковъ избрать изъ среды своей семь извѣданныхъ и исполненныхъ Св. Духа и мудрости мужей; а когда таковые были избраны и поставлены предъ ними, тогда они, *помолвешеса, возложивша на ня руки* (Дѣян. 6, 2—6). Здѣсь, что не трудно видѣть, съ полною ясностію и раздѣльностію разграничиваются между собою, какъ два со-

вершенно различные акта, избраніе извѣстныхъ лицъ во діаконовъ и ихъ молитвенное руковозложеніе: избраніе, какъ одинъ только подготовительный и предъуказательный актъ, руковозложеніе же съ молитвою, какъ актъ совершительный,—избраніе, какъ дѣло, посредствуемое всѣми вѣрующими, руковозложеніе, какъ дѣйствіе, посредствуемое и совершаемое одними апостолами,—избраніе, какъ дѣло чисто обще-житейское, рукоположеніе же, какъ дѣйствіе особенное, молитвенно-богослужебное, избраніе, однимъ словомъ, какъ дѣло чисто человѣческое, руковозложеніе же, какъ совершаемое по особенному полномочію апостоловъ, дѣйствіе, наоборотъ, божественное. А потому, понятно, и непосредственнымъ слѣдствіемъ или плодомъ сего дѣйствія должно быть признано сообщеніе избраннымъ во діаконовъ мужамъ отъ Самаго Бога нужныхъ для сего полномочій, а также особенныхъ благодатныхъ дарованій,—что, какъ извѣстно, и на самомъ дѣлѣ оправдалось на лицѣ св. перводіакона Стефана, относительно котораго Дѣписатель здѣсь же замѣчаетъ, что онъ, бывъ исполненъ вѣры и силы, дѣлалъ великія чудеса и знаменія въ народѣ, и что никто изъ противниковъ вѣры не могъ противостоять мудрости и духу, съ которымъ онъ говорилъ (Дѣян. 6, 8—10).

За симъ, въ книгѣ же Дѣяній апостольскихъ находимъ указаніе на рукоположеніе и какъ на такое молитвенное или богослужебное дѣйствіе, посредствомъ котораго поставлялись и пресвитеры для первенствующей церкви. Такъ, св. Дѣписатель, повѣствуя о томъ, какъ ап. Павелъ и Варнава, проходя съ проповѣдію малоазійскія города—Листру, Иконію и Антіохію, умножили число учениковъ своихъ, присовокупляетъ къ сему слѣдующее: *рукоположше же имъ пресвитеры на вся церкви, и помолившеся съ постомъ, предаша ихъ Господеву* (Дѣян. 14, 23). Здѣсь руковозложеніе представляется, съ од-

ной стороны, обычнымъ и общеизвѣстнымъ дѣйствиемъ, къ которому обращались апостолы, когда нужно было поставить пресвитеровъ для той или другой церкви, а съ другой— особеннѣйшую важность имѣющимъ священнодѣйствиемъ, такъ какъ оно соединялось съ постомъ и молитвою, и чрезъ него извѣстнымъ лицамъ сообщались особенныя права пастырскаго служенія по отношенію къ той или другой церкви. Если же здѣсь прямо не говорится о божественномъ характерѣ такового поставленія во пресвитеровъ и дарованія имъ особеннѣйшихъ правъ пастырства, то за то самъ же апостолъ Павелъ съ полною ясностію засвидѣтельствовалъ это, когда въ прощальной бесѣдѣ своей съ пресвитерами ефесской церкви такъ выразился о семъ: *внимайте себѣ и всему стаду, въ немже васъ* (не челоувѣкъ а) *Духъ Святыи постави пасти церковь Господа и Бога* (Дѣян. 20, 28).

Наконецъ, въ посланіяхъ ап. Павла къ Тимоѳею мы имѣемъ прямое и ясное указаніе и на рукоположеніе, какъ на такое священнодѣйствіе, чрезъ которое былиставляемы епископы, и имъ сообщаемо было особенное дарованіе Божіе. Такъ, въ первомъ своемъ посланіи къ Тимоѳею, бывшему епископомъ ефесской церкви, апостолъ пишетъ: *не неради о своемъ дарованіи, живущемъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ* (по пророчеству) *съ возложеніемъ рукъ священничества* (1 Тим. 4, 14). Въ другомъ же посланіи о томъ же самомъ говоритъ слѣдующее: *вспоминаю тебѣ возрѣвати даръ Божій, живущий въ тебѣ возложеніемъ руку моею* (2 Тим. 1, 6). Изъ сопоставленія одного мѣста съ другимъ видно, что надъ Тимоѳеемъ было совершено рукоположеніе священничества и самимъ апостоломъ Павломъ, или, что тоже, соборомъ старѣйшихъ священнослужителей (*πρεσβυτερῶν*), подъ предсѣдательствомъ ап. Павла, а также, что совмѣстно съ симъ руковожденіемъ и чрезъ него сообщено было Тимо-

ею особенное дарованіе, именно даръ Божій, который, ставши его достояніемъ, имѣлъ пребыть съ нимъ навсегда, только требовалось отъ него одно, чтобы не нерадѣть о немъ, а возгрѣвать его, къ чему и увѣщевалъ Тимоѳея апостоль. А что ап. Павелъ, напоминая Тимоѳею объ его божественно-благодатномъ рукоположеніи, разумѣлъ подъ послѣднимъ не иное рукоположеніе, какъ епископское, это вполнѣ подтверждается тѣмъ, что совмѣстно съ симъ онъ преподавалъ наставленія Тимоѳею, какъ лицу, назначенному быть самостоятельнымъ іерархическимъ правителемъ въ ефесской церкви (1 Тим. 3, 15), а также облеченному властію рукополагать другихъ (1 Тим. 5, 22) и имѣть наблюденіе надъ находящимися въ вѣдѣніи его пресвитерами (1 Тим. 5, 17 и 19).

Изъ сказаннаго является совершенно несомнѣннымъ какъ то, что апостолами, по велѣнію Христову, установлены были три іерархическія степени,—епископа, пресвитера и діакона, такъ и то, что, для возведенія избранныхъ лицъ на сіи степени, установлено было рукоположеніе, какъ такое дѣйствіе, которое не было простымъ и обычнымъ, а особеннѣйшимъ—молитвеннымъ или богослужебнымъ дѣйствіемъ, и которое не отъ людей, а отъ Самаго Бога сообщало означеннымъ лицамъ разныя іерархическія полномочія, и было не однимъ только знакомъ соизволенія къ нимъ Божію, а сообщало имъ дѣйствительную благодать Божію, потребную для благоуспѣшнаго ихъ служенія. Само собою понятно, что и преемники апостоловъ—епископы въ нужныхъ случаяхъ должны были въ точности соблюдать эту апостольскую практику и вмѣстѣ съ симъ соединять съ нею тотъ именно возвышенный смыслъ и значеніе, какіе усвоили имъ сами апостолы. Такъ было, какъ сейчасъ увидимъ, и на самомъ дѣлѣ.

§ 126.

Ученіе церковно-отеческое до перваго вселенскаго собора. Ученіе мужей апостольскихъ.

У мужей апостольскихъ, писавшихъ свои посланія по поводу разныхъ исключительныхъ обстоятельствъ, и притомъ весьма кратко и сжато, мы не находимъ подробныхъ и точныхъ указаній на установленный апостолами въ церкви чинъ поставленія на іерархическія степени чрезъ священнодѣйствіе рукоположенія. Но тѣмъ не менѣе встрѣчаемъ у нихъ довольно ясныя указанія на іерархическое поставленіе вообще, какъ на дѣйствіе не человѣческое, а божественное, и на сообщаемыя чрезъ него полномочія и права, какъ на полномочія и права не человѣческаго, а божественнаго характера.

Такъ, *св. Климентъ римскій*, упомянувъ въ своемъ посланіи къ коринѳянамъ, о томъ, что апостолы, бывъ' посланы Христомъ, подобно тому какъ Христосъ былъ посланъ отъ Бога, не сами собою, а по волѣ Божіей, какъ проповѣдывали повсюду евангеліе, такъ и поставляли для увѣровавшихъ и имѣющихъ увѣровать епископовъ и діаконовъ, къ сему присовокупляетъ слѣдующее: „что же удивительнаго, если тѣ, коимъ во Христѣ ввѣрено было отъ Бога дѣло сіе, поставляли вышеупомянутыхъ лицъ?.. Они же (апостолы), поставивъ вышеозначенныхъ служителей, присовокупили законъ, чтобы, когда они почіютъ, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе“, и за симъ такъ заключаетъ свою рѣчь, обращаясь къ возставшимъ противъ іерархіи коринѳянамъ: „итакъ, почитаемъ несправедливымъ лишать служенія тѣхъ, которые поставлены были самими апостолами или послѣ нихъ другими достоуважаемыми мужами, съ согласія

всей церкви“ 1). Изъ приведенныхъ мѣстъ видно, что хотя поставленія въ іерархическія степени происходило съ согласія всей церкви или вѣкотораго опредѣленнаго общества вѣрующихъ, но оно было по своему характеру и значенію актомъ, совершенно отличнымъ отъ такого согласія или избранія, такъ какъ совершалось только достоуважаемыми мужами, по своимъ полномочіямъ схожими съ апостолами, и опять совершалось не на иномъ какомъ либо основаніи, а только на основаніи тѣхъ же полномочій, равныхъ по своему значенію тѣмъ полномочіямъ, какія имѣли сами апостолы, и которыя чрезъ Христа даны были отъ Самаго Бога.

Подобную же мысль Климентъ выражаетъ и въ томъ мѣстѣ, гдѣ, обращая вниманіе коринтянъ на существовавшія въ ветхозавѣтной іерархіи три степени, на подобіе того, какъ подобныя же степени существуютъ и въ іерархіи новозавѣтной, говоритъ слѣдующее: „первосвященнику дано“ (подразумѣвается не по волѣ человѣческой, а по велѣнію Божію) „свое служеніе, священникамъ свое назначено дѣло, и на левитовъ возложены свои должности“ 2).

А что Климентъ на поставленіе въ іерархическія степени смотрѣлъ и какъ на такое священнодѣйствіе, чрезъ которое поставляемымъ лицамъ сообщалась особенная благодать Божія, это видно изъ слѣдующаго его заключительнаго увѣщанія коринтянъ объ обращеніи къ своимъ пастырямъ: „итакъ, присоединимся къ тѣмъ, которымъ дана отъ Бога благодать“ 3).

Такія же указанія на высокую значимость іерархическаго поставленія дѣлаетъ и *св. Игнатій Богоносецъ*, съ осо-

1) Epist. 1. ad Corinth. c. 43, 44.

2) Ibid. c. 40.

3) Ibid. c. 30.

блннѣйшею ясностію и раздѣльностію упоминающій о всѣхъ трехъ іерархическихъ степеняхъ и ихъ относительномъ значеніи. Такъ, въ своемъ привѣтствіи къ філадельфійцамъ, упомянувъ о томъ, какъ необходимо вѣрующимъ быть въ общеніи съ епископомъ и его пресвитерами и діаконами, онъ къ сему присовокупляетъ, что они „были указаны по мысли Иисуса Христа (*ἀποδείξειμένους ἐν ἰσχύϊ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), и что Онъ по особенной волѣ утвердилъ ихъ неизменно Духомъ Своимъ Святымъ“ ¹⁾. Здѣсь, очевидно, изображаются двѣ черты, прямо относящіяся къ поставленію іерархическихъ лицъ въ степени епископа, пресвитеровъ и діаконѡвъ. А если при этомъ принять во вниманіе, что сказано было Климентомъ римскимъ о поставленіи достоуважаемыми мужами іерархическихъ лицъ съ согласія всей церкви, то должно полагать, что и св. Игнатій здѣсь первою чертою хотѣлъ обозначить согласіе на избраніе извѣстныхъ іерархическихъ лицъ цѣлаго общества вѣрующихъ, въ чемъ предполагался и какъ бы слышался самый голосъ Божій, а чертою послѣднею намѣренъ былъ опредѣлить и охарактеризовать самое іерархическое поставленіе. Сопоставляя же между собой тотъ и другой актъ, какъ ихъ представляетъ самъ Игнатій, мы не можемъ не видѣть, что первому изъ нихъ онъ приписываетъ только предъуказательное значеніе, значеніе же совершительное или то, что было самаго важнаго, существеннаго въ поставленіи, усвоилъ за актомъ послѣднимъ, опредѣляя его, какъ мы сейчасъ видѣли, такъ что здѣсь Иисусъ Христосъ по собственной волѣ утверждаетъ неизменно іерархическія лица Духомъ Своимъ Святымъ.

Лица, поэтому, іерархическія, по ясному ученію св. Игнатія, не суть обыкновенныя, какія бываютъ въ обществахъ

¹⁾ Epist. ad. Priladelph. praef.

людскихъ, должностныхъ лица, а лица, поставленныя Самимъ Богомъ и снабженныя особенными божественными полномочіями и благодатными дарами ¹⁾, лица, предназначенныя не для того только, чтобы самимъ получать освященіе, но и другихъ освящать, служа въ семь случаѣ посредниками и органами освящающей благодати. Такъ онъ, требуя отъ вѣрующихъ повиновенія епископу и пресвитерамъ, поясняетъ, что это нужно для того, чтобы они „были освящены во всемъ“ ²⁾, или же, какъ въ другихъ мѣстахъ говоритъ о семь, „безъ діаконѣвъ, пресвитерѣвъ и епископа нѣтъ церкви“ ³⁾, ничего, поэтому, не нужно дѣлать безъ епископа и пресвитерѣвъ ⁴⁾. такъ какъ тотъ, кто дѣлаетъ что либо безъ вѣдома епископа, служить діаволу, тогда какъ, наоборотъ, кто почитаетъ епископа, тотъ почтенъ Богомъ ⁵⁾.

Къ сказанному можно присовокупить, что св. Игнатій, выполнѣ усвоивъ іерархическому поставленію божественную силу и благодатное дѣйствіе, допускалъ въ семь случаѣ, какъ должно полагать, извѣстнаго рода степенную разность, зависѣвшую отъ разности іерархическихъ степеней, на которыя возводились поставляемыя лица. Предполагаемъ же это на томъ основаніи, что онъ весьма ясно и раздѣльно разграничиваетъ права и обязанности епископа, пресвитерѣвъ и діаконѣвъ, уча, что епископъ въ церкви представляетъ собою Самаго Іисуса Христа ⁶⁾, пресвитеры же Его Апостоловъ ⁷⁾,

¹⁾ Epist. ad Policarp. c. 1

²⁾ Epist. ad Ephes c. 2.

³⁾ Ad Trall. c. 3.

⁴⁾ Ad Magnes. c. 7.

⁵⁾ Ad Smyrn. c. 9.

⁶⁾ Ad Ephes. c. 6.

⁷⁾ Ad Trall. c. 3.

а діаконы только служители Христовы ¹⁾, и что, поэтому, епископъ есть полный самостоятельный распорядитель всего, относящагося къ церкви ²⁾, пресвитеры же ничего не вправѣ дѣлать безъ воли епископа ни даже крестить и совершать вечери любви ³⁾, бывъ обязаны во всемъ согласоваться съ нимъ и повиноваться ему ⁴⁾, а тѣмъ болѣе діаконы.

И у св. *Поликарпа смирнскаго* есть, хотя и косвенное только, указаніе на іерархическое поставленіе, какъ такое дѣйствіе, чрезъ которое поставляемымъ лицамъ давались такого рода права и положеніе въ церкви, какихъ не имѣли міряне. Такъ, св. Поликарпъ въ своемъ посланіи къ филиппійцамъ, упоминая объ одномъ недостойномъ пресвитерѣ (Валентѣ), такое дѣлаетъ о немъ укоризненное замѣчаніе: „онъ забылъ данный ему санъ“ ⁵⁾. Хотя самъ Поликарпъ не объясняетъ, кѣмъ и какъ данъ былъ этотъ санъ, но даетъ прямое основаніе для заключенія о томъ, что санъ этотъ въ церкви былъ высокій и священный, за забвеніе чего онъ почиталъ себя въ полномъ правѣ укорять забывшаго и что, поэтому, онъ долженъ былъ быть данъ чрезъ какое либо особенное церковное священнодѣйствіе. Такое заключеніе тѣмъ умѣстнѣе, что въ другомъ мѣстѣ Поликарпъ требуетъ отъ всѣхъ вѣрующихъ „покоряться пресвитерамъ, какъ Богу и Христу“ ⁶⁾, чѣмъ ясно показываетъ, что на пресвитеровъ онъ смотрѣлъ не какъ на обыкновенныя мірскія должностныя лица, а какъ на лица, облеченныя авторитетомъ божественной власти, получаемой ими, конечно, не отъ людей, а отъ Бога. Тоже можно

¹⁾ Ibid. с. 2.

²⁾ Ad Smyrn. с. 8.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Ad Ephes. с. 4.

⁵⁾ Epist. ad Philip. с. 11.

⁶⁾ Ad Philip. с. 5.

сказать и относительно сана діаконскаго, такъ какъ Поликарпъ увѣщаетъ вѣрующихъ и діаконамъ быть покорными, какъ Богу и Христу ¹⁾).

§ 127.

Ученіе во II и III вѣкахъ.

Обращаемся къ учителямъ и писателямъ II и III вѣковъ, относительно которыхъ мы должны замѣтить, что и у нихъ не находится подробныхъ и обстоятельныхъ свѣдѣній объ актѣ поставленія въ іерархическія степени, что легко объясняется частію недостаткомъ настоятельныхъ къ сему со стороны противниковъ поводовъ, а частію естественнымъ признаніемъ лишнимъ многое говорить о томъ, что составляло предметъ общеизвѣстной церковной практики. Но тѣмъ не менѣе ими, согласно съ апостольскими мужами, или необходимо предполагалось, или же прямо и ясно указывалось то, что было главнаго и существеннаго въ іерархическомъ поставленіи, а именно его богоучрежденность и благодатная сила, вслѣдствіе чего чрезъ него поставляемымъ лицамъ сообщались особенныя полномочія и благодатныя дары.

Такъ, *св. Иринея*, утверждая, что, „гдѣ церковь, тамъ и Духъ Божій, а гдѣ Духъ Божій, тамъ церковь и всякая благодать“, вмѣстѣ съ симъ училъ, что „Богъ въ церкви положилъ апостоловъ, пророковъ, учителей и все прочее дѣйствование Духа“ ²⁾. Здѣсь, что не трудно видѣть, Иринея поставленіе въ церкви послѣ апостоловъ и пророковъ учителей, подъ которыми, конечно, разумѣлъ вообще іерарховъ, призванныхъ къ учительству въ церкви, не только включаетъ во все разнообразное дѣйствование Св. Духа, но и даетъ ему въ

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Contr. haeres. lib. III. с. 24. п. 1.

семъ отношеніи первое и главное мѣсто, что совершенно естественно при взглядѣ на означенныя лица, какъ поставленныя быть органами вседѣйствующей въ церкви благодати. А что Ириней дѣйствительно разумѣлъ здѣсь какъ непосредственно замѣнившихъ собою по преемству, такъ и дальнѣйшихъ, существовавшихъ уже въ его время церковныхъ іерарховъ, это вполне подтверждается другимъ параллельнымъ мѣстомъ, гдѣ онъ, касаясь высшихъ іерархическихъ лицъ, которымъ ввѣренно правительство въ церкви, прямо примѣняетъ къ нимъ слова ап. Павла: Богъ „иныхъ поставилъ въ церкви во первыхъ апостолами, во вторыхъ пророками, въ третьихъ учителями“ (1 Кор. 12, 28), и вслѣдъ за симъ такое дѣлаетъ заключеніе: „итакъ, гдѣ находятся дарованія Господни, тамъ надлежитъ учиться истинѣ у тѣхъ, которые имѣютъ преемство церковное отъ апостоловъ“¹⁾.

Изъ послѣдняго же мѣста кромѣ того видно, что св. Ириней, говоря о божественномъ поставленіи апостоловъ, пророковъ и учителей, во внутренней и нераздѣльной связи съ нимъ поставляетъ и преемство современныхъ ему высшихъ іерархическихъ лицъ. А это даетъ основаніе думать, что онъ такое же богоучрежденное и благодатное значеніе усвоилъ сему преемству, какое приписывалъ поставленію апостоловъ, пророковъ и учителей. Въ предположеніи же таковомъ еще болѣе убѣждаетъ слѣдующее мѣсто, гдѣ онъ, указывая на получившихъ преемство отъ апостоловъ высшихъ іерархическихъ лицъ, вотъ что говоритъ: „надлежитъ, поэтому, слѣдовать пресвитерамъ тѣмъ, которые въ церкви и когоры, какъ мы показали, имѣютъ преемство отъ апостоловъ, а вмѣстѣ съ преемствомъ епископства, по благоволенію Отца, получили

¹⁾ Ibid. lib. IV. c. 26. n. 5.

вѣрное дарованіе истины“ (*charisma veritatis certum*) ¹⁾. Приписываемыя здѣсь преемству особеннѣйшія благодатныя свойства,—полученіе вмѣстѣ съ нимъ вѣрнаго дарованія истины по благоволенію Отца, невольно заставляютъ предполагать и видѣть въ немъ особеннѣйшее благодатное дѣйствіе, соотвѣтствующее поставленію въ церкви апостоловъ и пророковъ.

Это же самое можно замѣтить и относительно *Тертуллиана* до его монтанства, такъ какъ онъ на непрерывающееся преемство епископовъ отъ апостоловъ смотрѣлъ не какъ на простой и обычный, а какъ на нѣкоторый особенный актъ, посредствомъ котораго преемствующіе епископы, получая апостольское сѣмя, являлись какъ бы его отпрысками ²⁾. Кромѣ того, Тертуллианъ, упрекая еретиковъ за ихъ злоупотребленія священническими посвященіями (*ordinationes*) ³⁾, этимъ самымъ необходимо предполагалъ существованіе въ церкви истинныхъ и законныхъ іерархическихъ посвященій.

Между тѣмъ у *Климента александрійскаго* находимъ какъ болѣе ясное и раздѣльное отличеніе іерархическаго поставленія отъ избранія, такъ и болѣе точное изображеніе этого поставленія чрезъ представленіе его подъ формою рукоположенія, съ усвоеніемъ послѣднему чисто божественнаго характера.

Такъ, касаясь послѣднихъ дней жизни апостола Іоанна, онъ передаетъ слѣдующее, сюда относящееся, весьма замѣчательное обстоятельство. „По смерти тирана, ап. Іоаннъ возвратился изъ острова Патмоса въ Ефесъ, и по приглашенію посѣтилъ ближайшія области язычниковъ для того, чтобы гдѣ (нужно) поставитъ епископовъ, гдѣ устроить цѣлыя

¹⁾ Ibid. lib. IV. c. 26, p. 2.

²⁾ De praescript. c. 41.

³⁾ Ibid. c. 41.

церкви, гдѣ поставить въ клиръ того или иного изъ указываемыхъ Духомъ“ (*ἄρα δὲ κληρῶν, ἕνα τὲ τινα κληρῶσων ὑπὸ τοῦ Πνεύματος σημαίνοντων* ¹⁾).

Это ясно показываетъ, что какъ во время ап. Іоанна, такъ и во время Климента александрійскаго, никто не признавалъ за обществами вѣрующихъ и сами общества за собою не признавали того права, чтобы имъ самимъ можно было поставлять въ церкви іерархическихъ лицъ, хотя бы таковыя ими были предъказаны или избраны, а что для сего необходимо требовалось, чтобы означенныхъ лицъ, т. е. епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, поставляли сперва апостолы, а послѣ нихъ облеченные ихъ полномочіями преемники. Подразумѣваемъ же мы подъ указанными въ выше приведенномъ мѣстѣ клириками пресвитеровъ и діаконовъ потому, что Климентъ совершенно ясно и опредѣленно, въ соотвѣтствіе ангельской славѣ и ея домостроительству, допускалъ не болѣе, какъ только три іерархическія степени, а именно: епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ ²⁾, почему, упомянувъ, кромѣ епископовъ, объ указанныхъ Духомъ клирикахъ, которыхъ нужно было поставить апостолу Іоанну, онъ подъ ними могъ разумѣть никого иного, какъ пресвитеровъ только и діаконовъ.

Въ частности же, касаясь существующей въ его время формы іерархическаго избранія въ видѣ внесенія извѣстныхъ своею нравственною правоспособностію лицъ въ избирательный списокъ (*εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφήναι*). Климентъ къ сему прямо и рѣшительно присовокупляетъ, что избраніе далеко не есть еще то, что поставленіе чрезъ рукоположеніе, подобно тому, какъ и избраніе Христомъ апостоловъ, въ числѣ которыхъ былъ и Іуда, не было однимъ и

¹⁾ Quis div. n. 42.

²⁾ Strom. lib. VI. c. 13

тѣмже съ поставленіемъ, которое они впослѣдствіи получили чрезъ дуновеніе Христова, и что тогда какъ избраніе извѣстныхъ лицъ въ іерархическія должности есть дѣло людей, рукоположеніе ихъ не есть дѣло человѣческое, а Божіе (ὁδὸν ὑπὸ ἀνθρώπων χειροτονοῦμενος) ¹⁾

Оригенъ также строго отличалъ іерархическое избраніе отъ такого же поставленія. По его представленію, первое нужно только для засвидѣтельствованія и со стороны вѣрующихъ несомнѣннаго достоинства избираемыхъ лицъ, согласно заповѣди ап. Павла о необходимости, при посвященіи священника, имѣть *доброе свидѣтельство отъ вѣнниковъ* (1 Тим. 3, 7), а также съ примѣромъ ветхозавѣтнаго посвященія первосвященника, при чемъ, не смотря на повелѣніе Господне о посвященіи, требовалось присутствіе народа, въ отстраненіе всякихъ со стороны народа относительно достоинства его возраженій и недоумѣній ²⁾.

Что же касается самаго іерархическаго поставленія, то оно, по Оригену, составляетъ собою совершенно отличное и подобное тому дѣйствіе, или, лучше сказать, священнодѣйствіе, какое вѣкогда совершали сами апостолы, когда, нашедъ нужнымъ восполнить число двѣнадцати учениковъ Христовыхъ и избравъ для сего при посредствѣ вѣрующихъ двоихъ, не смотря на то, что были много мудрѣ нынѣ посвящающихъ епископовъ, или пресвитеровъ, или діаконъ, не сами собою рѣшили окончательный ихъ выборъ, но по молитвѣ бросили жребій ³⁾. Хотя этотъ актъ посвященія совершается людьми ⁴⁾, но такъ какъ посвящающія лица, подобно апосто-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ In Levit. hom 1 6. n. 3.

³⁾ In Tes Nov. homil. 23. n. 2.

⁴⁾ In Matth. comment. series. n XII.

ламъ, съ дуновеніемъ Христовымъ получили особенную власть ¹⁾, то онъ посвящаемымъ сообщаетъ особеннѣйшія духовно-благодатныя полномочія, и такое имѣетъ важное значеніе, что безъ него не можетъ быть законныхъ или обладающихъ правомъ священства священниковъ ²⁾, хотя бы таковыя по внутреннимъ своимъ достоинствамъ и способностямъ на самомъ дѣлѣ и были, на подобіе того, какъ кто либо и знающій хорошо врачебное искусство, не получивъ на то права, не можетъ стать врачомъ, или же кто либо вполне свѣдущій въ искусствѣ управленія кораблемъ самъ собою безъ полученія на сіе права не можетъ сдѣлаться кормчимъ ³⁾.

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе *св. Кипріяна*, который съ большею сравнительно съ прежнимъ полнотою и обстоятельностью изображаетъ все, относящееся къ поставленію іерархическихъ лицъ, а также полнѣе и точнѣе опредѣляетъ его подлинный смыслъ и значеніе, бывъ вызванъ къ сему всею борьбою съ раскольниками-новаціанами, претендовавшими на законную и дѣйствительную значимость своей іерархіи, а также совершаемыхъ ею священнодѣйствій.

По Кипріяну, для правильнаго поставленія предстоятеля или епископа для какой либо паствы. согласно съ божественнымъ преданіемъ и апостольскимъ примѣромъ, требовалось, чтобы собравшимися изъ ближайшихъ мѣстъ епископами было избрано желаемое лицо въ присутствіи народа, и за симъ дано было ему епископство и на него возложены были руки съ согласія всего братства и по опредѣленію епископовъ ⁴⁾. Что касается избранія, въ которомъ необходимо должно быть

¹⁾ In Levit homil. c. 6. n. 7.

²⁾ Ibid. n. 2

³⁾ In Math comment. series. n. XII.

⁴⁾ Epist. 68 (ed. Maran) ad Cler. et pleb. de Basilid. et Marc. n. 3 et 4.

участіе народа, требуемое и заповѣдію Господнею: поставляютъ священника предъ всѣмъ сонмомъ (Числ. 20, 25), и апостольскимъ примѣромъ (Дѣян. 1, 16), то Кипріанъ безъ всякихъ недоумѣній и колебаній придаетъ ему, конечно, раздѣляемый всѣми пастырями его времени, такой смыслъ, что это нужно только для того, чтобы достоинство и способность избираемаго были подтверждаемы общественнымъ судомъ и свидѣтельствомъ народа, вполнѣ знающаго жизнь избираемаго чрезъ обращеніе съ нимъ, и имѣющаго, поэтому, возможность оцѣнить его достоинство или недостоинство ¹⁾. Но самому поставленію какъ въ епископскую, такъ и въ другія іерархическія степени, онъ усваиваетъ совершенно иное значеніе, а именно, значеніе не человѣческаго, а божественно-благодатнаго характера. Такъ, онъ поставленіе священниковъ прямо называетъ „удостоеніемъ сей чести по благодати Божіей или божественнымъ удостоеніемъ“ ²⁾, и почитаетъ святотатственною дерзостію даже помыслить, что священникъ бываетъ безъ суда Божія, или чтобы священники, т. е. домостроители Божіи, поставлялись не по Божіей мысли ³⁾. По его словамъ, Самъ Христосъ поставляетъ и покровительствуетъ священникамъ ⁴⁾, Самъ Богъ ихъ производитъ (*facit sacerdotes*) ⁵⁾. Потому то, далѣе, по Кипріану, они одни только и имѣютъ право совершать установленныя Богомъ въ церкви для подавленія другимъ благодати Св. Духа священнодѣйствія, на что еслибы кто изъ чуждыхъ священства покусился, то повиненъ бы былъ суду, какому подверглись Дааванъ и Авиноръ, бывъ наказаны

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Epist. 55 (ed. Maran). ad Cornel. n. 2 et 4.

³⁾ Ibid. n. 5.

⁴⁾ Ibid. n. .

⁵⁾ Ad Antonian. de Cornel. 52 (Maran.), n. 8.

за незаконное присвоение власти священнодѣйствія (*licentiam sacrificandi*) ¹⁾. Потому то, утверждая о себѣ и другихъ Богомъ поставленныхъ пастыряхъ, что они „по божественному соизволенію напаяютъ народъ Божій и охраняютъ границы животворныхъ источниковъ“ ²⁾, относительно лжесвященниковъ, державшихъ совершать священнодѣйствія церковныя съ дѣлю низведенія благодати Св. Духа, Кипріанъ замѣчаетъ между прочимъ слѣдующее: „кто можетъ дать то, чего самъ не имѣетъ? Или какъ можетъ совершать духовное, самъ не имѣющій Духа Святаго“ ³⁾? А такъ какъ, по Кипріану, внѣ церкви у еретиковъ нѣтъ Св. Духа, то нѣтъ у нихъ не только другихъ благодатныхъ священнодѣйствій, но и самаго крещенія. Потому что и истинное крещеніе не иначе можетъ быть совершено, какъ только тѣмъ, кто самъ получилъ и имѣетъ Святаго Духа, подобно тому, какъ и апостолы стали отпускать грѣхи и крестить только послѣ полученія ими отъ Христа чрезъ дуновение Св. Духа, а также какъ Іоаннъ Креститель сталъ крестителемъ вслѣдствіе полученнаго имъ Св. Духа, еще по утробѣ матерней ⁴⁾.

Изъ послѣднихъ мѣстъ совершенно ясно не только то, что, по представленію Кипріана, однимъ Богомъ поставленнымъ или законнымъ священнослужителямъ дается полномочіе совершать благодатныя священнодѣйствія, чего никому другому не представлялось, но (что для насъ весьма важно) и то, что имъ вмѣстѣ съ симъ сообщается благодать Св. Духа, которая имъ необходима была для совершенія означенныхъ священнодѣйствій, и слѣдовательно сообщалась прежде или

¹⁾ Epist. ad Jubaian. 73. n. 10.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Epist. ad Januar. 70 (ed. Maran.).

⁴⁾ Epist. ad Magn. 76 (Maran.) n. 11.

до совершенія ихъ. Если же при семъ чего у Кипріана не доставало, то развѣ только одного указанія на то, когда именно сообщалась поставляемымъ лицамъ особенная благодать, нужная для раздаянія другимъ благодатныхъ даровъ, или съ какимъ актомъ соединяемо было ея подааніе.

Но это вмѣсто Кипріана дѣлаетъ совершенно раздѣлявшій его взглядъ на церковь и богодарованныя ей учрежденія *Фирмилианъ*. Такъ, указавъ на то, что власть отпустить грѣхи была преподана Христомъ чрезъ дуновеніе однимъ апостоламъ, онъ къ сему присовокупляетъ, что таже власть передана была послѣдними „епископамъ, которые наслѣдовали имъ по преемственному посвященію“ (*qui eis ordinatione vicaria successerunt*) ¹⁾. Въ другомъ же мѣстѣ онъ говоритъ: „еретики, отдѣлившіеся отъ церкви Божіей, не могутъ имѣть нисколько власти или благодати, поелику вся власть и благодать положена въ церкви, гдѣ предсѣдательствуютъ старѣйшины, которые обладаютъ властію и крестить, и возлагать руку, и посвящать (*ordinandi*). А еретикъ не дозволяется какъ посвящать (*ordinare*) и возлагать руку, такъ и крестить и совершать что либо духовное, такъ какъ онъ чуждъ духовной и боготворной святости“ (*spiritali et deifica sanctitate*) ²⁾. Въ первомъ случаѣ, что не трудно видѣть, преемственная передача епископамъ апостольской власти поставляется во внутреннюю и неразрывную связь съ посвященіемъ (*ordinatione*), во второмъ же случаѣ, само по себѣ іерархическое посвященіе наравнѣ съ крещеніемъ и возложеніемъ рукъ признается настолько священнымъ и важнымъ дѣйствиємъ, что для надлежащаго совершенія его требуется духовная и боготворная святость, которой чужды еретическіе лжесвящен-

¹⁾ Epist. Firm. ad Cyr. 75 (ed Maran.) n. 16. Opp. Cyr.

²⁾ Ibid. n. 7.

ники и которою обладает только церковь, гдѣ вся власть и благодать, и гдѣ только предсѣдательствующіе старѣйшины имѣютъ власть и крестить, и возлагать руку, и посвящать.

Между тѣмъ вышеизложенное ученіе о существѣ таинства священства ясно отображалось и въ самой практикѣ древне-церковной, имѣвшей своимъ основаніемъ ничто иное, какъ практику и распоряженія самихъ апостоловъ. Подтверженіемъ сему служатъ возникшія отсюда и получившія значеніе постоянныхъ законоположеній въ церкви, такъ называемыя *правила апостольскія*. Изъ нихъ прежде всего видно, что всѣ іерархическія лица-епископы, пресвитеры и діаконы должны были быть поставляемы, и конечно на самомъ дѣлѣ чрезъ рукоположеніе поставлялись никѣмъ инымъ, какъ только епископами, и притомъ законными или принадлежащими къ церкви епископами, при чемъ соблюдалась только та особенность, что тогда какъ для рукоположенія епископа требовалось не менѣе трехъ или двухъ епископовъ, рукоположеніе во пресвитера имѣло право совершать одинъ епископъ. Такой смыслъ имѣютъ 1-е и 2-е апостольскія правила: „епископа да поставляютъ два или три епископа, пресвитера (же), діакона и прочихъ клириковъ да поставляетъ одинъ епископъ“, а также вторая половина слѣдующаго такъ читающагося 68 правила: „аще кто епископъ, или пресвитеръ или діаконъ приѣмлетъ отъ кого либо второе рукоположеніе, да будетъ изверженъ отъ священнаго чина и онъ рукоположившій, развѣ аще дословѣрно будетъ извѣстно, что отъ еретиковъ имѣетъ рукоположеніе. Ибо крещеннымъ или рукоположеннымъ отъ таковыхъ ни вѣрными, ни служителями церкви быти невозможно“.

А что рукоположенію усвоилось значеніе священнаго и таинственно-благодатнаго дѣйствія, это отчасти видно изъ вышеприведеннаго правила, въ которомъ чинъ, получаемый чрезъ рукоположеніе, называется священнымъ, а также рукоположеніе ставится наряду съ крещеніемъ и признается, какъ оно, неповторяемымъ, конечно, вслѣдствіе своей особеннѣйшей значимости; болѣе же и прямѣе явствуетъ изъ 29 правила, которое читается такъ: „аще кто епископъ или пресвитеръ или діаконъ деньгами сіе достоинство получить, да будетъ изверженъ и онъ и поставившій, и отъ общенія совсѣмъ да отсѣчется, яко Симонъ волхвъ“. Изъ сопоставленія, какое здѣсь дѣлается, съ одной стороны, между получающими и дающими за деньги епископство, пресвитерство и діаконство, а съ другой— между Симономъ волхвомъ, который какъ извѣстно, увидѣвъ, что чрезъ возложеніе апостольскихъ рукъ дается Духъ Святый, захотѣвъ и самъ приобрѣсть у апостоловъ такую же власть за деньги (Дѣян. 8, 18—20), съ очевидною необходимостію предполагается, что съ совершающимся чрезъ рукоположеніе поставленіемъ во епископа, пресвитера и діакона соединялось здѣсь представленіе о немъ, какъ такомъ священнодѣйствіи, которое чрезъ себя на поставляемаго низводило благодать Св. Духа.

Подобный смыслъ заключаетъ въ себѣ и 76-е правило, въ которомъ то, что дается чрезъ поставленіе, епископу, называется „собственностію Божіею“, и которое читается такъ: „не подобаетъ епископу изъ угожденія сродникамъ, поставляти въ достоинство епископа, кого захочетъ. Ибо несправедливо творити наслѣдниковъ епископства, и собственность Божію даяти въ даръ человѣческому пристрастію. Не должно церковь Божію подъ власть наслѣдниковъ поставляти. Аще же кто сіе сотворитъ: поставленіе да будетъ недѣйствительно, самъ же отлученіемъ наказанъ да будетъ“.

Въ *постановленіяхъ же апостольскихъ* вмѣстѣ съ требованіемъ отъ епископа во время поставленія возлагать руку на поставляемаго пресвитера влагается въ уста его молитва, прямо и несомнѣнно свидѣтельствующая о таинственно-благодатномъ значеніи хиротоніи; такъ какъ рукополагающій епископъ, въ сей молитвѣ обращаясь къ Господу Вседержителю, являющему Свое промышленіе надъ церковію въ преемствѣ пастырей, долженъ былъ молить Его о томъ, чтобы Онъ призрѣлъ на поставляемаго Своего раба, и исполнилъ его духа благодати и совѣта, къ управленію людьми въ сердцѣ чистомъ, подобно тому, какъ нѣкогда, повелѣвъ Моисею избрать старѣйшинъ, исполнилъ ихъ Духа ¹⁾).

§ 128.

Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Такъ продолжали учить о таинствѣ священства и дальнѣйшіе отцы и учителя церкви, во всемъ строго слѣдуя древне-церковному о немъ ученію и касающейся его также практикѣ. Прежде всего они съ полною ясностію и опредѣленностію учать о томъ, что его имѣли и имѣютъ право совершать чрезъ рукоположеніе отнюдь не простые вѣрующіе, а одни іерархическія лица, и, далѣе, изъ сихъ самыхъ лицъ отнюдь не діаконы, ни даже пресвитеры, а одни только епископы, симъ исключительнымъ правомъ своимъ собственно и отличающіеся отъ пресвитеровъ, по отношенію къ совершенію церковныхъ священнодѣйствій.

Такъ, напр., по *Аванасію александрійскому*, священникъ, рукоположенный священникомъ (что случилось съ его про-

¹⁾ Постан. апост. кн. VШ. п. 16.

тивникомъ Исхирию), не есть священникъ ¹⁾). По *Амвросію* ²⁾ и *Златоусту* однимъ правомъ рукоположенія возвышаются епископы, и только этимъ, кажется, преимуществуютъ предъ пресвитерами ³⁾. Тоже повторяетъ *бл. Иеронимъ*, усвоивъ одному епископу право рукоположенія, но вмѣстѣ съ симъ приписывая ему власть совершать и все то, что имѣетъ право совершать пресвитеръ ⁴⁾, а *св. Епифаній* выражаетъ еще съ большею силою и рѣшительностію, такъ разсуждая о сёмъ: „чинъ епископовъ преимущественно назначенъ для рожденія отцевъ; другой же чинъ (пресвитерскій) не можетъ рождать отцевъ и рождаетъ для церкви чрезъ баню пакибытія только дѣтей, но не отцевъ или учителей. Какъ же возможно, чтобы пресвитеръ поставлялъ пресвитера, когда для поставленія его не имѣетъ никакого права хиротоніи“ ⁵⁾.

Затѣмъ отцы сего періода съ такою же ясностію и несомнѣнностію учатъ и о самой хиротоніи, не какъ о какомъ либо обычномъ или чисто юридическомъ актѣ передачи извѣстныхъ правъ однимъ лицомъ другому, а, напротивъ, какъ объ особеннѣйшемъ священномъ и таинственно-благодатномъ дѣйствіи, чрезъ которое Самимъ Богомъ рукополагаемому сообщается посвященіе на служеніе Ему и спасенію людей, и преподается вмѣстѣ съ правомъ ему и особенная благодать, необходимая для выполненія сего столь высокаго и важнаго служенія.

Вотъ какъ, напр., *Ефремъ Сиринъ* изображаетъ высокое достоинство и служеніе священства: „необычайное чудо, не-

¹⁾ Apolog. contr. arian. n. 12.

²⁾ Epist. 2. n. 6; 13. n. 1.

³⁾ In. I Tim. homil. 11. n. 1.

⁴⁾ Epist. ad Evarg. 85.

⁵⁾ Haeres. 75. c. 4.

изреченная сила, страшная тайна—таинство священства! Оно духовно, свято, досточестно, неукоризненно, и его то Христосъ, снисшедши, даровалъ недостойнымъ“¹⁾. Въ другомъ же мѣстѣ, касаясь самаго способа, чрезъ который поставляемымъ въ священство лицамъ сообщалось такое высокое положеніе, вотъ что говорить: „народъ, прежде насъ бывший, чрезъ рогъ съ елеемъ достигалъ освященія, а мы, непотребные рабы Благословеннаго, не получили ни рога, ни чувственнаго едея, но сама высокая и страшная мышца, снисшедши съ неба чрезъ возложеніе рукъ, даровала намъ Духа своего, какъ огонь, снисшедшаго на апостоловъ. О неизреченная сила, благоволившая вселиться въ насъ чрезъ возложеніе рукъ святыхъ іереевъ!“²⁾.

И по *Василію великому*, благодать и дарованія духовныя поставляемымъ во священство лицамъ сообщались чрезъ возложеніе рукъ законныхъ преемниковъ преподаванія благодати³⁾. А какія отсюда именно происходятъ на рукополагаемыхъ благодатныя дѣйствія, *Григорій нисскій*, вотъ какъ это изображаетъ: „сила слова содѣлываетъ (вновь поставленнаго) священника важнымъ и досточтимымъ, отдѣляя его чрезъ новое благословеніе отъ сообщества многихъ. Бывъ вчера и прежде однимъ изъ простаго народа, вдругъ является онъ наставникомъ, предстоятелемъ, учителемъ, совершителемъ сокровенныхъ таинствъ, и это дѣлаетъ, ни мало не измѣнившись по тѣлу или виду. Но, оставаясь повидимому тѣмъ же, чѣмъ и былъ, онъ преобразился въ невидимой душѣ къ лучшему невидимую нѣкоторою силою и благодатию“⁴⁾.

¹⁾ Слов. 57. о священствѣ. Въ твор. Отц. тв. Ефр. сир. ч. 2. изд. трет. 1881 г. стр. 600.

²⁾ Тамъ же, стр. 603.

³⁾ Перв. каионич. посл. къ Амфилохію кр. 1. стр. 287 въ концѣ правилъ.

⁴⁾ In baptism. Christ. T. III. p. 370. ed. Morel.

Григорій же Богословъ, принимая во вниманіе то, что иногда высокой власти, получаемой чрезъ рукоположеніе священнослужителями, не вполне отвѣчаетъ ихъ жизнь, не только не ослабляетъ, но еще больше подтверждаетъ неизмѣнное значеніе сей богодарованной власти, слѣдующимъ своимъ замѣчательнымъ разсужденіемъ: „къ очищенію тебя всякій достоинъ вѣры, только бы былъ онъ изъ числа получившихъ на сіе власть, неосужденныхъ явно и неотчужденныхъ отъ церкви. Не суди судей ты, требующій врачеванія; не разбирай достоинства очищающихъ тебя; не дѣлай выбора, смотря на родителей. Хотя одинъ другаго лучше или ниже, но всякій выше тебя. Разсуди такъ; два перстня—золотой и желѣзный, и на обоихъ вырѣзанъ одинъ и тотъ же царскій ликъ, и обоими сдѣланы печати на воску. Чѣмъ одна печать отлична отъ другой?—Ничѣмъ. Распознай вещество (печати) на воску, если ты всѣхъ премудрѣе, скажи, который оттискъ желѣзнаго и который золотаго перстня,—и отчего онъ одинаковъ? Ибо хотя вещество различно, но въ начертаніи нѣтъ различія. Такъ и предстателемъ да будетъ у тебя всякій. Ибо хотя бы одинъ превосходилъ другаго по жизни, но сила крещенія равна, и одинаково можетъ привести тебя къ совершенству всякій, кто наставленъ въ той же вѣрѣ“¹⁾.

Но особеннѣйшаго въ семъ отношеніи вниманія заслуживаютъ свидѣтельства *св. Амвросія* и *Златоуста*, прямо и непосредственно касавшихся внутренняго смысла и значенія употреблявшагося при іерархическихъ поставленіяхъ рукоположенія. „Кто“, спрашиваетъ *св. Амвросій*: „дастъ благодать епископства“, и на это такой даетъ отвѣтъ: „безъ сомнѣнія ты отвѣтишь: Богъ. Но Богъ даетъ ее чрезъ человѣка. Человѣкъ возлагаетъ руки, а Богъ изливаетъ благо-

¹⁾ Слово на св. крещеніе. Тв. св. Отц. ч. III. стр. 298, 299.

дать: священникъ возлагаетъ смиренную десницу, а Богъ благословляетъ всемошною десницею; епископъ посвящаетъ въ санъ, а Богъ сообщаетъ достоинство“¹⁾).

Златоустъ же въ своихъ бесѣдахъ на книгу Дѣяній апостольскихъ, касаясь того, какъ были поставлены первые діаконы въ апостольской церкви, вотъ что по сему поводу говоритъ: „смотри, какъ точенъ Дѣписатель. Не говоритъ— какъ, но просто, что рукоположены были (седмъ діаконѡвъ) съ молитвою: ибо это и есть рукоположеніе (*χειροτονία*). Возлагаетъ руку челоѡкъ, а все дѣлаетъ Богъ, и Его рука касается главы рукополагаемаго, если онъ рукополагается, какъ должно... Отсюда видно, что не довольно одной благодати (крещенія), но требуется и рукоположеніе, чтобы было приращеніе Духа. Хотя и прежде они были полны Духа, но имѣли Его отъ крещенія“²⁾. Въ частности же въ другомъ своемъ твореніи въ такихъ чертахъ изображаетъ особенную благодать и съ нею особенныя права, преподаваемыя священникамъ: „если размыслить, сколь важно то, чтобы, будучи еще обложеннымъ плотію и кровію челоѡкомъ, присутствовать близъ блаженнаго и безсмертнаго естества, то увидимъ ясно, какой чести удостоила священниковъ благодать Духа. Ими совершается жертвоприношеніе, совершаются и другія высокія служенія, относящіяся къ достоинству и спасенію нашему. Еще живутъ и обращаются на землѣ, а поставлены распорядиться небеснымъ, и получили власть, которой не далъ Богъ ни ангеламъ ни архангеламъ“³⁾. Въ виду же того недоумѣнія, не ослабляетъ ли и не дѣлаетъ ли бездѣйственнымъ столь высокаго дара власти иногда являющаяся недостойною жизнь священно-служителей, Златоустъ, согласно

¹⁾ De dignit. sacerdotali, с. 5.

²⁾ In acta apostol. homil. 14. п. 4; homil. 15. п. 1.

³⁾ Кн. III о священствѣ. Въ русс. перев. стр. 59.

съ Григоріемъ Богословомъ, отвѣчаетъ слѣдующимъ: „случается, что міряне живутъ въ благочестіи, а священники въ неправдѣ, и потому чрезъ нихъ не надлежало бы совершаться ни крещенію, ни приношенію тѣла Христова, еслибы благодать искала вездѣ только достойныхъ. Но нынѣ Господь обыкновенно дѣйствуетъ и чрезъ недостойныхъ, и благодать крещенія ни мало не оскорбляется жизнію священника... Говорю это, чтобы кто либо, строго разсматривая жизнь священника, не сталъ соблазняться въ разсужденіи совершаемаго имъ въ таинствахъ. Ибо человѣкъ ничего не привноситъ отъ себя въ предлагаемое, но все это есть дѣло силы Божіей и самъ Богъ освящаетъ васъ въ таинствахъ“ ¹⁾).

Августинъ же, что заслуживаетъ особеннаго вниманія, рукоположеніе въ священство поставляетъ наряду съ крещеніемъ, и признаетъ его такимъ же таинствомъ ²⁾), какъ и крещеніе, вслѣдствіе чего оно не можетъ и не должно повторяться, какъ не повторяется и крещеніе. Вотъ его слова (противъ донатистовъ, допускаявшихъ повторимость священническаго рукоположенія): „не представляется никакой причины, почему тотъ, кто не можетъ терять самаго крещенія, можетъ терять право преподавать (крещеніе). Ибо то и другое есть таинство; то и другое преподается человѣку чрезъ нѣкоторое освященіе, первое, когда онъ крещается, второе—когда онъ рукополагается“ ³⁾). Отсюда совершенно ясно и несомнѣнно, что *бл. Августинъ* съ священническимъ рукоположеніемъ внутренно и нераздѣльно соединялъ таинственное

¹⁾ In I Corinth. homil. 8. n. 1.

²⁾ Можно замѣтить, что еще въ книгѣ о церковной іерархіи священство прямо называется таинствомъ (μυστήριον ἱερατικῶν τελεωσέων). De eccles hierach. c. 5. n. 1—3.

³⁾ Contr. epist. Parmen. lib. II. c. 13. n. 28.

дарованіе рукополагаемымъ лицамъ особенной благодати Божіей, благодати, по существу своему похожей на ту, какая въ крещеніи преподается крещаемымъ. Полагая же сію благодать, между прочимъ, въ богодарованномъ симъ лицамъ правѣ быть посредниками и органами въ раздаваніи другимъ благодатныхъ даровъ Божіихъ, и вмѣстѣ съ симъ встрѣчаясь съ недоумѣніемъ, не можетъ ли сему мѣшать не всегда безукоризненная ихъ жизнь, онъ, согласно съ Григоріемъ Богословомъ и Іоанномъ Златоустымъ, утверждаетъ, что этому также мало можетъ мѣшать порочная жизнь священнослужителей, какъ мало можетъ мѣшать потоку живительной воды сухой безжизненный каналъ, или изліянію чистаго свѣта—нечистая среда, или плодоносности сѣмени—посѣявшія его нечистыя руки ¹⁾, и свою мысль прямѣе выражаетъ и опредѣляетъ такъ: „Богу всегда принадлежитъ благодать, Богу принадлежитъ и таинство, а человѣку—одно служеніе. Если онъ хорошъ, то согласуется съ Богомъ и дѣйствуетъ съ Богомъ, а если худъ, то чрезъ него совершаетъ Богъ видимую форму таинства, а самъ даруетъ невидимую благодать ²⁾. Не слѣдуетъ думать, будто отъ нравовъ и дѣйствій людей зависятъ божественныя таинства; они святы отъ Того, Кому принадлежать“ ³⁾.

Кромѣ того, по свидѣтельству папы *Целестина*, надъ рукополагаемымъ во время посвященія на служеніе Богу ⁴⁾,

¹⁾ In Joann. tract. V. n. 15; Contr. Crescor, III, c. 8; De baptism. III. c. 10. n. 15.

²⁾ Epist. ad Donatistas 105. n. 12.

³⁾ Contr. lib. Petil. II, 37. n. 88. Сравни. Optat. milev. Chrisma Donat. V, 4.

⁴⁾ Посл. къ клиру и народу констант. Дѣян. всел. соб. изд. 1859 г. т. 1. стр. 402.

„произносились надъ его главою тайнодѣйственныя слова“ ¹⁾, а по словамъ бл. *Теодорита*, по изслѣдованіи жизни рукополагаемаго должна была быть призываема на него благодать Духа ²⁾, каковая благодать, переходя отъ рукополагающаго къ рукополагаемому, отнюдь чрезъ это не умаляется и не изсякаетъ въ рукополагающемъ, на подобіе того, какъ и въ свѣтильнѣ вовсе не умаляется и не оскудѣваетъ свѣтъ отъ того, что отъ ней зажигается тысяча огней ³⁾. Все это ясно и несомнѣнно свидѣтельствуетъ объ общей вѣрѣ пастырей и учителей разсматриваемаго періода въ богослужбность акта іерархическаго чрезъ хиротонію поставленія, и въ его таинственно-благодатное значеніе и силу. Между тѣмъ въ заключеніе скажемъ, что это же самое вполне оправдывается и подтверждается опредѣленіями и правилами вселенскихъ соборовъ. Изъ нихъ мы прежде всего усматриваемъ, что избраніе народомъ на іерархическія степени извѣстныхъ лицъ не только вселенскими соборами не отождествлялось съ самими ихъ поставленіемъ, но даже и не признавалось существенно необходимымъ, тогда какъ, наоборотъ, безъ іерархическаго поставленія или посвященія признавалось немислимымъ взойти кому либо на какую либо іерархическую степень. Такой смыслъ между прочимъ имѣетъ четвертое правило перваго вселенскаго собора, въ которомъ, тогда какъ предъ совершеніемъ рукоположенія епископа прямо требуется согласіе на избраніе его отъ всѣхъ епископовъ округа, вовсе не упоминается о необходимости согласія на сіе народа ⁴⁾.

¹⁾ Посл. къ ефес. соб. Тамъ же, т. II. 315.

²⁾ In I Tim. c. 5. vers 22.

³⁾ In Numer. interrog. 18.

⁴⁾ 4-е правило I вселенскаго собора: „епископа поставляти наиболѣе прилично всѣмъ тоя области епископамъ. Аще же сіе неудобно или по надле-

Третьимъ же правиломъ седьмага вселенскаго собора въ избраніи какъ епископовъ, такъ и пресвитеровъ и діаконовъ, вовсе исключается участіе даже мірскихъ начальниковъ, такъ что еслибы такое избраніе произошло, то оно должно быть признано недѣйствительнымъ ¹⁾.

Далѣе, изъ тѣхъ же соборныхъ опредѣленій мы ясно видимъ, что поставленіе въ іерархическія степени чрезъ рукоположеніе могло и должно было совершаться никѣмъ инымъ, какъ только одними епископами, и вмѣстѣ съ симъ несомнѣнно убѣждаемся въ томъ, что, по мысли соборовъ, іерархическое поставленіе чрезъ хиротонію не есть простое, а богослужебное и таинственно-благодатное дѣйствіе. Это видно изъ 19 правила перваго вселенскаго собора, гдѣ, согласно съ 68 апостольскимъ правиломъ, рукоположеніе поставляется наряду съ крещеніемъ, и гдѣ для него, равно какъ и для крещенія, допускается повторяемость только въ случаѣ незаконнаго совершенія его внѣ епископства католической церкви ²⁾. Яснѣе же и прямѣе это можно видѣть изъ 2 правила четвертаго вселенскаго и 5 седьмага вселенскаго соборовъ, по которымъ

жащей нуждѣ, или по дальности пути: по крайней мѣрѣ три воедино мѣсто да соберутся, а отсутствующіе да изъявятъ согласіе посредствомъ грамотъ: и тогда совершати рукоположеніе. Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ея митрополиту“.

¹⁾ 3-е правило VII вселенскаго собора: всякое избраніе во епископа, или пресвитера, или діакона, дѣлаемое мірскими начальниками, да будетъ недѣйствительно по правиламъ. А имѣющій произвестися во епископа, долженъ избираться быти отъ епископовъ, яко отъ св. отецъ въ Никей, опредѣлено въ правилѣ. Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ея митрополиту“.

²⁾ 19-е прав. 1 всел. собора: „О бывшихъ павліанами, но потомъ прибѣгнувшихъ къ католической церкви, постановляется опредѣленіе, „чтобы они всѣ вообще вновь крестимы были. Аще же которые въ прѣжнее время къ клиру принадлежали: таковыя, являсь безпорочными и неукоризненными по перекреще-

епископъ, рѣшившійся учинить рукоположеніе за деньги, долженъ судиться, какъ посягнувшій обратитъ въ продажу непродаваемую благодать ¹⁾).

§ 129.

Общій выводъ изъ всего вышеизложеннаго ученія о таинствахъ священства.

Если мы теперь обобщимъ все доселѣ сказанное о существовавшемъ со временъ апостольскихъ въ церкви актѣ поставленія на іерархическія степени: епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, то естественно должны будемъ придти къ слѣдующимъ общимъ выводамъ:

1. Поставленіе въ іерархическія степени не только никогда въ церкви не признавалось тождественнымъ съ избраніемъ достойныхъ лицъ на сіи степени, но, напротивъ, всегда строго и рѣзко отличалось отъ послѣдняго. Избраніе при участіи мірянъ служило только средствомъ къ выбору лица, достойнаго для той или другой іерархической степени, или выраженіемъ общаго желанія, чтобы такое-то лицо было поставлено на извѣстную іерархическую степень, но само по себѣ оно не сообщало сему лицу никакихъ правъ въ церкви или не обладало никакими іерархическими полномочіями. Все же это, наоборотъ, всецѣло сообщало ему поставленіе или, точнѣе сказать, посвященіе, послѣ котораго оно тотчасъ ста-

ни, да будутъ рукоположены епископомъ канолическія церкви. Аще же испытаніе обратитъ ихъ неспособными къ священству: надлежитъ имъ изверженнымъ быти изъ священнаго чина“.

¹⁾ 2-е прав. IV всел. собора: „аще который епископъ за деньги рукоположеніе учинитъ, и непродаваемую благодать обратитъ въ продажу и за деньги поставитъ епископа, или хореепископа, или пресвитера, или діакона, или иного

новилося и всѣми признавалось уже не міряниномъ, а тѣмъ или другимъ членомъ церковной іерархіи. Кромѣ того, избраніе при участіи народа, будучи только относительно пригоднымъ средствомъ къ выбору достойнѣйшихъ для іерархическихъ служеній лицъ, имѣло только условное, а не существенное значеніе, почему въ дальнѣйшее время (начиная съ 4 вѣка), вслѣдствіе обнаруженія (во время аріанской борьбы) своей несостоятельности, стало значительно ограничиваться и даже отстраняться. Посвященіе же іерархическое вслѣдствіе того, что признавалось безусловно необходимымъ при возведеніи извѣстныхъ лицъ на іерархическія степени, наоборотъ, всегда и непрерывно сохраняло свое существованіе и неизмѣнное значеніе.

2. На іерархическія степени возводились и посвящались извѣстныя лица не иначе или никѣмъ инымъ, какъ только епископами, и притомъ законными и принадлежащими къ истинно-Христовой церкви епископами, или, что тоже, такого рода епископами, которые по непрерывно нисходящему преемству отъ самихъ апостоловъ получили епископство, а съ нимъ и божественное право и власть въ той или иной мѣрѣ передавать сіи полномочія и другимъ лицамъ.

когого отъ числящихся въ клирѣ, или вообще произведетъ за деньги въ какую либо церковную должность, ради прибытка своего: таковой, бывъ обличенъ, да будетъ подверженъ лишенію собственной степени: и поставленный имъ отнюдь да не пользуется купленнымъ рукоположеніемъ, или производствомъ: но да будетъ чуждъ достоинства, или должности, которыя получилъ за деньги“.

5-е прав. VII всел. собора: „аще который епископъ за деньги учинитъ рукоположеніе, и непродаемую благодать обратитъ въ куплю, и за деньги поставитъ кого-либо изъ числящихся въ причтѣ, или произведетъ вообще въ какую либо церковную должность, то дерзнушій на сіе, бывъ обличенъ, да подлежитъ лишенію собственной степени, а поставляемый отнюдь да не пользуется купленнымъ поставленіемъ, или производствомъ, но да будетъ чуждъ достоинства, или должности, которыя получилъ за деньги“.

3. Поставленіе или посвященіе избранныхъ для іерархическаго служенія лицъ совершалось чрезъ епископское возложеніе рукъ, соединенное съ тайнодѣйственными словами и молитвою о ниспосланіи на рукополагаемаго благодати Св. Духа, каковое дѣйствіе, понятно, не было какимъ либо внѣшнимъ юридическимъ актомъ передачи правъ одного лица другому, а всецѣло молитвеннымъ или церковно-богослужбнымъ священнодѣйствіемъ.

4. Но мало того, что это дѣйствіе хиротоніи было богослужбнымъ священнодѣйствіемъ, оно, по всегдашнему вѣрованію церкви, было таинственно-благодатнымъ или такого рода священнодѣйствіемъ, чрезъ которое рукополагаемому сообщалась благодать Св. Духа. Такъ какъ, по сему вѣрованію, во время совершаемаго епископами рукоположенія и чрезъ рукоположеніе, къ которому присовокуплялась невидимая десница Самаго Бога, рукополагаемымъ сообщалась божественная благодать Святаго Духа,—Того Самаго Духа, Который нѣкогда былъ преподаанъ Христомъ чрезъ дуновеніе Его ученикамъ, и Котораго послѣдніе преподавали другимъ чрезъ руковозложеніе.

5. Благодать, сообщаемая чрезъ рукоположеніе рукополагаемымъ, признавалась особенною и отличною отъ благодати, подаваемой въ крещеніи, такъ какъ она соединялась съ преподаваемымъ рукополагаемымъ лицамъ особеннымъ правомъ и преимуществомъ быть раздаятелями благодатныхъ даровъ Божіихъ. Но вмѣстѣ съ симъ она признаваема была такъ же неизмѣнною и неизгладимою, какъ и благодать, подаваемая въ крещеніи, почему рукоположеніе не дозволялось повторять, точно также, какъ и крещеніе.

Короче сказать, посвященіе въ іерархическія степени чрезъ молитвенное рукоположеніе, какъ оно изображается въ ученіи откровенномъ и древне-церковномъ, имѣло богоучреж-

денный характеръ, внѣшнюю или видимую и внутреннюю или невидимую таинственно-благодатную сторону, и слѣдовательно составляло собою одно изъ тѣхъ важнѣйшихъ церковныхъ священнодѣйствій, которыя, держа въ себѣ всѣ эти существенныя черты, въ послѣдствіи времени стали обыкновенно для краткости обозначаться однимъ условнымъ техническимъ терминомъ *таинствъ*.

§ 130.

Замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствъ священства.

Потому то, когда всѣ важнѣйшія священнодѣйствія, пользовавшіяся всегда въ церкви особеннѣйшимъ таинственно-благодатнымъ значеніемъ, стали подводиться подъ одну общую категорію таинствъ, въ седмиричномъ числѣ ихъ мы вездѣ находимъ какъ на востокѣ, такъ и на западѣ и таинство священства. Такъ, монахъ XIII в. († 1270) *Иовъ* одинъ изъ первыхъ, прямо свидѣтельствовавшихъ на востокѣ¹⁾ о

¹⁾ Можно замѣтить, что гораздо раньше, а именно у *Теодора Студита* IX в. встрѣчается упоминаніе о слѣдующемъ числѣ таинствъ: крещеніи, евхаристіи, миропомазаніи и священствѣ, съ присовокупленіемъ сюда чина монашескаго и погребенія (*Theod. Stud. epistolarum* I. 11. ep. 165). Но *Теодоръ Студитъ* буквально повторяетъ все, сказанное объ этомъ авторомъ сочиненія о церковной іерархіи, послѣдній же въ своемъ ученіи о таинствахъ и ихъ перечисленіи руководился вовсе не тѣмъ возрѣніемъ, какое мы находимъ у монаха *Иова*, а своею исключительно-мистическою точкою зрѣнія, заставлявшею его усматривать таинство тамъ, гдѣ онъ примѣчалъ постепенно восходящіе ступени къ духовно-нравственному усовершенію, чѣмъ собственно и объясняется то, почему авторъ только нѣкоторыя изъ таинствъ церковныхъ включилъ въ свои таинства или мистеріи, а также, что въ число ихъ включилъ чинъ монашества и погребенія. По этой то причинѣ тактика протестантскихъ теологовъ противъ седмиричнаго числа таинствъ, заключающаяся между прочимъ въ сопоставленіи

седмиричномъ числѣ тайствъ, священство поставлялъ на четвертомъ мѣстѣ между прочими тайствами¹⁾. Тоже самое встрѣчаемъ у исчисляющихъ тайства безъ всякаго отличія отъ нашего исчисленія нынѣшняго,—*Иоанна Векка* (1277)²⁾, императора *Михаила Палеолога*, сына его *Андроника*³⁾ и *Симеона солунскаго*⁴⁾, а на западѣ, послѣ *Оттона Бамбергскаго* († 1139)⁵⁾, съ отличіемъ только въ наименованіи и порядкѣ тайствъ, у *Гюго-Сентъ-Виктора* († 1141)⁶⁾, *Петра Ломбарда* († 1164)⁷⁾ и т. д.

Но при этомъ спрашивается, не подрываетъ ли значеніе тайства священства, какъ тайства, то обстоятельство,

двухъ совершенно разнородныхъ, счисленій тайствъ, дѣлаемыхъ, съ одной стороны, авторомъ сочиненія о церковной іерархіи вмѣстѣ съ *Феодоромъ Студитомъ*, а съ другой—дальнѣйшими восточными и западными писателями, и въ усматриваніи здѣсь противорѣчія, должна быть признана совершенно ненаучною и неосновательною.

¹⁾ Аркудій (Lib. VII de consord. eccles. occid. et orient. in sept. sacram. Luth. I, 26. p. 5). Впрочемъ, нужно замѣтить, что въ седмиричномъ перечисленіи *Иовомъ* тайствъ усматривается не замѣчаемая у схоластическихъ и дальнѣйшихъ писателей восточныхъ та особенность, что онъ послѣ крещенія, хрисмы, причастія святаго животворящаго тѣла и крови Христовой, священства, честнаго брака, на шестомъ мѣстѣ поставляетъ, согласно съ *Феодоромъ Студитомъ*, святую схиму, а на седьмомъ—елеосвященіе вмѣстѣ съ покаяніемъ, что между прочимъ прямо говоритъ противъ утверждаемой протестантами всецѣлой зависимости появившагося на востокѣ седмиричнаго счисленія тайствъ отъ такого же ихъ счисленія, прежде (въ XII в.) возникшаго и установившагося на западѣ.

²⁾ См. у *Алліція*. De perpet. cons. I. 11. c. 15. n. 5.

³⁾ См. у *Theiner* и *Meklosich*. Monumenta, spect. ad unionem eccl. graec. et rom. e sanctionibus Vatic. tabulariis. Vindob. 1872.

⁴⁾ См. разговоръ о св. священнодѣйствіяхъ и тайствахъ церковныхъ глава 1.

⁵⁾ См. о жизни *Оттона* *Basnage*. Т. III. P. II. p. 62.

⁶⁾ De Coeremon. sacrament. eccles. lib. I. c. 12. Сравни. *Гана*. De numero sacr. septen. Vrat. 1859. p. 57.

⁷⁾ Sentent libri quatuor. Paris. ed. Migne. 1841. p. 331.

что оно только въ болѣе позднее время стало непрерывно именоваться таинствомъ? Конечно,—нисколько. Если посвященіе чрезъ рукоположеніе во всѣ іерархическія степени, какъ мы видѣли, по ученію апостоловъ и всегдашнему вѣрованію церкви, было таинственно-благодатнымъ священнодѣйствіемъ, то само собою понятно, что наименованіе его въ болѣе позднее время таинствомъ ничего новаго не внесло въ него, а только точнѣе и кратче выразило и опредѣлило его прежній всегдашній смыслъ и значеніе, на подобіе того, какъ напр., принятый на первомъ Никейскомъ соборѣ терминъ *ὁμοούσιος*, ничего новаго не внесъ въ древне-церковное ученіе о божествѣ Сына наравнѣ съ Богомъ Отцемъ, а только точнѣе его опредѣлилъ и утвердилъ. Главное здѣсь не въ наименованіи, а въ существѣ самаго предмета, для точнаго обозначенія котораго отыскано рано или поздно и болѣе или менѣе соответствующее наименованіе.

Протестанты, поэтому, въ оправданіе своего отрицанія священства, какъ таинства, совершенно напрасно ссылаются на то, что оно только въ позднѣйшее время въ западной и восточной церкви стало признаваться таинствомъ, такъ какъ противъ этого вся древне-церковная практика и ученіе, и не только древне-церковное, но и совершенно ясное и прямое откровенное ученіе о таинственно-благодатномъ значеніи чина богоустановленнаго таинства священства. Между тѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что главный поводъ и первоначальная причина къ отверженію въ протестанствѣ таинства священства заключалась вовсе не въ этомъ только, въ послѣдствіи измышленномъ, предлогѣ, а въ томъ историческомъ обстоятельствѣ, что протестантство, развиваясь подъ вліяніемъ самой крайней оппозиціи сперва противъ злоупотребленій своими правами католической церкви, а послѣ и противъ всякой церковности, на первыхъ же порахъ впало въ крайность древ-

няго монтанизма, ставши учить, что одна только благодать сама собою безусловно спасаетъ человѣка, и притомъ совершенно непосредственно или безъ всякаго внѣшняго посредничества и внѣшнихъ средствъ, а потому вовсе никакой нѣтъ нужды ни въ таинствахъ церкви, ни въ самой іерархіи церковной, каковую каждый самъ собою можетъ замѣнить, ставъ чрезъ самое принятіе христіанства священникомъ Божиимъ, и т. п. Правда, эта крайность вскорѣ отчасти была признана и смягчена чрезъ признаніе протестантами двухъ таинствъ—крещенія и евхаристіи, и также чрезъ введеніе у себя своихъ особыхъ іерарховъ-пасторовъ и суперъ-интендентовъ, но по существу дѣла нисколько не исправлена и не устранена. Такъ какъ независимо отъ того, что эти два таинства были приняты ими не въ полномъ и цѣлостномъ видѣ, и они съ исключеніемъ таинства священства, если могли быть у нихъ совершаемы, то не иначе, какъ безъ всякаго права и самочинно. Потому что ихъ пасторы, только народомъ избираемые и поставляемые, но не получающіе никакого посвященія отъ Бога, въ существѣ дѣла суть ничто иное, какъ тѣ же міряне, и слѣдовательно, какъ и они, не имѣющіе никакого права на совершеніе того, что принадлежитъ одному богоучрежденному священству. Въ этомъ отношеніи между другими протестантскими обществами сравнительно болѣе послѣдовательною оказалась одна англиканская, такъ называемая епископальная церковь, которая вмѣстѣ съ принятіемъ крещенія и евхаристіи по крайней мѣрѣ удержала у себя еще и таинство священства, съ цѣлію посвященія лицъ необходимыхъ для совершенія крещенія и евхаристіи ¹⁾).

¹⁾ Между тѣмъ, что также заслуживаетъ вниманія, и всѣ, существующія на востокѣ издревле отторгнувшіяся отъ восточной церкви, христіанскія секты тоже сохраняютъ священство и признаютъ его таинствомъ (Asseman. cod. liturg. eccl. univers. T. VIII. p. 159. Biblioth. orient. T. III. P. 2. p. 331).

О таинствѣ крещенія.

§ 131.

Откровенное ученіе.

Теперь обращаемся къ тѣмъ таинствамъ, которыя установлены въ церкви для преподаванія, при посредствѣ іерархическихъ лицъ, всѣмъ вообще вѣрующимъ, примѣнительно къ ихъ духовнымъ нуждамъ, разныхъ благодатныхъ даровъ Божіихъ, и прежде всего къ занимающему между ними первое мѣсто крещенію; такъ какъ оно служитъ самою дверью, вводящею въ царство благодатное, или церковь, и потому условливаетъ собою доступъ и къ участію въ другихъ таинствахъ.

Еще до установленія для церкви новозавѣтнаго крещенія, Христосъ въ Своей бесѣдѣ съ Никодимомъ ясно предъизобразилъ, вмѣстѣ съ безусловною его для спасенія необходимостію, какъ внутреннюю духовно-благодатную, такъ и видимую, чувствамъ подлежащую сторону. Когда Онъ въ сей бесѣдѣ между прочимъ сказалъ искавшему царствія Божія Никодиму: *аминь, аминь глаголю тебѣ: аще кто не родится свыше, не можетъ видѣти царства Божія* (Іоан. 3, 3), Никодимъ, какъ извѣстно, отвѣчалъ ему на это такимъ недоумѣніемъ: *како можетъ человекъ родитися, старъ сый, еда можетъ второе внити во утробу матери своя и родитися* (ср. 4)? Но Христосъ, не ослабляя Своей мысли, а еще болѣе усиливая ее, въ отвѣтъ на недоумѣніе Никодимово сказалъ слѣдующее: *аминь аминь глаголю тебѣ: аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе. Рожденное отъ плоти плоть есть, и рожденное отъ Духа духъ*

есть (ст. 5 и 6). Т. е. рожденіе свыше, являющееся по отношенію къ плотскому рожденію новымъ или вторымъ, какъ ни представляется удивительнымъ и непонятнымъ, но оно необходимо, и настолько необходимо для достиженія царствія Божія, что безъ него совершенно невозможно войти сюда; почему оно и будетъ предоставлено всѣмъ ищущимъ царствія Божія, и кто имъ воспользуется, войдетъ въ сіе царствіе, а кто нѣтъ, не будетъ имѣть никакой возможности войти въ него. Но при этомъ нужно только знать, что означенное рожденіе будетъ не плотскимъ, а духовнымъ, и будетъ состоять не во второмъ рожденіи отъ утробы матерней, а въ рожденіи, совершающемся подъ невидимымъ и непостижимымъ дѣйствіемъ Св. Духа (ст. 8), и видимымъ, осязательнымъ участіемъ вещественной воды.

Фактическимъ же предъизображеніемъ сего, имѣвшаго быть даннымъ людямъ, таинственно-благодатнаго способа возрожденія водою и Духомъ, или таинства крещенія, послужило отчасти крещеніе Іоанново, бывшее только крещеніемъ покаянія (Марк. 1, 4; Дѣян. 19, 4) и приготовленія іудеевъ къ принятію Мессіи и Его царства (Мат. 3, 1 и 2; Лук. 1, 16; 3, 5), а также сходное съ нимъ же по своему значенію крещеніе, совершаемое учениками Христовыми во время Его земной жизни (Іоан. 4, 1 и 2), болѣе же всего самое крещеніе Господа, во время котораго сошелъ на Него въ видѣ голубя Духъ Святый, подобно тому, какъ возрождающая благодать Св. Духа нисходитъ на каждого крещаемого въ христіанскомъ таинствѣ крещенія.

Но установленіе сего таинства произошло только по воскресеніи Христовомъ, когда Онъ, по пріятіи Имъ отъ Бога Отца всякой власти на небеси и на земли, сказалъ ученикамъ Своимъ слѣдующее: *идите убо, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, учаще*

ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ, и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка (Мат. 28, 19. 20), и кромѣ того къ сему присовокупилъ: *иже въру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ въры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). Здѣсь со всею ясностію преподана была апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и ихъ преемникамъ, вмѣстѣ съ правомъ, заповѣдь крестить всѣ народы, такъ какъ она относилась не къ однимъ апостольскимъ временамъ, а простиралась на всѣ времена новозавѣтной церкви, до скончанія вѣковъ. Кромѣ того, здѣсь же опредѣленно обозначена какъ видимая, такъ и невидимая или духовно-благодатная сторона устанавлиемаго таинства. На видимую его сторону прямо указываютъ, во первыхъ, выраженіе: *крестяще*—*βαπτίζοντες*, показывающее, что для сего должна была употребляться вода и притомъ сообразно его буквальному значенію и словоупотребленію ¹⁾—въ формѣ погруженія, а во вторыхъ, слова: *Отца и Сына и Святаго Духа*, такъ какъ крещеніе должно было совершаться не въ чье либо иное имя, какъ только во имя сихъ трехъ Божескихъ Лицъ. Что же касается невидимой духовно-благодатной стороны крещенія, то она обозначена здѣсь однимъ только общимъ, относящимся къ крещаемому, выраженіемъ: *спасется*. Но хотя это выраженіе и общаго характера, тѣмъ не менѣе оно совершенно ясно показываетъ и подтверждаетъ духовно-благодатную спасительность крещенія, особенно если сопоставить его съ прежде сказанными Спасителемъ Никодиму словами: *аминь, аминь глаголю тебѣ; аще*

¹⁾ Спаситель употребилъ здѣсь выраженіе: крестить конечно, не въ иномъ, а въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно употреблялось для обозначенія крещенія Іоаннова, которымъ и Самъ крестился, крещеніе же Іоанново совершалось чрезъ погруженіе въ водахъ іорданскихъ, такъ какъ относительно его ев. Іоаннъ дѣлаетъ между прочимъ такое замѣчаніе: *бѣ же Іоаннъ, крестя во Енонѣ близъ Салима, яко воды мнози бяху ту* (Іоан. 3, 23).

кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе (Іоан. 3, 5).

Слѣдуя же заповѣди Спасителя, апостолы и совершали крещеніе такъ, какъ было имъ заповѣдано, и учили о немъ такъ, какъ сами были научены тому Господомъ.

Такъ, по изображенію Дѣяній и посланій апостольскихъ, апостолы совершали крещеніе чрезъ погруженіе, что, независимо отъ всегда употребляющагося здѣсь для его обозначенія выраженія βαπτισμός и βαπτίζειν, видно еще изъ яснаго примѣра крещенія Филиппомъ евнуха чрезъ погруженіе (Дѣян. 8, 37 и 38), а также изъ естественно и необходимо предполагающихъ погруженіе въ крещеніи сравненій послѣдняго то со всемірнымъ потокомъ (1 Петр. 3, 19—21), то съ банею водною (Еф. 5, 26), то съ гробомъ, въ которомъ крещаемый *споребается* Христу *въ смерть* (Рим. 6, 4).

Крестя же увѣровавшихъ чрезъ погруженіе, апостолы, конечно, совершали крещеніе не въ чье либо иное имя, а, согласно съ прямою и ясною заповѣдію Спасителя, во имя Отца и Сына и Святаго Духа, подтвержденіе чему, что впоследствии увидимъ, представляетъ и практика послѣ-апостольской церкви, во всемъ строго слѣдовавшей церкви апостольской. Правда, Дѣеписатель, повѣствуя о нѣсколькихъ случаяхъ крещенія увѣровавшихъ во Христа, выражается такъ, что имъ предлагаемо было *креститься во имя Іисуса Христа* (Дѣян. 2, 38; 10, 48), или что они *крещались во имя Господа Іисуса* (Дѣян. 8, 16; 19, 5); но должно думать, какъ объясняли и древніе учителя церкви¹⁾, что онъ при этомъ

¹⁾ Такъ напр., *Евлогій александрійскій* пишетъ: „креститься во Іисуса Христа значитъ креститься по заповѣди и преданію Христа Іисуса, т. е. во Отца и Сына и Св. Духа“ (Apud Phot. Biblioth. cod. 270. p. 833). *Св. Василиій великій*: „никого да не вводитъ въ обманъ у апостола то, что, упоминая о

вовсе не имѣлъ мысли съ точностію опредѣлять словесную формулу крещенія, а имѣлъ одно въ виду, — характеристически отличить Христово или христіанское крещеніе отъ крещенія Іоаннова, или другаго подобнаго ему крещенія. Характеризуя же такимъ образомъ христіанское крещеніе, какъ крещеніе во имя Іисуса Христа, Дѣписатель, понятно, не только не исключалъ сямъ употребленія при крещеніи формулы: во имя Отца и Сына и Святаго Духа, но скорѣе ее необходимо предполагалъ; такъ какъ, согласно съ ученіемъ Самаго Іисуса Христа, онъ не иначе могъ представлять истинную вѣру въ Него, какъ только стоящею во внутренней и нераздѣльной связи съ вѣрою и въ Отца, посланнаго Его, и посланнаго Имъ въ міръ Святаго Духа. Тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно употреблен-

Крещенія, нерѣдко умалчиваетъ онъ о имени Отца и Святаго Духа, и никто не долженъ заключать изъ сего, что не надобно соблюдать призыванія именъ. Сказано: *емимъ во Христа крестимся, во Христа облекостся* (Галат. 3, 27); и еще: *емимъ во Христа крестимся, въ смерть его крестимся* (Рим. 6, 3). Это потому, что наименованіе Христа есть исповѣданіе всего; оно указываетъ и на помазующаго Бога, и на помазаннаго Сына, и на помазаніе Духа, какъ учитъ насъ Пётръ въ Дѣянїяхъ: *Іисуса иже отъ Назарета, его же помаза Богъ, Духомъ Святымъ* (Дѣян. 10, 38)^а. (О Св. Духѣ гл. 12. въ Твор. св. Отц. VП. 272).

Св. Іоаннъ Дамаскинъ: „хотя Божественный Апостоль говоритъ, что мы во Христа и въ смерть его крестимся (Рим. 6, 5); однакожь не разумѣть, что таково должно быть призываніе при Крещеніи, а хочеть показать, что крещеніе есть образъ смерти Христовой. Ибо въ крещеніи троебратнымъ погруженіемъ означается тридневное Господне пребываніе во гробѣ. А креститься во Христа значилъ креститься, вѣруя въ Него; но вѣровать во Христа невозможно, не научившись исповѣдывать Отца и Сына и Св. Духа. Ибо Христось есть Сынъ Бога живаго, помазаннй отъ Отца Духомъ Святымъ... Какія должны быть слова призыванія, тому Самъ Господь научилъ учениковъ Своихъ, сказавъ: *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Матѣ. 28, 19)^а (Точн. изл. прав. вѣры, кн. IV. гл. 9, стр. 234—236).

наго нѣсколько разъ ап. Павломъ наименованія крещенія христіанскаго крещеніемъ *во Христа* (Рим. 6, 3, Гал. 3, 27; 1 Кор. 1, 13).

Что касается, далѣе, невидимой благодатной стороны крещенія, то апостолы, разъясняя ученіе о ней Христово, изображаютъ ее въ слѣдующихъ ясныхъ и опредѣленныхъ чертахъ. Апостоль Петръ съ крещеніемъ внутренно и нераздѣльно соединяетъ и усвояетъ ему оставленіе грѣховъ, такъ выразившись въ своей рѣчи къ увѣровавшимъ во Христа и просящимъ у него наставленія, что имъ дѣлать: *покайтесь, и да крестится кійждо васъ во имя Іисуса во оставленіе грѣховъ* (Дѣян. 2, 38). Эту же самую мысль о благодатно дѣйственной силѣ крещенія еще прямѣе и положительнѣе выражаетъ ап. Павелъ, такъ уча о семъ: *Христосъ возлюбилъ церковь и Себе предаде за ню, да освятитъ ю, очистивъ банею водою въ слово* (т. е. крещеніемъ съ произнесеніемъ извѣстныхъ словъ) (Еф. 5, 25. 26), или: *и сими убо (грѣшными) нынѣ бысте, но омыстеся, но освятитеся, но оправдистеся именемъ Господа нашего Іисуса Христа, и Духомъ Бога нашего* (1 Кор. 6, 11). Кромѣ того, ап. Павелъ крещеніе уподобляетъ смерти и возстанію Христову, вслѣдствіе того, что крещающійся умираетъ для грѣха съ тѣмъ, чтобы стать жить для Бога и ходить въ обновленной жизни (Рим. 6, 4 и 11), а также называютъ его *банею пакибытія* (Тит. 3, 5), т. е. такою, банею, чрезъ которую крещаемый, вмѣсто прежняго ветхаго бытія и жизни, получаетъ новое бытіе и жизнь, становясь совмѣстно съ симъ чадомъ Божіимъ (Гал. 3, 26—28), членомъ тѣла Христова или церкви (1 Кор. 12, 13), и наслѣдникомъ вѣчной жизни (Тит. 3, 7).

Въ виду же такого столь высокаго и важнаго значенія таинства крещенія, апостолы, наконецъ, согласно ученію Христову, признавали его безусловно необходимымъ для спа-

сенія каждаго человѣка или вступленія его въ царство благодати, почему они, какъ видно изъ книги Дѣяній апостольскихъ, всякій разъ, когда встрѣчались обращающіеся къ вѣрѣ во Христа, находили необходимымъ для нихъ тотчасъ креститься и крестили ихъ (Дѣян. 2, 38. 41; 8, 12. 38; 10, 47. 48; 18, 8; 19, 5). По этой же причинѣ, какъ должно думать, апостолы почитали крещеніе необходимымъ и для дѣтей и младенцевъ; такъ какъ извѣстно, что они крестили цѣлыя семейства, напр., домъ Лидіи (Дѣян. 16, 14 и 15), весь домъ нѣкоего темничнаго стража (Дѣян. 16, 33) и домъ Стефановъ (1 Кор. 1, 16), при чемъ вовсе не упоминается объ исключеніи отсюда дѣтей и младенцевъ, которые должны были быть въ сихъ семействахъ.

§ 132.

Ученіе церковно-отеческое до вселенскихъ соборовъ.

Такъ учила и церковь во всѣ дальнѣйшія времена. У непосредственныхъ, впрочемъ, преемниковъ апостоловъ, мужей апостольскихъ, мы встрѣчаемъ, вслѣдствіе краткости самихъ твореній ихъ, очень краткія и отрывочныя указанія на таинство крещенія, но тѣмъ не менѣе и эти указанія совершенно ясно и несомнѣнно свидѣтельствуютъ о вѣрѣ первоначальной церкви въ крещеніе, какъ одно изъ самыхъ важныхъ и благодатно-спасительныхъ церковныхъ священнодѣйствій.

Такъ, по словамъ *ап. Варнавы*, „мы сходимъ (т. е. погружаемся) въ воду (крещенія) полные грѣховъ и нечистоты, а выходимъ изъ нея съ приобрѣтеніемъ — со страхомъ въ сердцѣ и съ надеждою на Иисуса въ духѣ¹⁾); получая же от-

¹⁾ Epist. c. 11.

пущеніе грѣховъ и надежду на имя Господне, мы содѣляемся новыми, совершенно вновь созданными ¹⁾, такъ что имѣемъ младенческую душу, какъ воссозданные духовно ²⁾.

Тому же самому относительно крещенія, только въ символической формѣ, учить и *св. Ермъ*. На вопросъ его: почему для строящейся башни (т. е. церкви) камни извлекались изъ (водной) глубины, Пастырь-ангелъ отвѣтилъ ему слѣдующимъ: „имъ (т. е. камнямъ, обозначающимъ собою входящихъ въ церковь людей) необходимо было пройти чрезъ воду (крещенія), чтобы оживотвориться; (такъ какъ) они и не могли иначе войти въ царство Божіе, къ отложивши мертвость прежней жизни... Ибо человекъ до принятія имени Сына Божія мертвъ; но какъ скоро приметъ эту печать, онъ отменяетъ мертвость и воспринимаетъ жизнь. Печать же эта есть вода; въ нее сходятъ люди мертвыми, а выходятъ изъ нея живыми“ ³⁾. Подобный же отвѣтъ былъ данъ Ерму и старицею, представлявшею собою церковь, когда она на вопросъ его: почему башня построена на водахъ, ему сказала: потому что жизнь ваша чрезъ воду спасена и спасется“ ⁴⁾.

Такимъ образомъ, какъ Варнава, такъ и Ермъ, касаясь крещенія, умалчиваютъ только относительно произносимыхъ при крещеніи тайнодѣйственныхъ словъ, но съ полною ясностію и опредѣленностію обозначаютъ какъ видимую вещественную его сторону, такъ и невидимую-благодатную, первую полагая въ погруженіи въ воду, а вторую въ получаемомъ чрезъ это очищеніи грѣховъ или отложеніи мертвости преж-

¹⁾ Ibid с. 16.

²⁾ Ibid. с. 6.

³⁾ Pastor. Simil. 9. с. 16.

⁴⁾ Pastor. Vis. 3. с. 3.

ней жизни, и духовномъ возрожденіи или воссозданіи для новой во Христѣ жизни. *Инатій же Богоносецъ* къ сему присовокупляетъ, что крестить, точно также какъ и совершать вечерю любви, безъ епископа не позволительно ¹⁾, чѣмъ ясно показываетъ, что крещеніе по своему существу и значенію есть столь же важное священнодѣйствіе церковное, какъ и евхаристія.

Между тѣмъ христіанскіе апологеты 2 и 3 вѣка, бывъ вызываемы разными обстоятельствами церкви, затрогивавшими вопросъ о крещеніи, больше и подробнѣе говорятъ какъ о видимой, такъ и невидимой-благодатной сторонѣ крещенія.

Такъ, первый апологетъ *Лустинъ мученикъ*, вызванный въ своей апології на объясненія и по поводу совершающагося у христіанъ крещенія, вотъ что о немъ между прочимъ пишетъ: „кто убѣдится и повѣритъ, что ученіе и слова наши истинны, и обѣщается, что можетъ жить сообразно съ ними, тѣхъ учать, чтобы они съ молитвою и постомъ просили у Бога прощенія прежнихъ грѣховъ, и мы молимся и постимся съ ними. Потомъ мы приведемъ ихъ туда, гдѣ есть вода, и они возрождаются такимъ же образомъ, какъ сами мы родились, то есть омываются тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа и Духа Святаго. Ибо Христось сказалъ: если не родитесь снова, то не войдете въ царство небесное. И отъ апостоловъ мы получили слѣдующее основаніе для такого дѣйствія. Такъ какъ мы не знаемъ перваго своего рожденія и по необходимости родились изъ влажнаго сѣмени чрезъ взаимное совокупленіе родителей и выросли въ худыхъ нравахъ и зломъ образѣ жизни, то, чтобы не пребывали мы чадами необходимости и

¹⁾ Epist. ad. Smyrn. c. 8.

невѣденія, а (стали чадами) свободы и вѣдѣнія, и чтобы получили въ водѣ оставленіе прежде совершенныхъ грѣховъ,—наименовывається на желающихъ возродиться и раскаявшихся во грѣхахъ имя Отца всего и Господа Бога¹⁾. Здѣсь, что не трудно видѣть, независимо отъ того, что указывается на воду, какъ необходимое для крещенія вещество, и на ея для сего употребленіе въ видѣ омовенія (болѣе приближающагося къ погруженію, чѣмъ къ окропленію или обливанію), упоминается еще объ обѣщаніи, даваемомъ готовящимся къ крещенію вести впредь жизнь согласную съ христіанскимъ ученіемъ. Но что всего важнѣе, здѣсь дѣлается прямое указаніе на то, что крещеніе совершалось и должно было совершаться во имя троичныхъ Божескихъ Лиць,—Отца и Иисуса Христа, и Духа Святаго. Что же касается внутренней таинственно-благодатной стороны крещенія, то Іустинъ ясно опредѣляетъ ее тѣмъ, что крещенію усвоитъ дѣйствіе духовнаго возрожденія, при оставленіи совмѣстно съ симъ крещающемуся его прежнихъ грѣховъ. Кромѣ того, для объясненія возможности возрожденія, сближая возрождающую воду крещенія съ влажнымъ человѣческимъ сѣменемъ, изъ котораго возникаетъ и образуется тѣлесный человѣческій организмъ, онъ, какъ должно думать, этимъ хотѣлъ показать, что въ водѣ крещенія заключается не простая вода, а орудіе и проводникъ животворящей и возрождающей благодатной силы Божіей. Потому то онъ между прочимъ въ другомъ мѣстѣ крещеніе, которое, по его словамъ, одно только можетъ очистить покаявшихся, называетъ „водою жизни“²⁾.

Ириней же, съ такою же ясностію уча о свыше подаваемой въ банѣ возрожденія животворной силѣ, которая, по

¹⁾ Apolog. 1, п. 61.

²⁾ Dialog. cum Thyph. п. 14.

его словамъ, столько же необходима для оживотворенія омертвѣвшей духовной жизни, сколько влага для принесенія сухою землею плода или для обращенія сухой пшеницы въ хлѣбъ ¹⁾, сравниваетъ ее съ тою чудесною цѣлительною силою, какою исцѣленъ былъ чрезъ омовеніе въ купели силомской слѣпорожденный ²⁾, и къ сему присовокупляетъ, что она, вслѣдствіе грѣховнаго поврежденія всѣхъ во Адамѣ ³⁾, одинаково необходима для всѣхъ, не исключая и младенцевъ, „почему, Христосъ пришелъ спасти собою всѣхъ, которые чрезъ Него возрождаются въ Бога, младенцевъ, дѣтей, отроковъ, юношей и старцевъ“ ⁴⁾.

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе *Тертуліаново*, по своей особенной ясности, отчетливости и обстоятельности. Употребляя для обозначенія образа крещенія выраженія: опусканіе въ воду ⁵⁾ и погруженіе ⁶⁾, Тертуліанъ этимъ ясно показываетъ, что оно состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ погруженіи. Вмѣстѣ же съ симъ онъ столь же ясно свидѣтельствуетъ и о томъ, что погруженіе совершалось не однажды, а трижды, во имя трехъ Божескихъ Лиць, выразившись о семъ такъ: „Христосъ по воскресеніи далъ ученикамъ послѣднюю Свою заповѣдь: крестить (вся языки) во Отца, и Сына, и Святаго Духа, а не въ одного, почему мы и погружаемся (въ крещеніи) не однажды, а трижды, то есть, столько разъ, сколько именъ и лицъ“ ⁷⁾. Кромѣ того, Тертуліанъ отмѣчаетъ еще ту частность, что, на основаніи пре-

¹⁾ Advers haeres. lib. III. c. 17. n. 2.

²⁾ Adv. haeres. lib. V. c. 15. n. 3.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Ibid. lib. II. c. 22. n. 4.

⁵⁾ De bapt. c. 2.

⁶⁾ De praescript. c. 40.

⁷⁾ Adv. Prae. c. 26.

данія церкви, отъ готовящагося въ крещеніи предъ троекратнымъ погруженіемъ требовались отреченія отъ діавола и ангеловъ его, а также отвѣты на вопросы о заповѣданной Христомъ вѣрѣ¹⁾. Но что особенно важно, онъ съ возможною ясностію и точностію опредѣляетъ невидимую благодатную сторону таинства крещенія, достигая сего чрезъ выясненіе внутренняго отношенія между вѣшнимъ его знакомъ или веществомъ и внутренно-соединенною съ нимъ благодатною силою Божіею. Въ виду того со стороны невѣрующихъ возраженія, какимъ образомъ видимое и матеріальное въ крещеніи можетъ становиться мѣстомъ и орудіемъ силы Божіей, онъ отвѣчаетъ на него слѣдующимъ: „если Богъ и премудръ и всемогущъ, чего не отвергають даже и отдаляющіеся отъ Него, то вполнѣ цѣлесообразнымъ должно быть признано то, что Онъ въ противномъ (повидимому) Своей мудрости и могуществу, т. е. неразумномъ и бессильномъ устрояетъ матеріальныя орудія (materias) для Своего дѣйствованія²⁾; такъ какъ какъ даже необходимо, чтобы всякая подлежащая матерія воспринимала качество той, которая стремится сверху, въ особенности же тѣлесная воспринимала духовную, какъ такую, которая по тонкости своей субстанціи удобно ее проникаетъ и въ ней обитаетъ“³⁾. Это соображеніе Тертулліаново, чтò само собою очевидно, имѣло важное значеніе не только въ отношеніи къ одному крещенію, но и къ другимъ церковнымъ таинствамъ. Въ частности же, касаясь того, почему для крещенія и совершающагося чрезъ него такого важнаго дѣйствія, какъ духовное возрожденіе, избрана была Богомъ именно вода, онъ указываетъ на то, что отъ начала

¹⁾ De coron. с. 3.

²⁾ De bapt. п. 2.

³⁾ Ibid. п. 4.

міра во всѣ древнія времена Богъ употреблялъ воду, какъ простѣйшую и чистѣйшую стихію, въ орудіе для откровенія Своего всемогущества и премудрости въ мірѣ, при чемъ онъ останавливаетъ свое вниманіе на данномъ Богомъ повелѣніи водѣ извести душъ живыхъ и произведеніи ею таковыхъ, чтобы не удивлялись, что воды умѣютъ одушевлять въ крещеніи ¹⁾, но въ особенности на первоначальномъ вседѣйственномъ и животворномъ ношеніи Духа Святаго надъ водами, такъ какъ послѣднее прямо предъизобразило собою крещеніе. Самую же параллель между ношеніемъ нѣкогда Духа Святаго надъ водами и крещеніемъ онъ полагаетъ въ томъ, что подобно тому, какъ нѣкогда носился Духъ Святой надъ водами, и „то, что носило, заимствовало святость отъ того, что надъ нимъ носилось“, такъ и въ крещеніи нисходитъ съ небесъ (тотъ же) Духъ, и присутствуетъ вверху водъ, освящая ихъ Самимъ Собою, и такимъ образомъ освященное вливаетъ въ себя (combibunt) силу освящать“ ²⁾, послѣдствіемъ чего, по Тертулліану, бываетъ очищеніе въ крещающемся не только тѣла, но и души ³⁾, чрезъ омовеніе преступленій, освобожденіе отъ виновности и наказанія, а также возстановленіе въ немъ образа и подобія Божія ⁴⁾.

Уча же съ такою ясностію и раздѣльностію о таинственно-благодатномъ значеніи крещенія, онъ совмѣстно съ симъ, согласно съ древне-церковнымъ преданіемъ, ясно свидѣтельствуешь, какъ о неповторяемости ⁵⁾ и ничѣмъ незамѣнимости крещенія, кромѣ крещенія кровію ⁶⁾, такъ и о томъ, что право

¹⁾ Ibid. n. 3

²⁾ De bapt. n. 4.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Ibid. n. 5.

⁵⁾ De pudicit. n. 16.

⁶⁾ De bapt. n. 16.

совершать его принадлежало одному первосвященнику или епископу, и съ согласія его пресвитерамъ съ діаконами ¹⁾, за исключеніемъ только особеннѣйшихъ случаевъ крайней нужды въ ускореніи крещенія, въ которыхъ дозволялось совершать его и мірянамъ ²⁾.

Въ одномъ только пунктѣ Тертуліанъ разошелся съ древне-церковнымъ ученіемъ о крещеніи, а именно— въ пунктѣ о необходимости крещенія младенцевъ, такъ какъ онъ не только оспаривалъ сію необходимость, но и настаивалъ на томъ, что даже лучше и полезнѣе отсрачивать крещеніе до болѣе зрѣлаго, чѣмъ юношескій возрастъ ³⁾. Но это личное мнѣніе Тертуліаново вскорѣ въ церкви вызвало противъ себя справедливыя возраженія и отвергнуто было противоположными ему соборными рѣшеніями.

Оригенъ, напр., совершенно согласно съ Тертуліаномъ училъ какъ о томъ, что совершаемое во имя всей высочайшей Троицы съ призываніемъ Отца, и Сына, и Святаго Духа ⁴⁾ крещеніе не есть только символъ очищающей и омывающей отъ скверны зла души, а есть и само по себѣ для предающаго себя божественной силѣ призываній покланяемой Троицы—начало и источникъ божественныхъ даровъ ⁵⁾, очищающій и уничтожающій собою всѣ скверны грѣхонья ⁶⁾, и вмѣсто смерти грѣховной источающій новую во Христѣ жизнь ⁷⁾, такъ и о томъ, что оно безусловно для спасенія

¹⁾ Ibid. n. 17.

²⁾ Ibidem.

³⁾ De bapt. n. 18.

⁴⁾ De princip. lib. I. c. 3. n. 2.

⁵⁾ In Ioann. T. VI. n. 17.

⁶⁾ In Luc. homil. 21 et 22.

⁷⁾ Comment. in Rom. I. V. n. 2 et 8. Подобнымъ образомъ училъ о существѣ и плодахъ крещенія и *Климентъ alexандрійскій*. По его словамъ, крещеніе называется „банею“ потому, что чрезъ него мы омываемъ грѣхи, да

необходимо и ничѣмъ незамѣнимо, кромѣ одного крещенія кровію ¹⁾. Но вмѣстѣ съ симъ, онъ, вопреки Тертуліану, съ особенною силою и рѣшительностію настаивалъ на томъ, что необходимо крестить и младенцевъ,—необходимо какъ погому, что и младенцы, рождаясь во грѣхѣ, нуждаются въ очищеніи отъ сквернъ плотскаго рожденія, такъ и потому, что не безъ основанія и по чину церкви требуется крещеніе младенцевъ (*secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari* ²⁾). Въ оправданіе же того, почему церковь непрерывно совершала и совершаетъ крещеніе и надъ младенцами, Оригенъ, чтѣ весьма важно, ссылается на то, что она такое преданіе приняла отъ самихъ апостоловъ, которые „знали, кому поручены тайны таинствъ божественныхъ, что во всѣхъ есть нечистота грѣховная, и что она омывается водою и Духомъ“ ³⁾.

Руководясь въ послѣдствіи, конечно, этимъ же самымъ, св. Кипріанъ отъ себя и одного карфагенскаго собора (252 г.), на которомъ предсѣдательствовалъ самъ, относительно сего предмета къ епископу Фиду писалъ между прочимъ слѣдующее: „если Самъ Господь въ Евангеліи Своемъ говоритъ, что *Сынъ Человѣческій не прииде души человѣческія погубити, но спасти* (Лук. 9, 56); то, сколько это отъ насъ зависитъ, ни одна душа не должна погибнуть, если то возможно... Если и величайшимъ грѣшникамъ, много грѣшившимъ прежде про-

ромъ—потому, чрезъ него оставляются наказанія, слѣдующія за грѣхи, посвященіемъ—потому, что чрезъ него созерцается святой, спасительный свѣтъ, т. е. чрезъ него мы получаемъ острое зрѣніе для (созерцанія) божественнаго“ (*Paedag. lib. 1. c. 6. Curs. Patr. T. VIII. col. 281*).

¹⁾ In Joann. T. VI. n. 26.

²⁾ In Levit. hom. 8. n. 3. Ср. In Luc. homil. 14. Patr. Curs. Г. XIII. col. 1835.

³⁾ Comment. in ep. ad Rom. lib. V. n. 9. Patr. curs. graec. T. XIV. col. 1047.

тивъ Бога, когда они потомъ увѣруютъ, даруется отпущеніе грѣховъ и никому не возбраняется прощеніе и благодать; то тѣмъ болѣе не должно возбранять это младенцу, который, едва родившись, ни въ чемъ не согрѣшилъ, а только, произшедши по плоти отъ Адама, воспріялъ заразу древней смерти чрезъ самое рожденіе, и который тѣмъ удобнѣе приступаетъ къ принятію отпущенія грѣховъ, что ему отпускаются не собственные, а чужіе грѣхи. И потому, возлюбленнѣйшій братъ, на соборѣ нашемъ состоялось такое опредѣленіе: не должно намъ никого устранять отъ крещенія и благодати Бога, ко всѣмъ милосердаго, благаго и снисходительнаго. Если этого надобно держаться по отношенію ко всѣмъ, то особенно, какъ мы думаемъ, надобно соблюдать это по отношенію къ новорожденнымъ младенцамъ, которые уже тѣмъ заслуживаютъ преимущественно нашу помощь и милосердіе Божіе, что съ самаго начала своего рожденія они своимъ плачемъ и слезами выражаютъ одно моленіе¹⁾).

Между тѣмъ, независимо отъ сейчасъ указанной, мы встрѣчаемъ у св. Кипріяна и другія, заслуживающія вниманія, черты, относящіяся къ ученію о крещеніи. Такъ, ясно уча о крещеніи, какъ таинствѣ²⁾ воды жизни вѣчной³⁾, чрезъ которое крещающійся духовно возрождается и преобразуется въ новаго человѣка, облакаясь во Христа⁴⁾, съ такою же ясностію учитъ онъ объ образѣ совершенія его чрезъ погруженіе, какъ обычномъ и всеобщемъ, въ противоположность только въ исключительныхъ случаяхъ (болѣзни) допускаяшемуся другому образу совершенія его чрезъ окропленіе или

¹⁾ Письм. 46 къ Фиду; см. библиот. тв. запад. отк. т. I. 1879 г. стр. 187 и 190.

²⁾ Epist. ad Steph. 72. (ed. Maran.) п. 1.

³⁾ Epist. ad Cecil. 63.

⁴⁾ Epist. ad Romp. 74. п. 5.

обливаніе, и, что обращаетъ на себя особенное вниманіе, хотя твердо стоитъ за законность перваго, но не принижаетъ и послѣдняго, пиша о немъ, въ виду разныхъ на него нареканій, между прочимъ, слѣдующее: „въ спасительныхъ таинствахъ, въ случаѣ крайней необходимости, по щедротѣ Божіей, и въ сокращеніи даруется отъ Господа вѣрующимъ все. И потому никого не должно смущать, когда видятъ, что больные принимаютъ божественную благодать чрезъ окропленіе или облитіе, тѣмъ болѣе, что Священное Писаніе говоритъ чрезъ пророка Іезекіила: *и воскроплю на вы воду чисту и очиститесь отъ всѣхъ нечистотъ вашихъ и отъ всѣхъ кумировъ вашихъ; и очищу васъ, и дамъ вамъ сердце ново и Духъ новъ дамъ вамъ* (Іезск. 36, 25. 26)... Отсюда ясно, что и окропленіе воды дѣйствуетъ на подобіе спасительной бани, и когда это бываетъ въ церкви, при чистой вѣрѣ и принимающаго и дающаго, то все можетъ восполниться и совершиться величіемъ Господнимъ и истинною вѣрой“¹⁾. Требуя, кромѣ того, для дѣйствительности и дѣйственности крещенія какъ отъ совершающаго, такъ и принимающаго оное правой вѣры въ Отца, и Сына, и Святаго Духа²⁾, вмѣстѣ съ симъ онъ твердо настаиваетъ на томъ, что для сего, при совершеніи крещенія, необходимъ священнослужитель, и притомъ законный или получившій благодать священства въ церкви священнослужитель. Потому что, по словамъ его, „вода должна быть прежде очищена и освящена священникомъ, чтобы она могла своимъ крещеніемъ омыть грѣхи человѣка крещаемаго...; а какимъ образомъ можетъ очистить и освятить воду тотъ, кто самъ (какъ еретикъ) нечистъ и въ комъ нѣтъ Св. Духа“³⁾?

¹⁾ Epist. ad Magn. 76.

²⁾ Epist. ad Jubajan. 73. n. 4. 5. 21. Ср. Firmil. ad Cyr. (in opp. Cyr.) epist. 75.

³⁾ Epist. ad Jubajan. 73. n. 1.

Кто можетъ дать то, чего самъ не имѣетъ, или какъ можетъ совершать духовное самъ потерявшій Духа Святаго¹⁾? Наконецъ, Кипріанъ съ особенною ясностію и силою учитъ о неповторяемости крещенія, не смотря на свою настойчивость въ необходимости перекрещиванія еретиковъ. Послѣднимъ обстоятельствомъ не только не ослабляется, но еще ярче обозначается взглядъ его на неповторяемость крещенія: такъ какъ Кипріанъ твердо держался того убѣжденія, что крещеніе есть единое, какъ единая церковь, въ которой оно находится; что же касается крещенія, существующаго внѣ церкви, то оно не есть поистинѣ крещеніе, а ложь и обманъ, какъ лжива и обманчива вѣра внѣ церкви, а потому, требуя перекрещиванія еретиковъ, онъ съ своей точки зрѣнія требовалъ не перекрещиванія, а только крещенія²⁾.

Въ заключеніе разсматриваемаго нами періода упомянемъ о тѣхъ изъ *постановленій и правилъ апостольскихъ*, которыя касаются существенныхъ сторонъ ученія о крещеніи и собою подтверждаютъ его. По постановленіямъ апостольскимъ, крещеніе должно совершаться чрезъ погруженіе, потому что „вода (въ крещеніи) знаменуетъ гробъ (Христа), погруженіе же есть соумертвіе, а выгруженіе—совоскресеніе“ (со Христомъ), и совершаться не иначе, какъ во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, почему во время крещенія крещаемыхъ „должно произноситься надъ ними поименно священное призываніе Отца, и Сына, и Святаго Духа“³⁾. А такъ какъ крещеніе есть дѣло священническое, равно какъ жертва или руковозложеніе и т. п., то его не дозволяется совершать мірянамъ, а могутъ его совершать при служеніи діаконовъ одни

¹⁾ Ibid. n. 2.

²⁾ Epist. ad Jubaian. 73. n. 4—6. О неповторяемости крещенія ясно училъ также св. Діонисій александрійскій (Apud Euseb. Eccles. Hist. VII, 9).

³⁾ Const. apostol. lib. III. c. 16 et 17.

епископы и пресвитеры и притомъ епископы и пресвитеры, принявшіе честь по призванію отъ Бога, а не сами собою восхитившіе ее ¹⁾. Поэтому то не нужно принимать крещенія, даваемого жесвищенниками, потому что „крещаемые ими не освящаются, но оскверняются, получая не прощеніе грѣховъ, но узы нечестія“ ²⁾. А какъ Богъ единъ, единъ Христосъ и единъ Утѣшитель, едина также и смерть Господа по тѣлу; такъ и крещеніе, даваемое въ сію смерть, да будетъ едино и не должно быть повторяемо, если бываетъ совершенно преподобными ³⁾. Наконецъ, такъ какъ Господь сказалъ: пустите дѣтей приходите ко мнѣ и не препятствуйте имъ (Матѳ. 19, 14); то надлежитъ крестить и младенцевъ ⁴⁾.

Правилами апостольскими тоже безусловно требовалось совершать крещеніе не иначе, какъ чрезъ погруженіе, и погруженіе не однократное, а трехкратное, равно какъ возведено было во всеобщій обязательный законъ совершать его не въ чье либо иное имя, а только, по учрежденію Господню, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, почему ими и было постановлено: „Аще кто епископъ или пресвитеръ совершить не три погруженія единаго тайнодѣйствія, но едино погруженіе, даемое въ смерть Господню, да будетъ извержень ⁵⁾; аще кто епископъ, или пресвитеръ крестить не по Господню учрежденію, во Отца и Сына и Святаго Духа, но въ трехъ безначальныхъ, или въ трехъ сыновъ, или въ трехъ утѣшителей: да будетъ извержень“ ⁶⁾. вмѣстѣ же съ симъ ими требовалось и то, чтобы крещеніе, какъ тайнодѣйствіе, а не

¹⁾ Ibid. с. 10 et 11.

²⁾ Ibid. hb. VI. с. 15.

³⁾ Ibidem.

⁴⁾ Ibidem.

⁵⁾ Прав. апостол. 50.

⁶⁾ Прав. 49.

простое дѣйствіе, совершалось никѣмъ инымъ, какъ одними епископами или пресвитерами, и притомъ законными или самою церковію поставленными епископами и пресвитерами; такъ какъ и вся отвѣтственность по совершенію крещенія возлагалась только на нихъ однихъ. А потому и самое крещеніе должно было признаваться и вмѣстѣ съ симъ неповторяемымъ только то, которое совершалось истинными или законными священнослужителями, тогда какъ, наоборотъ, совершаемое жесвященниками не должно было приниматься за крещеніе, и препятствовать совершенію послѣ себя истиннаго крещенія, вслѣдствіе чего и было постановлено: „епископъ или пресвитеръ аще поистинѣ крещеніе имѣющаго вновь окрестить, или аще отъ нечестивыхъ оскверненнаго не окрестить, да будетъ изверженъ, яко посмѣвающійся кресту и смерти Господней, и не различающій священниковъ отъ жесвященниковъ“¹⁾.

§ 133.

Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Такъ учили о таинствѣ крещенія и въ періодъ вселенскихъ соборовъ какъ отдѣльные отцы и учителя, такъ и цѣлыя соборы, строго придерживаясь прежняго древне-церковнаго ученія и иногда буквально повторяя его. А потому, во избѣжаніе лишнихъ повтореній, мы ограничимся однимъ общимъ изложеніемъ ихъ ученія о крещеніи, съ болѣе характернымъ изображеніемъ у тѣхъ или иныхъ учителей главныхъ и существенныхъ его сторонъ.

Такъ, во первыхъ, отцы и учителя сего періода единогласно учили, что крещеніе должно совершаться не иначе,

¹⁾ Прав. 47. Сравн. прав. 46.

какъ чрезъ погруженіе, и притомъ—троекратное погруженіе, съ одной стороны, въ честь и во имя Троицы, т. е. Отца, и Сына, и Святаго Духа, каковыя имена должны были и произноситься при самомъ его совершеніи, а съ другой—въ воспоминаніе тридневнаго пребыванія тѣла Христова во гробѣ, предъизобразившемъ собою христіанское крещеніе.

По *Василію Великому*, напр., „великое таинство крещенія совершается тремя погруженіями и равными имъ по числу призываніями, чтобы и образъ смерти (Христовой) отпечатлѣлся въ насъ, и просвѣтились души крещаемыхъ чрезъ преданіе имъ боговѣденія¹⁾). Крещеніе же, какъ и вѣра, исполняется одними и тѣми же именами. Какъ вѣруемъ во Отца, и Сына, и Святаго Духа, такъ и крестимся во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа“²⁾). По *Дамаскину*, тоже „мы чрезъ крещеніе погребаемся съ Господомъ, какъ говоритъ божественный Апостоль (Рим. 6, 4; Колос. 2, 12)..., почему въ крещеніи троекратнымъ погруженіемъ означается тридневное Господне пребываніе во гробѣ... Какія же должны быть слова призыванія, тому Самъ Господь научилъ учениковъ Своихъ, сказавъ: *крестяще ихъ во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа* (Матѣ. 28, 19)³⁾. Согласно съ симъ учили также св. *Кирилль іерусалимскій*⁴⁾, *Амвросій*⁵⁾, *Григорій нисскій*⁶⁾, *Іоаннъ Злато-*

¹⁾ Ad. Amphiloeh. de Spirit. S. c. 15.

²⁾ Ibid. c. 12.

³⁾ De fid. orthodox. lib. IV. c. 9.

⁴⁾ Обращаясь къ новокрещеннымъ, св. Кирилль говоритъ имъ, между прочимъ, слѣдующее: „вы приведены были къ святой купели Божественнаго крещенія, какъ Христосъ со креста несенъ былъ къ подлежащему гробу. И каждый былъ вопрошаемъ: вѣруетъ ли во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа? Произносили вы спасительное исповѣданіе, и трижды погружались въ воду, и снова изникали изъ воды, симъ прознаменуя и давая разумѣть тридневное Христово погребеніе“ (Тайновод. слов. 2 о крещеніи. п. 4).

⁵⁾ De sac. II, 7.

⁶⁾ De baptism. Christ. T. III. p. 327. ed. Morel.

устъ ¹⁾, Иеронимъ ²⁾, Епифаній ³⁾, Кириллъ александрійскій ⁴⁾ и Θεодоритъ ⁵⁾).

Впрочемъ, какъ было въ прежнее время ⁶⁾, такъ и въ этомъ періодѣ была допускаема замѣна погруженія окропленіемъ или обливаніемъ, но только въ видѣ исключеній, въ случаяхъ крайней нужды, не допускавшей возможности совершенія крещенія чрезъ погруженіе ⁷⁾. Кромѣ того, такъ какъ такіе случаи по преимуществу совпадали съ тяжкою болѣзнію, препятствовавшей лежащему на одрѣ больному (или клинику) принимать крещеніе чрезъ погруженіе; то должно полагать, что 12 правило неокесарійскаго собора, поставлявшее нѣкоторую задержку для крещаемыхъ по случаю только тяжкой болѣзни, при возведеніи ихъ въ пресвитерскую степень, имѣло это же самое въ виду и по отношенію къ принимающимъ крещеніе чрезъ окропленіе или обливаніе клиникомъ ⁸⁾. Что же касается троекратнаго, при совершеніи крещенія, погруженія, то, насколько оно признавалось въ церкви необходимымъ, можно видѣть изъ того, что на второмъ вселенскомъ соборѣ совершавшееся у евноміанъ крещеніе не было признано крещеніемъ именно потому, что оно совершалось чрезъ однократное погруженіе ⁹⁾, при чемъ, конечно, имѣлся въ виду

¹⁾ In Ioann. homil. 25. n. 2.

²⁾ Бл. Иеронимъ: „во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа мы крещаемся и трижды погружаемся“ (In Ephes. c. 4).

³⁾ Haeres. 34 et 76.

⁴⁾ In Ies. lib. II. T. IV. p. 283. ed. Aub.

⁵⁾ Haeres. fab. 1, 9.

⁶⁾ См. Euseb. hist. eccles. lib. VI. c. 43.

⁷⁾ См. Augustin. In Ioann. tract. 80.

⁸⁾ Правило сіе такъ читается: „аще кто въ болѣзни посвященъ крещеніемъ: то не можетъ произведенъ быти во пресвитера; ибо вѣра его не отъ произволенія, но отъ нужды: развѣ только по открывшейся въ немъ добродѣтели и вѣры, и ради скудости въ людяхъ достойныхъ“.

⁹⁾ См. прав. 7-е 2-го вселенскаго собора.

и недостатокъ ихъ вѣры въ Божественную Троицу. А насколько признавались необходимыми произносимыя при крещеніи евангельскія слова: во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, это, между прочимъ, можно ясно видѣть изъ болѣе характерныхъ свидѣтельствъ *св. Аванасія*, который объ этомъ такъ пишетъ: „кто отдѣляетъ что либо отъ Троицы и крещается въ единое имя Отца, или въ единое имя Сына, или во Отца и Сына безъ Духа, тотъ ничего не получаетъ“¹⁾, а также *бл. Августина*, который говоритъ слѣдующее: „что есть крещене Христово? Купель воды съ произнесениемъ словъ; отними воду,—нѣтъ крещенія; отними слова,—нѣтъ крещенія“²⁾, потому что „безъ извѣстныхъ евангельскихъ словъ не можетъ освятиться (consecrari) крещеніе“³⁾.

Вмѣстѣ съ симъ отцы и учителя сего періода съ такимъ же единомыслиемъ учили и о невидимой таинственно-благодатной сторонѣ крещенія. Не говоримъ о томъ, что многіе изъ нихъ достаточно ясно обозначили ее одними, усвояемыми ими крещенію, особыми характерными наименованіями, каковы были: купель или баня пакибытія и возрожденія⁴⁾, купель спасительная⁵⁾ и таинственная⁶⁾, священный источникъ⁷⁾, таинство новаго рожденія⁸⁾, великое таинство⁹⁾, и т. п. Но они это же самое высказывали еще яснѣе и опредѣленнѣе, прямо касаясь внутренняго существа

¹⁾ Epist. ad Serap. 1. n. 30.

²⁾ In Ioann. tract. 15. n. 4.

³⁾ De baptism. VI. c. 25.

⁴⁾ *Есеевій* (In Psalm. 118. 73); *Златоустъ* (In Is. homil. 1. n. 2).

⁵⁾ *Амвросій* (De interpell. David. II. 4. n. 14).

⁶⁾ *Григорій нисскій* (In laud. S. Basilii. T. III. p. 483. ed. Morel.).

⁷⁾ *Августинъ* (De civit. Dei, XIII, 7).

⁸⁾ *Иларій* (In Psalm. 63, 11); *Августинъ* (De peccat. merit. et remiss. 11, 27. n. 37)

⁹⁾ *Василій вел.* (Ad. Amphiloeh de Spirit. S. c. 15).

крещенія и его спасительныхъ плодовъ. „Когда ты будешь сходить въ воду“, говоритъ, напр., св. *Кирилль александрійскій*, „то не одну воду представляй себѣ, не ожидай спасенія отъ дѣйствія Св. Духа; потому что безъ того и другаго невозможно тебѣ достигнуть совершенства. Не я говорю это, но Господь Иисусъ Христосъ, имѣющій надъ симъ власть. Онъ говоритъ: *еще кто не родится свыше*, и присовокупляетъ къ сему: *водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе* (Іоан. 3, 5)... Дерзновенно слово сіе, но не мое; ибо такъ опредѣлилъ Иисусъ“¹⁾. По *Василію Великому*, „поелику въ крещеніи предположены двѣ цѣли: истребить тѣло грѣховное, чтобы оно не приносило уже плодовъ смерти, и ожить Духомъ, чтобы имѣть плодъ во святыхъ; то вода изображаетъ собою смерть, принимая тѣло, какъ бы во гробъ, а Духъ сообщаетъ животворящую силу, возводя души наши изъ грѣховной мертвенности въ первоначальную жизнь,—что и значить *родиться свыше водою и Духомъ*“²⁾. Тоже повторяетъ Григорій Богословъ, говоря: „поелику мы состоимъ изъ двухъ естествъ, то есть, изъ души и тѣла, изъ естества видимаго и невидимаго; то и очищеніе двоякое, именно: водою и Духомъ; и одно приѣмлетъ видимо и тѣлесно, а другое, въ то же время, совершается нетѣлесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самыя глубины“³⁾. *Григорій же нисскій* по поводу недоумѣній нѣкоторыхъ: какимъ образомъ отъ видимой и вещественной воды можно родиться духовно, даетъ слѣдующій весьма замѣчательный отвѣтъ: „я спрошу у нихъ одного... какъ дѣлается человѣкомъ то, что полагается въ основу со-

¹⁾ Catech. orat. 3. п. 4.

²⁾ De Spirit. S. с. 15.

³⁾ Слов. на св. крещеніе. Твор. св. отц. т. III. стр. 277.

става живаго существа?... И какой дадутъ они намъ отвѣтъ на вопросъ: какъ повѣрить, чтобы человѣкъ образовался изъ сѣмени, такой и мы дадимъ спрашивающимъ о возрожденіи, совершаемомъ водою. На это, конечно, всякій спрошенный прежде всего можетъ сказать, что человѣкъ образуется божественною силою, безъ присутствія которой сѣмя осталось бы неподвижнымъ и бездѣйственнымъ. Но если здѣсь не само сѣмя производитъ человѣка, а божественная сила, претворяющая видимое въ естество человѣческое, то не будетъ ли крайне несообразнымъ, приписывая здѣсь столько величію силы Божіей, думать, что въ дѣлѣ (крещенія) Божество уже бессильно исполнить Свою волю? Что общаго, говорятъ, между водою и жизнью? Спросимъ и мы: что же общаго между влагою и Божіимъ образомъ? Ничего, скажутъ, нѣтъ страннаго въ томъ, если по волѣ Божіей влага превращается въ благороднѣйшее живое существо. И мы отвѣтимъ подобнымъ образомъ, что нѣтъ ничего удивительнаго и въ томъ, если присутствіемъ божественной силы рожденное въ тлѣнномъ естествѣ преобразуется въ нетлѣннѣе¹⁾.

Между тѣмъ эту же мысль о внутреннемъ существѣ крещенія отцы и учителя разсматриваемаго періода столько же ясно выражали еще тѣмъ, что часто, сопоставляя его съ крещеніемъ Іоанновымъ или учениковъ Христовыхъ во время земной Его жизни, въ томъ именно полагали существенное отличіе между однимъ и другимъ, что тогда какъ послѣднее имѣло только приготовительное значеніе покаянія, первымъ сообщалась вѣрующимъ обѣщанная Спасителемъ самая благодать Божія²⁾. Для примѣра приведемъ слѣдующее замѣча-

¹⁾ Orat. catech. с. 33.

²⁾ Напр., *Аванасій* (In Math. III, 11. fragm. in Golland. V. 176); *Кириллъ іерусалимскій* (Catech. 3. п. 7); *Василій велик.* (Бесѣда 13. побуд. къ

тельное разсужденіе по сему предмету *св. Іоанна Златоуста*: „почему, спросишь, Господь не крестить Самъ? Еще прежде сказала Іоаннъ: *той вы крестить Духомъ Святымъ и огнемъ* (Мат. 3, 11). Но Духа Онъ еще не давалъ, потому и не крестилъ. А крестили только ученики, желая привлечь многихъ къ спасительному ученію... Если же кто спросить: что большаго имѣло крещеніе учениковъ Христовыхъ предъ Іоанновымъ, мы скажемъ; ничего. Ибо то и другое крещеніе было равно безъ благодати Духа, и причина крестить у обоихъ была одна—приводить ко Христу крещающихся ¹⁾. Ибо только (установленное Христомъ) крещеніе имѣетъ благодать Св. Духа, крещеніе же Іоанново не имѣло сего дара“ ²⁾.

Еще же прямѣе и опредѣленнѣе означенные учителя выражали свои мысли о таинственно благодатной силѣ крещенія, когда въ точности указывали на его благодатные дары или плоды, каковыми, по ихъ изображенію, согласно съ вѣрою вселенскаго символа, были: прежде всего оставленіе всѣхъ прежнихъ, вмѣстѣ съ первороднымъ грѣхомъ, оставленіе, заключающееся не въ одномъ ихъ прощеніи или невмѣненіи, а въ самомъ ихъ очищеніи или изглаженіи, а затѣмъ совмѣстно съ симъ также внутренно и нераздѣльно соединенное духовное возрожденіе и усновленіе.

Такъ, напр., учить о семъ *св. Григорій Богословъ*, весьма выразительно изображая вѣрованіе церкви: „благодать и сила крещенія не потопляетъ міра, какъ древле, но очищаетъ грѣхъ въ каждомъ человѣкѣ, и совершенно измываетъ вся-

крещенію. Тв. св. отц. т. VІІ. стр. 225); *Григорій богословъ* (Слово 39. Тв. св. отц. т. III. стр. 267); *Іеронимъ* (Dialog. contr. Lucifer. с. 3); *Августинъ* (Contr. Donat. V, 10. п. 12); *Кириллъ александрійскій* (In Іоанн. lib. II. с. 57) и *Дамаскинъ* (De fid. orthodox. IV; 9).

¹⁾ In Іоанн. homil. 29. п. 1.

²⁾ In Math. homil. 12. п. 3.

кую нечистоту и скверну, привнесенную поврежденіемъ... Приходя первому рожденію на помощь, (крещеніе Духомъ) изъ ветхихъ дѣлаетъ насъ новыми, изъ плотскихъ, каковыми—нынѣ, богоподобными, разоря безъ огня и возсождая безъ разрушенія¹⁾. Итакъ, пріобщимся очистительныхъ водъ, которыя омывають лучше уссопа, болѣе законной крови и священнѣе, чѣмъ пепель юнцій, кропящей оскверненныя (Евр. 9, 15), и имѣющей силу только на время очищать тѣло, а не истреблять совершенно грѣхъ“²⁾. Точно такимъ же образомъ училъ и *св. Иоаннъ Златоустъ*, такъ изображая дѣйствія благодатнаго крещенія: „всѣхъ оно (благодатное крещеніе) очищаетъ, будетъ ли кто женоподобный, или блудникъ, или идолослужитель, или другой какой великій грѣшникъ, и хотя бы кто совмѣщалъ въ себѣ всякое зло человеческое, но, погрузившись въ купель водъ, выходитъ изъ божественныхъ водъ чище лучей солнечныхъ. Выходя изъ сей купели, онъ не только становится чистымъ, но святымъ и праведнымъ. Ибо Апостоль сказалъ не только *омытеся* но: *и освятитеся* и оправдастеся (1 Кор. 6, 11)... Крещеніе не просто отпускаетъ намъ грѣхи, не просто очищаетъ насъ отъ беззаконій, но такъ какъ бы вновь родились: ибо оно вновь творитъ насъ и образуетъ“³⁾. *Теодоритъ* же къ сему присовокупляетъ: „крещеніе... не только даруетъ намъ отпущеніе древнихъ грѣховъ, но и вселяетъ въ насъ упованіе обѣтованныхъ благъ, дѣлаетъ причастниками смерти Господней и воскресенія; дарствуетъ намъ причастіе дара Св. Духа, дѣлаетъ сынами Божіими, и не только сынами, но и наследниками Божіими и сонаследниками Христовыми“⁴⁾.

¹⁾ Слово 4 на св. крещ. Твор. св. отц. т. III. стр. 277.

²⁾ Тамъ же стр. 281.

³⁾ Ad illumin. Catech. п. 3.

⁴⁾ Decret. divin. epist. с. 18.

Подобнымъ же образомъ учили и другіе пастыри-учители церкви ¹⁾, часто съ особенною силою выражая свою мысль, особенно чрезъ уподобленіе крещенія по его искупительнымъ и возродительнымъ дѣйствіямъ смерти и погребенію, равно какъ и воскресенію Христову, вслѣдствіе чего вода крещенія характерно была названа *св. Кирилломъ іерусалимскимъ* „гробомъ и матерью“ ²⁾.

Вмѣстѣ же съ симъ, вслѣдствіе сознанія особеннѣйшей важности и духовно-благодатной значимости крещенія, отцы и учителя сего періода столь же ясно и опредѣленно учили, какъ о безусловной его для всѣхъ безъ исключенія и младенцевъ (а только съ исключеніемъ однихъ, крещенныхъ кровію) необходимости, такъ и его неповторяемости.

Такъ, напр., *св. Кириллъ іерусалимскій* о семъ пишетъ: „кто не приметъ крещенія, тотъ спасенія не имѣетъ, кромѣ только мучениковъ, которые и безъ воды получаютъ царство небесное. Ибо Спаситель, искупляя вселенную крестомъ, и бывъ пронзенъ въ ребро, извелъ изъ него кровь и воду, дабы одни во времена міра крестились водою, а другіе во время гоненій крестились собственною кровію“ ³⁾. Въ такомъ же смыслѣ учили *Евсевій* ⁴⁾, *Василій Великій* ⁵⁾, *Амвросій* ⁶⁾,

¹⁾ *Иларій* (In Ps. 63. п. 2); *Амвросій* (De sacram. III. п. 17); *Василій Велик.* (Бесѣд. побуд. къ крещ. въ твор. св. отц. VIII, 233); *Григорій нисскій* (In bapt. Christ. III, 368, ed. Morel.); *Иеронимъ* (Epist. 83. ad Ocean. с. 2); *Августинъ* (Ad Dardan. Ep. 187. п. 28); *Дамаскинъ* (De fid. orthodox. lib. IV. с. 9).

²⁾ Сл. 2 тайновод. п. 4. Тв. отц. т. XXV. стр. 360. Слвч. слов. предъ оглас. тамже, стр. 17.

³⁾ Orat. catech. 3. п. 8.

⁴⁾ Pass. s. Pamphil. п. 6.

⁵⁾ De Spirit. S. с. 15.

⁶⁾ In Psalm. 118. п. 14.

Григорій Богословъ ¹⁾, *Златоустъ* ²⁾, *Августинъ* ³⁾, и *Дамаскинъ* ⁴⁾. Въ частности же, касательно необходимости крещенія и младенцевъ вотъ что говоритъ *Григорій Богословъ*, обращаясь къ каждой матери христіанкѣ: „у тебя есть младенецъ, не давай времени усилиться поврежденію; пусть освященъ будетъ въ младенчествѣ, и съ юныхъ ногтей посвященъ Духу. Ты боишься печати по немощи естества, какъ малодушная и маловѣрная мать? Но Анна и до рожденія общала Самуила Богу, и по рожденіи вскорѣ посвятила и воспитала для священной ризы, не боясь человѣческой немощи, но вѣруя въ Бога“ ⁵⁾. Подобнымъ образомъ о крещеніи младенцевъ учили *Амвросій* ⁶⁾, *Златоустъ* ⁷⁾, *Теодоритъ* ⁸⁾, *Исидоръ Пелусіотъ* ⁹⁾ и *Августинъ*, по словамъ котораго крещеніе младенцевъ, имѣющее начало въ апостольскомъ преданіи ¹⁰⁾, церковь всегда имѣла, всегда содержала, и, пріявъ отъ вѣры предковъ, постоянно будетъ содержать даже до конца ¹¹⁾.

На естественный же здѣсь вопросъ: не должно ли было служить препятствіемъ къ совершенію крещенія надъ младенцами отсутствіе со стороны послѣднихъ свидѣтельства вѣры, у пастырей церкви находимъ тотъ отвѣтъ, что вѣру младенцевъ въ семь случаевъ достаточно замѣняетъ собою

¹⁾ Слов. на св. Свѣты 39. Тв. св. отц. т. III. стр. 268.

²⁾ Homil. in S. Lucian martyr. n. 2.

³⁾ De baptism. IV. 22. n. 29.

⁴⁾ De fd orthodox. lib. IV. c. 9.

⁵⁾ Слов. на крещ. 40. Тв. св. отц. т. III. стр. 287.

⁶⁾ De Abrah. 11. n. 81.

⁷⁾ Homil. ad neophyt.

⁸⁾ Decret. divin. epit. c. 18.

⁹⁾ Lib. III. ep. 195 (II, 185).

¹⁰⁾ De Genes. ad litt. X, 23 n. 30

¹¹⁾ Serm. 176, de verb. Apost. n. 2

вѣра тѣхъ, которые приносятъ ихъ для посвященія Богу, съ ручательствомъ воспитать ихъ въ своей вѣрѣ. По *Августину*, вполне благочестиво и справедливо вѣрить, что младенцу пользуется вѣра тѣхъ, отъ которыхъ онъ приносится для полученія овященія¹⁾. Потому то, по *Геннадію масса-лійскому*, если для крещенія приносятся дѣти или такіе, которые ученія не понимаютъ, то, согласно съ обычаемъ крещенія, вмѣсто нихъ должны отвѣчать тѣ, которые ихъ приносятъ²⁾. Въ сочиненіи же съ именемъ *св. Діонисія Ареопагита* объ этомъ еще обстоятельнѣе говорится слѣдующее: „Божественнымъ нашимъ наставникамъ, говоритъ онъ, изволися допускать къ крещенію и младенцевъ, подъ тѣмъ священнымъ условіемъ, чтобы естественные родители дитяти поручали его кому-либо изъ вѣрующихъ, который бы хорошо наставилъ его въ предметахъ Божественныхъ, и потомъ заботился о дитяти, какъ отецъ, указанный свыше, и какъ стражъ его вѣчнаго спасенія. Этого то человѣка, когда онъ даетъ обѣщаніе руководить отрока къ благочестивой жизни, заставляетъ іерархъ произносить отреченія и священное исповѣданіе“³⁾. Но, что особенно важно, на принятомъ вселенскою церковью помѣстномъ Карѳагенскомъ соборѣ (419—426 г.), относительно крещенія младенцевъ, постановлено было: „кто отвергаетъ нужду крещенія дѣтей, или говоритъ, что хотя они и крещаются во отпущеніе грѣховъ, но отъ прародительскаго Адамова грѣха не заимствуютъ ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытія, тотъ да будетъ анаѳема. Ибо реченное Апостоломъ: единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде и грѣхомъ смерть, и тако (смерть) во вся чело-

¹⁾ De lib. arbitr. III, 23. n. 67.

²⁾ De dogm. eccles. c. 52.

³⁾ De eccles. hierarch. VII, 3. § 11.

вѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиша,—подобаетъ разумѣти не иначе, развѣ какъ всегда разумѣла католическая церковь, повсюду разліянная и распространенная. Ибо по сему правилу вѣры, и младенцы, никакихъ грѣховъ сами собою содѣвати еще не могущіе, крещаются истинно во отпущеніе грѣховъ, да чрезъ накирожденіе очистится въ нихъ то, что они заняли отъ ветхаго рожденія¹⁾.

О неповторяемости же крещенія, если оно было совершено даже у еретиковъ правильно во имя Св. Троицы, засвидѣтельствовали цѣлыя соборы сего періода мѣстные и вселенскіе, какъ то: *первый вселенскій никейскій соборъ*, постановившій принимать въ церковь только павлианъ, чрезъ новое крещеніе²⁾, именовавшихъ же себя чистыми (последователей Новата)—безъ таковаго крещенія³⁾; *помѣстный лаодикійскій*, постановившій первое въ отношеніи къ фригамъ (последователямъ Монтана)⁴⁾, а последнее въ отношеніи къ обращающимся отъ ересей новатіанъ, фотиніанъ и четырнадцатниковъ (праздновавшихъ пасху съ іудеями въ 14 день Нисана)⁵⁾; *второй вселенскій соборъ*, пополнившій это самое опредѣленіе только со включеніемъ въ число принимаемыхъ безъ новаго крещенія аріанъ, македоніанъ, савватіанъ и аполинаристовъ, а въ число принимаемыхъ съ крещеніемъ—евноміанъ, савеліанъ и прочихъ подобныхъ еретиковъ⁶⁾, и, наконецъ, *шестой вселенскій соборъ*, повторившій тѣ же опредѣленія съ присовокупленіемъ только къ принимаемымъ

¹⁾ Прав. 110.

²⁾ Прав. 19.

³⁾ Прав. 8.

⁴⁾ Прав. 8.

⁵⁾ Прав. 7. Слич. Кароар. соб. пр. 66.

⁶⁾ Прав. 7.

въ церковь безъ новаго крещенія несторіанъ, и причисленіемъ къ нуждающимся въ таковомъ крещеніи—манихеевъ, валентиніанъ, маркіонитовъ и имъ подобныхъ еретиковъ ¹⁾).

Такого рода принятое и твердо сохранявшееся вселенскою церковію относительно неповторяемости крещенія правило, какъ мы видѣли, имѣло своимъ основаніемъ древне-церковную практику, въ свою очередь основывавшуюся на апостольскомъ преданіи. Но независимо отъ этого отцы и учителя въ объясненіи сего основанія представляли нѣкоторыя свои соображенія, заимствуя ихъ то изъ примѣчанія въ благодатномъ дарѣ крещенія неотъемлемости и неизмѣнности, то изъ усматриванія въ крещеніи знаменованія другой разъ неповторяемыхъ смерти и воскресенія Христова. *Кириллъ іерусалимскій*, напр., крещеніе называетъ нерушимою печатію ²⁾, а *Василій Великій*—печатію неприкосновенною ³⁾. По *Іерониму*, на cadaго возрожденнаго полагается особенная печать Божія, подобная той, какою запечатлѣнъ былъ первый человекъ, бывъ созданъ по образу и подобию Божію ⁴⁾, а по *Августину* она составляетъ въ получившемъ крещеніе христіанинѣ какъ бы характеристическій или фізіономическій образъ, который никогда не изглаждается, почему и дѣлаетъ излишнимъ повтореніе крещенія ⁵⁾. *Златоустъ* же, тоже видя въ дѣйстви крещенія нѣчто похожее на отпечатокъ печати ⁶⁾, къ сему присовокупляетъ такое соображеніе: „мы спогреблись Христу крещеніемъ въ смерть; слѣдовательно, какъ невоз-

¹⁾ Трул. соб. пр. 95.

²⁾ Поуч. вредоглас. п. 16. Тв. отц. т. XXV. стр. 17.

³⁾ Бесѣд. побуд. къ крещ. Тв. св. отц. т. VIII. стр. 233.

⁴⁾ In Ep. hes. 1, 13.

⁵⁾ Epist. 185 ad Bonif. n. 23; De baptis. VI, 1.

⁶⁾ In 2 Corin. homil. 3. n. 7.

можно, чтобы Христосъ другой разъ былъ распятъ, такъ невозможно и въ другой разъ креститься“¹⁾. Это же самое въ послѣдствіи разъясняя, *Теодоритъ*, по поводу словъ ап. Павла: *и отпадшихъ пакы обновляетъ въ покаяніе, второе распинающихъ Сына Божія себѣ, и обличающихъ* (Евр. 6, 6), пишетъ слѣдующее: „крайне невозможное дѣло, говоритъ Апостоль приступившимъ ко святому крещенію, причастившимся благодати Духа Божія, пріавшимъ прообразъ вѣчныхъ благъ, снова приступить и сподобиться другого крещенія. Ибо это не иное что значить, какъ снова Сына Божія пригвозждать ко кресту, и снова наносить поруганіе, какое Ему нанесено было. Ибо какъ Онъ единожды претерпѣлъ страданіе, такъ и намъ подобаешь единожды пріобщиться Ему въ страданіи, спогребаемся же Ему и соостаемъ съ Нимъ чрезъ крещеніе,—а потому намъ и невозможно снова воспользоваться даромъ крещенія“²⁾. Тоже вкратцѣ повторяетъ и *св. Іоаннъ Дамаскинъ*, уча, что „крещеніе знаменуетъ смерть Господню, и мы чрезъ крещеніе спогребаемся съ Господомъ..., почему какъ однажды умеръ Господь, такъ однажды должно и креститься... А потому всѣ тѣ, которые, бывъ крещены во имя Отца, и Сына, и Св. Духа..., снова перекрещиваются, снова распинаютъ Христа, по словамъ божественнаго Апостола“ (Евр. 6, 4—6)³⁾.

Въ заключеніе слѣдуетъ замѣтить, что и въ этомъ періодѣ, согласно съ древне-церковнымъ законоположеніемъ, право совершать крещеніе усвоилось однимъ епископамъ и пресвитерамъ, съ служебнымъ при семъ участіемъ діаконовъ⁴⁾,

¹⁾ In Hebr. homil. 11. n. 3.

²⁾ In Hebr. c. 6. v. 6.

³⁾ De fid. orthodox lib. IV. c. 9.

⁴⁾ См. *Епиф.* Haeres 89. n. 4.

и что въ исключительныхъ только случаяхъ, не терпящихъ промедленія въ совершеніи крещенія, при отсутствіи пресвитера, дозволялось совершать его не только діаконамъ ¹⁾, но и мірянамъ ²⁾.

§ 134.

Общій выводъ и замѣчаніе о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ крещенія.

Изъ всего вышесказаннаго становится совершенно яснымъ и несомнѣннымъ то всегдашнее и всеобщее вѣрованіе церкви, что

1. Крещеніе, согласно заповѣди Христовой и практикѣ апостольской, должно совершаться священнослужителемъ во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, чрезъ троекратное погруженіе въ водѣ, хотя въ случаяхъ крайней нужды можетъ быть допущено совершеніе его и міряниномъ, а также чрезъ обливаніе или окропленіе.

2. Оно не есть только видимое или чисто символическое священнодѣйствіе, а съ нимъ внутренно и нераздѣльно соединяется, и чрезъ него подается крещаемому невидимая благодать Божія, которая духовно возрождаетъ его или, что тоже, даруетъ, вмѣстѣ съ оставленіемъ всецѣлое очищеніе всѣхъ, со включеніемъ и первороднаго, грѣховъ, а также новую во Христѣ жизнь съ правомъ быть благодатнымъ чадомъ Божиимъ и снаслѣдникомъ Христовымъ.

3. Вслѣдствіе такой его особеннѣйшей важности въ дѣлѣ спасенія, оно признавалось безусловно необходимымъ для всѣхъ безъ исключенія и младенцевъ.

¹⁾ *Θεοδωριτ. In 2 Paralip. quaest. 1; Κυρ. ἱερυσ. Orat. catech. 17, n. 35.*

²⁾ *Γερων. Ad Lucif. c. 4.*

Крещеніе, поѣтому, какъ оно представлялось во всегдашнемъ вѣрованіи вселенской церкви, заключало въ себѣ всѣ тѣ свойства или черты, въ силу которыхъ могло и должно было получить примѣненіе къ себѣ впоследствии появившагося въ церкви для условнаго обозначенія подобныхъ священнодѣйствій термина-таинства.

Тоже вѣрованіе относительно таинства крещенія, присовокупимъ, и въ дальнѣйшее время продолжала сохранять не только церковь восточная, но и западная; такъ какъ послѣднею въ этотъ періодъ (съ XIII вѣка) допущено было одно только отступленіе, касающееся видимаго способа совершенія его, а именно—совершенія не чрезъ погруженіе, какъ всегда практиковалось въ древней вселенской церкви, а чрезъ обливаніе или окропленіе, что было допускаемо въ крайней нуждѣ только какъ исключеніе изъ общаго правила. Между тѣмъ лютеранство, хотя повидимому удержало таинство крещенія, но во многомъ измѣнило его подлинный смыслъ и значеніе, не говоря уже о томъ, что совершеніе его, вслѣдствіе уничтоженія у себя (за исключеніемъ англиканской церкви) іерархіи, незаконно предоставило непосвященнымъ людямъ. Признавъ за крещеніемъ одно дарованіе чрезъ него крещаемому чисто внѣшняго прощенія или невмѣненія прежнихъ грѣховъ, безъ внутренняго обновленія или возрожденія, оно оставило за нимъ значеніе одного видимаго, совнѣ подаваемого крещаемому знака благодатнаго оставленія грѣховъ въ силу и для возбужденія его вѣры¹⁾. По Кальвину же и Цвинглию, оно составляетъ одинъ простой знакъ божественной благодати, удостовѣряющій вѣрующаго въ божественныхъ обѣтованіяхъ²⁾,

¹⁾ Luterus. opp. T. III. fol. 266. ed. Ien. Melancton. Loc. theolog. p. 46. 141.

²⁾ Calvin. Inst. lib. IV. c. 4. § 1, 17 et 18; Cvingl. Confess. ad Carol. Imp. in opp. T. II. p. 477, 541.

равно какъ, по ученію отвергшихъ крещеніе младенцевъ, анабаптистовъ, оно представляетъ собою только аллегорическій знакъ, независимо отъ него возникающій, духовной жизни ¹⁾. А социніане и арминіане низвели крещеніе на степень одного внѣшняго обряда, установленнаго для отличія христіанъ отъ иновѣрныхъ ²⁾.

Въ виду то сихъ лжеученій, для предотвращенія отъ нихъ православныхъ, представители восточной церкви—восточные патріархи въ своемъ посланіи изрекли, между прочимъ, слѣдующее: „таинства (въ ряду которыхъ первое—крещеніе) слагаются изъ естественнаго и сверхъестественнаго и не суть только знаки обѣтованій Божіихъ. Мы признаемъ ихъ орудіями, которыя необходимо дѣйствуютъ благодатию на приступающихъ къ онимъ... Вѣруемъ, что святое крещеніе, заповѣданное Господомъ и совершаемое во имя Святой Троицы, необходимо. Ибо безъ него никто не можетъ спастись, какъ говоритъ Господь: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царство Божіе* (Іоан. 3, 5). Посему оно нужно и младенцамъ; ибо и они подлежатъ первородному грѣху, и безъ крещенія не могутъ получить отпущенія сего грѣха... Нельзя говорить, что крещеніе не разрѣшаетъ отъ всѣхъ прежнихъ грѣховъ, но что они хотя и остаются, однако же не имѣютъ уже силы. Учить такимъ образомъ есть крайнее нечестіе, есть опроверженіе вѣры, а не исповѣданіе ея. Напротивъ, всякій грѣхъ, существующій или существовавшій прежде крещенія, уничтожается и считается какъ бы несуществующимъ или никогда не существовавшимъ. Ибо всѣ образы, подъ которыми представляется

¹⁾ Mochler. Symboliq T. II. p. 185.

²⁾ Socinian. Catech. racow. VI 3; Armenian. Confess. remonst. XXII, 3.

крещеніе, показываютъ очистительную его силу, и изреченія Священнаго Писанія касательно крещенія даютъ разумѣть, что чрезъ него получается совершенное очищеніе, что видно изъ самыхъ названій крещенія. Если оно есть крещеніе Духомъ и огнемъ, то явно, что оно доставляетъ очищеніе совершенное, ибо Духъ очищаетъ совершенно. Если оно есть свѣтъ, то всякая тьма прогоняется имъ. Если оно есть возрожденіе, то все ветхое мимоходитъ; а это ветхое есть ничто иное, какъ грѣхи“¹⁾).

О таинствѣ муропомазанія.

§ 135.

Откровенное ученіе.

Кромѣ крещенія, далѣе, установлено было въ церкви и издревле съ нимъ непосредственно соединялось другое таинство, имѣвшее своею цѣлю преподаніе новокрещаемому даровъ Духа Святаго, а именно таинство, вначалѣ совершавшееся апостолами въ видѣ руковожденія, а впослѣдствіи принявшее форму муропомазанія.

Хотя въ евангеліяхъ нѣтъ такого прямого указанія на заповѣдь Спасителя относительно муропомазанія, какое есть относительно крещенія, но тѣмъ не менѣе, что весьма важно, у *ев. Иоанна* находится совершенно ясное и прямое обѣтованіе Спасителя относительно того, что по Его прославленіи, т. е. по Его воскресеніи и вознесеніи на небо, всѣ увѣровавшіе въ Него имѣли сподобляться Св. Духа, хотя при этомъ еще не былъ указанъ самый способъ такового препо-

¹⁾ Песл. вост. Патріарх. чл. 15 и 16.

даянія Его вѣрующимъ. Такой именно имѣютъ смыслъ сказанныя Христомъ въ послѣдній великій день праздника слѣдующія многозначительныя слова: *аще кто жаждетъ, да придетъ ко Мнѣ, и пьетъ, вѣруяй въ Мя, якоже рече писаніе: ррчки отъ чрева Его истекуть воды живы, по поводу которыхъ евангелистомъ замѣчено: сіе же рече о Дусѣ, Ею—же хотяху приимати вѣрующіе во имя Его: не у бо бѣ Духъ Святыи, яко Іисусъ не у бѣ прославленъ* (Іоан. 7, 37—39).

Между тѣмъ во всемъ согласно съ волею Христовою поступавшіе апостолы, какъ видно изъ книги Дѣяній апостольскихъ, по вознесеніи Господнемъ на небо, и ниспосланіи Имъ обѣтованнаго Утѣшителя, и на самомъ дѣлѣ стали преподавать всѣмъ вѣрующимъ, по полученіи ими крещенія, Св. Духа, и именно преподавали Его чрезъ руковоложеніе, которое, какъ должно полагать, скорѣ замѣнилось муропомазаніемъ. Такъ, когда жители Самаріи были крещены (Филиппомъ), и извѣстіе о семъ достигло до находившихся въ Іерусалимѣ апостоловъ, послѣдніе вслѣдствіе того, что никто изъ самарянъ не получилъ еще Святаго Духа, потому что только были крещены, посылаютъ къ нимъ Петра и Іоанна съ тою нарочитою цѣлію, чтобы преподать новокрещеннымъ Святаго Духа, чтó и выполняется Петромъ и Іоанномъ, которые, по изображенію книги Дѣяній, *сшедше помолшася о нихъ, яко да примутъ Духа Святаго..., тогда возложиша ррчкь на ня, и пріяша Духа Святаго* (Дѣян. 8, 15—17). Отсюда само собою очевидно какъ то, что апостолами преподаваніе новокрещеннымъ Духа Святаго признавалось столь же необходимымъ и неотложнымъ священнодѣйствіемъ, какъ и крещеніе, такъ и то, что оно, по ихъ вѣрованію, составляло особое и отдѣльное отъ крещенія священнодѣйствіе, отличающееся отъ него и по своему особенному благодатному дѣйствію и особенному видимому знаку, какимъ на первыхъ

порахъ было соединенное съ молитвою руковожденіе. Тоже самое вполне подтверждаетъ обстоятельство крещенія ап. Павломъ учениковъ Іоанновыхъ и преподаніе имъ чрезъ руковожденіе Духа Святаго, которое такъ изображается въ книгѣ Дѣяній: *Павелъ.. приде во Ефесъ и обрѣтъ нѣкии ученики, рече къ нимъ: аще убо Духъ Святъ пріяли есте въровавши? Они же рѣша къ нему: но ниже аще Духъ Святый есть, слышахомъ. Рече же къ нимъ: во что убо креститесь? они же рекоша: во Іоанново крещеніе. Рече же Павелъ: Іоаннъ убо крести крещеніемъ покаянія, модемъ глаголя, да во грядущаго по немъ върують, сирѣчь во Христа Іисуса. Слышавше же креститися во имя Господа Іисуса, и възложшу Павлу на ня руцѣ, приде Духъ Святый на ня (Дѣян. 19, 1—6).*

Но вмѣстѣ съ симъ въ появившихся уже послѣ книги Дѣяній посланіяхъ апостольскихъ мы находимъ довольно ясныя указанія на другой видимый знакъ, употреблявшійся въ апостольской церкви для преподанія върующимъ Св. Духа, а именно на мвропомазаніе. Такъ ап. Іоаннъ, напоминая върующимъ о пріятіи ими даровъ Св. Духа, наставляющаго ихъ въ истинахъ вѣры, пишетъ имъ между прочимъ слѣдующее: *И вы помазаніе имате отъ Святаго, и въсте вся... и вы еже помазаніе пріяете отъ Него, въ васъ пребываетъ, и не требуетъ, да кто учитъ вы; но яко то само помазаніе учитъ вы о всемъ, и истинно есть, и нсть ложно, и якоже научи васъ, пребывайте въ немъ (1 Іоанн. 2, 20 и 27).* Здѣсь, что не трудно примѣтить, хотя рѣчь о внутреннемъ, просвѣтительномъ дѣйствіи на върующихъ Святаго Духа, но двукратное наименованіе сего дѣйствія помазаніемъ, и притомъ такого рода помазаніемъ, которое върующіе пріяли и о немъ знали, заставляетъ необходимо предполагать, что то благодатное дѣйствіе Св. Духа, о которомъ говорится

здѣсь, было соединено съ видимымъ общеизвѣстнымъ знакомъ помазанія, и чрезъ него именно сообщено было вѣрующимъ. Тоже самое нужно сказать и относительно обращенныхъ къ коринтянамъ слѣдующихъ словъ ап. Павла: *Извѣстную насъ съ вами во Христа* (утверждающей насъ съ вами во Христѣ), *и помазавый насъ Богъ, иже и запечатлѣ насъ, и даде обрученіе Духа въ сердца наша* (2 Кор. 1, 21. 22). Здѣсь преподаваемое вѣрующимъ обрученіе Духа въ такой поставляется внутренней связи съ помазаніемъ Божиимъ и запечатлѣніемъ, въ какой стоитъ слѣдствіе по отношенію къ своей причинѣ. А это естественно заставляетъ предполагать, что преподаваемому вѣрующимъ въ то время, когда писалось посланіе ап. Павла, духовно-благодатному обрученію Духа предшествовало и съ нимъ нераздѣльно соединялось видимое помазаніе и запечатлѣніе.

Послѣ всего сказаннаго необходимо предположить одно изъ двухъ: или апостолы, какъ представляется въ книгѣ ихъ Дѣяній, когда совершали для низведенія на крестившихся Св. Духа руковозложеніе, къ сему присоединяли и муропомазаніе, о которомъ здѣсь только умолчано, или же, хотя въ началѣ и преподавали Св. Духа чрезъ одно руковозложеніе, но впослѣдствіи времени по какимъ либо особымъ причинамъ, въ числѣ которыхъ могло быть и большее удобство въ совершеніи таинства, при предоставленіи ими самими священнаго мѹра въ распоряженіе другимъ іерархическимъ лицамъ, совершенно замѣнили его муропомазаніемъ. Но во всякомъ случаѣ должно быть принято за несомнѣнное то, что муропомазаніе, о которомъ ап. Іоаннь и Павелъ засвидѣтельствовали, какъ о видимомъ средствѣ къ принятію вѣрующими Св. Духа, практиковалось въ апостольской церкви съ вѣдома и распоряженія самихъ же апостоловъ, а потому имѣло за собою значеніе божественнаго происхожденія.

На вопросъ же, какой именно изъ означенныхъ способовъ преподавѣнія новокрещеннымъ Св. Духа предпочтенъ былъ и установленъ апостолами для дальнѣйшихъ временъ, отвѣтомъ должны служить дальнѣйшее ученіе и практика строго во всемъ слѣдовавшей апостольскому предавію древне-вселенской церкви, въ особенности же церкви трехъ первыхъ христіанскихъ вѣковъ.

Ученіе церковно-отеческое.

§ 136.

Въ три первые вѣка христіанства.

Нельзя не примѣтить, что отцы и церковные писатели трехъ первыхъ вѣковъ христіанства гораздо меньше говорятъ о таинствѣ муропомазанія, чѣмъ о крещеніи, и какъ должно полагать—вслѣдствіе того особеннаго обстоятельства, что они въ мысляхъ своихъ всегда съ крещеніемъ соединяли и непосредственно за нимъ всегда слѣдовавшее муропомазаніе, и послѣднее иногда даже называли прямо крещеніемъ, присовокупляя къ сему только для предохраненія ихъ смѣшенности, что муропомазаніе есть крещеніе Духомъ, тогда какъ въ собственномъ смыслѣ понимаемое крещеніе есть крещеніе водою. Но тѣмъ не менѣе и у нихъ мы находимъ не мало такого рода историческихъ данныхъ, на основаніи которыхъ несомнѣнно убѣждаемся какъ въ томъ, что въ древне-вселенской церкви муропомазаніе всегда соединялось съ крещеніемъ, непосредственно за нимъ слѣдуя, такъ и въ томъ, что не смотря на это, оно представляло собою особый священнодѣйственный актъ, отличающійся отъ него и своею видимою стороною, и своимъ внутреннимъ духовно-благотворнымъ значеніемъ.

Такъ уже *св. Ермъ*, хотя только символически и образно, указываетъ на существовавшее въ церкви таинство муропомазанія, какъ на такое таинство, которое также необходимо для вступленія въ царствіе Божіе, какъ и крещеніе. Называя крещеніе печатію Сына Божія или пріятіемъ имени Его ¹⁾, онъ муропомазаніе представляетъ подъ образомъ облеченія крещенныхъ духовными силами дѣвъ, обозначающихъ дары Св. Духа, и по поводу сего на свой вопросъ: кто были дѣвы, принимавшія участіе въ строеніи башни, т. е. церкви, передаетъ слѣдующія, данныя ему, наставленія пастыря: „эго св. духи; человекъ не можетъ войти въ царствіе Божіе, если они не облекутъ его въ свою одежду. Ибо никакой пользы не будетъ тебѣ, если примешь имя Сына Божія, но вмѣстѣ не примешь отъ нихъ одежды. Эти дѣвы суть силы Сына Божія; тщетно будешь ты носить имя Его, если не будешь также носить и Его силъ“ ²⁾.

Теофилъ же антиохійскій упоминаетъ о муропомазаніи, безъ всякаго отношенія его къ крещенію, и слѣдовательно какъ особенномъ и отличномъ отъ него священнодѣйствіи, такъ выражаясь о немъ въ сочиненіи къ Автолику по поводу его насмѣшекъ надъ именемъ христіанина, какъ помазанника Божія: „чѣмъ помазано, то пріятно, благополезно и отнюдь не заслуживаетъ осмѣиванія. А ты не хочешь помазаться елеемъ Божіимъ. Мы же потому и называемся христіанами, что помазываемся елеемъ Божіимъ“ ³⁾.

Св. Ириней, далѣе, хотя прямо не называетъ собственнымъ именемъ муропомазаніе, равно какъ и крещеніе, но въ такихъ характерныхъ чертахъ изображаетъ его, что по

¹⁾ Past. simil. 9. c. 17.

²⁾ Ib. c. 13.

³⁾ Ad. Autol. lib. 1. n. 12.

нимъ нельзя не узнать сего таинства. Въмѣстѣ же съ симъ, Иринеѣ точно также признаетъ его необходимымъ для спасенія, какъ и крещеніе, и достаточно ясно отличаетъ его отъ послѣдняго какъ особое, отдѣльное таинство. Такъ, касаясь того, что вспомошествоуетъ и необходимо каждому вѣрующему для достиженія жизни вѣчной, онъ говоритъ между прочимъ слѣдующее: „тѣла наши получили единство посредствомъ бани, которая есть баня нетлѣннѣя, а души чрезъ Духа. Поэтому то и другое необходимо; такъ какъ то и другое споспѣшествуетъ къ жизни Божіей“ ¹⁾). Здѣсь, что не трудно видѣть, банѣ нетлѣннѣя или крещенію противопоставляется Св. Духъ, Который, что само собою очевидно, поименованъ здѣсь вмѣсто подобнаго крещенію священнодѣйствія, въ которомъ вѣрующимъ преподается Онъ. Кромѣ того, Сей Самый Духъ, Который, по Иринею, подобно тому, какъ нѣкогда во время крещенія низшелъ на Христа, имѣлъ быть чрезъ Него непрерывно преподаваемъ всѣмъ вѣрующимъ ²⁾), называется у него посредникомъ помазанія и помазаніемъ ³⁾), а это даетъ основаніе думать, что онъ съ соотвѣтствующимъ крещенію священнодѣйствіемъ, въ которомъ сообщался вѣрующимъ Духъ Святый, внутренно соединялъ представленіе о немъ, какъ священнодѣйствіи, совершающемся чрезъ образъ помазанія. На это же самое хотя, впрочемъ, косвенныя и отрывочныя указанія можно примѣчать въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Иринеѣ, проводя параллель между созданіемъ и возсозданіемъ чело-вѣка, подобно тому, какъ въ первомъ случаѣ приписываетъ особое участіе и дѣйствіе Сыну Божію и Св. Духу ⁴⁾), и въ

¹⁾ Advers. haeres. lib. III. c. 17. n. 2.

²⁾ Ibid. c. 9. n. 3.

³⁾ Ibid. c. 18. n. 3.

⁴⁾ Ibid. lib. V. c. 28. n. 4.

послѣднемъ дѣлаеть тоже самое, пиша, какъ должно думать, въ виду извѣстныхъ вѣрующимъ возрождающихъ и обновляющихъ человѣка священнодѣйствій, между прочимъ слѣдующее: „то, что спасаетъ, по словамъ Апостола (1 Кор. 6, 9—11), есть имя Господа нашего Иисуса Христа и Духъ Бога нашего.. А когда мы (по слову Апостола) носимъ образъ (человѣка не перстнаго, а) небснаго? Тогда, говоритъ Апостоль,—когда вы омылись, вѣруя во имя Господа, и получили Духъ Его“ ¹⁾).

Но особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ ученіе о муропомазаніи *Тертулліаново*, какъ по своей сравнительной полнотѣ, такъ и по своей выдающейся ясности и опредѣленности. Прежде всего Тертулліанъ съ совершенною ясностію отличаетъ и обособляетъ муропомазаніе отъ крещенія, какъ особое священнодѣйствіе. Вотъ какъ онъ учитъ о семъ священнодѣйствіи по отношенію его къ крещенію. „Какъ Іоаннъ, говоритъ онъ, нѣкогда былъ предтечею Господа, уготовляя Ему путь, такъ и ангель крещенія (т. е. благодать вѣры), какъ служитель, уравниваетъ, чрезъ омовеніе преступленій, путь имѣющему сойти свыше Святому Духу... По исшествіи изъ купели, мы помазываемся благословеннымъ помазаніемъ, по древнему чину, какъ обыкновенно помазываемы были на священство елеемъ изъ рога..., такъ помазанъ и Христосъ Духомъ отъ Бога Отца... Такъ и въ насъ помазаніе, хотя происходитъ тѣлесно, но приносить плодъ духовный, подобно тому, какъ и въ крещеніи совершеніе его бываетъ тѣлесно, поколику мы погружаемся, но дѣйствіе духовное, поколику мы освобождаемся отъ грѣховъ. Затѣмъ возлагается рука, чрезъ благословеніе призывающая и привлекающая Святаго Духа“ ²⁾). Здѣсь, что само собою очевидно, крещеніе и муро-

¹⁾ Ibid c. 11 n 2.

²⁾ De bapt c. 6 et 7.

помазаніе изображаются не какъ одно и тоже, а какъ два совершенно отличныя и отдѣльныя, хотя непосредственно одно за другимъ слѣдующія священнодѣйствія. Тогда какъ крещеніе, по Тертуллиану, служитъ только подготовленіемъ къ муропомазанію, муропомазаніе представляетъ собою нѣчто иное, къ чему крещеніе готовится. Тогда какъ крещеніе совершается чрезъ погруженіе въ водѣ, муропомазаніе чрезъ помазаніе благословеннымъ елеемъ, съ присовокупленіемъ возложенія рукъ, чтд, какъ должно полагать, практиковалось если не вездѣ, то по крайней мѣрѣ въ церквахъ западныхъ. Тогда какъ, наконецъ, чрезъ крещеніе сообщается одно освобожденіе или омытіе отъ грѣховъ, чрезъ муропомазаніе преподается другой даръ, Самъ Духъ Святый, къ нисшествію Котораго путь уравниваетъ крещеніе.

Вмѣстѣ же съ симъ, чтд само собою очевидно изъ приведенныхъ же мѣстъ, Тертуллианъ съ полною ясностію выражаетъ вѣру древней церкви въ муропомазаніе, не какъ простой обрядъ, а какъ поистинѣ таинственно-благодатное священнодѣйствіе. Такъ какъ онъ муропомазаніе поставляетъ совершенно на ряду съ крещеніемъ, и подобно тому, какъ крещенію, при видимой его сторонѣ, приписываетъ внутренне соединенное съ нею духовно-благодатное дѣйствіе, тѣже самое съ одинаковою силою усваиваетъ и муропомазанію¹⁾.

¹⁾ При этомъ заслуживаетъ вниманія слѣдующее разсужденіе Тертуллианова о возможности преподаванія Духа Святаго чрезъ помазаніе, соединенное съ руковоложеніемъ. „Поистинѣ, говоритъ Тертуллианъ, если даже человекъ силою своего ума можетъ вводить воздухъ въ воду и, сдѣлавши изъ того и другою одно цѣлое, можетъ одушевлять это послѣднее, чрезъ приспособленіе рукъ сверху, нѣкіяи особеннѣйшимъ звукомъ; то уже ли Богу нельзя пѣть. при помощи святыхъ рукъ, высекуъ духовную пѣснь на своемъ органѣ?... Какъ послѣ водъ потопа, которыми очищено древнее нечестіе, такъ сказать, послѣ крещенія міра, голубь, выпущенный изъ ковчега и возвратившійся съ масличною вѣтвью, воз-

Къ сему можно присовокупить, что Тертуллианъ эти же мысли о муропомазаніи, какъ особомъ и поистинѣ таинственно-благодатномъ священнодѣйствіи, ясно выражаетъ и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ упоминаетъ о немъ наряду съ крещеніемъ и евхаристіею. Такъ напр., въ одномъ мѣстѣ, касаясь вѣры Христовой, содержащейся въ пророческихъ и апостольскихъ писаніяхъ, онъ между прочимъ говоритъ, что церковь (римская) „запечатлѣваетъ ее водою, облакаетъ Духомъ Святымъ и питаетъ евхаристіею“ ¹⁾. Или же въ другомъ мѣстѣ, доказывая воскресеніе тѣла, онъ пишетъ: „плоть омывается, дабы душа очистилась отъ порока; плоть помазывается, чтобы душа освятилась; плоть запечатлѣвается, чтобы и душа оградилась; плоть осѣняется возложеніемъ рукъ, чтобы и душа просвѣтилась Духомъ; плоть питается тѣломъ и кровію Христовою, чтобы и душа насытилась Богомъ“ ²⁾. Равнымъ образомъ, касаясь въ одномъ мѣстѣ языческихъ мистерій и указывая на то, въ чемъ здѣсь діаволь подражаетъ таинствамъ Христовымъ, Тертуллианъ пишетъ, что „и онъ (діаволь) погружаетъ нѣкоторыхъ какъ бы вѣрующихъ и вѣрныхъ своихъ, общая заглаженіе грѣховъ купѣлію..., запечатлѣваетъ въ нихъ (мистеріяхъ Митры) своихъ воиновъ на челѣ, и торжественно совершаетъ возношеніе хлѣба“ ³⁾. И въ сочиненіи противъ Маркіона, при опроверженіи сего еретика, онъ между прочимъ говоритъ: Христосъ „не отвергаетъ ни воды Творца, которою омываетъ своихъ, ни елея, которымъ помазываетъ

вѣстилъ, какъ глашатай, объ утоленіи небснаго гнѣва; такъ подобно этому и Духовное дѣйствіе на землю, т. е. на нашу плоть, восходящую изъ купели послѣ древнихъ преступленій, слетаетъ голубъ Св. Духа, принося миръ Божій, будучи посланъ съ небесъ, гдѣ Церковь изображена ковчегомъ“ (De bapt. с. 8).

¹⁾ Praescript. с. 36.

²⁾ De resurrect. carn. с. 8.

³⁾ De praescript. с. 40.

своихъ... ни хлѣба, которымъ представляетъ собственное свое тѣло“ ¹⁾!

Климентъ же александрійскій и Оригенъ гораздо меньше касались таинства муропомазанія, но тѣмъ не менѣе и у нихъ находятся довольно ясныя указанія на существованіе въ церкви муропомазанія, какъ отличнаго отъ крещенія благодатнаго тайнодѣйствія. По Клименту, подобно тому, какъ Христось (по человѣчеству) „получилъ совершенство отъ единой купели, и освятился съ нисшествіемъ Духа,—это самое происходитъ и съ нами, для которыхъ Господь былъ образцомъ. Крещаясь, мы просвѣщаемся, просвѣщаясь усыновляемся“ ²⁾. Здѣсь, чего нельзя не примѣтить, Климентъ, въ соотвѣтствіе съ крещеніемъ Христовымъ поставляя крещеніе наше, совмѣстно съ симъ въ такое же соотвѣтствіе съ нисшествіемъ на Христа Св. Духа поставляетъ наше соединенное съ просвѣщеніемъ усыновленіе Богу, при чемъ, какъ должно думать, имъ предполагалось, что сіе послѣднее, какъ непосредственное дѣйствіе Духа, должно мыслиться въ неразрывной связи съ самимъ Его на новокрещеннаго нисшествіемъ. Но свою мысль Климентъ нѣсколько яснѣе выражаетъ далѣе, когда, изображая духовное состояніе новокрещеннаго въ отношеніи къ его дальнѣйшему состоянію, имѣющему происходить въ немъ отъ изліянія Св. Духа, между прочимъ, говоритъ слѣдующее: „только что возрожденный, какъ показываетъ самое названіе, и просвѣщенный тотчасъ же освобождается отъ мрака, и съ того же времени получаетъ свѣтъ. Получаютъ же крещенные свѣтъ потому, что они, отринувши грѣхи, подобно туману заграждающіе божественнаго Духа, пріобрѣтаютъ свободное, безпрепятствен-

¹⁾ Advers. Marc lib. I. c. 14. Слич. De pudicit. c. 9.

²⁾ Paedag. lib. I c. 6.

ное око духовное, чрезъ которое одно мы созерцаемъ божественное, при изліянїи Святаго Духа на насъ съ неба“ ¹⁾). Здѣсь состояніе души вѣрующаго тотчасъ послѣ крещенія, и затѣмъ по изліянїи на нее Св. Духа, такъ отличается между собою, какъ состояніе больныхъ темною водою глазъ, только что исцѣленныхъ отъ сего недуга, и за симъ ставшихъ пользоваться полученною ими возможностью воспринимать изливающейся на нихъ совнѣ солнечный свѣтъ, а это естественно заставляеть предполагать извѣстнаго рода разницу и между тѣми священнодѣйствїями, чрезъ которыя означенныя состоянія производятся въ душѣ вѣрующаго, т. е. между крещеніемъ и муропомазаніемъ. Но гораздо яснѣе и прямѣе Климентъ отличаетъ отъ крещенія муропомазаніе въ другомъ, заслуживающемъ вниманія, мѣстѣ, гдѣ, обличая Василида и его послѣдователей, онъ между прочимъ говоритъ, что у нихъ „вовсе нѣтъ ни благословеннаго крещенія, ни блаженнаго запечатлѣнія“ ²⁾).

Подобнымъ же образомъ учить о тайнствѣ муропомазанія и *Оригенъ*, излагая свое о семъ ученіе яснѣе, чѣмъ гдѣ либо, въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ, изобразивъ, какъ происходило въ ветхомъ завѣтѣ совершеніе очищенія прокаженнаго посредствомъ помазанія кровїю и возліянія елея на главу его, и отсюда переносясь мысленно къ новозавѣтнымъ способамъ очищенія отъ грѣховъ и освященія (крещенію и муропомазанію), говоритъ между прочимъ слѣдующее: „итакъ обратившимся отъ грѣха хотя дается очищеніе чрезъ все то, о чемъ говорено выше, но даръ благодати Духа обозначается чрезъ образъ елея, для того чтобы обращающійся отъ грѣха могъ не только получить очищеніе, но и исполниться Духомъ Свя-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Strom. lib. II. с. 3.

тымъ, посредствомъ Котораго могъ бы получить и прежнюю одежду и перстень и, во всемъ примирившись съ Отцемъ, снова занять мѣсто сына чрезъ Господа нашего Иисуса Христа¹⁾. Кромѣ того, здѣсь же, касаясь ветхозавѣтнаго священства, онъ такое дѣлаетъ примѣненіе къ христіанину, что и онъ можетъ уготовать у себя внутри души первосвященнической храмъ, но только для сего требуется, чтобы его очистило слово закона, а также чтобы остались въ немъ не оскверненными помазаніе хрисмы и благодать крещенія²⁾.

Но яснѣе, точнѣе и полнѣе, чѣмъ всѣ предшествовавшіе учителя и писатели, училъ о таинствѣ мѣропомазанія св. Кипріанъ, бывъ вызванъ къ сему споромъ съ еп. Стефаномъ по вопросу о перекрещиваніи еретиковъ, потребовавшимъ со стороны его болѣе тщательнаго разъясненія какъ существа крещенія, котораго онъ и не допускалъ у еретиковъ, почему и требовалъ ихъ крещенія, такъ и существа руковоложенія или мѣропомазанія, совершеніе котораго безъ крещенія Стефанъ признавалъ вполнѣ достаточнымъ для принятія еретиковъ въ церковь. Такъ напр. св. Кипріанъ, желая показать, какъ не сообразно, не крестя не имѣющихъ истиннаго крещенія еретиковъ, принимать въ церковь чрезъ одно только руковоложеніе или мѣропомазаніе, вотъ что говоритъ между прочимъ: „рождающійся (духовно) рождается не чрезъ возложеніе рукъ, когда приѣмлетъ Св. Духа, но въ крещеніи церковномъ для того, чтобы уже родившись принять Св. Духа, какъ это совершено было и надъ первымъ человѣкомъ Адамомъ, котораго Богъ сперва образовалъ изъ персти, а потомъ уже *вдунулъ въ лице его дыханіе жизни* (Быт. 2, 7). Ибо духъ не можетъ быть принятъ, если не будетъ прежде

¹⁾ In Lev. homil. 8. n. 11.

²⁾ Ibid. homil. 6. n. 5.

пріемлющаго. Если же рожденіе христіанъ совершается въ крещеніи, а рожденіе и освященіе крещенія есть у одной только невѣсты Христовой, которая одна можетъ производить духовно и рождать сыновъ Богу, то гдѣ же, отъ кого и для кого родился тотъ, кто не есть сынъ церкви, какимъ образомъ онъ можетъ имѣть Бога своимъ отцемъ, не имѣвши прежде церкви своею матерію“ 1)? Здѣсь, что для всякаго само собою очевидно, съ возможною и желаемою точностію опредѣляется какъ существенное между крещеніемъ и муропомазаніемъ отличіе, по которому одно только духовно рождаетъ человѣка, не сообщая само ему Св. Духа, а другое только преподаетъ ему Духа, само не возрождая его, такъ и взаимное между ними отношеніе, по которому первое изъ нихъ составляетъ только начало въ таинственно-благодатныхъ подаваніяхъ для новой во Христѣ жизни, а послѣднее служить его продолженіемъ и восполненіемъ, вслѣдствіе чего они непремѣнно должны слѣдовать одно за другимъ, ошюдь не нарушая порядка своей послѣдовательности.

Эти же мысли о муропомазаніи въ его отношеніи къ крещенію Кипріанъ повторяетъ и въ другихъ мѣстахъ, когда напр. такъ о немъ учить: „тому, кто крещень, необходимо также быть и помазаннымъ, чтобы, принявъ хрисму, т. е. помазаніе, онъ могъ сдѣлаться помазанникомъ Божиимъ и имѣть благодать Христову“ 2), или когда, имѣя въ виду еретиковъ, которымъ, по его мнѣнію, необходимо было не только принять помазаніе, но и креститься, онъ говоритъ: „только тогда они могутъ вполне освятиться и содѣлаться чадами Божиими, когда возродятся обоими таинствами, по Писанію: *еще кто не родится водою и духомъ, не можетъ внити въ*

1) Epist. ad Pompey. (74 ed. Maran.) n. 7.

2) Epist. ad Jannuar (70) n. 2.

царствіе Божіе" (Іоан. 3, 5) ¹⁾, и еще: „обращающихся отъ ереси къ церкви должно крестить, дабы... возрождались обоими таинствами, по Писанію: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе*" (Іоан. 3, 5) ²⁾. Послѣднія же два мѣста мало того, что ясно изображаютъ отличіе между крещеніемъ и муропомазаніемъ, какъ двумя отдѣльными таинствами, прямо свидѣтельствуютъ еще о томъ, что св. Кипріанъ совмѣстно съ симъ, какъ поступали и другіе учителя церкви, представляетъ ихъ во внутреннемъ и нераздѣльномъ единствѣ подъ однимъ и тѣмъ же образомъ крещенія, но только крещеніе въ собственномъ смыслѣ мысля подъ образомъ крещенія водою, а муропомазаніе подъ образомъ крещенія Духомъ.

Кромѣ того, св. Кипріанъ ясно свидѣльствуетъ еще о томъ, что для муропомазанія необходимъ освященный (на алтарѣ) елей, безъ котораго не можетъ быть духовнаго помазанія ³⁾, а также что оно должно быть совершаемо только предстоятелями церкви (*praepositis*) посредствомъ запечатлѣнія въ связи съ молитвою и руковожденіемъ, такъ уча о семъ: „крещенные въ церкви (по примѣру того, какъ нѣкогда крещенные самаряне приняли отъ ап. Петра и Іоанна чрезъ руковожденіе и молитву Духа Святаго) представляются предстоятелямъ (*praepositis*) церкви, и нашею молитвою и возложеніемъ рукъ пріемлютъ Духа Святаго, и запечатлѣваются Господнею печатію ⁴⁾.

¹⁾ Epist. ad Stephan. (72) n. 1.

²⁾ Epist. ad Jubajan (73) n. 21.

³⁾ Epist. ad Jannuar. (70) n. 2. На основаніи сего мѣста должно полагать, что, по Кипріану, главное и необходимое въ муропомазаніи освященное муро и помазаніе, присоединяемое же къ сему руковожденіе, о которомъ онъ упоминаетъ въ другихъ мѣстахъ, составило здѣсь нѣчто второстепенное и прибавочное.

⁴⁾ Epist. ad Jubajan (73) n. 9.

Между тѣмъ заслуживаетъ вниманія еще свидѣтельство римскаго епископа *Корнилія*, который, укоряя Новата между прочимъ въ томъ, что онъ, бывъ крещенъ во время тяжелой болѣзни посредствомъ окропленія, впослѣдствіи не принявъ муропомазанія, писалъ по поводу сему къ Фабію слѣдующее: „получивъ помощь отъ заклинателей, онъ (Новатъ) впалъ въ тяжкую болѣзнь и, признаваемый едва не мертвымъ на той же кровати, гдѣ лежалъ, принялъ крещеніе посредствомъ окропленія, если только можно сказать, что такой человекъ принялъ его. Потомъ, выздоровѣвши, онъ не сподобился прочаго, чего по уставу церкви сподобиться долженъ былъ, то есть не запечатлѣнъ епископомъ. Не получивъ же этого, могъ ли получить Святаго Духа“ ¹⁾? Изъ приведеннаго мѣста видно, что по ученію и уставу древне-вселенской церкви муропомазаніе признавалось также необходимымъ, какъ и крещеніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ отдѣльнымъ отъ него, но долженствовавшимъ слѣдовать за нимъ таинствомъ, что далѣе оно должно было совершаться предстоятелями церкви посредствомъ запечатлѣнія или помазанія муромъ, и что, наконецъ, чрезъ него только и можетъ сообщаться вѣрующему дарованіе Св. Духа.

Къ сказанному остается присовокупить, что и въ *постановленіяхъ апостольскихъ* упоминается о запечатлѣніи или муропомазаніи, какъ отличномъ отъ крещенія и непосредственно послѣ него долженствовавшемъ слѣдовать чрезъ помазаніе муромъ ²⁾ (съ присовокупленіемъ возложенія рукъ) ³⁾ таинствѣ, и гдѣ кромѣ того въ уста епископу или пресвитеру, которые одни одинаково могутъ совершать сіе таин-

¹⁾ См. Euseb. h. st. eccles. lib. VI. c. 43.

²⁾ Constit. apostol. lib. VII. c. 22, III, 17.

³⁾ Ibid. lib. VII. c. 44.

ство ¹⁾, влагається, при совершеніи его, и самая молитва, читаемая такъ: „Господи Боже, самосуцій и верховный Владыка всего, распространившій благоуханіе евангельскаго вѣдѣнія во всѣхъ народахъ! Ты и нынѣ даруй, да муро сіе будетъ дѣйственно въ крестившемся, такъ чтобы благоуханіе Христа Твоего пребыло въ немъ твердымъ и прочнымъ, и онъ, спогребшись Христу, совозсталъ и былъ живъ съ Нимъ“ ²⁾).

§ 137.

Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Такъ учили о таинствѣ муропомазанія и въ дальнѣйшемъ періодѣ, какъ отдѣльные пастыри церкви, такъ и цѣлыя соборы, при чемъ замѣчается даже сравнительно съ прежнимъ большая точность и опредѣленность въ ученіи о важнѣйшихъ сторонахъ сего таинства, а именно: о его таинственно-благодатномъ значеніи и видимомъ образѣ совершенія, а также о его совершителяхъ, и лицахъ, надъ которыми оно можетъ и должно совершаться.

Что въ семь періодѣ какъ на востокѣ, такъ и на западѣ муропомазаніе всѣми признавалось таинственно-благодатнымъ священнодѣйствіемъ, это можно видѣть уже изъ однихъ усвоенныхъ ему наименованій, довольно ясно указывающихъ на такое особеннѣйшее его внутреннее значеніе. Такъ напр. *Евсевій* называетъ его таинственнымъ помазаніемъ ³⁾, *Иларій*—таинствомъ Духа ⁴⁾, *Кириллъ іерусалим-*

¹⁾ Ibid. lib. VII. c. 22 et 43.

²⁾ Ibid. c. 44.

³⁾ Demonstr. evang. I, 10.

⁴⁾ In Matth. comment. c. IV. n. 27.

скій—символомъ Духа ¹⁾ и печатію дара Духа Святаго ²⁾, Амвросій—печатію духовною ³⁾, Августинъ ⁴⁾ и Кириллъ александрійскій—таинствомъ помазанія ⁵⁾, а Левъ великій—помазаніемъ спасенія и печатію жизни вѣчной ⁶⁾. Все это такого рода наименованія, которыя въ обозначаемомъ ими священнодѣйствіи необходимо заставляють видѣть особеннѣйшее, а именно таинственно-благодатное дѣйствіе.

Но это самое еще яснѣе открывается изъ тѣхъ отеческихъ свидѣтельствъ, въ которыхъ сіе таинство прямо поставляется на ряду съ крещеніемъ, и даже съ евхаристіею, а также прямо приписываются ему таинственно-благодатныя силы и такіе же плоды. Такъ напр. по *Ефрему сирину*, подобно тому, какъ ковчегъ предъизобразилъ собою имѣющую быть устроенную Христомъ на водахъ (крещенія) церковь, такъ голубица предъизобразила собою Духа Святаго, имѣющаго совершать спасительное помазаніе ⁷⁾. Самыя же дѣйствія и плоды помазанія вотъ какъ изображаетъ Ефремъ, въ своемъ обращеніи къ вѣрующему: „печатію Св. Духа запечатлѣны всѣ входы въ душѣ твоей, печатію помазанія запечатлѣны всѣ члены твои. Царь какъ бы на тебѣ положилъ письмо свое, и наложилъ на него печати огня (Мат. 3, 11; Лук. 3, 10), дабы не прочли его чуждые и не испортили письменъ“ ⁸⁾.

¹⁾ Поуч. тайновод. 3. п. 1.

²⁾ Оглас. поуч. 18. п. 33.

³⁾ De s. gram. III, 2, п. 1.

⁴⁾ Contr. lib. Petil. 11. 104.

⁵⁾ In Is. XXV, 6.

⁶⁾ Serm. 24. п. 6.

⁷⁾ Adv. Scrut. Serm. 49. Opp. Syr T. III. p. 90.

⁸⁾ Ibid. T. II. p. 332.

Эти же мысли о муропомазаніи св. Кириллъ іерусалимскій раскрываетъ еще полнѣе и опредѣленнѣе, съ отстраненіемъ всякихъ сомнѣній относительно общецерковной вѣры въ спасительно-благодатную значимость сего таинства и его отличіе отъ крещенія. Указавши на то существенное отличіе муропомазанія отъ крещенія, что чрезъ него сообщается печать общенія Св. Духа, тогда какъ чрезъ крещеніе подается только очищеніе отъ грѣховъ¹⁾, онъ такъ подробнѣе о семъ учить въ своемъ обращеніи къ новопросвѣщеннымъ: „во Христа крестившись и во Христа облекшись (Гал. 3, 27), содѣлались вы сообразными Сыну Божію (Римл. 8, 29)... а ставъ причастниками Христовыми (Евр. 3, 14), по справедливости называетесь помазанниками (*χριστοί*)... Помазанниками же сдѣлались вы, пріавъ тождеобразно (со Христомъ) Св. Духа... потому что вы—образъ Христовъ. Какъ Христовъ, омывшись въ рѣкѣ Іорданѣ и сообщивъ водамъ благоуханіе Божества, вышелъ изъ водъ, и было на Него существенное наитіе Духа Святаго (потому что подобное почиваетъ на подобномъ); такъ точно и вамъ, когда вы вышли изъ купѣли священныхъ водъ, дано муропомазаніе, сообразное тому, которымъ Христовъ помазался. А это (помазаніе) есть Духъ Святой“²⁾. И нѣсколько далѣе такъ святой отецъ продолжаетъ свою рѣчь: „Смотри (по этому), не подумай, что сіе есть муро простое. Ибо какъ хлѣбъ евхаристіи, по призваніи Святаго Духа, есть уже хлѣбъ не простой, но тѣло Христово: такъ и святое муро сіе, по призваніи, не простое уже, или, какъ бы сказалъ иный, обыкновенное муро, но дарованіе Христа и Духа Святаго, отъ присутствія Божества Его содѣлавшееся дѣйственнымъ. Имъ знаменательно помазуются чело и другія орудія чувствъ. И тогда какъ тѣло

¹⁾ Огласит. поуч. 18. п. 33.

²⁾ Поуч. тайновод 3. п. 1.

помазуются видимымъ мвромъ, душа освящается Святымъ и Животворящимъ Духомъ. Сперва мвропомазано у васъ чело, чтобы освободиться вамъ отъ того стыда, какой всюду носилъ съ собою первый человекъ, преступившій законъ, и чтобы *откровеннымъ лицомъ* взирать вамъ на славу Господню (2 Кор. 3, 18). Потомъ мвропомазаны уши, чтобы приобрести вамъ уши, способные внимать Божественнымъ тайнамъ... Потомъ мвропомазаны ноздри, чтобы, воспріявъ на себя Божественное мвро, сказать вамъ: *Христово благоуханіе есмь Богови въ спасаемыхъ* (2 Кор. 2, 15). Послѣ сего мвропомазаны перси, чтобы, *облекшеся въ броню правды. вамъ стати противу кознемъ діавольскимъ* (Еф. 6, 14. 11). Ибо какъ Христосъ, ишедши по крещеніи и наитіи Святаго Духа, поборолъ сопротивника: такъ и вы, по священномъ крещеніи и таинственномъ помазаніи, облекшись во всеоружіе Святаго Духа, противостаньте сопротивной силѣ и поборайте ее, говоря: *вся могу о укрѣпляющемъ мя Христѣ*“ (Флп. 4, 14) ¹⁾.

Болѣе яснаго и опредѣленнаго ученія о существѣ мвропомазанія, чѣмъ это, и желать нельзя. А между тѣмъ въ такомъ же точно смыслѣ учили о семъ и дальнѣйшіе отцы и учителя, какъ напр. *Амвросій* ²⁾, *Григорій Богословъ* ³⁾, *Іоаннъ Златоустъ* ⁴⁾, *Августинъ* ⁵⁾, *Левъ великій* ⁶⁾, *Теодоритъ* ⁷⁾ и *Исидоръ Пелусіотъ* ⁸⁾.

¹⁾ Тамъ же, п. 3 и 4.

²⁾ De sacrament. lib. III. c. 2. n. 8.

³⁾ Слово 40 на св. крещ. Тв. св. отц. т. III. стр. 285.

⁴⁾ In Philipp. homil. 3. n. 4.

⁵⁾ Вотъ заслуживающія вниманія слова Августина: unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili (In 1 Ioann. tract. III. n. 5). Sacramentum chrismatis in genere visibilium sgnaculorum sacramentum est sicut et ipse baptismus (Contr. lit Petilian. 11. c. 104).

⁶⁾ Serm. 4, de natal. Domini.

⁷⁾ In 2 Corinth. c. 1. v. 22.

⁸⁾ Lib. 1, epist. 450 ad Antioch.

Столько же ясныя и несомнѣнныя находимъ въ этотъ періодъ свидѣтельства и относительно видимой стороны разсматриваемаго нами таинства, которое, какъ видно изъ нихъ, совершалось и должно было совершаться не иначе, какъ чрезъ видимое и чувственное помазаніе муромъ. Не говоримъ уже о томъ, что отцы и учителя сего періода, когда имѣли въ виду одну видимую сторону сего таинства, всегда называли его помазаніемъ и таинствомъ помазанія. Но что особенно важно, нѣкоторые изъ нихъ прямо указывали на муро, какъ такое вещество, которое должно было употребляться при его совершеніи, а также на тѣ или иные тѣлесные органы, которые должны были въ это время помазываться муромъ, и кромѣ того, тогда какъ о другомъ образѣ совершенія сего таинства вовсе умалчивали, этотъ образъ совершенія возводили къ временамъ самихъ апостоловъ, что между прочимъ усматривается изъ того, что они слова ап. Іоанна: *и вы помазаніе имате отъ святого...* (1 Іоан. 2, 20), а также ап. Павла: *помазавый насъ Богъ, иже и запечатлѣ насъ* (2 Кор. 1, 21), понимали въ смыслѣ видимо чувственного помазанія, и въ примѣненіи къ таинству муропомазанія, сообщающему благодать Духа Святаго.

Такъ напр. *Ефремъ сиринь*, свидѣтельствуя о томъ, что таинство муропомазанія совершалось чрезъ помазаніе, вмѣстѣ съ симъ, какъ мы видѣли, хотя безъ точнаго обозначенія, указываетъ и на всѣ тѣлесные органы, которые во время совершенія его помазывались, обращаясь къ муропомазанному христіанину съ такими словами: „печатію Св. Духа запечатлѣны всѣ входы въ душѣ твоей, печатію помазанія запечатлѣны всѣ члены твои“¹⁾.

Кириллъ же іерусалимскій, свидѣтельствуя о томъ, что при совершеніи таинства муропомазанія употреблялось освя-

¹⁾ Опр. Сур. Т. II. р. 332.

ценное, а не какое либо простое и обычное муро, вмѣстѣ съ симъ прямо указываетъ и на тѣ тѣлесныя орудія чувствъ, которыя у новокрещеннаго помазывались симъ муромъ, а именно: чело, уши, ноздри и перси¹⁾. Кромѣ того св. Кириллъ совершающееся въ новозавѣтной церкви муропомазаніе поставляетъ во внутреннюю связь съ помазаніемъ елеемъ въ ветхомъ завѣтѣ всѣхъ священныхъ лицъ, какъ его прообразомъ, и начало его относитъ къ первоначальнымъ временамъ Христовой церкви, а именно къ временамъ самихъ апостоловъ, прямо ссылаясь на ученіе о семъ на самомъ дѣлѣ осуществившемся муропомазаніи блаженнаго ап. Іоанна²⁾.

Подобное указаніе на помазаніе муромъ, во время совершенія таинства муропомазанія, разныхъ частей тѣла дѣлаетъ епископъ амасійскій 4-го вѣка *Астерій*, свидѣтельствуя кромѣ сего о томъ, что при семъ произносились слова: *печать дара Духа Святаго*³⁾.

*Амеросій*⁴⁾ же и *Авустинъ*⁵⁾ къ сему присовокупляютъ, что помазаніе муромъ, согласно древнему обычаю, совершалось крестообразно.

*А Златоустъ*⁶⁾ и *Теодоритъ*⁷⁾, подобно св. Кириллу іерусалимскому, возводятъ муропомазаніе къ апостольскому времени, объясняя слова ап. Павла: *помазанныи насъ Богъ, иже и запечатль насъ* (2 Кор. 1, 23), въ смыслѣ вѣшняго помазанія и примѣнительно къ таинству муропомазанія.

¹⁾ Поуч. тайновод. 3. п. 4.

²⁾ Тамъ же п. 6 и 7.

³⁾ Apud Phot. Biblioth. Cod. 271.

⁴⁾ De sacrament. lib. VI c. 2. п. 7.

⁵⁾ In Ioann Tract. 118.

⁶⁾ Homil. in 2 Corinth. c. 1. v. 23.

⁷⁾ Comment. in 2 Corinth. c. 1. v. 23. Сравни. *Амер.* De his, qui initi-
antur. с. 7, а также *Діонис. Ареопаг.* о церк. іерарх. VII, 4. 5.

Но что заслуживаетъ особеннаго вниманія, и цѣлые соборы свидѣтельствуютъ о томъ, что, согласно съ древнимъ чиномъ и обычаемъ, таинство муропомазанія должно было совершаться и совершалось чрезъ помазаніе муромъ, съ соблюденіемъ при семъ уже замѣченныхъ нами у отдѣльныхъ пастырей церкви и нѣкоторыхъ обрядовыхъ частностей.

Такъ на помѣстномъ *лаодикійскомъ соборѣ* (около 365 г.) прямо и безусловно постановлено было, чтобы какъ надъ новокрещенными, послѣ ихъ крещенія, такъ и надъ принявшими правильное крещеніе еретиками, при поступленіи ихъ въ церковь, совершалось небесное помазаніе или помазаніе муромъ¹⁾, хотя не было въ точности опредѣлено, какъ должно было совершать это помазаніе, конечно, по той простой причинѣ, что все это предполагалось, какъ общеизвѣстное для всѣхъ служителей таинствъ церковныхъ. Второй же вселенскій соборъ пополняетъ недосказанное соборомъ лаодикійскимъ, опредѣляя и то, какъ или по какому чину должно было совершаться муропомазаніе. Но дѣлая это, соборъ, какъ самъ себя объясняетъ, отнюдь не устанавливаетъ какого либо новаго чина, а только подтверждаетъ и узаконяетъ существовавшій доселѣ чинъ и обычай, заключающійся въ томъ, чтобы, запечатлѣвая муромъ, помазывать св. муромъ чело, очи и ноздри, уста и уши, и произносить при этомъ слова: *печать дара Духа Святаго*. Вотъ самыя слова собора: „присоединяющихся къ православію и части спасаемыхъ изъ еретиковъ приедемъ по слѣдующему чиноположенію и обычаю: аریانъ, македоніанъ, савватіанъ и новаціанъ... приедемъ запечатлѣвши, то есть, помазуя св. муромъ, во первыхъ, чело, потомъ очи, и ноздри, и уста, и уши, и запечатлѣвая ихъ, глаголемъ: печать дара Духа Святаго“²⁾.

¹⁾ См. Прав. 7 и 48.

²⁾ См. прав. 7.

Шестой же вселенский соборъ, подтверждая 7-е правило 2-го вселенскаго собора о принятіи въ церковь нѣкоторыхъ еретиковъ чрезъ одно запечатлѣніе или помазаніе¹⁾, какъ должно думать вмѣстѣ съ симъ подтвердилъ и все остальное, постановленное 2-мъ вселенскимъ соборомъ относительно совершенія муропомазанія.

Такое свидѣтельствованіе столь многихъ отдѣльныхъ пастырей и цѣлыхъ соборовъ объ образѣ совершенія разсматриваемаго нами таинства чрезъ помазаніе муромъ, ясно показываетъ, что такой именно, а не иной образъ его совершенія признавался въ этотъ періодъ вполне согласнымъ съ чиномъ и обычаемъ древней вселенской церкви, и потому единственно законнымъ и правильнымъ. Если поэтому въ нѣкоторыхъ случаяхъ отцами и учителями сего періода для обозначенія таинства муропомазанія употреблялось иногда наименованіе руковозложенія, какъ напр. въ 8 правилѣ перваго вселенскаго собора, или у бл. *Иеронима*²⁾ и *Геннадія массальскаго*³⁾, то должно думать, что это (по крайней мѣрѣ на востокѣ) допускалось не по какой либо иной, а той причинѣ, что муропомазаніе по своему существу и силѣ признавалось за одно съ руковозложеніемъ апостольскимъ, а также что оно совершалось не иначе, какъ при участіи крестовиднаго дѣйствія іераршескихъ рукъ, напоминавшаго собою апостольское руковозложеніе⁴⁾.

¹⁾ См. прав. 95.

²⁾ Dialog adv. Luciferian n. 9.

³⁾ De eccles. dogm c. 21.

⁴⁾ Въ отношеніи же къ церкви западной, судя по свидѣтельствамъ *Иеронима* и *Геннадія*, нѣтъ основанія отрицать, что иногда, какъ было и доселѣ, могло совершаться таинство муропомазанія и въ формѣ руковозложенія, соединеннаго съ помазаніемъ муромъ.

Между тѣмъ подтвержденіемъ всему вышесказанному можетъ служить и нижеслѣдующее церковно-отеческое ученіе сего періода о совершителяхъ таинства муропомазанія.

Такъ какъ муропомазаніе, замѣнившее собою руковозложеніе апостольское, по своему существу составляло съ нимъ одно и то же, а между тѣмъ право руковозложенія передано было апостолами однимъ епископамъ; то и право совершенія или, точнѣе сказать, таинственнаго освященія мурѧ, какъ это видно изъ многихъ церковныхъ памятниковъ сего періода, предоставлялось въ церкви однимъ епископамъ. Но что касается самого преподаванія вѣрующимъ сего мурѧ, то право въ семь случаевъ всегда и вполнѣ предоставлялось и за пресвитерами, которые, по свидѣтельству *Златоуста*¹⁾ и *Иеронима*²⁾, признавались во всемъ прочемъ, за исключеніемъ права руковозложенія, по священнослуженію съ епископами равными.

Что дѣйствительно такъ было на востокѣ, т. е. что тогда какъ муро освящалось епископами, пресвитеры безпрекословно пользовались правомъ преподаванія его всѣмъ вѣрующимъ, объ этомъ совершенно ясно и прямо свидѣлствуютъ не только восточные³⁾, но и самые западные учителя церкви, какъ напр. *Амвросій*⁴⁾ и *Августинъ*⁵⁾. А что такого рода практика, имѣвшая для себя основаніе въ древне-апостольскомъ преданіи, не вызывала въ восточной церкви совершенно никакихъ недоумѣній или пререканій, это подтверждается исторіею всѣхъ бывшихъ здѣсь вселенскихъ со-

¹⁾ In 1 Timoth. homil. 10 n. 1.

²⁾ Epist. ad Evangel. 146. n. 1. ed. Curs compl. Patr.

³⁾ Напр. *Златоустъ. Бесѣд. 12 на 1 посл. къ Коринѧ. ч. 1. стр. 222. Петерб. 1858.*

⁴⁾ In Ephes. c. 4. v. 11.

⁵⁾ In nov. et vet. testam. 61. Смес. Photii epist. encycl.

боровъ, на которыхъ вовсе не поднимались по сему поводу вопросы, исключая только шестого вселенскаго собора, на которомъ были одобрены и приняты всѣ опредѣленія помѣстнаго кареагенскаго собора (ок. 419 г.) и въ числѣ ихъ 6-е правило сего собора относительно воспрещенія пресвитеру совершенія, т. е. освященія мѣра, но ни чуть не преподаванія другимъ готоваго освященнаго мѣра.

На западѣ же, наоборотъ, какъ извѣстно, не мало по сему предмету возникало недоумѣній, которыя возбуждались то со стороны римскихъ пресвитеровъ, иногда не довольствовавшихся однимъ правомъ преподаванія мѣра и простиравшихъ свои притязанія и на право его освященія, или же иногда оказывавшихся только невнимательными и небрежными въ отношеніи къ своей обязанности по храненію и преподаванію мѣра¹⁾, то со стороны самихъ римскихъ епископовъ, иногда безъ основанія стѣснявшихъ и ограничивавшихъ пресвитеровъ въ ихъ правахъ самаго преподаванія мѣра²⁾, вслѣдствіе чего, въ виду разрѣшенія означенныхъ недоумѣній, не мало состоялось на западѣ даже помѣстныхъ соборовъ. Но это самое обстоятельство, благодаря которому мы можемъ слышать голосъ западной церкви въ соборныхъ опредѣленіяхъ, представляетъ каждому возможность убѣдиться въ томъ, что

¹⁾ Все это усматривается изъ направленныхъ противъ сего нижеслѣдующихъ соборныхъ опредѣленій.

²⁾ Такъ напр. *Иннокентій I* хотя не воспрещалъ пресвитерамъ совершать мѣропомазаніе, но ограничивалъ право сіе тѣмъ, что при семъ имъ не дозволялось запечатѣвать мѣромъ чело, что предоставлялось только епископамъ (*Epist. ad Decent. episc. eugubin.* Opp. Leon. Magn. T. II. p. 51. Lion. 1700). Подобное же ограничительное распоряженіе относительно преподаванія мѣропомазанія пресвитерами было сдѣлано *Григоріемъ великимъ* въ отношеніи къ священникамъ Сардиніи (*Epist. ad episc. J. p. uar.* Opp. T. II. p. 689. ed. Paris, 1705), хотя впоследствии, въ виду происшедшаго отсюда соблазна, оно имъ же самимъ было отмѣнено (*Ibid.* p. 705).

въ разсматриваемый нами періодъ и въ западной церкви, равно какъ въ восточной, таинство муропомазанія совершалось чрезъ одно помазаніе освященнымъ муромъ, а также что, тогда какъ муро могло и должно было быть освящаемо одними епископами, правомъ преподаанія сего мюра могли и должны были пользоваться и всѣ пресвитеры. Такъ на двухъ карфагенскихъ соборахъ 4-го вѣка, извѣстныхъ подъ именемъ 2-го (ок. 390 г.)¹⁾ и 3-го (ок. 397)²⁾, равно какъ на такомъ же соборѣ, бывшемъ въ 5-мъ вѣкѣ (ок. 419—427), принятомъ съ его постановленіями въ канонъ вселенской церкви³⁾, въ виду, конечно, разныхъ случаевъ посягательства со стороны пресвитеровъ на совершеніе или освященіе мюра безусловно воспрещено было пресвитерамъ всякое участіе въ таковомъ однимъ епископамъ принадлежавшемъ освященіи мюра, но въ то же время отнюдь не воспрещалось имъ преподавать готовое, полученное освященнымъ отъ епископа, муро, при воспрещеніи сего только діаконамъ. Поэтому и на 1 *толедскомъ* соборѣ (403) по сему предмету постановлено было слѣдующее: „хотя почти вездѣ соблюдается, чтобы безъ епископа никто не совершалъ хрисмы, но поелику слышно, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ или провинціяхъ хрисму совершаютъ пресвитеры: то заблагоразсуждено, чтобы отнынѣ никто иной, какъ только епископъ совершалъ и распредѣлялъ по епархіи хрисму, вслѣдствіе чего изъ каждой отдѣльной церкви должны приходить діаконы или иподіаконы до наступленія пасхи, дабы освященную епископомъ хрисму могли доставить по назначенію ко дню пасхи... Постановляется также, чтобы діаконъ не муропомазывалъ, но совершалъ сіе

¹⁾ Сапон. 3. *Vinii concil. general. ed.* 1636. Т. I. p. 703.

²⁾ Сап. 36. *ibid.* p. 710 et 711.

³⁾ Прав. 6 книг. прав. стр. 175. изд. 1843 г.

пресвитеръ (самъ собою) въ отсутствіе епископа, а если епископъ присутствуетъ, то съ его разрѣшенія¹⁾. Тоже самое повторено было въ опредѣленіяхъ соборовъ 4 *карфагенскаго* (ок. 436)²⁾ и *вазенскаго 1-го* (при Львѣ I)³⁾, съ поставленіемъ на видъ пресвитерамъ того, чтобы они за хрисмою обращались не къ какому либо стороннему, а непременно къ своему епископу, и отъ него получали ее не чрезъ младшаго клирика, но или сами, или чрезъ хранителей священно-церковныхъ вещей.

На *аравзиканскомъ* же соборѣ (около полов. 5 в.), что особенно важно, не смотря на то, что нѣкоторые изъ епископовъ римскихъ, какъ напр. Иннокентій I-й, пытались только за собою удержать запечатлѣніе чела муромъ, предоставлено было пресвитерамъ совершать полное, а слѣдовательно и съ запечатлѣніемъ чела, муропомазаніе въ слѣдующихъ его опредѣленіяхъ: „никакой священнослужитель, имѣющій власть крестить, никогда не долженъ приступать къ сему безъ хрисмы: потому что постановили мы, чтобы муропомазывали однажды только во время крещенія. А если кто по какой либо случайности не будетъ муропомазанъ во время крещенія, то священникъ долженъ восполнить его во время конфирмаціи, ибо у насъ благословеніе самой хрисмы не иное, какъ единое... Постановлено также нами, чтобы и еретики, если пожелаютъ стать католиками, за отсутствіемъ епископа, запечатлѣвались (*consignati*) хрисмою и благословеніемъ пресвитерами“⁴⁾.

Такого же рода церковныя опредѣленія продолжали постановляться и на соборахъ 6 вѣка, изъ коихъ, 1-мъ бра-

¹⁾ Can. 20 *Vinii*. Т. I. p. 740.

²⁾ Can. 36. *Ibidem*. p. 729.

³⁾ Can. 3. *Ibid.* Т. II. p. 693.

⁴⁾ Can. 1 et 2. *Vinii*. Т. II. p. 690.

карскимъ соборомъ (563 г.) воспрещено было только пресвитерамъ освященіе мѣра ¹⁾, соборами же *епанонскимъ* (509 г.) ²⁾, *антиссидорскимъ* (590 г.) ³⁾, и *барсинонскимъ* (599) ⁴⁾ столь же ясно и прямо, какъ и прежде, предоставлялось имъ полное право преподавать надлежаще получаемую ими во время чetyрeдeсятницы отъ своего епископа хрисму, съ присовокупленіемъ къ сему только особаго требованія, чтобы сіе исполнялось отнюдь не за деньги, подѣ опасеніемъ виновности въ симоніи (прав. 2 бар. соб.) ⁵⁾.

Все это не прямо ли и рѣшительно говорить въ пользу того, что въ западныхъ церквахъ по крайней мѣрѣ до 7 вѣка, признавалось вполнѣ законнымъ и цѣлесообразнымъ, при освященіи одними епископами таинственного мѣра, предоставленіе права его преподаванія и пресвитерамъ? Между тѣмъ не лишне припомнить здѣсь слѣдующее по сему предмету весьма замѣчательное соображеніе *бл. Иеронима*, которымъ, конечно, не онъ одинъ руководился, а и другіе благомыслящіе пастыри, и которымъ совершенно отклонялась, какъ вовсе неумѣстная и пагубная, та мысль, будто бы только епископъ можетъ на получившаго крещеніе низводить Св. Духа, а пресвитеры не могутъ. Упомянувъ о существовавшемъ въ его время обычаѣ, по которому епископъ приходилъ для призванія Духа Святаго чрезъ наложеніе рукъ къ тѣмъ, ко-

¹⁾ Can. 37. *Vinii concil.* T. IV. p. 423.

²⁾ Can. 16. *Ibid.* T. III. p. 726.

³⁾ Can. 6. *Ibid.* T. IV. p. 522.

⁴⁾ Can. 2. *Ibid.* p. 531.

⁵⁾ Можно замѣтить, что и бывшій въ 619 г. *испанійскій соборъ* подтверждалъ, что въ прежнее время священники имѣли много общаго съ епископами и могли между прочимъ, подобно епископамъ, совершать и мѣропомазаніе; но къ сему уже присовокупили, что все это воспрещено священникамъ новыми правилами (Can. 7. *Vinii concil.* T. IV. p. 560).

торые крещены были пресвитерами и діаконами вдали отъ большихъ городовъ, бл. Іеронимъ такъ продолжаетъ рѣчь свою: „это дѣлается обыкновенно болѣе ради чести священства, чѣмъ по закону необходимости. Иначе, если бы Духъ Святой исходилъ только по молитвѣ епископа, то слѣдовало бы оплакивать тѣхъ, которые по деревнямъ, укрѣпленіямъ и въ болѣе отдаленныхъ мѣстахъ, будучи крещены пресвитерами и діаконами, умираютъ прежде, чѣмъ посѣтять ихъ епископы“ ¹⁾).

Въ заключеніе слѣдуетъ сказать, что въ этотъ періодъ и относительно приѣмлющихъ мѣропомазаніе лицъ вполнѣ согласно учили пастыри и учителя какъ восточной, такъ и западной церкви, одинаково признавая необходимымъ, чтобы мѣропомазанія сподоблялись безусловно всѣмъ получившіе крещеніе, вслѣдствіе чего мѣропомазаніе обыкновенно совершалось непосредственно послѣ крещенія, а также одинаково какъ надъ взрослыми, такъ и младенцами.

Такъ напр. на помѣстномъ лаодикійскомъ соборѣ (ок. 365 г.), принятомъ вселенскою церковію въ соборный канонъ, прямо и безусловно было постановлено: „подобаетъ просвѣщаемымъ по крещеніи быти помазуемымъ помазаніемъ небеснымъ, и быти причастниками царствія Божія“ ²⁾. *Іоаннъ же Златоустъ* ясно свидѣтельствуетъ о повсюдномъ на востокѣ примѣненіи сего правила ко всѣмъ новокрещеннымъ, со включеніемъ и младенцевъ ³⁾.

На западѣ, какъ мы уже видѣли, тоже на одномъ изъ мѣстныхъ соборовъ (5 в.), а именно *аравзиканскомъ* прямо было постановлено, чтобы священнослужители мѣропомазы-

¹⁾ Dialog. adv. Lucifer, n. 9.

²⁾ Прав. 48. книг. прав. стр. 158. изд. 1843.

³⁾ In Act. op. homil. 1 n. 5; In 1 Cor. homil. 12.

вали однажды только во время крещенія¹⁾, т. е. чтобы муропомазаніе совершали въ непосредственной послѣдовательности за крещеніемъ, не отсрочивая его на другое какое либо дальнѣйшее время. А что и на самомъ дѣлѣ въ западной церкви не теряли изъ виду сего правила, признавая нужнымъ совершать муропомазаніе непосредственно послѣ крещенія, и надъ всѣми новокрещенными, не исключая и младенцевъ, яснымъ подтвержденіемъ сему служатъ между другими свидѣтельства *св. Амвросія*²⁾, *Геннадія массалійскаго*³⁾ и одного изъ самихъ же римскихъ епископовъ—*Иннокентія I*⁴⁾.

§ 138.

Общій изъ предыдущаго обзорнїя выводъ и замѣчанїя о дальнѣйшей судьбѣ ученїя относительно таинства муропомазанїя.

Послѣ сдѣланнаго нами историческаго обзорнїя ученїя о таинствѣ муропомазанїя, мы естественно приходимъ къ слѣдующему общему выводу относительно сего ученїя.

1. Согласно съ откровеннымъ ученіемъ, муропомазаніе, какъ въ первые три вѣка, такъ и въ періодъ вселенскихъ соборовъ, церковію признавалось не какимъ либо простымъ обрядомъ, а особеннѣйшимъ священнодѣйствіемъ, предназначеннымъ для таинственнаго преподаванїя Св. Духа, и потому по своему существу отъ крещенія отличнымъ, хотя въ то же время столько же, какъ и оно, для всѣхъ вѣрующихъ важнымъ и необходимымъ.

¹⁾ Can. 1. Vinii concil. T. II. p. 690.

²⁾ De sacrament. lib. III. c. 2. n. 8.

³⁾ De eccles. dogm. c. 22.

⁴⁾ Epist. ad Decent. c. 3. Opp. Leonis M. T. II. p. 51. Lion. 1700.

2. Должно полагать, что сіе таинственное священнодѣйствіе вначалѣ совершалось апостолами чрезъ молитвенное руковозложеніе, впослѣдствіи ими же самими замѣнено было муропомазаніемъ, и въ семъ послѣднемъ видѣ продолжало совершаться въ церкви во всѣ времена, хотя къ нему иногда по преимуществу въ западныхъ церквахъ присоединялось и руковозложеніе, какъ должно думать, имѣвшее въ семъ случаѣ не главное, а второстепенное или прибавочное значеніе.

3. Несомнѣннымъ оказывается, что тогда какъ освященіе необходимаго для сего тайнодѣйствія мѹра предоставлялось однимъ епископамъ, совершеніе самаго дѣйствія помазанія освященнымъ мѹромъ всегда предоставлялось и пресвитерамъ.

4. Такъ какъ, наконецъ, таинство муропомазанія также признавалось необходимымъ, какъ и крещеніе, для того, чтобы стать причастникомъ царствія Божія; то вмѣстѣ съ симъ считалось необходимымъ его совершать, и на самомъ дѣлѣ оно совершалось, непосредственно послѣ крещенія, и притомъ одинаково какъ надъ взрослыми, такъ и младенцами.

Въ такомъ смыслѣ, присовокупимъ къ сему, и въ дальнѣйшія времена продолжала неизмѣнно учить о семъ таинствѣ церковь восточная¹⁾, чего къ сожалѣнію, нельзя безусловно сказать о церкви западной. Сохраняя согласіе съ церковію восточною въ ученіи о муропомазаніи, какъ богоучрежденномъ для подаванія вѣрующимъ Св. Духа таинствѣ, въ другихъ, хотя второстепенныхъ, по тѣмъ не менѣе весьма важныхъ пунктахъ сего ученія она мало помалу отъ ней отступила. Такъ, съ своимъ отпаденіемъ отъ церкви восточной, вступивъ на свободный путь нововведеній, она узаконила у себя только изрѣдка въ древности допуславшееся въ

¹⁾ Правосл. исповѣд. вопр. 105.

нѣкоторыхъ западныхъ церквахъ соединеніе съ муропомазаніемъ руковозложенія, ограничивъ при этомъ, вопреки древней церковной практикѣ, и самое муропомазаніе однимъ запечатлѣніемъ чела ¹⁾. Вмѣстѣ же съ симъ, что особенно важно, церковь западная, вопреки своимъ собственнымъ древнимъ, основывавшимся на апостольскомъ преданіи, постановленіямъ, право не только освященія мѹра, но и совершенія самаго муропомазанія присвоила однимъ епископамъ, лишивъ его всецѣло священниковъ, къ чему, какъ извѣстно, прямой и рѣшительный шагъ сдѣланъ былъ ею еще въ IX вѣкѣ въ допущенномъ ею фактѣ повторенія ея епископами муропомазанія надъ муропозанными греческими священниками болгарами, и противъ чего константинопольскій патріархъ *Фотій* произнесъ слѣдующій весьма поучительный и справедливый свой и всей восточной церкви судъ: „откуда такой законъ? Кто законодатель? Который изъ апостоловъ? отцевъ? Или какой соборъ? Гдѣ и когда состоявшійся? Чьи голоса были въ его распоряженіи? Нельзя священнику запечатлѣвать крещаемыхъ мѹромъ? Но послѣ этого ему вовсе нельзя ни крестить, ни священнодѣйствовать. Пусть уже не въ половину, а всецѣло будетъ изверженъ у тебя священникъ въ кругъ непосвященныхъ. Онъ священнодѣйствуетъ тѣло Владычне и кровь Христову и ими освящаетъ тѣхъ, надъ коими уже давно совершено тайнодѣйствіе: какъ же онъ не можетъ освящать муропомазаніемъ новокрещаемыхъ? Священникъ крестить, совершая надъ крещеннымъ очистительную благодать: какъ же отнять у него право ограждать и запечатлѣвать то очищеніе, кото-

¹⁾ Можно замѣтить, что даже у издревле отступившихъ отъ православія, но удержавшихъ таинство муропомазанія обществъ, какъ напр. армянъ, яковитовъ и несторіанъ сохранился обычай помазывать мѹромъ не одно чело, а и другіе члены (Goar. in Euchol. p. 366; Asseman. Biblioth. orient. I, 573; II, 121, 239, 300; IV, diss. de Syr. Nestor. p. 272; Cod. Liturg. T. III, p. 136).

раго онъ совершитель? А если отынешь у него право запечатлѣвать (очищеніе), то не оставишь ему права ни служить благодати очищенія, ни совершенствовать кого либо при помощи онаго, и все это съ тою цѣлію, чтобы твой священникъ, украшаясь однимъ пустымъ именемъ, показывалъ тѣмъ, что ты глава и епископъ одного съ нимъ чина¹⁾).

Вслѣдъ же за симъ нововведеніемъ естественно возникло и утвердилось въ церкви западной другое самое печальное по своимъ послѣдствіямъ нововведеніе, а именно, вслѣдствіе неудобства и даже невозможности для епископовъ преподавать крещающимся тотчасъ послѣ крещенія муропомазаніе, воспрещеніе преподаванія сего послѣдняго младенцамъ и отдаленіе его до болѣе зрѣлаго ихъ возраста, чего, по сознанию самихъ защитниковъ латинства, не было въ западной церкви до XIII вѣка²⁾).

Насколько эти нововведенія были незаконны и неизвинительны, лишне говорить объ этомъ, послѣ предложеннаго нами обзорѣнія церковно-отеческаго ученія о таинствѣ муропомазанія³⁾. Измышленныя же латинянами въ свое оправданіе

¹⁾ Окружн. посл. Фот. см. Дух. Бесѣд. т. II. стр. 188. 1859 г.

²⁾ Liberm. Instit. theolog. T. IV. p. 290. Maunc. 1836. Perron. Praelect. theolog. T. II. p. 301. ed. 1848.

³⁾ Между тѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что и сами же римскіе епископы вполнѣдствіи стали волею неволею сознавать непростительную въ семь отношеній ошибку своихъ предшественниковъ и пытались отчасти смягчить и поправить ее, время отъ времени (съ XV в.), ставши, въ виду особенныхъ обстоятельствъ, снабжать полномочіями на совершеніе муропомазанія и священниковъ, вслѣдствіе чего стала оказываться въ ученіи о совершителяхъ муропомазанія только та разность между восточною и западною церковію, что тогда какъ въ первой священники чрезъ самую хиротонію свою получаютъ право совершать муропомазаніе, въ послѣдней они получаютъ такое право случайно, по требованію особенныхъ обстоятельствъ и въ силу особенныхъ епископскихъ полномочій, являясь такимъ образомъ только случайными или чрезвычайными совершителями

такого рода разныя личныя соображенія, какъ, напр., что муропомазанія нельзя совершать надъ младенцами, вслѣдствіе недостатка въ нихъ нужнаго въ семъ случаѣ сознанія и пониманія, тогда какъ и безъ этого крещеніе совершать надъ ними можно, свидѣтельствуя только о свойственномъ имъ легкомысленномъ отношеніи даже къ такого рода важнымъ церковнымъ учрежденіямъ, каковы Богомъ дарованныя церкви благодатныя средства освященія людей,—что, должно думать, послужило не послѣднею историческою косвенною причиною, расположившею лютеранъ и къ всецѣлому отрицанію таинства муропомазанія, не смотря на совершенно ясное ученіе о немъ самаго откровенія.

О таинствѣ евхаристіи.

§ 139.

Ученіе откровенное.

Переходимъ къ ученію о самомъ важномъ и, можно сказать, средоточномъ тайнодѣйствіи въ христіанской церкви—таинствѣ евхаристіи, въ которомъ Господу нашему Іисусу Христу благоугодно было не ниспосылать только благодать Св. Духа, какъ это происходитъ во всѣхъ другихъ таинствахъ, а непосредственно и осязательно являть для вѣрующихъ свое личное присутствіе, и чрезъ вкушеніе Его тѣла и крови внутренне соединяться съ Нимъ, для укрѣпленія ихъ духовной жизни, и залога жизни вѣчной.

муропомазанія, тогда какъ, наоборотъ, совершителями его постоянными признаются одни епископы (Harduin. collect. concil. T. IX. p. 438; Perron. theol. praelect. T. II. p. 296. ed. Brussel. 1848).

Какъ же о семь тайствѣ училъ Самъ непосредственно установившій и даже первымъ его совершившій Иисусъ Христосъ?

Свое о немъ ясное и опредѣленное ученіе Онъ, какъ извѣстно, преподалъ еще до установленія евхаристіи, а именно, когда, по поводу чудеснаго насыщенія пятью хлѣбами и двумя рыбами пяти тысячъ народа, училъ о Себѣ, какъ спешемъ, на подобіе манны, съ небесъ животномъ хлѣбѣ. Вотъ главныя, по сему случаю сказанныя іудеямъ, мысли, въ связи съ которыми предложено было ученіе объ евхаристическомъ хлѣбѣ: *дѣлайте не брашно глбущее, но брашно, пребывающее въ животѣ вѣчный* (старайтесь не о пищѣ тлѣнной, но о пищѣ, пребывающей въ жизнь вѣчную), *еже Сынъ Человѣскій вамъ дастъ: сею бо Отецъ знамена Богъ... Аминь, аминь глаголю вамъ: не Моисей даде вамъ хлѣбъ съ небесе, но Отецъ мой даетъ вамъ хлѣбъ истинный съ небесе. Хлѣбъ бо Божій есть сходяй съ небесе, и дающъ животъ міру... Азъ есмь хлѣбъ животный; вѣрдыи ко Мнѣ, не имать взжкатися, и вѣрующъ въ Мѧ, не имать вжжаждатися никогда же... Аминь, аминь глаголю вамъ: вѣрующъ въ Мѧ, имать животъ вѣчный... Азъ есмь хлѣбъ животный, иже спешдѣй съ небесе: аще кто съестъ отъ хлѣба сего, живѣтъ будетъ во вѣки; и хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (Іоан. 6, 27—51). Изъ послѣдовательнаго же ихъ хода не трудно видѣть, что Христосъ, предлагая здѣсь ученіе о томъ, что Онъ одинъ есть истинный, спешдшій съ небесе, хлѣбъ или хлѣбъ Божій, такъ какъ Онъ одинъ можетъ дать и даетъ жизнь міру, совмѣстно съ симъ имѣлъ прямое намѣреніе показать и то, въ какомъ отношеніи Онъ можетъ и имѣетъ стать для міра хлѣбомъ жизни. Раскрывая же подробнѣе послѣднюю мысль, Онъ указалъ именно на два вида, въ которыхъ имѣетъ являть Себя хлѣбомъ жизни, первый изъ нихъ обозначивъ

такъ: *Азъ есмь хлѣбъ животный, ядый ко Мнѣ не имать възакатися, и вѣруяй въ Мя, не имать възаждатися никогда же* (ст. 35), а послѣдній,—оттѣнивъ слѣдующими словами: *Азъ есмь хлѣбъ животный, спешый съ небесе: аще кто съѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки, и хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (ст. 51), чѣмъ, что не трудно примѣтить, съ ясностію и точностію опредѣлено было важное и существенное между ними отличіе. Такъ, хлѣбъ жизни въ первомъ случаѣ изображается Спасителемъ, какъ хлѣбъ уже спешій съ небеси, и всѣмъ предложенный для духовной пищи, только бы находились алчущіе его и жаждущіе. Во второмъ же случаѣ онъ еще только обѣщается быть предложеннымъ вѣрующимъ. Кромѣ того, въ первомъ случаѣ предложенный Спасителемъ, хлѣбъ жизни не ставится Имъ въ какой либо зависимости отъ преданія за животъ міра Своей плоти, тогда какъ, наоборотъ, въ послѣднемъ случаѣ онъ поставляется въ прямую отъ сего зависимость. Наконецъ, что важнѣе всего, тогда какъ хлѣбъ перваго рода, по изображенію Христову, былъ по своему существу ничѣмъ инымъ, какъ Его небеснымъ ученіемъ, доставляющимъ свѣтъ и жизнь принимающимъ его съ вѣрою, хлѣбъ послѣдняго рода, т. е. тотъ хлѣбъ, который Онъ еще только обѣщалъ преподавать, имѣлъ состоять въ самой плоти Его, которую Онъ имѣлъ дать за животъ міра.

Но такъ ли именно или въ собственномъ ли смыслѣ Самъ Христосъ разумѣлъ Свое обѣтованіе о послѣдняго рода хлѣбѣ жизни, какъ хлѣбѣ, заключающемся въ Его собственной и истинной, преданной за животъ міра плоти? Отвѣтомъ на это служить Его дальнѣйшее о семъ вполне положительное и рѣшительное ученіе. Такъ, по замѣчанію ев. Іоанна, когда Христосъ изрекъ Свое обѣтованіе о томъ, что Онъ дастъ хлѣбъ, которымъ будетъ плоть Его, имѣющая быть Имъ пре-

данною за животъ міра, то пряхуся между собою жидове, глаголюще: како можетъ Сей намъ дати плоть Свою ясти (Іоан. 6, 52), т. е. ту самую плоть, которую видѣли предъ собою? Но Христосъ, не смотря на это недоумѣніе со стороны іудеевъ, не только не отрекся отъ Своего обѣтованія о предложеніи въ снѣдь Своей плоти, а напротивъ еще съ большею силою и твердостью сталъ учить о семъ, такъ продолжая рѣчь Свою: *аминь, аминь глаголю вамъ: аще не съѣсте плоти Сына человеческого, ни пїете крови Ею, живота не имате въ себѣ. Ядый Мою плоть, и пїяй Мою кровь, имать животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день. Плоть бо Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво. Ядый Мою плоть и пїяй Мою кровь, во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ. Яко же посла Мя живой Отецъ, и Азъ живу Отца ради, и ядый Мя, и той живъ будетъ Мене ради* (Іоан. 6, 53—57). Вся эта рѣчь, полная одна другой болѣе сильныхъ и выразительныхъ мыслей о безусловной необходимости для полученія вѣчной жизни причастія тѣла и крови Христовой, поставляетъ выше всякихъ сомнѣній то, что Христосъ, обѣтовавъ въ будущемъ дать живой хлѣбъ, состоящій въ Его плоти, вмѣстѣ съ симъ обѣтовалъ преподавать вѣрующимъ истинную Свою плоть и истинную Свою кровь, съ тѣмъ, чтобы приобщающіеся ихъ внутренно соединялись съ нимъ Самимъ, и чрезъ это становились участниками жизни вѣчной.

Подтверженіемъ сему служить и слѣдующее многозначущее Его замѣчаніе по поводу того, что многіе изъ слушавшихъ Его учениковъ говорили: *жестоко есть слово сіе, и кто можетъ его послушати. Сіе ли вы блзните, Онъ сказалъ имъ, аще убо узрите Сына человеческого, восходяща идѣже бы прежде* (Іоан. 6, 60—62), т. е. это ли соблазняетъ васъ? Что жъ, если увидите Сына человѣческаго, восходящаго туда,

гдѣ былъ прежде? А чрезъ такое сопоставленіе обѣтованнаго Спасителемъ ученикамъ преподаванія Своей плоти и крови, съ предстоящимъ Его восхожденіемъ на небо, ясно было показано, что обѣтованное Имъ ученикамъ имѣло быть также дѣйствительнымъ, какъ и будущее Его вознесеніе, и что если они не должны были сомнѣваться въ Его вознесеніи, то тѣмъ менѣе умѣстно было съ ихъ стороны сомнѣваться въ томъ, что было обѣтовано имъ, и что заключало въ себѣ менѣе дивнаго, чѣмъ вознесеніе.

Самое же таинство живаго или евхаристическаго хлѣба, какъ передають евангелисты Матѳей и Маркъ, такъ установилъ на тайной вечери, послѣ совершенія вмѣстѣ съ апостолами ветхозавѣтной пасхи, Иисусъ Христосъ: *ядуцымъ же имъ, приѣмъ Иисусъ хлѣбъ, и благословивъ преломи и даяше ученикомъ, и рече: приимите, ядите: сіе есть тѣло Мое, и приѣмъ чашу, и хвалу воздавъ, даде имъ, глаголя: пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь Моя новаго завета, яже за мноія изливаемая во оставленіе грѣховъ* (Мат. 26, 26—28; снес. Марк. 14, 22—24); или, по изображенію ап. Павла и ев. Луки: *Господь Иисусъ въ ночь, въ нюже преданъ бываше, приѣмъ хлѣбъ и благодаривъ, преломи и рече: приимите, ядите: сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое; сіе творите въ Мое воспоминаніе; такожде и чашу по вечери, глаголя: сія чаша новыи заветъ есть въ Моей крови, сіе творите, елижды аще пiete, въ Мое воспоминаніе* (1 Кор. 11, 23—25; снес. Лук. 22, 19 и 20).

Какой именно употребилъ Христосъ въ установленной Имъ евхаристіи хлѣбъ, квасный или опрѣсночный, это, какъ можно видѣть изъ приведенныхъ мѣстъ, съ точностію не опредѣляется ни евангелистами, ни ап. Павломъ. Но, принимая во вниманіе наименованіе ими сего хлѣба *ἄρτος* (хлѣбъ поднявшійся, вскисшій), а не *ἄζυμος* (собственно хлѣбъ

прѣсннй), а также то важное обстоятельство, что евхаристія была совершена за два дня до требуемаго закономъ употребленія іудеями опрѣсноковъ ¹⁾, мы имѣемъ вполне достаточное основаніе полагать, что означенный хлѣбъ былъ не иной, какъ обыкновенный квасный хлѣбъ. И относительно предложеннаго Спасителемъ апостоламъ винограднаго или лознаго вина (Мат.

¹⁾ Подтверженіемъ сему служатъ слѣдующія засвидѣтельствованныя апостолами историческія обстоятельства: 1) по свидѣтельству ап. Павла, Господь установилъ евхаристію *въ ночь, въ которую преданъ бываше* (1 Кор. 11, 23), послѣ чего на другой день послѣдовалъ надъ Нимъ судъ Пилатовъ, и Его распятіе, могшіе совершиться только до пасхальнаго вечера, но отнюдь не въ первый день самой іудейской пасхи; 2) по свидѣтельству ев. Іоанна, Христосъ совершилъ Свою пасхальную вечерю *прежде праздника пасхи* (Іоан. 13, 1), а на другой день іудей, ведшіе Его утромъ отъ Каиафы къ Пилату, не вошли въ преторію, чтобы не оскверниться, дабы можно было ѣсть пасху (Іоан. 18, 28) (которую, слѣдовательно, еще не вкушали), равно какъ и самое осужденіе и преданіе Христа на смерть Пилатомъ произошли въ шестой часъ (не въ пасху, а) въ пятницу предъ пасхою (Іоан. 19, 14), названною ев. Маркомъ пятницу или днемъ предъ субботою (Марк. 15, 42). Евхаристію, слѣдовательно, совершилъ Христосъ въ вечеръ, 13 дня Низана, т. е. за сутки до пасхи іудейской, начавшейся вечеромъ 14 Низана, время же употребленія опрѣсноковъ началось еще черезъ сутки, т. е. съ вечера 15 дня Низана. Если же евангелисты Матеей и Маркъ повѣствуютъ, что всѣ ученики приступили къ Іисусу и спрашивали: гдѣ Онъ велитъ имъ приготовить пасху, въ первый день опрѣснотный, то въ объясненіе сего необходимо принять во вниманіе то, о которомъ свидѣтельствуется Флавій, важное историческое обстоятельство, что у іудеевъ въ позднее время явилось обыкновеніе вести счетъ опрѣснотныхъ дней съ 13 дня Низана, вслѣдствіе чего вмѣсто 6 считали 8 дней опрѣснотныхъ, хотя это не мѣшало исполненію закона объ употребленіи въ пищу опрѣсноковъ только въ теченіе 6 дней, начиная съ вечера 15 дня Низана (Jos. Flav. antiqu. II. 5; III, 10; IX. 13). Между тѣмъ самъ ев. Матеей, передавая о пасхѣ Христовой, говоритъ, что Онъ, посылая учениковъ приготовить пасху, повелѣлъ имъ сказать такому то человѣку: *время мое близъ есть, у тебе сотворю пасху со ученики своими* (Мат. 26, 18) сими ясно показали, что Христосъ имѣлъ совершить, и конечно на самомъ дѣлѣ совершилъ свою пасху раньше обычнаго пасхальнаго времени, и слѣдовательно раньше времени употребленія опрѣсноковъ.

26, 29) ничего опредѣленнаго не говорятъ евангелисты и ап. Павелъ, было ли оно красное или бѣлое, хотя должно полагать, что было вино красное (Марк. 14, 25. Матѳ. 26, 29), какъ бывшее у іудеевъ (Быт. 49, 11; Второз. 32, 14) и вообще на востокѣ обыкновеннымъ застольнымъ виномъ ¹⁾).

Но какъ три евангелиста Матѳеей, Маркъ и Лука, такъ и ап. Павелъ совершенно ясно и съ прямымъ намѣреніемъ указываютъ на то, что Христосъ не просто и обычно преподаль апостоламъ хлѣбъ и вино, а прежде *хвалу воздавъ* (Богу), *возблагодаривъ и благословивъ* (Матѳ. 26, 26 и 27; Марк. 14, 22 и 23; Лук. 22, 19 и 20; 1 Кор. 11, 24 и 25), т. е. прежде совершивъ молитвенное и освятельное дѣйствіе, послѣ чего хлѣбъ и вино должны были перестать быть простымъ и обыкновеннымъ хлѣбомъ и виномъ. А чѣмъ именно стали хлѣбъ и вино, это Самъ Спаситель изобразилъ въ слѣдующихъ Своихъ, обращенныхъ къ апостоламъ, словахъ: *примите, ядите: сіе есть тѣло Мое* (Мат. 26, 26; Марк. 14, 22; Лук. 22, 19; 1 Кор. 11, 24), *еже за вы ломимое* (1 Кор. 11, 24) или *даемо* (Лук. 22, 19), *пійте отъ нея* (чаши) *всеи* (Матѳ. 26, 27): *сія бо есть кровь Моя новаго завета* (Матѳ. 26, 28; Марк. 14, 24), *яже за вы* (Лук. 22, 20) и *за мноія изливаемая* (Матѳ. 26, 28; Марк. 14, 24) *во оставленіе грѣховъ* (Мат. 26, 28). Слова сіи и сами по себѣ совершенно ясны и не допускаютъ въ себѣ какой либо иной, кромѣ той мысли, что то, что Спасителемъ предложено было для вкушенія апостоламъ, было не что иное, какъ Его, преданное на страданія, тѣло, равно какъ и то, что предложено Имъ было для питія апостоламъ было не что иное, какъ за нихъ и многихъ имѣющая быть изливою Его кровь. Но такой ихъ смыслъ стано-

¹⁾ Lebusch. halicot. Pesah. 172.

вится еще очевиднѣе и несомнѣннѣе, если принять во вниманіе уже разсмотрѣнныя нами слова обѣтованія Спасителя: *хлѣбъ, еюже Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра... аминь, аминь глаголю вамъ, аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крове Его, живота не имате въ себѣ..., плоть Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво* (питіе) (Іоан. 6, 51—55), слова, въ которыхъ сравнительно полнѣе, но съ тою же буквальною точностію говорится о томъ же самомъ, хотя только еще обѣтованномъ предметѣ, о которомъ здѣсь говорится, какъ уже на самомъ дѣлѣ совершившемся или данномъ.

Преподавъ же вмѣстѣ съ совершеніемъ евхаристіи и заповѣдь апостоламъ: *сіе творите въ Моё воспоминаніе* (Лук. 22, 19; 1 Кор. 11, 24 и 25), Спаситель симъ ясно выразилъ Свою волю, чтобы то, чтò было Имъ совершено, совершалось и въ дальнѣйшія времена, *дондеже*, какъ выразился ап. Павелъ, *Онъ придетъ* (1 Кор. 11, 26), и слѣдовательно совершалось не одними апостолами, а и непрерывно слѣдовавшими за ними преемниками. Это же самое изображено было Спасителемъ и въ Его словахъ: *сіе есть тѣло Моё, еже за вы ломимое* (1 Кор. 11, 24); *сія есть кровь Моя новаго завѣта, яже за многія изливается во оставленіе грѣховъ* (Мат. 26, 28; Марк. 14, 24), или *сія чаша—новый завѣтъ Моею кровію* (въ Моей крови), *яже за вы проливается* (Лук. 22, 20; 1 Кор. 11, 25), чѣмъ было показано, что тѣло Христово ломимое имѣло въ новомъ завѣтѣ замѣнить собою непрерывно приносимаго въ ветхомъ агнца пасхальнаго, а кровь Христовая въ новомъ завѣтѣ имѣла замѣнить собою ту жертвенную не свою, а чужую кровь, съ которою въ ветхомъ завѣтѣ ежегодно первосвященникъ входилъ во святилище (Еф. 9, 25). А что имѣли приобщаться преподаваемаго въ евхаристіи тѣла и крови Христовой всѣ вѣрующіе, на это ясная воля Спасителя выражена

была въ Его, не допускающихъ никакихъ недоумѣній, словахъ: *аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53).

Между тѣмъ, какъ свидѣтельствуеъ книга Дѣяній апостольскихъ, и на самомъ дѣлѣ всѣ безъ различія вѣрующіе постоянно пребывали *въ преломленіи хлѣба* (Дѣян. 2, 42), или, какъ говорится нѣсколько далѣе, *ломающе по домоу хлѣбъ*¹⁾, *пріимаху пищу въ радости и простотѣ сердца* (ст. 46), т. е. пріобщались евхаристическаго хлѣба вмѣстѣ, конечно, и съ такимъ же виномъ.

А что подъ хлѣбомъ нужно разумѣть не одинъ евхаристическій хлѣбъ, а и вмѣстѣ съ нимъ вино, и что, поэтому, всѣ вѣрующіе въ первенствующей церкви пріобщались совмѣстно и тѣла и крови Христовой, это съ особенною силою и ясностію подтверждаетъ ап. Павелъ, такъ о семъ уча въ своемъ обращеніи ко всѣмъ коринѣянамъ: *чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовой есть? Хлѣбъ, егоче ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть? Яко единъ хлѣбъ, едино тѣло есмы мнози; вси бо отъ единаго хлѣба причащаемся* (1 Кор. 10, 16 и 17). Эта же самая мысль ясно выражена апостоломъ и въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ, замѣтивъ относительно евхаристическаго хлѣба и вина, что *иже аще ястъ хлѣбъ сей, или пїетъ чашу Господню недостойнъ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни*, такъ продолжаетъ рѣчь свою: *да искушаетъ же человекъ себе, и*

¹⁾ Можно замѣтить, что и въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ хлѣбъ евхаристическій называется *ἄρτος*, а это свидѣтельствуеъ о томъ, что и въ первенствующей церкви для евхаристіи употреблялся обыкновенный или квасный хлѣбъ. Кромѣ того, въ книгѣ же Дѣяній разъ замѣчено, что апостолы вмѣстѣ съ своими учениками въ Троядѣ преломляли хлѣбъ, т. е. совершали евхаристію, спустя болѣе семи дней послѣ дней опрѣсочныхъ (Дѣян. 20, 6 и 7), когда уже вовсе не было въ употребленіи опрѣсочковъ.

такъ отъ хлѣба да ястъ и отъ чаши да пѣтъ; ядый бо и пїяй недостойнъ, судъ себѣ ястъ и пѣтъ, не разсуждая тѣла Господня (1 Кор. 11, 27—29), изъ чего видно, что апостоль какъ евхаристическій хлѣбъ, такъ и чашу почиталъ одинаково открытыми и доступными безусловно для каждаго вѣрующаго, почему при семъ требовалъ только одного, чтобы каждый приступалъ къ означенному хлѣбу и чашѣ съ надлежащимъ самоиспытаніемъ и приобщался имъ съ должнымъ благоговѣніемъ, дабы недостойный въ приобщеніи не сталъ повиннымъ противъ тѣла и крови Господней.

Къ сказанному присовокупимъ, что изъ сейчасъ приведенныхъ мѣстъ съ совершенною ясностію видно и то, что ап. Павелъ какъ самъ видѣлъ, такъ и другихъ убѣждалъ видѣть въ евхаристическомъ хлѣбѣ и винѣ ничто иное, какъ тѣло и кровь Христову. Потому что только такой, а не иной смыслъ могутъ имѣть его изреченія: *чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовой есть? Хлѣбъ, еюже ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть* (1 Кор. 10, 16)? или: *иже аще ястъ хлѣбъ сей, или: пѣтъ чашу Господню недостойнъ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни...* Ядый бо и пїяй недостойнъ, судъ себѣ ястъ и пѣтъ, не разсуждая тѣла Господня (1 Кор. 11, 27 и 29).

Кромѣ того, что заслуживаетъ еще вниманія, ап. Павелъ ясно учитъ о значеніи евхаристіи, какъ жертвы. Такъ, предостерегая коринтянъ отъ идолослуженія и участія въ идольскихъ жертвахъ, онъ пишетъ имъ между прочимъ слѣдующее: *не ядущи ли жертвы общницы алтареви* (жертвенника) *суть .., но зане яже жрутъ языцы* (язычники), *бъсомъ жрутъ, а не Богови: не хошу же васъ общниковъ быти бѣсомъ; не можете чашу Господню пити и чашу бѣсовскую; не можете трапезъ Господней причащаться и трапезъ бѣсовстѣй* (1 Кор. 10, 18. 20 и 21). Здѣсь, что нетрудно ви-

дѣтъ, Апостоль, чашу и евхаристическій хлѣбъ (ст. 16), приносимые на христіанскомъ жертвенникѣ, сопоставляетъ съ подобными по виду идольскими жертвами, приносимыми язычниками на ихъ жертвенникахъ, и находитъ между ними ту существенную разность, что тогда какъ первыя приносятся Богу, послѣднія приносятся бѣсамъ, почему и убѣждаетъ коринѳянъ вовсе не участвовать въ послѣдняго рода жертвоприношеніяхъ, какъ вовсе несомвѣстимыхъ съ подобными христіанскими приношеніями; а этимъ ясно показываетъ, что приносимые на христіанскомъ жертвенникѣ чаша и евхаристическій хлѣбъ не только составляютъ жертву, но жертву истинную и совершенную, такъ какъ они поистинѣ приносятся Богу. Кромѣ того, тотъ же Апостоль въ посланіи къ евреямъ пишетъ: *имамы алтарь* (жертвенникъ), *отъ него же не имутъ власти ясти служащии съни* (Евр. 13, 10), чѣмъ ясно показываетъ, что у христіанъ были какъ свой жертвенникъ, такъ и своя, предлагаемая въ свѣдѣ вѣрующимъ, но недоступная для служащихъ скиніи жертва, каковою были ничто иное, какъ евхаристическій хлѣбъ и вино.

Если же ап. Павелъ въ посланіи же къ евреямъ говоритъ: *единою принесеса, во еже вознести грѣхи многихъ* (Евр. 9, 28). *Единьмъ приношеніемъ совершилъ есть во вѣки освящаемыхъ* (Евр. 10, 14); то этимъ отнюдь не исключаетъ умѣстности многократнаго и непрерывнаго приношенія вышеозначенной евхаристической жертвы, о которой въ посланіи къ коринѳянамъ учитъ: *елижды аще ясте хлѣбъ сей, и чашу сію пиете, смерть Господню възвѣщаете, дондеже придетъ* (1 Кор. 11, 26). Не исключаетъ потому, что евхаристическая жертва по своему существу представляетъ ничто иное, какъ только частное примѣненіе къ нуждамъ вѣрующихъ одной и той же однажды Искупителемъ принесенной и никогда не повторяемой крестной жертвы, такъ какъ въ евхаристіи, при-

общаясь того самаго тѣла Христова, которое предано было Имъ за животъ міра, и той самой крови, которая была Имъ пролита за многихъ во оставленіе грѣховъ, и мы сами чрезъ это внутренне приобщаемся страданіямъ Его, и усвояемъ себѣ ихъ искупительныя заслуги и плоды.

§ 140.

Ученіе церковно-отеческое въ первые три вѣка христіанства.

Такъ учила о столь высококомъ и таинственно-благодатномъ значеніи евхаристіи, какъ сейчасъ увидимъ, начиная съ первыхъ вѣковъ, и вся вселенская церковь, всегда заботливо охранявшая, а также по мѣрѣ надобности и возможности полнѣе раскрывавшая и точнѣе опредѣлявшая все то, что было передано ей отъ Христа чрезъ апостоловъ, не только относительно невидимой благодатной стороны, но и всѣхъ частныхъ, касающихся видимой стороны сего великаго таинства.

Что въ христіанской церкви на первыхъ же порахъ существовала несомнѣнная и живая вѣра въ евхаристію, какъ такое священнодѣйствіе, въ которомъ вѣрующимъ предлагалось истинное тѣло и кровь Христова, яснымъ свидѣтельствомъ сему служить вполнѣ ясное объ этомъ ученіе одного изъ мужей апостольскихъ *св. Игнатія Богоносца*, излагавшаго въ семь случаевъ не свою только личную вѣру, а и вѣру всей церкви. Игнатій же училъ объ евхаристіи точно также, какъ училъ о ней его непосредственный учитель по вѣрѣ *ев. Іоаннъ Богословъ*, т. е. училъ объ евхаристическомъ хлѣбѣ и винѣ, какъ истинномъ тѣлѣ и истинной крови Христовой, преподаваемыхъ вѣрующимъ въ залогъ воскресенія и жизни вѣчной. Такъ, обличая еретиковъ (докетовъ), отвергавшихъ дѣйствительность плоти и страданій Христовыхъ, и вмѣстѣ

съ симъ отвергавшихъ евхаристію, онъ говоритъ слѣдующее: „они удаляются отъ евхаристіи и молитвы по той причинѣ, что не признаютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, пострадавшая за наши грѣхи, которую воскресилъ Отецъ по Своей благодсти; почему, противясь дару Божію, они умираютъ въ своихъ изысканіяхъ, (между тѣмъ) полезнѣе было бы имъ участвовать въ евхаристіи, чтобы и воскреснуть“¹⁾).

Здѣсь, что не трудно примѣтить, приписываемыя евхаристіи черты по своему существу составляютъ одно и тоже съ тѣми чертами, которыми она была обозначена Самимъ Спасителемъ въ Его о ней обѣтованіи. Выраженія св. Игнатія: „*евхаристія есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, пострадавшая за наши грѣхи, которую Отецъ воскресилъ по Своей благодсти*“, прямо собою напоминаютъ и какъ бы повторяютъ въ разъясненномъ только видѣ слова Спасителя: *хлбъ, еоже Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (Іоан. 6, 51). Выраженія же: „противясь дару Божію, они (удаляющіеся отъ евхаристіи еретики) умираютъ въ своихъ изысканіяхъ;—полезнѣе было бы имъ участвовать въ евхаристіи, чтобы и воскреснуть“, составляютъ ничто иное, какъ примѣненіе къ данному случаю по мысли словъ Спасителя: *аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крове Его, живота не имате въ себѣ; ядый Мою плоть и пїяй Мою кровь, имать животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день* (Іоан. 6, 53 и 54). А что св. Игнатій, изображая подъ означенными чертами евхаристическій хлбъ, принималъ, подобно ев. Іоанну, его въ смыслѣ истинной, а не умпредставляемой только плоти Христовой, это съ неотразимой очевидностію открывается изъ разсмотрѣнія самого

¹⁾ Ер. ad Smyrn. с. 7.

же выше приведеннаго нами мѣста. Такъ здѣсь о еретикахъ докетахъ, о которыхъ выше было сказано, что они отвергаютъ дѣйствительную плоть Христову, прямо и буквально говорится: „они удаляются отъ евхаристіи и молитвы по той причинѣ, что не признаютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего Іисуса Христа“, чего нельзя иначе понять, какъ такъ, что означенные еретики не признаютъ евхаристію плотію Спасителя въ томъ именно смыслѣ, въ какомъ вообще не признавали Его плоти, т. е. не признаютъ ее дѣйствительною плотію Христовою, почему и удаляются отъ ней; а отсюда съ необходимостію слѣдуетъ, что всѣ, не удалявшіеся отъ евхаристіи и молитвы, каковыми были самъ Игнатій и прочіе христіане, не иначе смотрѣли на евхаристію, какъ признавая ее дѣйствительною, а не воображаемою только плотію Христовою. Подтверженіемъ сему служатъ и употребленныя св. Игнатіемъ усиленныя выраженія для болѣе точнаго обозначенія составляющей евхаристію плоти Христовой, какъ плоти, пострадавшей за наши грѣхи, и плоти, которую воскресилъ Отецъ по Своей благодати. Кромѣ того, Игнатій участіе въ евхаристіи поставляетъ во внутреннюю и необходимую связь съ будущимъ воскресеніемъ (тѣлѣ), что опять необходимо заставляеть, согласно съ нимъ, видѣть въ евхаристіи причастіе не умопредставляемаго только, а дѣйствительнаго тѣла Христова.

Между тѣмъ св. Игнатій и въ другихъ мѣстахъ безъ всякаго измѣненія повторяеть тѣже свои мысли объ евхаристіи, какъ причастіи истинной плоти Христовой, и причастіи, по этому подающемъ вѣрующимъ залогъ нетлѣнія и вѣчной жизни. Такъ, въ посланіи къ римлянамъ въ слѣдующихъ знаменательныхъ, но вполне схожихъ съ прежними чертахъ, изображаетъ евхаристическій хлѣбъ и вино: „хлѣба Божія желаю, хлѣба небснаго, хлѣба жизни,—(хлѣба,) который есть

плоть Иисуса Христа Сына Божія, родившагося въ послѣднее время отъ сѣмени Давида и Авраама, и питія Божія желаю, крови Его, которая есть любовь нетлѣнная и жизнь вѣчная“¹⁾. Въ посланіи же къ ефессянамъ, онъ преломленіе хлѣба или евхаристію называетъ такого рода „врачевствомъ безсмертія, которое не есть только противоядіе противъ того, чтобы не умирать; но и (средство), чтобы жить въ Иисусѣ Христѣ чрезъ все“ (*διὰ παντός*)²⁾, т. е. по душѣ и тѣлу, чѣмъ, само собою понятно, евхаристія можетъ быть, только будучи истинною Христовою плотію³⁾.

Къ сказанному можно присовокупить, что у св. Игнатія есть указаніе на то, что евхаристія есть жертва, и жертва, совершаемая одними священными лицами, что легко можетъ быть усмотрѣно изъ ниже слѣдующихъ мѣстъ: „старайтесь имѣть одну евхаристію, ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша въ единеніе крови Его, одинъ жертвенникъ, какъ и одинъ епископъ съ пресвитерствомъ и діаконами⁴⁾; только та евхаристія должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ или тѣмъ, кому онъ самъ предоставитъ это“⁵⁾.

Такую же вѣру въ существо евхаристіи спустя немного отъ себя и всей церкви исповѣдалъ св. *Иустинъ мученикъ*, бывъ вызванъ къ тому государственными обвиненіями христі-

¹⁾ Epist. ad Rom. c. 7.

²⁾ Ep. ad Ephes. c. 20.

³⁾ Не трудно послѣ сего видѣть, какъ неумѣстны попытки цѣкоторыхъ реформатскихъ богослововъ открытъ въ ученіи св. Игнатія объ евхаристіи слѣды символизма (См. Ebrard. Dogm. Abendmahle. p. 255), что не можетъ быть достигнуто иначе, какъ только при крайнемъ насиліи и низверженіи подлиннаго смысла ученія св. отца.

⁴⁾ Epist. ad Philadelph. c. 4.

⁵⁾ Ep. ad Smyrn. c. 8.

анъ въ челоуѣкоубійствахъ и яденіи челоуѣческой плоти и крови во время приношенія евхаристіи. Въ виду то сихъ со стороны язычниковъ обвиненій, имѣвшихъ, вѣроятно, поводомъ своимъ общее вѣрованіе христіанъ въ причащеніе чрезъ евхаристію плоти и крови Христовой, Іустинъ, изобразивъ вкратцѣ, какъ совершалась у христіанъ самая евхаристія, во время которой предстоятель, взявъ принесенные хлѣбъ ¹⁾ и чашу съ виномъ и водою, возсылалъ именемъ Сына и Духа Святаго хвалу и славу, а также благодареніе Отцу всего, такъ далѣе продолжаетъ рѣчь свою: „пища эта у насъ называется евхаристіею и никому другому не позволяется участвовать въ ней, какъ (только) вѣрующему, что истинно то, чему онъ наученъ нами и омывшемуся омовеніемъ во оставленіе грѣховъ и въ возрожденіе и живущему такъ, какъ предалъ Христосъ ²⁾. Ибо мы принимаемъ это не какъ обыкновенный хлѣбъ и обыкновенное питье, но какъ Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, воплотившійся чрезъ Слово Божіе, имѣлъ и плоть и кровь для спасенія нашего, такимъ же образомъ мы научены тому, что пища эта, надъ которой совершено благодареніе чрезъ слово молитвы отъ Него (*δὲ ἐρχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*) (данное) и отъ которой питается чрезъ преложеніе наша кровь и плоть,—есть кровь и плоть того же воплотившагося Іисуса ³⁾.

¹⁾ Хлѣбъ, приносимый для евхаристіи, называется Іустиномъ простымъ и обыкновеннымъ, слѣдовательно онъ былъ квасный, а не опрѣсночный хлѣбъ (Apolog. I, п. 65 et 67).

²⁾ Всѣ, слѣдовательно, по Іустину, увѣровавшіе, и сподобившіеся крещенія, могутъ и должны приобщаться, какъ тѣла, такъ и крови Христовой. Нѣсколько выше онъ пишетъ: „послѣ благодаренія предстоятеля и возгласенія всего народа, такъ называемые у насъ діаконы даютъ каждому изъ присутствующихъ приобщаться хлѣба, надъ которымъ совершено благодареніе и вина и воды, и относятъ къ тѣмъ, которые отсутствуютъ“ (Apolog. I. п. 65).

³⁾ Apolog. I. п. 65 et 66.

Здѣсь, что заслуживаетъ особеннаго вниманія, св. Іустинъ, не смотря на то, что имѣлъ прямою цѣлью защитить христіанскую церковь отъ языческихъ обвиненій, въ употребленіи ею при евхаристіи человѣческой плоти и крови, нисколько не отрицаетъ того, что дѣйствительно въ евхаристіи присутствуетъ плоть и кровь Христова, и что также дѣйствительно христіане приобщаются сей плоти и крови, а вмѣсто сего только объясняетъ, что это происходитъ отнюдь не при посредствѣ чело-вѣкоубійственнаго приготовленія и употребленія въ пищу чело-вѣческой плоти и крови. Объясняетъ же такъ, что для евхаристіи приносятся обыкновенный хлѣбъ и такое же вино съ водою; но эти пища и питье, будучи до совершенія именемъ Сына и Духа Святаго надъ ними благодаренія и произнесе-нія данныхъ Христомъ словъ молитвы простыми и обыкновен-ными, послѣ сего перестаютъ быть таковыми, и становятся совершенно иными, а именно становятся плотію и кровію Хри-стовою, почему и преподаются не всѣмъ, а только увѣровав-шимъ и возродившимся чрезъ крещеніе для новой духовно-благодатной жизни. Такого рода защита предъ язычествомъ христіанскаго ученія объ евхаристіи, само собою понятно, служить самымъ сильнымъ и неотразимо очевиднымъ свидѣ-тельствомъ вѣрованія во время Іустиново вселенской церкви въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ евхаристіи. Потому что если бы такого вѣрованія въ церкви не было, а вмѣсто его былъ бы напр. такой взглядъ на евха-ристическій хлѣбъ и вино, что они только символы тѣла и крови Христовой, то тогда христіанскому апологету всего удобнѣе и успѣшнѣе можно бы было для своей цѣли воспользо-ваться симъ взглядомъ. Если же онъ сего не дѣлаетъ, а вмѣсто этого нашелъ нужнымъ представить вышеозначенное нелегкое для пониманія язычниковъ ученіе объ евхаристіи; то

само собою понятно, что онъ и не могъ иначе поступить, строго держась истины вселенскаго ученія.

Вмѣстѣ же съ симъ св. Іустинъ ясно училъ объ евхаристіи, какъ жертвѣ въ ветхомъ завѣтѣ, прообразованной и замѣнившей собою всѣ ветхозавѣтныя жертвы, какъ жертвѣ безкровной и чистой, жертвѣ благодарственной и умилоостивительной¹⁾, что стояло во внутренней связи съ его ученіемъ о существѣ евхаристіи.

Вслѣдъ за Іустиномъ столь же ясное и точное ученіе объ евхаристіи, какъ таинствѣ истиннаго тѣла и крови Христовой, находимъ у св. *Иринея лонскаго*, высказавшаго его, по вызову ложныхъ въ семъ отношеніи гностическихъ ученій. Современныя Иринею гностики, какъ видно изъ его сочиненій противъ ересей, съ одной стороны, подобно христіанамъ, совершали повидимому точно такимъ же образомъ и въ такомъ смыслѣ, какъ и они, евхаристію, а съ другой въ тоже время, держась дуалистическаго воззрѣнія на матерію, совершенно вопреки имъ учили, будто бы плоть не воскреснетъ, чѣмъ ясно обнаруживали лживость своего ученія не только о невоскресеніи плоти, но и самой евхаристіи. Въ виду то этого обстоятельства Иринея вотъ какъ разоблачаетъ несостоятельность гностическаго ученія объ евхаристіи, вмѣстѣ съ симъ въ самомъ яркомъ свѣтѣ изображая истинное о ней ученіе общецерковное. „Если, говоритъ онъ, плоть не спасется, то очевидно и Господь не искупилъ насъ своею кровію, и чаша евхаристіи не есть приобщеніе крови Его, и хлѣбъ, который мы преломляемъ, не есть приобщеніе тѣла Его. Потому что крови нѣтъ (иной), какъ только изъ жилъ и плоти и прочаго, что составляетъ сущность человѣка, которою дѣйствительно сдѣлалось Слово Божіе и искупило насъ Своею кровію, какъ

¹⁾ Apolog. I. n. 13. Dialog. cum Tryph. n. 41, 70.

и Апостоль Его говорить: въ Немъ мы имѣемъ искупленіе кровію Его и прощеніе грѣховъ“ (Кол. 1, 14)¹⁾. Г. е. если гностики отвергаютъ участіе въ нетлѣннйи плоти, то очевидно, что они вмѣстѣ съ симъ отвергаютъ и вочеловѣченіе Искупителя,—и присутствіе въ евхаристіи истиннаго Его тѣла и крови, могущей истекать только изъ жилъ и плоти; равно какъ и наоборотъ, христіане потому самому, что признаютъ не воображаемое только, а дѣйствительное воплощеніе Своего Искупителя, а также присутствіе въ евхаристіи не воображаемаго, а дѣйствительнаго Его тѣла и крови, которыхъ они приобщаются, необходимо вѣруютъ и въ будущее нетлѣнне сподобляющейся сего причастія своей плоти.

А чтобы яснѣе представить, какая на самомъ дѣлѣ существуетъ внутренняя и необходимая связь между признаваемымъ церковію дѣйствительнымъ чрезъ посредство евхаристіи приобщеніемъ тѣла и крови Христовой и чаемымъ ею нетлѣннѣмъ или воскресеніемъ плоти, Иринеи такъ продолжаетъ рѣчь свою: „поелику мы Его (Христовы) члены, и питаемся Его твореніемъ..., то чашу отъ творенія Онъ призналъ Своею кровію, отъ которой Онъ орошаетъ нашу кровь, и хлѣбъ отъ творенія утвердилъ (διεβεβαίωσατο), чтобы онъ былъ Его тѣломъ, которымъ укрѣпляетъ наши тѣла. Если же растворенная чаша и приготовленный хлѣбъ принимаютъ слово Божіе, и евхаристія дѣлается тѣломъ Христовымъ, которымъ укрѣпляется и поддерживается составъ нашей плоти, то какъ они (еретики) говорятъ, что плоть не причастна дара Божія, который есть жизнь вѣчная,—плоть, питающаяся отъ тѣла и крови Господа и составляющая членъ Его,—когда и блаженный Павелъ въ посланіи къ ефеслянамъ говоритъ: „потому

¹⁾ Contr. haeres. lib. V. c. 2. n. 2 et 3.

что мы члены тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его“ (Еф. 5, 30),—говорить это не о какомъ либо духовномъ и невидимомъ человѣкѣ, ибо духъ ни костей, ни плоти не имѣеть, но о составѣ истиннаго человѣка, составѣ изъ плоти, нервовъ и костей, каковыи и питается отъ чаши Его, которая есть кровь, и растеть отъ хлѣба, который есть Его тѣло¹⁾. Изъ всего здѣсь сказаннаго не трудно усмотрѣть, что вся сила и сущность доказательства въ пользу неразрывности нетлѣнія плоти съ ея причастіемъ евхаристіи заключается въ слѣдующемъ: тѣло Христово со всѣми конечно членами своими тлѣнію не причастно; но мы—члены тѣла Христова, плоть отъ плоти Его и кость отъ костей Его; членами же таковыми мы становимся оттого, что питаемся не духовнымъ или невидимымъ, а истиннымъ тѣломъ и кровію Христовою, тѣло же и кровь Христову, которыми питается наша плоть, и составляютъ собою евхаристическій хлѣбъ и вино, которые становятся истиннымъ тѣломъ и кровію Христовою, по принятіи въ себя Слова, того самаго Слова, которое, какъ здѣсь же замѣчаетъ Иринея, могло изъ нихъ, не смотря на ихъ тлѣнность, образовать Свое тѣло и кровь, и которое въ силахъ, конечно, будетъ и нашимъ истлѣвшимъ тѣламъ нѣкогда даровать нетлѣніе²⁾.

Все это, само собою понятно, съ такою неотразимою силою и очевидностію свидѣтельствуеть о положительномъ вѣрованіи св. Иринея въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла и крови Христовой чрезъ претвореніе въ нихъ евхаристическаго хлѣба и вина, что дѣлаеть совершенно неумѣстными всякаго рода попытки подыскать здѣсь хогь тѣнь чего либо подходящаго къ евхаристическому символизму.

¹⁾ Contr. haeres. lib. V. c. 2. n. 2 et 3.

²⁾ Ibidem.

Такой же смысл и характер имѣеть другое аналогическое нижеслѣдующее мѣсто, въ которомъ Ириней, обличивъ гностиковъ за ихъ шаткое и непоследовательное ученіе, по которому они приносятъ евхаристію, не смотря на то, что не могутъ даже допустить, что хлѣбъ, надъ которымъ совершается благодареніе, и чаша могутъ быть тѣломъ и кровію ихъ Господа, такъ какъ они Его Самаго не признаютъ Сыномъ Творца міра или Словомъ, чрезъ которое земля даетъ сперва зелень, потомъ колосья, а наконецъ полное зерно въ колосѣ, такъ далѣе продолжаетъ свою рѣчь: „наше же ученіе согласно съ евхаристіею, и обратно,—евхаристія подтверждаетъ наше ученіе. Мы приносимъ Ему Его же собственное (τὰ ἴδια), последовательно возвѣщая и исповѣдая общеніе, соединеніе и единство плоти и духа (Ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἕγεσιν). Ибо какъ хлѣбъ отъ земли, принимая призываніе Бога, не есть уже обыкновенный хлѣбъ, но евхаристія, состоящая изъ двухъ вещей—изъ земнаго и небеснаго, такъ и тѣла наши, принимая евхаристію, не суть уже тлѣнныя, имѣя надежду воскресенія во вѣки“¹⁾).

Вмѣстѣ съ симъ св. Ириней столь же ясно училъ объ евхаристіи, и какъ установленной Христомъ жертвѣ, установленной не потому, чтобы нуждался въ ней Богъ, а съ тѣмъ, чтобы мы сами не оказывались предъ Нимъ безплодными и неблагодарными, и притомъ сравнительно съ жертвоприношеніями ветхозавѣтными жертвѣ, согласно пророчеству Малахіи (Малах. 1, 10), по своему духу и существу новой и чистой или совершенной, а потому безпрещатственно всегда устрем-

¹⁾ Ibid. lib. IV. c. 18. n. 4 et 5.

ляющей и восходящей изъ храмовъ земныхъ къ алтарю, существующему на небѣ¹⁾).

Не можемъ далѣе не остановить своего вниманія на ученіи *Тертуллиановомъ*, хотя не отличающемся особенною ясностію и опредѣленностію, но содержащемъ несомнѣнные признаки древне-церковнаго воззрѣнія на существо евхаристіи.

Такъ напр. Тертуллианъ, изображая то всегдашнее и неразрывное сотрудничество, какое имѣетъ человѣческая плоть въ освященіи души, безъ чего послѣдняя не могла бы быть и спасена, между прочимъ, говоритъ слѣдующее: „плоть омывается, чтобы душа очистилась отъ порока, плоть помазывается, чтобы душа освятилась, плоть запечатлѣвается, чтобы и душа оградилась, плоть осѣняется возложеніемъ руки, чтобы и душа просвѣтилась Духомъ, плоть питается тѣломъ и кро-

¹⁾ Ibid. lib. IV. с. 17. п. 5; с. 18. п. 4—6. Не лишне замѣтить, что въ одномъ изъ отрывковъ твореній Иринеевыхъ (См. у Мивя fragm. п. 38) отличіе евхаристической отъ ветхозавѣтныхъ жертвъ въ слѣдующихъ чертахъ изображается: „Эти приношенія не по закону... а по духу; ибо должно поклоняться Богу въ духѣ и истинѣ. А потому и приношеніе евхаристіи не плотское, а духовное и посему чистое. Ибо мы просимъ Богу хлѣбъ и чашу благословенія, благодаря Его за то, что Онъ повелѣлъ землѣ произрастить эти плоды въ нищу нашу и затѣмъ, совершивъ приношеніе, призываемъ Св. Духа, дабы Онъ явилъ въ этой жертвѣ и хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, и чашу кровію Христовою, дабы принявшіе сіи вмѣстообразы получили оставленіе грѣховъ и жизнь вѣчную“. Здѣсь обращаютъ на себя вниманіе возбуждающія въ нѣкоторыхъ недоумѣніе выраженія: „приношеніе евхаристіи не плотское, а духовное; дабы принявшіе сіи вмѣстообразы (ἀντίτυπα) получили оставленіе грѣховъ“. Но не трудно примѣтить, что сіи выраженія употреблены только для отлачія новозавѣтнаго приношенія по противоположенію его жертвамъ ветхозавѣтнымъ, которыя оно замѣнило собою. Прямую же свою мысль о существѣ новозавѣтной евхаристической жертвы Иринеи здѣсь же выразилъ въ слѣдующихъ не двусмысленныхъ, а совершенно ясныхъ выраженіяхъ: „совершивъ приношеніе, призываемъ Св. Духа, дабы Онъ явилъ въ этой жертвѣ хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, и чашу—кровію Христовою“.

вію Христовою, чтобы и душа насытилась Богомъ¹⁾. Употребленное здѣсь выраженіе: „плоть питается тѣломъ и кровію Христовою“, понятно не иначе можетъ быть понято, какъ въ смыслѣ питанія дѣйствительнымъ тѣломъ и такою же кровію Христовою, потому что плоть не можетъ питаться только умопредставляемымъ или символическимъ тѣломъ и кровію Христовою. Кромѣ того, тѣмъ неумѣстнѣе предполагать здѣсь какой либо символизмъ, что питаніе плоти тѣломъ и кровію Христовою здѣсь же поставляется въ параллель съ такого рода таинственно-благодатными священнодѣйствіями, каковы крещеніе и миропомазаніе.

Такою, конечно, а не иною мыслию объ евхаристическомъ тѣлѣ и крови Христовой былъ проникнутъ Тертуллианъ, когда, возставая противъ нѣкоторыхъ христіанъ, занимавшихся дѣланіемъ идоловъ и въ то же время пріобщавшихся евхаристіи, писалъ между прочимъ слѣдующее: „они дерзають изъ мастерской врага (Божія) идти въ домъ Божій, поднимать къ Богу Отцу руки... и простирать къ тѣлу Господню, тѣ руки, которыя дѣлають тѣла демонамъ... О злодѣяніе! Іудеи только однажды наложили руки на Іисуса Христа, а эти люди ежедневно нападаютъ на Его тѣло. О руки, которыя должны быть отсѣчены! Пусть бы видѣли тогда, сказано ли только образно: *если правая рука соблазняетъ тебя, отсѣки ее* (Матѳ. 5, 20). Какія руки болѣе заслуживаютъ быть отсѣченными, какъ не тѣ, которыми ославляется тѣло Господне“ (*Domini corpus scandalizatur*)²⁾.

Если же Тертуллианъ, касаясь въ одномъ мѣстѣ предложеннаго на тайной вечери Христомъ Спасителемъ евхари-

¹⁾ De resurrect. carn. с. 8.

²⁾ De idol. с. 7.

стического хлѣба, выразился такъ, что Онъ (Христосъ) „содѣлалъ его Своимъ тѣломъ чрезъ то, что сказалъ: *сiе естъ тѣло Мое*, т. е. фигура Моего тѣла (*figura corporis Mei*)“¹⁾; то онъ самъ же объясняетъ себя въ другомъ мѣстѣ, прямо утверждая, что подь фигурую тѣла онъ разумѣетъ нѣчто субстанціальное или внутреннее и нераздѣльно соединенное съ субстанціею, а не одинъ только знакъ или признакъ тѣла (*phantasma carnis*), какъ думалъ Маркiонъ (*quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant*)²⁾

Кромѣ сего, подтвержденiемъ тому, что Тертуллианъ подь фигурую евхаристическаго тѣла разумѣлъ не знакъ только его или символъ, а дѣйствительное тѣло Христово, служить другое аналогическое мѣсто, въ которомъ прямѣе и опредѣленнѣе выражаетъ мысль свою, слѣдующимъ образомъ рассуждая послѣ евхаристическаго хлѣба о существѣ евхаристическаго вина: „такъ и чрезъ упоминанiе о чашѣ, установленнiи запечатленный Своею кровiю завѣтъ, Онъ (Христосъ) утвердилъ субстанцію Своего тѣла. Ибо ни въ какомъ тѣлѣ, кромѣ плоти, не можетъ быть крови... Итакъ доказательство (бытiя) тѣла дѣлается твердымъ отъ свидѣтельства плоти, а доказательство (бытiя) плоти—отъ свидѣтельства крови. А чтобы ты зналъ, что древняя фигура крови (заключается въ винѣ), то (въ этомъ) поможетъ Исаiя: *кто это идетъ отъ Едома...* (Ис. 53, 1). Еще болѣе ясно (предвозвѣщаетъ) книга Бытiя... *будетъ мыть въ винѣ одежду свою и въ крови грозда одпянiе свое* (Быт. 49, 11), словами *одвжду* и *одпянiе* указывая на тѣло, а словомъ *вино*—на кровь. Итакъ и нынѣ кровь Свою заключилъ въ винѣ (*in vino consecravit*) Тотъ же, Который тогда вино

¹⁾ Adv. Marc. lib. IV. c. 40.

²⁾ Ibid. lib. V. c. 20.

предъказалъ въ крови, какъ въ образѣ (in sanguine figuravit)^{*)}.

Далѣе даже у александрійскихъ учителей *Климента* и *Оршена*, не смотря на значительную у нихъ примѣсь аллегоризма, крайне затемняющаго подлинный смыслъ ихъ воззрѣній на евхаристію, все таки встрѣчаемъ не мало замѣт-

*) Ibid. lib. IV. с. 40. Вотъ еще два мѣста, дающія поводъ къ заподозрѣнію Тертуліана въ евхаристическомъ символизмѣ, изъ коихъ въ первомъ онъ, указывая Маркіону на то, что признаваемый имъ высшимъ Творца міра Господь и донныя не отвергаетъ ни воды Творца, которою омываетъ своихъ (последователей), ни елея, которымъ помазываетъ своихъ, къ сему присовокупляетъ: „ни хлѣба (не отвергаетъ), которымъ представляетъ самое Свое тѣло (Ipsum corpus suum repraesentat) (Adv. Marc. lib. 1. с. 14), а во второмъ, рассуждая о хлѣбѣ насущномъ, о которомъ мы просимъ въ молитвѣ Господней, и разумѣя подъ нимъ, кромѣ обновеннаго чувственнаго хлѣба, еще духовный хлѣбъ жизни, которымъ называется Самъ Христосъ, къ сему присовокупляетъ, что прошеніе о хлѣбѣ слѣдуетъ понимать въ такомъ смыслѣ еще и потому, quod et corpus Ejus in pane censetur; hoc est corpus meum (De orat. с. 6). Но употребленное въ первомъ мѣстѣ слово: repraesentat, какъ доказывается учеными (напр. Леймбахомъ) вездѣ у Тертуліана означаетъ представленіе не отсутствующаго, а наличнаго предмета, почему выраженіе: ipsum corpus suum repraesentat можетъ быть перефразировано такъ, что не отвергаетъ и хлѣба, посредствомъ котораго дѣлаетъ присущимъ даже самое Свое тѣло, каковое пониманіе тѣмъ умѣстнѣе, что такой же смыслъ заключаетъ въ себѣ уже рассмотрѣнное нами параллельное мѣсто о питаніи плоти тѣломъ и кровію Христовою (De resurgest с. 8). Что касается неопредѣленнаго во второмъ мѣстѣ выраженія: corpus Ejus in pane censetur, то смыслъ его опредѣляется сейчасъ вслѣдъ за нимъ идущимъ дальнѣйшимъ, имѣющимъ форму вывода, положеніемъ: „итакъ, прося хлѣба ежедневнаго, мы испрашиваемъ постояннаго пребыванія во Христѣ и неотдѣлимости отъ Его тѣла“ (perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore Ejus. De orat. с. 6). Последнее положеніе: мы испрашиваемъ нераздѣльности отъ Его (Христова) тѣла,—ясно стоитъ во внутреннемъ соотвѣтствіи и связи съ предъидущимъ: corpus Ejus in pane censetur, и заставляетъ необходимо предпологать въ немъ смыслъ о дѣйствительномъ присутствіи тѣла Христова въ хлѣбѣ. Въ противномъ же случаѣ оно не имѣло бы никакого смысла; такъ какъ не мыслимо достиженіе неотдѣлимости отъ тѣла Христова безъ дѣйствительнаго причастія его, или при одномъ только умопредставляемомъ его причастіи.

ныхъ проблесковъ церковнаго ученія о семь предметѣ. Такъ напр. *Климентъ*, въ одномъ мѣстѣ касался словъ обѣтованія Спасителя о преподаніи вѣрующимъ Своей плоти и крови (Іоан. 6, 51), изъясняетъ ихъ почти исключительно въ нравственно-аллегорическомъ смыслѣ, а именно въ смыслѣ духовнаго питанія души вѣрующей словомъ Господнимъ. Но нельзя думать, чтобы онъ при этомъ не представлялъ въ своихъ мысляхъ и евхаристіи и съ причастіемъ ея не соединялъ нѣчто большее, чѣмъ одно духовное питаніе ученіемъ Христовымъ, когда здѣсь же выражалъ слѣдующія свои мысли: „Логосъ для дитяти все—и отецъ и мать и воспитатель и кормитель. *Идите*, говоритъ Онъ, *Мою плоть и пейте Мою кровь*. Эту то собственную пищу (*οὐκείας τροφῆς*) подаетъ намъ Господь, раздавая (Свою) плоть и изливая (Свою) кровь, послѣ чего ничего недостаетъ дѣтямъ для (ихъ) возрастанія. О чудное таинство (*ὁ τοῦ παραδόξου μυστηρίου*)! Онъ повелѣваетъ намъ отречься отъ древняго и плотскаго тлѣнія (*φθορᾶν*), равно какъ отъ древней пищи и, принявши новый образъ жизни по Христу, принявши, если возможно, Его (Самого) и положивши въ себѣ самихъ, заключить въ своемъ сердцѣ Спасителя, чтобы (этимъ) умирить страсти нашей плоти“¹⁾.

Въ другомъ же мѣстѣ, хотя довольно темно, Климентъ прямѣе касается евхаристіи, какъ видимаго священнодѣйствія, и высказываетъ свои о ней мысли, близко подходящія къ церковной вѣрѣ. „Евхаристіею преславною и благою благодатию, говоритъ онъ, называется смѣшеніе двухъ предметовъ, именно питья и Слова. Принимающіе ее съ вѣрою освящаются и по тѣлу и по душѣ, потому что воля Отца таинственно смѣшиваетъ чловѣка, это божественное смѣшеніе съ Духомъ и Сло-

¹⁾ Paedag. lib. I. c. 6.

вомъ, и потому что поистинѣ (ἀληθῶς) Духъ соединяется съ душою, имъ носимою; плоть же съ Словомъ, ради которой Слово стало плотію“¹⁾. Указанный здѣсь одинъ изъ предметовъ, составляющихъ евхаристію, „слово“—сразу является совершенно яснымъ и понятнымъ. Неяснымъ же и съ перваго раза непонятнымъ представляется только другой, входящій въ составъ евхаристіи, предметъ, обозначенный здѣсь словомъ „питье“. Но чтобы опредѣлить, что нужно разумѣть подъ питьемъ, слѣдуетъ только принять во вниманіе сказанное Климентомъ нѣсколько прежде о каждомъ порознь изъ тѣхъ же самихъ предметовъ, взаимное сочетаніе которыхъ здѣсь названо евхаристіею. Предметами же этими, порознь взятыми, служатъ, по словамъ Климента, здѣсь „кровь Господа плотская, которою мы избавлены отъ гибели, и другая духовная—та, которою мы помазаны“, изъ коихъ первая, какъ должно полагать, относится къ плотской же человѣческой природѣ Господа, тогда какъ послѣдняя должна быть отнесена къ Его природѣ чисто духовной или божеской; такъ какъ Климентъ здѣсь же дѣлаетъ такое замѣчаніе: „сила же Слова есть Духъ, какъ плоти—(духовная) кровь“²⁾. А потому въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ есть основаніе подъ „питьемъ“ разумѣть нѣчто, относящееся къ чисто духовной или божественной природѣ Слова, тогда какъ подъ Самымъ Словомъ слѣдуетъ разумѣть собственно Слово воплощенное или съ плотскою человѣческою природою. И такое пониманіе тѣмъ умѣстнѣе, что оно подтверждается дальнѣйшимъ разсужденіемъ, гдѣ евхаристическое смѣшеніе сопоставляется съ смѣшеніемъ—человѣкомъ, состоящимъ изъ чувственной и духовной природы, и гдѣ уже прямо указывается, что его составляютъ Духъ и Слово.

¹⁾ Paedag. lib. II, c. 2.

²⁾ Ibidem.

Смысль, поэтому, означеннаго мѣста будетъ таковъ: евхаристію составляютъ и, конечно, въ ней дѣйствительно присутствуютъ совмѣстно и духъ и Слово (т. е. Божество и человѣчество Христа), и принимающіе съ вѣрою освящаются и по душѣ и по тѣлу. Освящаются такъ потому, что воля Отца таинственно смѣшиваетъ человѣческое и божественное смѣшеніе съ Духомъ и Словомъ, вслѣдствіе чего поистинѣ (ἀληθῶς), а не вображаемо только, Духъ (Божій) соединяется съ душею (человѣческою), Имъ носимою, плоть же съ Словомъ, которое ради ея стало плотію¹⁾. А при такомъ воззрѣніи Климентовомъ на существо евхаристіи и ея освятительныя дѣйствія по отношенію къ душѣ и тѣлу, ей приобщающемуся, что само собою понятно, должны быть признаны крайне преувеличенными очень часто дѣлаемые на западѣ упреки Клименту въ его будто бы безусловномъ евхаристическомъ символизмѣ.

Между тѣмъ къ сему нужно присовокупить, что Климентомъ съ особою настойчивостію отъ приступающихъ къ евхаристіи требуется чистота и по душѣ и по тѣлу, чтобы имъ стать всецѣло освященными храмами Господа, а также часто указывается между плодами евхаристіи нетлѣніе не только по душѣ, но и тѣлу²⁾, что тоже вовсе не мирится съ символизмомъ.

Кромѣ того, онъ ясно учитъ объ евхаристіи (противопоставляемой имъ языческой мистеріи—ἐπιποτεία) какъ жертвѣ, такъ изображая ее: „поистинѣ рѣдкая жертва—Сынъ Божій, за насъ освящаемый, Онъ (здѣсь) передаетъ Самаго Себя (ἐαυτοῦ μεταδίδοσι), и является жертвою, приносимою за насъ θύμα ὑπὲρ ἡμῶν ἀγίαζόμενος³⁾“.

¹⁾ См. подроб. и основат. разборъ сего мѣста у А. Катанскаго. Док. арх. уч. о таинствахъ. Стр. 156—160. Изд. 1877.

²⁾ Strom. lib. IV. с. 25; hb. V. с. 10.

³⁾ Ibid. lib. V. с. 10.

Въ ученіи же *Оригеномъ* прежде всего заслуживаетъ вниманія его ясное и прямое свидѣтельство о существованіи въ церкви несомнѣнной вѣры въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ евхаристіи. Такъ, желая однажды убѣдить своихъ слушателей, вмѣсто замѣчаемаго имъ небреженія, относиться къ преподаваемому имъ слову Божію съ полною и благоговѣнною внимательностію, онъ обращается къ нимъ съ такою рѣчью: „я хочу убѣдить васъ примѣрами вашей религіи. Вы, которые привыкли присутствовать при божественныхъ таинствахъ (*divinis mysteriis*), знаете, какую осторожность и благоговѣніе обнаруживаете, когда принимаете тѣло Господне, чтобы не уронить изъ него чего либо, даже и малаго, чтобы не упало что либо изъ освященнаго дара (*consecrati muneris*). Ибо вы считаете себя виновными, и справедливо считаете, если что либо упадетъ изъ него по небрежности. Если же вы для сохраненія Его тѣла употребляете такую осторожность, и справедливо употребляете, то какимъ образомъ вы думаете, что меньшій грѣхъ пренебречь слово Бога, чѣмъ Его тѣло“¹⁾? Отсюда совершенно ясно, что всѣ христіане времени *Оригена* съ такимъ благоговѣніемъ относились къ принимаемому ими по освященіи евхаристическому хлѣбу или освященному дару, какое подобало только тѣлу Христову, почему опасались, что и самъ *Оригенъ* признавалъ справедливымъ, какъ бы даже малѣйшую частицу не уронить изъ сего дара, и что такъ къ нему относились именно потому, что признавали его истиннымъ тѣломъ Христовымъ.

Такую же общую въ церкви вѣру въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла Христова свидѣтельствуется *Оригенъ*, когда по поводу такого разсужденія *Цельсова*, что хри-

¹⁾ In Exod. hom. XIII. n. 3.

стіанамъ слѣдовало бы „или ни жить, ни родиться на землѣ, или же родившись, воздавать благодареніе демонамъ, владѣющимъ земными вещами“, отъ имени всѣхъ христіанъ пишетъ: „Цельсъ, какъ не знающій Бога, пусть даетъ дары демонамъ; мы же благодаря (εὐχαριστοῦντες) Творца всего, ѣдимъ хлѣбы, приносимые съ благодареніемъ и молитвою, надъ дарами,— хлѣбы, дѣлающіеся чрезъ молитву тѣломъ святымъ и освящающимъ тѣхъ, которые употребляютъ его съ добрымъ расположеніемъ (μετὰ βυλοῦς προδ. σέως)“¹⁾.

Подобный смыслъ имѣеть также то мѣсто, въ которомъ Оригенъ, уча объ евхаристіи, какъ жертвѣ, между прочимъ выражается такъ, что алтари христіанскіе не кровію животныхъ окропляются (какъ въ ветхомъ завѣтѣ), а освящаются драгоцѣнною кровію Христа (sed praetioso Chrłsti sanguine consecrari)²⁾.

Но нужно замѣтить, что Оригенъ при этомъ имѣлъ еще свой особенный личный взглядъ на евхаристію, состоящій въ томъ, что существо евхаристіи собственно заключается въ одной только присущей хлѣбу и вину и проникающей ихъ собою жизненной силѣ прославленнаго тѣла Христова, вслѣдствіи чего онъ тогда какъ, разсуждая объ евхаристическихъ элементахъ совмѣстно съ присущею имъ этою силою, признавалъ ихъ тѣломъ и кровію Христовою, въ другое время, когда говорилъ о нихъ въ отдѣльности и независимо отъ означенной Христовой силы, считалъ и называлъ ихъ простыми или только символически матеріальными элементами. Такъ, изъясняя слова Спасителя: *не входящее во уста сквернитъ человека, но исходящее изъ устъ, то сквернитъ человека* (Матѣ. 15, 11), примѣнительно къ евхаристіи, онъ отличаетъ въ ней двѣ части:

¹⁾ Contr. Cels. lib. VIII. c. 33. Patr. curs. compl. T. XI. col. 1565.

²⁾ In Ies. Nav. homil. II. n. I. Сравн. Comment. in Ioann. T. VI n. 33—37.

матерію хлѣба и принадлежащее собственное ему Слово (τῷ ἰδίῳ λόγῳ), и утверждаетъ, что сама по себѣ матерія хлѣба, какъ матерія, не можетъ ни вредить, ни приносить ее принимающему пользы, но что таже самая матерія хлѣба, какъ „пища, освящаемая словомъ Божиимъ и молитвою... но приходящей къ ней молитвѣ и по мѣрѣ вѣры дѣлается полезно“, равно какъ безъ вѣры недостойно вкушающимъ только вредить,—вредить именно въ силу собственнаго ей Слова (τῷ ἰδίῳ λόγῳ), принося болѣзни и немощи“¹⁾.

Эту же мысль о присущи только евхаристическому хлѣбу и чашѣ особеннѣйшей силы Христовой, полезность и вредъ отъ которой зависитъ всецѣло отъ добраго или худаго расположенія приобщающагося человѣка, вполне ясно высказываетъ онъ и въ другомъ мѣстѣ, гдѣ въ виду недоумѣній,—вкусилъ ли Иуда поданный ему Спасителемъ евхаристическій хлѣбъ или нѣтъ, и если вкусилъ, то почему это не спасло его отъ гибели, говоритъ слѣдующее: „какъ ядущій хлѣбъ Господа и пьющій Его чашу недостойно, ѣсть и пьетъ въ судъ, при присущей хлѣбу и чашѣ нѣкоей (τῆς μίας) превосходнѣйшей силѣ, производящей доброе дѣйствіе, когда есть доброе расположеніе, а когда худое, то причиняющей осужденіе; такъ и кусокъ, данный Спасителемъ, былъ однороденъ съ даннымъ и остальнымъ апостоламъ—вмѣстѣ съ словами *примите, ядите*,—но имъ послужилъ во спасеніе, а Иудѣ въ осужденіе, такъ что по вкушеніи его вошелъ въ него сатана... Если выразиться подобіемъ, то это похоже на то, какъ наипизательнѣйшій для тѣла хлѣбъ усиливаетъ существующую уже лихорадку, напротивъ, въ здоровомъ состояніи ведетъ къ здоровью. Поэтому по большей части и истинное слово, даваемое болящей душѣ, не нуждающейся въ такой пищѣ, разрушаетъ ее и дѣлается

¹⁾ In Math. comm. T. XI. p. 14.

дли ней причиною худшаго и такимъ образомъ, истинно можно сказать, оно опасно. Въ этомъ убѣждаетъ меня кусокъ, обмолвивши который, (Исусъ) далъ Іудѣ Симонову Искаріотскому“¹⁾.

Между тѣмъ Оригенъ повидимому не останавливается и на этомъ представленіи своемъ о существѣ евхаристіи, а идетъ далѣе, наклоняясь къ безусловному евхаристическому символизму. Такъ напр. онъ обътованіе Спасителя объ имѣющей сдѣлаться для вѣрующихъ истинною пищею Его плоти и имѣющей стать истиннымъ питіемъ Его крови (Іоан. 6, 53—55), изъясняетъ въ смыслѣ одного только слова или ученія Христа, которымъ Онъ, какъ нѣкимъ брашнымъ питаетъ весь родъ человѣческой, въ каковомъ отношеніи, по его мнѣнію, плотию и кровію Христовою можетъ быть названо ученіе апостоловъ и ихъ истинныхъ учениковъ²⁾. Въ такомъ же смыслѣ онъ объясняетъ и сказанное Спасителемъ при установленіи евхаристіи: *примите, ядите, сіе есть тѣло Мое... пейте отъ нея вси, сія бо есть кровь Моя новаго завета* (Матѳ. 26, 26—28), когда по поводу ихъ говоритъ слѣдующее: „хлѣбъ, который Богъ Слово назвалъ Своимъ тѣломъ, есть слово, питающее душу, слово, исходящее отъ Бога Слова... И питье, которое Богъ Слово назвалъ кровію Своею, есть слово, вполнѣ наполняющее сердца піющихъ отъ него... Ибо не этотъ видимый хлѣбъ, который держалъ въ своихъ рукахъ Богъ Слово, назвалъ своимъ тѣломъ, но слово, въ таинствѣ котораго (*in scijus mysterio*) этотъ хлѣбъ долженствовалъ быть преломляемъ, и не это винное питье назвалъ Своею кровію, а слово, въ таинствѣ котораго это питье долженствовало быть изливаемо. И чѣмъ другимъ можетъ быть тѣло и кровь Слова, какъ не словомъ, которое питаетъ и веселитъ сердце“³⁾.

¹⁾ In Ioann. comm. T. XXXII. n. 16.

²⁾ In Levit. homil. 7. n. 5.

³⁾ In Math. Comm. ser. n. 85. Patr. curs. T. XIII. col. 17, 34.

Но нельзя допустить, чтобы Оригенъ въ семь случаѣ поставилъ себя въ противорѣчіе съ собою, совершенно отказавшись отъ ясно и прямо допускаемаго прежде имъ дѣйствительнаго присутствія Христова въ евхаристіи жизненною силою Своего прославленнаго тѣла. А скорѣе слѣдуетъ предположить, что онъ, изъясняя вышеозначенныя слова Спасителя въ одномъ переносномъ-аллегорическомъ смыслѣ, при этомъ вовсе не думалъ исключать, а напротивъ необходимо предполагалъ другое, прежде высказываемое имъ буквальное или евхаристическое ихъ объясненіе. Подтверженіемъ сему служатъ другія мѣста, въ которыхъ онъ совмѣстно изъясняетъ ихъ въ томъ и другомъ смыслѣ. Такъ напр. Оригенъ, изъясняя ветхозавѣтную заповѣдь относительно предложенія хлѣбовъ, говоритъ: „если ты обратишься къ тому хлѣбу, который сходитъ съ небесъ и даетъ жизнь всему міру, къ тому хлѣбу предложенія, который Богъ *предложилъ въ умилостивленіе черезъ вѣру въ крови Его* и если ты обратишь взоръ свой на то воспоминаніе, о которомъ говоритъ Господь: *сіе творите въ Моё воспоминаніе*, то ты найдешь, что это воспоминаніе есть такое воспоминаніе, которое одно дѣлаетъ Бога *милостивымъ* къ людямъ“; но въ тоже время замѣчаетъ, что о церковныхъ таинствахъ „не слѣдуетъ много разсуждать, такъ какъ довольно одного напominанія, чтобы насъ повяли“, и вслѣдъ за симъ ученіе о томъ же хлѣбѣ изъясняетъ въ чисто аллегорическомъ смыслѣ, разумѣя подъ нимъ таинственное слово Божіе¹⁾. Такъ поступаетъ Оригенъ и при изъясненіи заповѣди о двѣнадцати хлѣбахъ, которые велѣно было полагать на чистой трапезѣ. Предлагая по сему предмету то аллегорическое объясненіе, что хлѣбы суть слово Божіе, а чистая трапеза есть чистая душа, воспринимающая слово Божіе,

1) In Lev homil. XIII. n. 3.

такъ какъ „святыя слова неприлично воспринимать несвятою душою“, къ сему же присовокупляетъ и слѣдующее по отношенію къ евхаристіи примѣнительное наставленіе: „та же заповѣдь, равнымъ образомъ дается тебѣ и для того еще, чтобы, когда ты принимаешь таинственный хлѣбъ, ты вкушалъ его въ мѣстѣ святомъ, т. е. чтобы принималъ таинство тѣла Господня не тогда, когда осквернена и запятвана грѣхомъ душа“¹⁾.

Еще яснѣе самъ же Оригенъ показываетъ, что онъ отличаетъ два вида питанія Словомъ—духовный и евхаристическій, въ томъ мѣстѣ, гдѣ говоритъ: „мы пьемъ кровь Христову не чрезъ обрядовое только совершеніе таинства, но и тогда, когда воспринимаемъ Его (Христовы) глаголы“²⁾.

Но что заслуживаетъ особеннаго вниманія, Оригенъ въ томъ же самомъ мѣстѣ, въ которомъ слова Спасителя: *примите, ядите, сіе есть тѣло Мое... пійте отъ нея вси, сіа бо есть кровь Моя* (Мат. 26, 26—28), объяснялъ въ смыслѣ одного чисто духовнаго питанія словомъ Христовымъ, какъ небеснымъ брашномъ, и ѣсколько далѣе изъясняетъ ихъ въ смыслѣ евхаристическомъ и между прочимъ пишетъ слѣдующее: „если и мы хотимъ принять хлѣбъ благословенія отъ обыкновенно преподающаго его Іисуса, то пойдемъ въ городъ въ нѣкій домъ, гдѣ совершилъ Іисусъ пасху съ учениками Своими, приготовленную по волѣ Его Самого сообразно съ Его собственными предначертаніями, и взойдемъ въ большую убранныю и готовую горницу, гдѣ Онъ, принимая чашу отъ Отца, и совершая благодареніе, даетъ (ее) взшедшимъ съ Нимъ, говоря: *пійте, сіа бо есть кровь Моя новаго завета* (Мат. 26, 27. 28),—кровь, которая пьется и проливается, и пьется

¹⁾ In Lev. homil. XIII. n. 5.

²⁾ In Numer. homil. XVI. n. 9.

при томъ учениками, а изливается во отпущеніе грѣховъ, совершаемыхъ и піющими и проливающими... Самъ же Онъ, говорящій по принятіи чаши: *пійте отъ нея вси*, когда мы пьемъ, не отступаетъ отъ насъ, но пьетъ ее вмѣстѣ съ нами, такъ какъ Самъ присутствуетъ въ каждомъ изъ насъ; поелику мы одни безъ Него не можемъ ни вкушать того хлѣба, ни пить отъ плода той истинной виноградной лозы. Не удивляйся, что Онъ самъ есть и хлѣбъ и ѣсть вмѣстѣ съ нами хлѣбъ, что Онъ самъ есть и питье, порожденное виноградною лозою, и пьетъ вмѣстѣ съ нами. Ибо Слово Божіе всемогуще⁴⁾.

Вообще на основаніи вышесказаннаго можно и нужно признать за несомнѣнное какъ то, что Оригенъ не признавалъ въ евхаристіи существеннаго измѣненія евхаристическихъ элементовъ, такъ съ другой стороны и то, что онъ признавалъ въ евхаристіи не воображаемое только, а дѣйствительное присутствіе въ ней животворной силы прославленной плоти Христовой съ соединеннымъ съ нею Божествомъ, и что, поэтому, онъ не былъ полнымъ символистомъ.

Тѣмъ менѣе умѣстно и основательно набрасывать, какъ поступаютъ нѣкоторые, тѣнь подозрѣнія въ символизмъ на св. *Кипріана*, по поводу находящихся въ его сочиненіяхъ нѣсколькихъ неопредѣленныхъ объ евхаристіи мѣстъ, тогда какъ въ другихъ мѣстахъ онъ съ полною ясностію и опредѣленностію изображаетъ свою вѣру въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла и крови Христовой. Такъ, въ посланіи къ Цецилію, написанномъ имъ по поводу того, что нѣкоторые изъ пастырей по невѣжеству или простотѣ употребляли въ евхаристіи хлѣбъ и воду, тогда какъ слѣдовало употреблять хлѣбъ и вино, онъ пишетъ между прочимъ слѣдующее: „нельзя видѣть присутствія крови Господней, которую

⁴⁾ In Math series n. 86. Patr. curs. T. XIII. col. 1736.

мы искуплены и оживотворены, въ чашѣ Господней, когда недостаетъ чашѣ вина, потому что кровь Христова представляется виномъ, какъ это можно видѣть изъ прообразовъ и изъ свидѣтельства всѣхъ писаній¹⁾, что даетъ нѣкоторымъ поводъ думать, будто-бы Кипріанъ евхаристическое вино считалъ только символомъ представляющимъ собою кровь Христову. Но нужно замѣтить, что какъ во всемъ своемъ посланіи къ Цецилію, такъ и здѣсь, Кипріанъ цѣлю своею имѣлъ вовсе не то, чтобы съ точностію опредѣлить внутреннюю сторону евхаристіи, а только то, чтобы показать и доказать, что этой ея сторонѣ вполнѣ должна отвѣчать установленная Христомъ сторона внѣшняя, а именно, что подобно тому, какъ въ евхаристіи въ соотвѣтствіе тѣлу Христову употребляется хлѣбъ, такъ и въ соотвѣтствіе крови Христовой, согласно заповѣди Спасителя, должна употребляться не вода, а вино. Тѣмъ не менѣе въ приведенномъ же мѣстѣ прямо говорится о присутствіи крови Господней въ чашѣ и притомъ послѣднее поставляется въ такую зависимость отъ нахождения въ ней вина, что безъ этого, т. е. въ случаѣ нахождения здѣсь одной воды, не можетъ быть и присутствія самой крови Господней. Правда, эта мысль повидимому совершенно ослабляется и подрывается дальнѣйшимъ замѣчаніемъ, что „кровь Христова представляется виномъ“, если понять его, какъ нѣкоторые хотятъ сего, безъ всякихъ ограниченій въ томъ смыслѣ, будто бы вино служить однимъ символомъ крови Господней. Но такъ понимать его нельзя, по той простой причинѣ, что Кипріанъ, какъ видно изъ непосредственно слѣдующей рѣчи, ясно и существенно отличаетъ евхаристическую кровь Христову отъ ветхозавѣтнаго ея прообраза, заключающагося въ одномъ про-

¹⁾ Ер. ad Caecil. 63. п. 2.

стомъ винѣ, каковое между прочимъ было принесено вмѣстѣ съ хлѣбомъ Мелхиседекомъ Аврааму. Между тѣмъ свою мысль, съ исключеніемъ изъ нея всякаго символизма, Кипріанъ выражаетъ яснѣе и точнѣе нѣсколько далѣе, когда, переходя отъ прообразовъ къ самому установленію Иисусомъ Христомъ евхаристіи, говоритъ слѣдующее: „тутъ мы находимъ, что чаша, которую приносилъ Господь, была растворена и что то, чтó Онъ назвалъ Своею кровію, было вино. Отсюда очевидно, что кровь Христова не приносится, если нѣтъ въ чашѣ вина и не совершается жертвоприношеніе Господне, посредствомъ законнаго освященія, если наше приношеніе и жертва не соотвѣтствуютъ страданію Господню“¹⁾.

Другое мѣсто, дающее поводъ къ заподозрѣнію Кипріана въ символизмѣ, касается символическаго или мистическаго изъясненія имъ соединеннаго въ чашѣ вина съ водою, подъ которою имъ разумѣется народъ, и читается такъ: „въ таинствѣ чаши... водою (на основаніи Апокалипсиса гл. 17, ст. 15) начается народъ, а виномъ—кровь Христова. Смѣшеніе въ чашѣ воды съ виномъ показываетъ союзъ народа со Христомъ, вѣрующимъ съ Тѣмъ, въ Кого вѣрують... Поэтому-то, при освященіи чаши Господней, нельзя приносить ни одной воды, ни одного вина. Если бы было приносимо одно вино, то кровь Господня осталась бы безъ насъ, а если бы приносима была одна вода, то народъ остался бы безъ Христа. И потому таинство духовное и небесное совершается только тогда, когда то и другое смѣшивается и неразрывно соединяется одно съ другимъ. Такимъ образомъ чашу Господню не составляетъ ни одна вода, ни одно вино, но то и другое вмѣстѣ; равно какъ и тѣломъ Господнимъ не можетъ быть ни одна мука, ни одна

¹⁾ Ibid. n. 9.

вода, но то и другое, соединенныя въ составѣ одного хлѣба. И здѣсь таинственно изображается единеніе народа. Ибо какъ многія зерна, вмѣстѣ собранныя, смолотыя и замѣшенныя, образуютъ одинъ хлѣбъ, такъ точно образуютъ одно и тоже тѣло многіе вѣрующіе, соединяясь во Христѣ—семь небесномъ хлѣбѣ“¹⁾.

Но не трудно сразу увидѣть, что приведенное мѣсто представляетъ собою, какъ и у Оригена, видъ одного мистико-аллегорическаго объясненія,—объясненія, имѣющаго цѣлю—только духовно-правственное назиданіе другихъ, но отнюдь не точное опредѣленіе внутренняго существа составляющихъ евхаристію элементовъ.

Между тѣмъ въ другихъ своихъ твореніяхъ, какъ сейчасъ увидимъ, св. Кипріанъ вполне ясно выражаетъ свою несомнѣнную и живую вѣру въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла Христова. Такъ напр., по поводу того, что нѣкоторые изъ падшихъ, безъ полученія чрезъ покаяніе и разрѣшеніе грѣховъ мира съ церковію, недостойно приступали къ евхаристіи²⁾, онъ относительно допускающихъ къ причастію пресвитеровъ замѣчалъ, что они чрезъ это ругаются надъ святымъ тѣломъ Господа³⁾, а относительно самихъ, недостойно ей причащающихся, вотъ что писалъ: „они (чрезъ это) дѣлаютъ насиліе тѣлу Его (Господа) и крови, и такимъ образомъ руками и устами грѣшатъ теперь противъ Господа болѣе, нежели тогда, когда отверглись Господа“⁴⁾. Въ частности же, касаясь гибельныхъ случаевъ недостойнаго пріобщенія св. Таинъ, Кипріанъ указываетъ на одну малолѣтнюю

¹⁾ Ibid. n. 12 et 13.

²⁾ Epist. XI. ad pleb.

³⁾ Epist. X ad Martyr. n. 1.

⁴⁾ De lapsis, n. 16.

дѣвочку, послѣ вкушенія идольской пищи пріобщившуюся евхаристіи, но подвергнувшейся чрезъ это сильной рвотѣ и по поводу сего замѣчаетъ: „питье, освященное въ кровь Господню, изверглось изъ оскверненныхъ внутренностей“. Равнымъ образомъ относительно нѣкоего оскверненного, въ рукахъ котораго полученная имъ, подобно другимъ, часть евхаристіи обратилась въ пепель, онъ такое дѣлаетъ замѣчаніе: „этимъ случаемъ указано, что Господь отступаетъ, когда отрекаются Его, и что пріемлемое нисколько не служитъ къ спасенію недостойныхъ, такъ какъ спасительная благодать, по удаленіи святости, обращается въ пепель“¹⁾.

Въ другихъ же мѣстахъ, изображая великіе и спасительные плоды отъ евхаристіи, сообщающей крѣпость и силу пріобщающимся, а также служащей для нихъ покровомъ и защитою отъ всѣхъ золъ, вотъ что онъ между прочимъ, въ виду близкаго гоненія и сознанія необходимости приготовить къ нему чрезъ причастіе всѣхъ, не исключая и кающихся надшихъ, говорить: „какъ мы научимъ и убѣдимъ кого нибудь пролить кровь свою за исповѣданіе имени (Христово), если идущимъ на брань откажемъ въ крови Христовой? или какъ мы сдѣлаемъ ихъ способными испить мученическую чашу, если прежде не допустимъ ихъ въ церкви, по праву общенія, къ питію чаши Господней²⁾? и еще: „вооружимъ и десницу (готовящихся къ мученичеству) мечемъ духовнымъ, чтобы она храбро отринула скверныя жертвы, чтобы, помня евхаристію, воспринявшую (въ себя) тѣло Господа, обняла Его, когда потомъ будетъ принимать отъ Него награду вѣнцовъ небесныхъ“³⁾.

¹⁾ Ibid. n. 25 et 26.

²⁾ Epist 54 ad Cornel.

³⁾ Epist. 56 ad Thiborit. n. 9.

Все это, само собою очевидно, могъ говорить объ евхаристіи тѣлько тотъ, кто питаль искреннюю и живую вѣру въ дѣйствительное присутствіе въ ней Христово, или кто признавалъ ее истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Христовою ¹⁾).

Между тѣмъ, что заслуживаетъ особеннаго вниманія, то, чему относительно существа евхаристіи учили пастыри церкви, со всею ясностію и наглядностію отображалось въ церковной практикѣ и религіозной жизни вѣрующихъ. Изъ сохраненнаго въ *постановленіяхъ апостольскихъ*, древнѣйшаго чина литургіи св. апостола Іакова мы усматриваемъ, что священнослужители, во время приношенія Богу состоящей изъ хлѣба и вина евхаристической жертвы, послѣ напоминательнаго произнесенія словъ Спасителя: *примите и ядите: сіе есть тѣло Мое, еже за многи ломимое во оставленіе грѣховъ... пійте отъ нея вси, сія есть кровь Моя, яже за многи изливаемая во оставленіе грѣховъ*, должны были молиться и, конечно, молились Богу Отцу о томъ, „да милостивно онъ призреть на подлежащіе предъ Нимъ дары сіи, и ниспослетъ на жертву сію Духа Своего Святаго, свидѣтеля страстей Господа Іисуса, яко да покажетъ хлѣбъ сей тѣло Христа Его и чашу сію кровь Христа Его“ ²⁾, а преподавая послѣ сего во время приобщенія другимъ приношеніе (евхаристическій хлѣбъ) должны были говорить: „тѣло Христово“, на что каждый принимающій

¹⁾ Можно замѣтить, что такимъ же образомъ учили *св. Ипполитъ*, который евхаристическій хлѣбъ и вино прямо называетъ истиннымъ тѣломъ и кровію Христовою (Iragm. in Galland. Т. II. р. 488), и *Макарій Мавнесъ*, *іерусалимскій пресвитеръ* († 266), который относительно евхаристіи между прочимъ писалъ: „(въ ней) не образъ тѣла и не образъ крови, какъ нѣкоторые ослабленные возглашаютъ, но во истину тѣло и кровь Христова“ (Apolog. advers. Theosten. lib III. fragm. in Galland. Т. III. р. 541).

²⁾ *Постан. апост. кн. VIII, гл. 12, изд. 1864 г. стр. 277.*

долженъ былъ отвѣчать: „аминь“. равно какъ, преподавая чашу, должны были говорить: „кровь Христова, чаша жизни“, на что пьющіе должны были тоже отвѣчать: „аминь“¹⁾, чѣмъ, понятно, должна была выражаться и на самомъ дѣлѣ выражалась живая и искренняя вѣра въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла и крови Христовыхъ, какъ совершающихъ и преподающихъ, такъ и всѣхъ ее приемлющихъ. Таже вѣра выразилась въ томъ, что къ евхаристіи должны были приступать и, конечно, истинно-вѣрующіе приступали съ благоговѣніемъ и чувствомъ надежды на оставленіе грѣховъ и сподобленіе вѣчной жизни²⁾, и что тогда какъ причастіе ея почиталось одинаково доступнымъ и необходимымъ для всѣхъ, крещенныхъ въ смерть Христову, не исключая и дѣтей, для неосвященныхъ или некрещенныхъ подѣ угрозой суда Божія безусловно воспрещалось³⁾, равно какъ воспрещалось оно и для тяжко согрѣшавшихъ христіанъ, иногда не смотря на свое раскаяніе, допускаемыхъ къ ней только въ случаѣ ихъ опасной предсмертной болѣзни (въ виду чего хранились св. дары въ церкви)⁴⁾.

§ 141.

Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Въ дальнѣйшей же періодъ ученіе объ евхаристіи, сохраняя прежнюю свою основу, утверждающуюся на откровенномъ ученіи и апостольскомъ преданіи, получаетъ сравни-

¹⁾ Тамже гл. 13, стр. 280.

²⁾ Тамже.

³⁾ Там. мн. VII. гл. 25.

⁴⁾ По тан. аност. мн. VIII. гл. 13, стр. 281. См. раск. св. Діонисія алекс. о Сераповѣ. Euseb. hist. eccles lib. I. . 44

тельно съ прежнимъ болѣе развитую, ясную и опредѣленную форму, и въ то же время обнимаетъ собою все главное и существенное, относящееся къ евхаристіи, ея невидимую и видимую сторону, ея высокое и плодотворное значеніе, а также совершающихъ и приѣмлющихъ ее лицъ.

I. Такъ отцы и учителя сего періода прежде всего съ полною ясностію и опредѣленностію учили о дѣйствительномъ въ евхаристіи присутствіи истиннаго тѣла и крови Христовой, чему они, въ виду ясныхъ и несомнѣнныхъ объ евхаристіи словъ Спасителя, почитали безусловно необходимымъ вѣрить, хотя въ то же время это признавали великою тайною, неуловимою для чувствъ и непостижимою для разума.

Св. Ефремъ сиринъ вотъ что по сему поводу пишетъ, убѣждая приобщающихся евхаристіи твердо держаться одной вѣры: „у кого есть око вѣры, тотъ ясно и свѣтло созерцаетъ Владыку и съ убѣжденіемъ совершенной вѣры вкушаетъ тѣло непорочнаго Агнца, Единороднаго Сына небеснаго Отца, нимало не вдаваясь въ пытливость о вѣрѣ Божіей, потому что вѣра Божія дѣйствена въ насъ, созерцаетъ будущее и всегда называется вѣрою, а не пытливостію. Вѣруешь ли, возлюбленный, что Единородный Исусъ Хрисосъ ради тебя родился на землѣ во плоти? Чтожь еще предаешься пытливости? Если любопытствуешь, то надобно назвать тебя не вѣрнымъ, но пытливымъ. Будь простодушно вѣрнымъ: со всею вѣрою причащайся пречистаго тѣла Владычняго въ полномъ убѣженіи, что истинно вкушаешь самаго Агнца. Тайны Христовы—безсмертный огонь. Посему не будь пытливъ, чтобы не опалиться тебѣ въ причащеніи Тайнь. Патріархъ Авраамъ небеснымъ ангеламъ предложилъ земныя яства, и они ѣли. Великое подлинно чудо—видѣть, какъ безплотные вкушаютъ на землѣ предложенное въ снѣдь плоти. Но всякій умъ и всякое слово превосходитъ то, что сотворилъ для насъ Единородный Исусъ

Христось, Спаситель нашъ, намъ плотянымъ въ свѣдѣ и питіе даровавъ огонь и духъ, то есть, тѣло Свое и также кровь Свою“ 1).

Съ такою же ясностію и выразительностію о томъ же училъ и св. Кириллъ іерусалимскій съ слѣдующею рѣчью обратясь къ новопросвѣщеннымъ: „если (Христось) объявилъ и сказалъ о хлѣбѣ: *сіе есть тѣло Мое*; то послѣ сего кто уже осмѣлится не вѣровать? И если Самъ увѣрилъ и сказалъ о чашѣ: *сія есть кровь Моя*, то кто усумнится и скажетъ: это не кровь Его?... Итакъ, хлѣбъ и вино не разумѣй простыми: ибо оныя суть тѣло и кровь Христовы, по изреченію Владыки. Хотя чувство и представляетъ тебѣ хлѣбъ и вино, но да укрѣпляетъ тебя вѣра. Не по вкусу суди о вещи, но отъ вѣры будь извѣстенъ и несомнѣнно увѣренъ, что сподобился тѣла и крови Христовой“ 2).

Тоже самое вкратцѣ повторяетъ св. *Василій великій* на вопросъ: съ какимъ страхомъ, съ какою несомнѣнностію и расположеніемъ должно пріобщаться тѣла и крови Христовой, такой преподавая отвѣтъ: „страху учить насъ Апостоль, говоря: *ядый и пійи недостойнъ, судъ себѣ ястъ и пїетъ* (1 Кор. 11, 29). А несомнѣнность производитъ вѣра въ слова Господа, сказавшаго: *сіе есть тѣло Мое, еже за вы даемо: сіе творите въ Мое воспоминаніе* (Лук. 22, 19)“ 3).

Но особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ свидѣтельство о семъ св. *Іоанна Златоустаго*, который, наставивъ своихъ слушателей въ томъ, что слову Божію, какъ неложному и непреложному, нужно безпрекословно повиноваться, подчиня

1) Противъ изслѣдователей естества Сына Божія. Твор. св. отц. Ефр сир. ч. III. стр. 608 и 609. изд. 1882 г.

2) Поуч. тайнов. IV. н. 1 и 6.

3) Св. *Васил. велик.* Краткія правила: въ твор. св. Отц. ч. 5 стр. 295. изд. 1858 г.

ему всецѣло свои мысли и чувства, не рѣдко обманывающія насъ, такъ продолжаетъ свою направленную къ евхаристіи, рѣчь: „итакъ, если Христосъ говоритъ: *сіе есть тѣло Мое*, то убѣдимся, будемъ вѣрить и смоирѣть на это духовными очами; ибо Христосъ не предалъ намъ ничего чувственного, но все духовное, только въ чувственныхъ вещахъ. Такъ и въ крещеніи чрезъ чувственную вещь—воду сообщаетъ даръ, а духовное дѣйствіе состоитъ въ рожденіи и возрожденіи, или обновленіи... Сколь многіе нынѣ говорятъ: желалъ бы я видѣть лице Христа, образъ, одежду, сапоги! Вотъ ты видишь Его (въ евхаристіи), прикасаешься къ Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видѣть одежды Его; а Онъ даетъ тебѣ не только видѣть Себя, но и касаться, и вкушать и принимать внутри... Посему должно всегда бодрствовать. Ибо не малое предлежитъ наказаніе тѣмъ, которые недостойно приобщаются. Подумай, сколько много ты негодуешь на предателя и на тѣхъ, кои распяли Христа. Итакъ берегись, чтобы и тебѣ не сдѣлаться виновнымъ противъ тѣла и крови Христовой... Ибо не довольно было для Него того, что Онъ содѣлался человѣкомъ, былъ зашненъ и умерщвленъ; но Онъ еще сообщаетъ Себя намъ и не только вѣрою, но и самымъ дѣломъ содѣлываетъ насъ Своимъ тѣломъ... Какой пастырь питаетъ овецъ собственными членами? Но что я говорю—пастырь? Часто бываютъ такіа матери, которыя новорожденныхъ младенцевъ отдаютъ другимъ кормилицамъ. Но Христосъ не потерпѣлъ сего; Онъ питаетъ насъ собственною кровію, и чрезъ сіе соединяетъ насъ съ Собою“¹⁾. Лишне говорить о томъ, съ какою здѣсь не остав-

¹⁾ На Матѣ. бесѣд. 82. н. 45. въ т. III. ст. 421. Между другими подобными мѣстами у Златоустаго заслуживаетъ вниманія еще слѣдующее мѣсто: „умоляю васъ ... будемъ приступать къ тѣлу Христову съ трепетомъ и со всякою чистотою. Когда ты увидишь Его предложеннымъ, то скажи самому себѣ: чрезъ

ляющею никакихъ недоумѣній опредѣленностію, а также живостію и силою убѣжденія изображена вѣра великаго вселенскаго учителя въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи истиннаго тѣла и крови Христовой.

Епифаній же кипрскій, почитая сію вѣру общою всей церкви вѣрою, замѣчаетъ вкратцѣ слѣдующее: „Христосъ (относительно евхаристическаго хлѣба) восхотѣлъ по благодати сказать: *сіе есть Мое* (тѣло) (Мат. 26, 26), и никого нѣтъ, кто бы не вѣрилъ этому слову; ибо невѣрующій въ то, что Онъ (Христосъ) истиненъ, отпадаетъ отъ благодати и спасенія“¹⁾.

Въ такомъ же смыслѣ учили и знаменитѣйшіе западные отцы и учителя IV и начала V вѣка—*св. Иларій, Амвросій, бл. Иеронимъ и Августинъ*. По словамъ *св. Иларія*, подобно

это тѣло я уже не земля и пепель, уже не плѣнникъ, а свободный; чрезъ него я надѣюсь достигнуть небесъ и уготованныхъ тамъ благъ—безсмертной жизни, блаженства съ ангелами, соединенія со Христомъ... оно есть то самое тѣло, которое было окровавлено, прободено копіемъ и источало всей вселенной источникъ спасенія—кровь и воду.... Это тѣло почтили волхвы, когда оно лежало въ ясляхъ.... Будемъ же подражать хотя этимъ чужеземцамъ мы, граждане неба. Они, увидѣвъ его въ хижинѣ и въ ясляхъ и не видѣвъ ничего такого, что видишь ты теперь, приступили съ великимъ трепетомъ, а ты видишь Его не въ ясляхъ, а на жертвенникѣ, видишь не жену держащую, а священника предстоящаго и Духа, освящающаго предложенное съ великою благодатію; и не просто только видишь это тѣло, какъ они видѣли, но знаешь и силу Его и все домостроительство, знаешь все, что совершилось чрезъ Него, бывъ наученъ всѣмъ тайнамъ... Какъ въ царскихъ чертогахъ всего важнѣе не стѣны, не золотой кровль, а тѣло царя, сидящаго на престолѣ: такъ и на небесахъ—тѣло Царя. Но тоже самое ты можешь видѣть и нинѣ на землѣ, видѣть не ангеловъ и архангеловъ, не небеса и небеса небесъ, а самаго Владыку всего этого. Не правда ли, что ты видишь на землѣ то, что всего важнѣе, не только видишь, но и прикасаешься, не только прикасаешься, но и вкушаешь, и вкусивъ отходишь въ домъ свой? Очищай же свою душу, уготовляй сердце къ принятію этихъ тайнъ“ (Вестд. 24 на 1 Коринѣ. гл. 10. ст. 13. ч. II. стр. 36—40. изд. 1858).

¹⁾ Anagrat. p. 57. Сравни. Haeres 51. с. 6.

тому, какъ Слово поистинѣ (vere) стало плотію, такъ и мы поистинѣ (vere) принимаемъ (въ евхаристіи) плоть Слова; потому что Богъ—Слово, какъ родившись человѣкомъ, принялъ въ нераздѣльное единство съ Собою естество нашей плоти, такъ и въ таинствѣ евхаристіи сообщаетъ намъ Свое тѣлесное естество, почему и пребываетъ въ насъ существеннымъ образомъ (naturaliter)¹⁾.

По *Амвросію*, евхаристическая пища христіанъ несравненно превосходнѣе подаваемой нѣкогда евреямъ манны, потому что тогда какъ евреямъ давалось тѣло Христово только въ образѣ, намъ оно дается въ истинѣ, и тогда какъ манна вкушающихъ ее не отстраняла отъ смерти, живой хлѣбъ христіанъ, сходя съ небесъ, будучи тѣломъ Христовымъ, сообщаетъ имъ начатокъ жизни вѣчной²⁾. Въ другомъ же мѣстѣ онъ пишетъ: „и это (евхаристическое) тѣло, которое мы совершаемъ, есть отъ Дѣвы: зачѣмъ спрашиваешь здѣсь о порядкѣ естества въ тѣлѣ Христовомъ, когда свыше естества Самъ Господь родился отъ Дѣвы? Истинная была плоть Христова, которая распята, которая погребена, слѣдовательно во истину сіе есть таинство той самой плоти“³⁾. Подобнымъ же образомъ о существѣ евхаристіи учили *Иеронимъ*⁴⁾ и *Августинъ*⁵⁾, возводя мысль отъ видимаго и чувственнаго къ невидимому и сверхчувственному, отъ колебательныхъ разсужденій къ несомнѣвающейся вѣрѣ, при имѣніи твердой опоры въ непреложномъ обѣтованіи Спасителя.

¹⁾ De Trinit. VIII, 13 et 16.

²⁾ De myst. c. 8 et 9. Сравн. De Spirit. Sanct. III, 11. n 78 et 79.

³⁾ De myst. IX. n. 53.

⁴⁾ In Malach. I, 7; In Ezech. XLI; Epist. 38 de corpore et sanguine Christi. Patr. curs. compl. lat. T. XXX. col. 271.

⁵⁾ De Trinit. III. 10; Contr. Faust. XII, 10; in Eph. 1, 7.

Изъ дальнѣйшихъ учителей кромѣ бл. *Теодорита*¹⁾ и св. *Исидора Пелусіота*²⁾, ясно свидѣтельствовавшихъ свою несомнѣнную вѣру въ истинность евхаристическаго тѣла и крови Христовой, при букввальномъ пониманіи откровеннаго ученія объ евхаристіи, останавливаютъ на себѣ особенное вниманіе наше св. *Кириллъ александрійскій* и *Анастасій Синаитъ*, излагавшіе тоже ученіе—первый по вызову на сіе Несторія, а второй—по вызову монофизитовъ.

Несторій по поводу словъ Спасителя: *аще не съесте плоти Сына человеческого, ни пьете крови Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53), между прочимъ говорилъ, что слушавшіе Иисуса іудеи поняли по невѣжеству Его слова въ смыслѣ челоуѣкояденія, не могли понять ихъ настоящаго возвышеннѣйшаго смысла. *Кириллъ* же на это вотъ чѣмъ отвѣчалъ: „но не есть ли это (у насъ) на самомъ дѣлѣ извѣстнаго рода челоуѣкояденіе... (Ибо) мы вкушаемъ (въ евхаристіи) не само Божество, а собственную плоть Слова, ставшую животворною вслѣдствіе того, что она стала плотію Его, живущаго Отца ради... И какъ тѣло самого Слова стало животворнымъ чрезъ то, что оно сдѣлало Его собственнымъ чрезъ истинное хотя непостижимое и неизреченное единеніе, такъ точно и мы, которые пользуемся причастіемъ Его святаго тѣла и крови, всецѣло оживотворяемся, поелику въ насъ пребываетъ Слово не только по Божеству чрезъ Духа Святаго, но и по челоуѣчеству чрезъ святую Его плоть и драгоцѣнную кровь“³⁾. Кромѣ того, въ толкованіи своемъ на евангеліе Іоанна, останавливаясь на сказанныхъ іудеями по поводу обѣтованія Христова о дарованіи въ пищу Его плоти словахъ: *како можетъ*

1) Comment. in 1. Corinth. c. II. v. 27; in Ephes. c. 5. v. 29.

2) Lib. III. epist. 364.

3) Adv. Nestor. blasphem. lib IV. c 4 et 5.

сей намъ дати плоть Свою ясти (Іоан. 6, 52), Кирилль замѣчаетъ, что это нечестивое противъ Бога слово: *како можетъ*—заслуживаетъ величайшаго наказанія, будучи совершенно неизвинительнымъ со стороны тѣхъ, которые, получивъ столько чудесныхъ знаменій, не захотѣли понять, что для Бога все возможно, а вмѣсто сего, какъ душевные люди, не могшіе, по слову Апостола (1 Кор. 2, 14), разумѣть духовнаго, великую тайну премудрости Божіей сочли за безуміе, и такъ далѣе продолжаетъ рѣчь свою: „мы же, удаляясь того, чрезъ что падаютъ другіе, будемъ сохранять чуждую всякой пытливости вѣру въ божественныя тайны и никогда не доведемъ себѣ подвергать ихъ сему: *како*, ибо это слово іудейское и достойно величайшей кары... Если ты іудей, и теперь станешь злоупотреблять этимъ *како*, то и я съ своей стороны по примѣру твоему спрошу тебя: какъ испелъ ты изъ Египта? Какъ Моисеевъ жезлъ превращенъ былъ въ змія?... Какъ вода обращена была въ естество крови? Какъ прошелъ ты посреди моря, какъ посуху? Какъ горькія воды Мерры чрезъ дерево обратились въ сладкія? Какъ для тебя истекла вода изъ безводныхъ камней? Какъ для тебя (съ неба) снизошла манна? Какъ далѣе сталъ неподвижнымъ Іорданъ? Или какъ отъ одного звука Іерихонскія стѣны пали“¹⁾. Все это разсужденіе Кириллово несомнѣнно свидѣтельствуетъ о его глубокой и живой вѣрѣ въ дѣйствительное присутствіе истиннаго тѣла и крови Христовой въ евхаристіи, при такой же вѣрѣ его въ являемое здѣсь всемогущество и премудрость Божію.

У *Анастасія же Синаита* находимъ свидѣтельство не только объ его собственной вѣрѣ въ присутствіе въ евхаристіи тѣла и крови Христовой, но и о сохраненіи такой вѣры у

¹⁾ Comment. in Іоан. с. 6, v. 52. lib. IV. col. 573—576. Patr. curs. graec. T. 73

монофизитовъ. Такъ какъ онъ, обличая монофизитовъ за признаніе ими во Христѣ одного только божескаго естества, между прочимъ поставяетъ имъ на видъ то, что они, подобно православнымъ, основываясь на словахъ Спасителя, евхаристическій хлѣбъ, который во время пріобщенія преломляется, дробится и вкушается зубами, признаютъ не простымъ обывовеннымъ хлѣбомъ или только образомъ тѣла, а истиннымъ тѣломъ Христовымъ, равно какъ и евхаристическое вино, которое изливается и пѣется не простымъ виномъ или образомъ крови, а истинною кровію Христовою, и отсюда приходитъ къ тому выводу, что они находятся въ противорѣчій съ самими собою, съ одной стороны допуская существованіе во Христѣ человѣческаго тѣла, которое между прочимъ находится и въ евхаристіи, а съ другой—признавая въ Немъ одно только божеское естество, тогда какъ слѣдовало бы имъ держаться одного изъ двухъ: или, признавая евхаристическое тѣло Христово, признать во Христѣ вмѣстѣ съ божескою и человѣческую природу, или же, отрицая послѣднее отвергнуть и первое¹⁾.

Наконецъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ вотъ съ какою определенностію и точностію выражаетъ свое и общецерковное ученіе о существѣ евхаристіи: „Хлѣбъ и вино суть не образы тѣла и крови Христовой,—да не будетъ,—но самое обоженное тѣло Господа. Ибо Самъ Господь сказалъ: *сіе есть тѣло Мое*, а не образъ тѣла,—*сія есть кровь Моя*,—а не образъ крови. И прежде сего говорилъ Онъ іудеямъ: *аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пѣете крови Его, живота не имате въ себѣ. Плоть бо Моя истинно есть брашно, и кровь*

¹⁾ *Viae Dux* с. 13 et 23. *Patr. curs. compl graec.* T. 89. col. 209 et 297.

Моя истинно есть питіе. И еще: ядый Мя живъ будетъ“ (Іоан. 6, 53. 55. 57)¹⁾.

Къ сказанному остается присовокупить, что это же самое ученіе неоднократно повторялось и подтверждалось на самихъ вселенскихъ соборахъ. Такъ, отцы *перваго вселенскаго собора* исповѣдали, что „на божественной трапезѣ не должно просто видѣть предложенный хлѣбъ и чашу, но, возвышаясь умомъ, должно вѣрою разумѣть, что на священной трапезѣ—лежитъ *Амецъ Божій* *вземляя грѣхи міра* (Іоан. 1, 29), приносимый въ жертву священниками, и истинно приѣмля честное тѣло и кровь Его, должно вѣровать, что это знаменіе нашего воскресенія“²⁾. Соборъ же *ефесскій* (третій вселенскій) вотъ что между прочимъ писалъ къ Несторію: „совершая въ церквахъ безкровную жертву, и мы освящаемся, приобщаясь святой плоти и честной крови Христовой, Спасителя всѣхъ насъ; принимаемъ не какъ обыкновенную плоть (да не будетъ!), не какъ плоть человѣка освященнаго... но какъ кровь поистинѣ животворящую и собственную для самаго Слова“³⁾. Эгою же мыслию руководился и *трульскій соборъ*, постановивъ относительно приступающихъ къ приобщенію пречистаго тѣла Христа „да слагають руки во образъ креста“⁴⁾, а также относительно преподающихъ причастіе священнослужителей „да никто... (изъ нихъ) не требуетъ отъ причащающагося за причастіе денегъ или чего иного, ибо благодать не продаема, и мы не за деньги преподаемъ освященіе Духа“⁵⁾. Наконецъ тоже самое со всею ясностію подтвердилъ *седмій вселенскій*

¹⁾ Точн. излож. пр. вѣрн. кн. IV. гл. 13.

²⁾ Gelas. synod. Comment. in act. concil. nic. c. 31. Diatyr. 5.

³⁾ Посл. Кирил. къ Нестор. Дѣян. всел. соб. т. 1. стр. 446. Казань. 1859.

⁴⁾ Трул. соб. пр. 101.

⁵⁾ Там. же пр 23.

соборъ, такъ выразившись о семь предметѣ: „никогда никто изъ трубъ Духа, т. е. святыхъ апостоловъ и преславныхъ отцевъ нашихъ, безкровную нашу жертву... не называлъ образомъ плоти Его (Христовой), потому что они не получили отъ Господа (заповѣди) такъ говорить и возвѣщать, но слышали, что Онъ въ Евангеліи своемъ говорить: *еще не снѣсте плоти Сына Человѣческаго, ни пиете крове Его* (не увидите въ царствіе небесное); и также—*ядый Мою плоть и пійя Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ* (Іоан. 6, 53 и 56); и еще: *пріимите, ядите: сіе есть тѣло Мое* (Матѣ. 26, 26—28), а не сказалъ: *пріимите, ядите, сіе есть образъ тѣла Моего*“¹⁾.

II. Между тѣмъ мысль о дѣйствительномъ въ евхаристіи присутствіи тѣла и крови Христовой отцами и учителями сего періода выражалась еще точнѣе и опредѣленнѣе, когда они касались самаго образа ихъ присутствія, и подобно древнѣйшимъ отцамъ,—Іустину, Иринею и Кипріану, мыслили его въ образѣ измѣненія или претворенія евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, причемъ для устраненія отъ мысли всякаго рода недоумѣній, а также большаго къ ней приближенія сего образа представленія, ссылались на примѣры подобныхъ претвореній и вообще чудесныхъ дѣйствій, имѣющихъ мѣсто тамъ, гдѣ присутствуетъ и дѣйствуетъ Самъ Господь.

Такъ напр. *св. Кириллъ іерусалимскій*, указавъ на то, что Самъ Христосъ евхаристическій хлѣбъ называлъ Своимъ тѣломъ, а вино Своею кровію, и что поѣтому необходимо и признать ихъ таковыми, вотъ какъ продолжаетъ рѣчь свою: „Онъ нѣкогда въ Канѣ галилейской воду претворилъ въ сходное съ кровію вино (Іоан. 2, 1—10); и не достанетъ ли вѣры,

¹⁾ Concil. Nic. II. act. VI. Binii concil. T. V. p. 757.

когда вино въ кровь претворяетъ?... Посему со всею увѣренностью примемъ сіе, какъ тѣло и кровь Христову. Ибо во образѣ хлѣба дается тебѣ тѣло, а во образѣ вина дается кровь“¹⁾. По ясной здѣсь мысли св. Кирилла хлѣбъ и вино въ евхаристіи обращаются въ тѣло и кровь Христову, оставаясь только образами хлѣба и вина.

Подобнымъ образомъ училъ о семъ св. Амвросій, такъ какъ онъ въ уясненіе и подтвержденіе того, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи преобразуются въ плоть и кровь Христову²⁾ силою благословенія болѣе сильною, чѣмъ природа, и потому способною измѣнять ее, указываетъ между прочимъ на примѣръ чудеснаго превращенія жезла Ааронова въ змія и змія опять въ натуру жезла, и затѣмъ, обращаясь вообще ко всемогуществу Бога Слова, однимъ словомъ приведшаго все изъ небытія въ бытіе, такъ заключаетъ рѣчь свою: „если же слово Христово могло изъ несущаго произвести сущее, то почему оно не можетъ сущее измѣнить въ то, чѣмъ оно не было? Ибо не меньшее дѣло дать новыя природы вещамъ, чѣмъ измѣнить готовыя природы“³⁾.

Григорій же нисскій кромѣ того въ претвореніи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову усматриваетъ разрѣшеніе того недоумѣнія, какимъ образомъ одно тѣло Господа, бывъ вездѣ преподаваемо многимъ, можетъ раздѣляться на множество частей, и оставаться однимъ и тѣмъ же тѣломъ. Ибо, по его представленію, подобно тому какъ хлѣбъ и вино во время земной жизни Господа чрезъ вкушеніе и питіе претворялись въ его кровь и становились Его тѣломъ, воспринятымъ въ ипостась Его Божества, такъ и нынѣ Его Божество, соеди-

¹⁾ Моуч. гайновод. 4. н. 2 и 3.

²⁾ De fide IV, 10 n. 124.

³⁾ De myster. c. 9. Patr. curs. compl. lat. T. XVI. col. 406 et 407.

няясь съ евхаристическимъ хлѣбомъ и виномъ, претворяетъ ихъ въ то, чѣмъ было тѣло Его, бывъ само, по питанію, элементами хлѣба и вина, хлѣбомъ и виномъ, но претворяется не чрезъ вкушеніе и питіе, какъ было прежде, а чрезъ освященіе, какъ говоритъ Апостоль, *словомъ Божиимъ и молитвою* (1 Тим. 4, 5), при чемъ, само собою понятно, Его собственное тѣло остается цѣлымъ и нераздѣльнымъ ¹⁾.

Вмѣстѣ съ симъ *св. Василій великій* и *Іоаннъ Златоустъ* въ самихъ литургіяхъ своихъ, ведущихъ свое начало отъ древнѣйшей литургіи ап. Іакова, брата Господня, прямо и ясно свидѣтельствуютъ какъ о своей, такъ и древнецерковной вселенской вѣрѣ въ преложеніе евхаристическаго хлѣба и вина въ честное тѣло и честную кровь Господа нашего Іисуса Христа, къ чему кромѣ того Златоустъ въ другихъ своихъ твореніяхъ присовокупляетъ весьма важныя пояснительныя замѣчанія, указывая какъ на довлѣющую причину возможности сего, на то, что здѣсь главнымъ виновникомъ и совершителемъ является Самъ Христосъ. „Дѣйствія сего таинства, говоритъ онъ, совершаются не человѣческою силою. Тотъ, Кто совершилъ сіи дѣйствія на оной (тайной) вечери, и нынѣ совершаетъ ихъ. Мы занимаемъ мѣсто служителей, а освящаетъ и претворяетъ дары Самъ Христосъ“ ²⁾. Или въ другомъ мѣстѣ: „Кто учредилъ ту трапезу, Тотъ же и теперь устрояетъ и эту. Ибо не человѣкъ претворяетъ предложенное въ тѣло и кровь Христову, но Самъ распятый за насъ Христосъ. Священникъ стоитъ, нося Его образъ, и произноситъ слова, а дѣйствуетъ сила и благодать Божія“ ³⁾.

¹⁾ Catech. с. 37.

²⁾ Бесѣд. на Матѣ. 82, н. 5. Моск. 1839. ч. III. стр. 423.

³⁾ Бесѣд. I о предат. Іуды н. 6 См. Бесѣд. на разн. случ. Петерб. 1865. т. II. стр. 91. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что у Златоуста въ его по-

Точно также далѣе учили о семь бл. *Августинъ*¹⁾, св. *Кириллъ alexандрійскій*²⁾, и въ особенности св. *Иоаннъ Да-*

сланнъ къ Кесаріи встрѣчается одно мѣсто, которое, повидимому, ослабляетъ его ученіе о преложеніи евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, и читается такъ: „какъ хлѣбъ, прежде нежели онъ освятится, мы называемъ хлѣбомъ; когда же божественная благодать освятить его чрезъ посредство священника, то онъ уже не называется хлѣбомъ, но достойно называется тѣломъ Господнимъ, хотя естество хлѣба въ немъ остается, и не двумя тѣлами, но однимъ тѣломъ Сына мы называемъ его: такъ и здѣсь, по вѣдреніи божественнаго естества въ тѣло, то и другое вмѣстѣ составили одного Сына. одно лицо, при нераздѣльности въ тоже время не слитно познаваемое — не въ одномъ только ествѣ, но въ двухъ естествахъ совершенныхъ“ (Ep. ad Caesar. inop. nash. Patr. curs. compl. graec. T. 52. col. 758). Но независимо отъ того, что въ некоторые залодозриваютъ сіе посланіе въ подлинности, принимая во вниманіе разныя значенія слова natura, можно полагать, что авторъ здѣсь подъ ествомъ (natura) хлѣба разумѣлъ тоже, что другіе отцы (какъ напр. Кириллъ ерусалимск.) называли образомъ хлѣба, предполагая при этомъ въ хлѣбѣ нѣчто иное, болѣе существенное, что претворяется въ тѣло Христово. Это подтверждается параллелью евхаристическаго хлѣба съ двумя божескимъ и человѣческимъ естествами, существующими во Христѣ неслитно и нераздѣльно, а также замѣчаемъ, что въ немъ, не смотря на пребываніе естества хлѣба, существуютъ не два, а одно тѣло Сына Божія. Въ такомъ, должно полагать, смыслѣ употребилъ слова φύσις и οὐσία въ отношеніи къ евхаристическому хлѣбу и блаж. *Теодоритъ*, когда по тому поводу, что его противникъ евтихіанецъ въ подтвержденіе измѣненія и превращенія человѣческой природы Христовой во едино естество Божеское, сослался между прочимъ на то, что въ евхаристіи символы тѣла и крови Господней по освященіи также совершенно измѣняются и становятся по существу иными, выразился такъ: таинственные „символы не теряютъ своей природы (φύσεως) и по освященіи, а остаются при превземъ существѣ (οὐσία) и по фигурѣ и образу, могутъ быть видимы и осязаемы, какъ и прежде“ (Dialog. 2. Orthodox. et granit. Patr. curs. compl. graec. T. 83. col. 168). Потому что *Теодоритъ* этимъ вовсе не думалъ отрицать въ евхаристическихъ видахъ хлѣба и вина присутствія истиннаго тѣла и крови Христовой, а хотѣлъ только представлять ихъ отдѣльно или безъ смѣшенія, хотя и въ нераздѣльномъ единствѣ, подобно тому какъ онъ вовсе не думалъ отрицать во Христѣ Божескаго естества, а только настаивалъ на томъ, чтобы при немъ мыслилось и естество человѣческое, хотя и въ нераздѣльномъ единствѣ съ ествомъ Божескимъ.

¹⁾ De civit. Dei, X, 20.

²⁾ Comment. in Ioan. c. 6. v. 53.

маскинъ. Соединяя во едино все, прежде сказанное достойнѣйшими выразителями церковной вѣры, онъ такъ формулируетъ свое и древнецерковное ученіе о преложеніи въ тѣло и кровь Христову евхаристическаго хлѣба и вина: „если слово Божіе живо и дѣйствено (Евр. 4, 12), и вся, елика восхотѣ Господь, сотвори (Пс. 134, 6).. то неужели Онъ не можетъ хлѣбъ содѣлать Своимъ тѣломъ, а вино и воду Своею кровію?... Онъ сказалъ: *сіе есть тѣло Мое; сія есть кровь Моя; сіе творите въ Мое воспоминаніе*; и по Его всесильному повелѣнію такъ бываетъ и будетъ до того времени, пока придетъ. . Тѣло (же) сіе есть истинно соединенное съ Божествомъ и заимствованное отъ Святыя Дѣвы тѣло, но не вознесшееся тѣло сходить съ небесъ, а самый хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Божію. Если же ты спросишь, какимъ образомъ сіе бываетъ?—то довольно тебѣ услышать, что сіе совершается Св. Духомъ также, какъ Господь и отъ Святыя Богородицы составилъ Себѣ и въ Себѣ плоть Духомъ Святымъ. И мы вичего не знаемъ болѣе; знаемъ только, что Слово Божіе истинно, дѣйствено и всесильно, но образъ (претворенія) неизслѣдимъ“ ¹⁾.

III. Вмѣстѣ съ симъ у отцевъ и учителей разсматриваемаго нами періода находимъ вполне ясное вѣрованіе и о томъ, когда именно во время священнодѣйствія евхаристіи, и въ силу чего происходитъ претвореніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову. Они, какъ сейчасъ увидимъ, совершенно согласно съ древнѣйшими свидѣтельствами *св. Иустина* ²⁾, *Иринея* ³⁾ и *книги постановленій апостольскихъ* ⁴⁾, учили, что

¹⁾ Точн. излож. пр. вѣры. кн. IV. г. 13.

²⁾ Apolog. I. n. 65—67.

³⁾ Advers. haeres. lib. IV. c. 18; lib. V. c. 2.

⁴⁾ Постанов. апост. кн. VIII. гл. 12.

Догматическое богословіе. т. IV-й.

это именно происходитъ во время молитвеннаго освященія даровъ, и въ силу наитія, испрашиваемаго чрезъ молитву Святаго Духа.

Такъ напр., *св. Кирилль іерусалимскій*, знакомя новопросвѣщенныхъ съ образомъ совершенія евхаристіи, между прочимъ говоритъ: „послѣ (серафимской пѣсни) освятивъ себя сими духовными пѣснями, мы молимъ челоувѣколюбца Бога, да ниспошлетъ Св. Духа на подлежащіе дары, да сотворитъ Онъ хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, а вино кровію Христовою. Ибо, безъ сомнѣнія, чего коснется Св. Духъ, то освящается и прелагается¹⁾. Хлѣбъ (поэтому) въ евхаристіи, по призваніи Св. Духа, не есть болѣе простой хлѣбъ, но тѣло Христово²⁾. До святаго призванія достопоклоняемой Троицы, хлѣбъ и вино евхаристіи были простымъ хлѣбомъ и простымъ виномъ, по совершеніи же призванія, хлѣбъ содѣлывается тѣломъ Христовымъ, а вино кровію Христовою³⁾. Трудно яснѣе сего выразить мысль древней церкви о времени и условіи претворенія даровъ въ евхаристіи.

Между тѣмъ не перестаютъ ясно учить о семъ и дальнѣйшіе какъ восточные, такъ и западные отцы и учителя. Такъ, *Василій Великій*, помѣстившій въ своей литургіи послѣ воспоминательныхъ словъ Спасителя: *сіе есть тѣло Мое... сія есть кровь Моя*, молитву о ниспосланіи Св. Духа для преложенія Имъ бывшихъ доселѣ только вмѣстообразными хлѣба и вина въ самое честное тѣло и самую честную кровь Господа⁴⁾, объясняетъ сіе слѣдующимъ образомъ: „мы не довольствуемся тѣми словами, о которыхъ упомянули апостоль

¹⁾ Поуч. Тайновод. 5. н. 7.

²⁾ Тамже поуч. 3. п. 3.

³⁾ Тамже поуч. 1. п. 7.

⁴⁾ См. чинъ лит. св. Васил. Вел.

или евангеліе, но и прежде и послѣ ихъ произносимъ другія, какъ имѣющія великую силу къ совершенію таинства, принявъ ихъ изъ неописаннаго ученія¹⁾. А изъ этого видно, что въ церкви вовсе не усвоилось означеннымъ словамъ Спасителя тайносовершительнаго дѣйствія, какое главнымъ образомъ относилось къ дальнѣйшимъ словамъ призванія Св. Духа, о чемъ здѣсь же упоминаетъ Василій.

Эту же мысль вкратцѣ повторяетъ *Григорій нисскій*, уча, что „хлѣбъ и вино въ евхаристіи прелагаются Богомъ въ Его тѣло и кровь молитвою и силою благословенія“²⁾.

Златоустъ же, подобно Василію великому, горжественно и церковно-практически засвидѣтельствовалъ ту же вѣру въ сокращенной имъ литургіи, гдѣ онъ также, какъ и Василій, къ приводимымъ напоминательно словамъ Спасителя присокупилъ молитву о ниспосланіи Духа Святаго на подлежащія дары, и о преложеніи ихъ силою Его въ честное тѣло и кровь Господа нашего Иисуса Христа³⁾.

Правда, въ его твореніяхъ есть мѣсто, въ которомъ (на что указываютъ и латиняне) преложеніе евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову поставляется повидимому въ безусловную зависимость отъ одного произнесенія сказанныхъ на тайной вечери словъ Спасителя. Это мѣсто читается такъ: „священникъ стоитъ, нося Его (Христа) образъ, и произноситъ слова; а дѣйствуетъ сила и благодать Божія. *Cic est tѣло Мое*, сказалъ Онъ. Эти слова претворяютъ предложенное, и какъ слѣдующее изреченіе: *раститесь, множитесь и наполняйте землю* (Быт. 1, 28), произнесено однажды, но во все время на самомъ дѣлѣ даетъ нашей природѣ силу

¹⁾ О св. Духѣ гл. 27. Твор. св. Васил. вел. ч. 3. стр. 332, изд. 1857 г.

²⁾ Orat. cathech. с. 37.

³⁾ См. чинъ литург. св. Іоанна Злат.

въ дѣторожденію, такъ и то изреченіе, произнесенное однажды, съ того времени донынѣ и до Его пришествія, дѣлаеть совершенную жертву на каждой трапезѣ въ церквахъ“¹⁾. Но здѣсь, что не трудно видѣть, Златоустъ вовсе не имѣлъ той мысли, будто сами по себѣ произнесенныя священникомъ слова прелагаютъ и освящаютъ предложенное, а хотѣлъ только сказать, что основаніе и ручательство сего непрерывно продолжающагося преложенія заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ нѣкогда Спасителемъ сказанныхъ и выразившихъ на сіе Его всеильную волю словахъ, причемъ не только не исключался, но скорѣе необходимо предполагался и извѣстнаго рода предустановленный Спасителемъ способъ или порядокъ всегдашняго исполненія сей Его воли. Такое пониманіе настоящаго мѣста прямо подтверждается тѣмъ, что здѣсь евхаристическія слова Спасителя поставляются въ параллель съ словами: *раститесь и множитесь* (Быт. 1, 28), которыя не сами по себѣ, а тѣмъ только служатъ къ непрерывному умноженію людей, что въ нихъ выражена была на сіе всемогущая воля Божія, и соотвѣтственно съ симъ представлень былъ и поддерживается Богомъ опредѣленный порядокъ и законъ. Между тѣмъ здѣсь же Златоустъ отчасти указываетъ и то, какой именно предустановлень былъ Спасителемъ способъ для выполненія нѣкогда выраженной Имъ въ словахъ Своей воли, когда говоритъ: „Священникъ стоитъ, нося Его (Христа) образъ, и произноситъ слова, а дѣйствуетъ сила и благодать Божія“. Въ другихъ же мѣстахъ, независимо отъ указанной уже нами литургіи, онъ высказываетъ свою мысль прямѣе и опредѣленнѣе. Такъ, напр., обличая неблагоговѣнно ведущихъ себя во время литургіи въ церкви, онъ говоритъ: „что дѣлаешь ты, человѣкъ? Когда сгостить предъ трапезою священ-

¹⁾ Бесѣд. I. о пред. Іуды. Изд. Петерб. 1865 г. т. 2. стр. 91 и 92.

никъ, воздѣвая руки къ небу и призывая Духа Святаго, чтобы Онъ сошелъ и коснулся лежащаго, то бываетъ великая тишина, великое безмолвіе. Когда же Духъ ниспослалъ благодать, когда Онъ сошелъ, когда Онъ коснулся лежащихъ даровъ, когда ты видишь Агнца уже закланнаго и готоваго, тогда начинаешь шумъ, тогда смятеніе, тогда споръ, тогда брань“¹⁾. Или: „таинственную жертву совершаетъ присущая и на все нисходящая благодать Духа“²⁾. „Таинственное тѣло и кровь не могутъ совершаться безъ благодати Духа“³⁾.... Предстоитъ священникъ, низводи не огонь, а Св. Духа... Призывая же Св. Духа, онъ совершаетъ страшную жертву“⁴⁾.

Кромѣ того, нѣкоторымъ подтвержденіемъ тому, что Златоустъ время предложенія даровъ относитъ не къ произнесенію извѣстныхъ словъ Спасителя, а къ молитвенному призыванію Св. Духа, можетъ служить и то, что олимпійскій ученикъ его *Прокль* точно такимъ же образомъ мыслилъ, такъ свидѣтельствуя о семь предметѣ: „послѣ вознесенія на небеса Спасителя нашего апостолы, прежде нежели разсѣялись по всей вселенной, единодушно собираясь, пребывали въ ежедневныхъ молитвахъ и, обрѣтая утѣшеніе въ таинственномъ священнодѣйствіи тѣла Господня, совершали литургію съ продолжительнѣйшими пѣснопѣніями... Таковыми то молитвами они испрашивали нисшествія Св. Духа, дабы божественнымъ Его явленіемъ явить и показать предложенныя въ священнодѣйствіи хлѣбъ и вино, съ водою соединенное, самымъ тѣломъ и кровію Спасителя нашего Иисуса Христа, что такимъ же обра-

¹⁾ Бесѣд. о кладбищѣ и крестѣ. Изд. Петерб. 1865 г. т. 2. стр. 132 и 133.

²⁾ Бесѣд. I на Пятидесят. Тамъ же, стр. 198.

³⁾ Бесѣд. о воскрес. мертв. изд. Петерб. 1863 г. т. 3. стр. 539.

⁴⁾ О свящ. слов. 3-е. Хр. Чт. 1831 г. ч. 42. стр. 9. Слов. 6. Христ. Чт. 1832 г. ч. 41, стр. 325.

зомъ совершается и понынѣ, и будетъ совершаться до скончанія вѣка“¹⁾.

Между тѣмъ согласно съ симъ учили и западные папстыри церкви, какъ напр. *Амвросій*, *Оптатъ Милевитскій*, *Иеронимъ* и *Августинъ*.

По *Амвросію*, тайны освящаются благословеніемъ²⁾, и преобразуются въ плоть и кровь чрезъ таинство священной молитвы³⁾. Извѣстный же поборникъ церкви противъ дона-тистовъ *Оптатъ* вотъ что между прочимъ писалъ противъ нихъ: „есть ли что святотатственнѣе, какъ ломка, оскабливаніе и уничтоженіе алтарей, въ которыхъ и вы нѣкогда священнодѣйствовали, гдѣ призывается Богъ всемогущій, гдѣ нисходитъ вслѣдствіе призванія Духъ Святыи“⁴⁾?

По *Иерониму* тоже—„тѣло и кровь Христовы совершаются (не словами Христовыми), а по молитвамъ епископовъ или пресвитеровъ“⁵⁾.

¹⁾ О преданіи божеств. литургій, въ Христ. Чт. 1839 г т. 4. стр. 37 и 38. Столь же ясно слѣдующее свидѣтельство о семъ *Пр. Нила Синайскаго* „изъ папируса и клея приготовленная бумага называется простою бумагою, а когда приметъ на себя царскую подпись, тогда, какъ извѣстно, именуется какъ бы священою. Такъ разумѣй и о божественныхъ таинствахъ. До произнесенія словъ іереемъ и до сошествія Св. Духа предлагаемое есть простой хлѣбъ и обыкновенное вино: послѣ же страшныхъ оныхъ призваній и по нисшествіи достопоклоняемаго, животворящаго и благаго Духа, возлежащее на святой трапезѣ — не простой уже хлѣбъ и не вино обыкновенное, но тѣло и честная пречистая кровь Христа Бога всѣхъ, очищающая отъ всякой скверны съ великимъ страхомъ и любовію причащающихся“ (Письм. 41. Твор. ч. 2. стр. 281 — 282. Москва. 1858 г.).

²⁾ De myster. с. 9 п. 50.

³⁾ De fide, lib. IV. с. 10 п. 124. Если же Амвросій, иногда разсуждая о предложеніи евхаристическихъ даровъ, выражался, что его можетъ совершить и совершаетъ всеильное слово Христово, то самое слово, которое сильно было произвести изъ несущаго сущее (напр. De mist. с. 9. п. 52), то при этомъ имѣлъ въ виду уяснить только возможность сего непостижимаго дѣла Божія, а отнюдь не опредѣлить время его совершенія.

⁴⁾ Op. Advers. Donat. lib. 6. р. III. ed. Paris. 1679 an.

⁵⁾ Письм. 116 къ Евангелу. Вибліот. Запад. отц. кн. 5, стр. 394. Кіевъ. 1880 г.

Равнымъ образомъ и по *Августину* хлѣбъ и вино не иначе освящаются въ великое таинство тѣла и крови Христовой, какъ таинственною молитвою и невидимымъ дѣйствіемъ Духа Святаго¹⁾, къ чему *Августинъ* еще присовокупляетъ, что согласно съ тѣмъ, какъ вся или почти вся церковь поступаетъ, „прошенія мы возносимъ при совершеніи таинства прежде нежели находящееся на трапезѣ Господней начнетъ быть благословляемо, а моленія, когда благословляется и освящается и опредѣляется для раздѣленія“²⁾.

Дамаскинъ, наконецъ, уча согласно со всѣми предшественниками отцами и учителями, со всею ясностію и точностію опредѣляетъ какъ высокое значеніе всеильныхъ словъ Христовыхъ, условливающихъ предложеніе евхаристическихъ даровъ въ тѣло и кровь Христову, такъ и отличіе отъ нихъ самаго предложенія, относимаго имъ къ особому дѣйствію Св. Духа, во время Его призванія. „Богъ, говоритъ онъ, вначалѣ сказалъ: *да прораститъ земля быліе травное* (Быт. 1, 11), и земля, возбуждаемая и укрѣпляемая Божиимъ повелѣніемъ, будучи даже доннынѣ орошаема дождемъ, производитъ свои прозябенія. Такъ и здѣсь Богъ сказалъ: *сіе есть тѣло Мое; сія есть кровь Моя; сіе творите въ Мое воспоминаніе*;— и по Его всеильному повелѣнію такъ бываетъ, и будетъ до того времени, когда прійдетъ... И для сего новаго дѣланія чрезъ призваніе дѣлается дождемъ осѣняющая сила Св. Духа, чрезъ призваніе и наитіе Котораго хлѣбъ предложенія, вино и вода сверхъестественно претворяются въ тѣло и кровь Христову“³⁾. Потому то, по *Дамаскину*, евхаристическіе дары получаютъ освященіе только во время или послѣ призванія

¹⁾ De Trinit. lib. III. c. 4. n. 10. in Patrolog. curs. compl. T. 42. col. 874.

²⁾ Epist. 149. ad Paulinum. c. 2. n. 16. Ibid. T. 33. col. 636.

³⁾ Точн. излож. прав. вѣры. кн. IV. гл. 13.

Св. Духа, а до этого остаются еще неосвященными, какую мысль онъ выразилъ еще прямѣ нѣсколько дальше, когда, касаясь того, почему Василій великій въ своей послѣ приведенныхъ словъ Спасителя литургической молитвѣ хлѣбъ и вино назвалъ только вмѣстообразными тѣла и крови Господней, объяснилъ сіе тѣмъ, что это приношеніе было такъ названо не по освященіи его, а до освященія ¹⁾.

Эго же самое объясненіе, чѣ заслуживаетъ особеннаго вниманія, повторилъ и *седьмой вселенскій соборъ*, который, приведши самыя слова молитвы Василювой: „державше приближаемся святому твоему жертвеннику: и предложше вмѣстообразная святаго тѣла и крове Христа твоего, Тебѣ молимся и Тебя призываемъ“, къ сему присовокупилъ слѣдующее: „то, что прибавлено вслѣдъ за словомъ вмѣстообразная весьма ясно показываетъ мысль отца, такъ какъ то, чѣ до освященія названо вмѣстообразная, по совершеніи освященія называется въ полномъ смыслѣ этого слова тѣломъ и кровію Христа, какъ это и есть и вѣруется“ ²⁾.

IV. Признавая же дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи истиннаго тѣла и крови Христовой, отцы и учителя сего періода, согласно съ своими предшественниками, какъ въ отдѣльности, такъ и въ общей совокупности на вселенскихъ соборахъ, ставятъ выше всякихъ сомнѣній то, что евхаристія есть жертва ³⁾, и при томъ какъ замѣнившая собою имѣнія только прообразовательное значеніе ветхозавѣтныхъ жертвы ⁴⁾, жертва истинная, чистая и совершенная ⁵⁾. Потому

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Дѣян. всел. собор. т. 7. стр. 464. Казань. 1875 г.

³⁾ *Васил. вел.* Писем. 93 къ Кесар. Тв. св. отц. т. X. стр. 220. *Кирил. алекс.* in Ies. с. 25. ч. 6. Concil. Nic. II. Act. VI. lect. Eriphan. Diac.

⁴⁾ *Кирилъ іерус.* Поуч. тайнов. IV. п. 5; *Златоуст.* in Math. homil. XII. п. 3.

⁵⁾ *Евсев.* Demonstr. Evang. 1. с. 10; *Теодорит* in Malach с. 1. ч. 11; in Hebr. с. VIII.

что на христіанскомъ жертвенникѣ, начиная съ тайной вечера, предлежитъ и возносится истинный Агнецъ Божій, взявляй грѣхи міра, тотъ самый Агнецъ, который былъ закланъ на крестѣ, Агнецъ съ тѣмъ самымъ пречистымъ тѣломъ, которое нѣкогда страдало за грѣхи людей и съ тою же честною кровію, которая нѣкогда на крестѣ изливалась за тѣже грѣхи людей ¹⁾).

Такъ, напр., *св. Григорій, нисскій*, выразившись о Христѣ, что Онъ Самаго Себя принесъ въ приношеніе и жертву за насъ, Самъ ставъ священникомъ и вмѣстѣ агнцемъ Божиимъ, вземлющимъ грѣхъ міра, спрашиваетъ: когда же это совершилось, и на это такой даетъ отвѣтъ: „тогда какъ только Онъ далъ тѣло Свое въ пищу (ученикамъ), ясно симъ показавъ, что жертвоприношеніе Агнца уже совершилось“ ²⁾. *Златоустъ* же, какъ бы продолжая сказанное Григоріемъ нисскимъ, говоритъ: „Первосвященникъ нашъ принесъ жертву, очищающую насъ; ту же жертву, которая тогда принесена, приносимъ и мы нынѣ: она не истощается. Сіе бываетъ въ воспоминаніе тогда бывшаго: *сіе творите*, заповѣдалъ, *оъ Мое воспоминаніе*. Не иную жертву, но ту же, какую тогда принесъ Первосвященникъ, всегда приносимъ и мы, или лучше—совершаемъ воспоминаніе той жертвы“ ³⁾.

¹⁾ 1 *Ник. собор.* Gelas. Synod. Comment in act. Conc. Nic. c. 31. *Ефрем. сир.* прог. изслѣд. естеств. Сына Божія. Тв. св. отц. Ефр. ч. III. стр. 608, изд. 1882 г. *Теодорит. in Malach.* 1, 11; *свев. in Ps 109. v. 4. Америкос.* De offic. ministr. I, 48, n. 248. *Героним.* Epist. ad Damas. 14. *Август* De civ. Dei X, 20.

²⁾ In Chr. resur. orat. I. Opp. T. III. p. 389. ed. Morel.

³⁾ In Hebr. homil XVII, n. 3. Подобнымъ образомъ училъ и *бл. Августинъ*: nonne semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae solemnitates, sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur, qui interrogatus eum responderit immolari (Epist. 98 ad Bonif. n. 9).

Будучи же такою безмѣрно великою и цѣнною предъ Богомъ жертвою, евхаристія, по ученію отцевъ и учителей сего періода, необычайно важна и благотворна по своимъ дѣйствіямъ какъ для тѣхъ, за кого она совершается или приносится, такъ въ особенности для тѣхъ, которые достойно приобщаются ей. Она умилоствяляетъ Бога, и подаетъ оставленіе грѣховъ всѣмъ, за кого приносится ¹⁾, не только живымъ, но и умершимъ. Ибо, по словамъ *Кирилла іерусалимскаго*, когда мы молимся за умершихъ, хотя бы они были и грѣшники, и приносимъ закланнаго за грѣхи наши Христа, то за нихъ и за себя умилоствялемъ челоуѣколюбиваго Бога ²⁾, почему, и по *Златоусту*, не напрасно дѣлаемъ мы поминовенія объ отшедшихъ предъ божественными тайнами, и, приступая, умоляемъ за нихъ подлежащаго Агнца, взявшаго грѣхи міра“ ³⁾.

Но мало того, что евхаристія участвующихъ въ ней и ей причащающихся очищаетъ отъ грѣховъ, подавая врачевство противъ нихъ, она вмѣстѣ съ симъ чрезъ внутреннее ихъ общеніе и единеніе со Христомъ вноситъ въ ихъ природу зачатокъ новой во Христѣ жизни и дѣлаетъ ихъ участниками и наслѣдниками жизни вѣчной ⁴⁾. По *Григорію нисскому*, принимаемое нами въ евхаристіи тѣло Христово составляетъ противоядіе противъ вошедшей со грѣхомъ въ нашу природу силы разрушенія и смерти, вслѣдствіе чего „тѣла наши, приемлющія евхаристію, уже не суть тлѣнны, но имѣютъ надежду воскресенія въ жизнь вѣчную“ ⁵⁾. По *Кириллу*

¹⁾ *Амер.* De sacram. lib. IV c. 6. n. 28; lib. V. c. 3. n. 17. *З всел. соб.* Concil. ephes. P. II. act. 1. p. 121. Apud Vinium. *Собор. Трум.* прав. 28 и 32.

²⁾ *Кирил. іерус.* Поуч. тайновод. V. п. 10.

³⁾ In I Corinth. homil. 41. n. 5.

⁴⁾ *Златоуст.* in Ioan. homil. 46. n. 3. *Исид. пелус.* lib. I. epist. 228. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. IV. c. 13.

⁵⁾ Catech. c. 37.

же іерусалимскому ¹⁾ и Дамаскину ²⁾, причащаясь тѣла и крови Христовой, мы содѣлываемся стѣлесниками и единокровными Христу, причастниками Его плоти и Божества, а вмѣстѣ съ симъ, по *Василію великому* ³⁾ и *Амвросію* ⁴⁾ и причастниками жизни вѣчной, между тѣмъ какъ, наоборотъ, безъ причастія тѣла и крови Христовой ничего этого не бываетъ и быть не можетъ. „Не ядущій тѣла Господня, говоритъ *Златоустъ*, и не піющій крови Его отвергается отъ жизни вѣчной“ ⁵⁾, или „не приобщаться этой таинственной вечери есть гладъ и смерть“ ⁶⁾. Тоже повторяетъ бл. *Августинъ*, говоря: „кто не приѣмлетъ тѣла и крови Господней, тотъ не имѣетъ жизни вѣчной“ ⁷⁾.

V. Потому-то въ разсматриваемомъ нами, какъ и въ предъидущемъ періодѣ, всеми признавалось безусловно необходимымъ для всѣхъ вѣрующихъ приобщаться евхаристіи, и притомъ подъ обоими ея видами, какъ тѣла, такъ и крови Христовой, съ допущеніемъ въ семь случаевъ только въ отношеніи къ младенцамъ той исключительной особенности, по которой, вслѣдствіе со стороны ихъ физической невозможности принимать тѣло Христово, найдено было нужнымъ приобщать ихъ только кровію.

Такъ, напр., *Кириллъ іерусалимскій*, уяснивъ новопросвѣщеннымъ высокое значеніе евхаристіи, вотъ что между прочимъ говоритъ имъ: „будемъ же причащаться сего, и какъ тѣла Христова такъ и крови Христовой; потому что подъ об-

¹⁾ Поуч. тайновод. 4. п. 3.

²⁾ De fid. orthodox. lib. IV. с. 13.

³⁾ Письм. 93 къ Кесаріи.

⁴⁾ In Luc. lib. X. п. 49.

⁵⁾ Слов. 3 о священствѣ. Христ. Чт. 1831. ч. 42, стр. 12.

⁶⁾ In Ioann. homil. 24. п. 5.

⁷⁾ In Ioann. homil. 26. Opp. t. III. pars. 2. p. 361. ed. Antverp. 1700.

разомъ хлѣба дается тебѣ тѣло и подѣ образомъ вина дается тебѣ кровь, чтобы, причастившись тѣла Христова и крови Христовой, сдѣлагся тебѣ стѣлесникомъ и единокровнымъ Христу“ ¹⁾). Ясно, что всѣ безъ исключенія новокрещенные не только могли, но и должны были одинаково приобщаться какъ тѣла, такъ и крови Христовой.

Это же самое ясно подтверждаетъ *св. Василій Великій*, такъ уча о семѣ, имѣя въ виду всѣхъ безъ изъятія вѣрующихъ: „хорошо и преполезно каждый день приобщаться и приносить святое тѣло и кровь Христову, потому что Самъ Христось ясно говоритъ: *ядый Мою плоть и пійай Мою кровь, имать животъ вѣчный*“ (Іоан. 6, 54) ²⁾, или въ другомъ мѣстѣ: „и для самой вѣчной жизни необходимо причащеніе тѣла и крови Христовыхъ, ибо Спаситель говоритъ: *аще не сънѣте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крове Его, живота не имате въ себѣ*“ (Іоан. 6, 53) ³⁾. И *Григорій Богословъ* преподаетъ подобное же относящееся къ каждому вѣрующему наставленіе, когда говоритъ: „ѣшь тѣло и пей кровь (Христову), если желаешь жизни“ ⁴⁾. Кромѣ того, онъ передаетъ, какъ фактическое свидѣтельство приобщенія евхаристіи мірянъ подѣ обоими видами, тотъ фактъ, что сестра его Горгонія однажды принесла изъ церкви въ домъ свой тѣло и кровь Господа ⁵⁾.

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ свидѣтельство *Златоуста*, который съ нарочитою мыслию и цѣлію указываетъ на одинаковую для всѣхъ доступность причастія божественныхъ таинъ, какъ преимущественную особенность новозавѣтной церкви, и между прочимъ говоритъ слѣдующее: „всѣ оди-

¹⁾ Поучен. тайновод. IV. н. 3.

²⁾ Письм. 93 къ Кесарію.

³⁾ Нравств. правил. 21. Твор. ч. 3 стр. 931. Москва. 1846 г.

⁴⁾ Слов. на св. Пасху. Твор. св. Григ. ч. 4. стр. 173. Москва. 1844 г.

⁵⁾ Надгроб. слов. Горгоніи. Твор. Григ. ч. 1. стр. 284. Москва. 1843 г.

наково удостоиваемся ихъ (таинъ) не такъ, какъ (бывало) въ ветхомъ завѣтѣ,—иное (изъ жертвы) вкушалъ священникъ, иное народъ; тамъ не позволено было народу приобщаться того, чего приобщался священникъ. Нынѣ не такъ, но всѣмъ предлагается единое тѣло и единая чаша“¹⁾). Кромѣ того, передавая разсказъ объ одномъ случаѣ, когда вонны, проникши въ мѣсто, гдѣ хранились для больныхъ святыя дары и пролили кровь Христову, симъ ясно показываетъ, что и всѣ больныя приобщались евхаристіи не иначе, какъ подъ обоими видами тѣла и крови Христовой²⁾).

Подобныя же столь ясныя свидѣтельства находимъ и у западныхъ отцевъ и учителей.

Св. Амвросій, напр., ясно уча о необходимости для всѣхъ причастія какъ тѣла, такъ и крови Христовой³⁾, при этомъ свидѣтельствуесть о бывшемъ въ его время обычаѣ, по которому христіане, отправляясь въ дальній путь, подобно брату его Статиру, запасались святыми дарами, состоящими изъ тѣла и крови Христовой⁴⁾).

Авустинъ же, уча вполне согласно съ Амвросіемъ⁵⁾, къ сему присовокупляетъ ясное свидѣтельство о существовавшемъ въ церкви обычаѣ приобщать евхаристіи посредствомъ крови и младенцевъ, и такъ объясняетъ его основаніе и значеніе. „Когда, говоритъ онъ, Господь сказалъ: *еще не съѣсте плоти Сына человеческого, ни пьете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53), то сказалъ сіе не о таинствѣ

¹⁾ Бесѣд. 18 на 2-е посл. къ коринѳяи. стр. 237. Москва. 1851.

²⁾ Epist. ad Innocent. n. 3.

³⁾ De myster. c. 8. n. 48.

⁴⁾ Orat. funeb. in Statyr. Opp. T. III. p. 19. ed. Basel. 1555.

⁵⁾ Homil. 26. in Ioann. Opp. T. III, pars. 2. p. 361—362. ed. Antverp. 1700. Contr. Iulian. op. imperf. III, 154.

св. крещенія, но о таинствѣ святой трапезы, къ которой можетъ приступать только крещенный. Неужели же дерзнетъ кто нибудь сказать, что слова сіи не относятся къ дѣтямъ ¹⁾? Вѣруемъ, что и за младенцевъ пролилъ кровь Свою Господь, Который, прежде нежели пролилъ ее, повелѣлъ преподавать ее въ таинствѣ, когда говорилъ: *сія есть кровь Моя, яже за многія изливаема во оставленіе грѣховъ*“ (Матѳ. 26, 28) ²⁾.

Это же самое повторяетъ *папа Иннокентій I*, прямо высказываясь о дѣтяхъ, что „если они не будутъ вкушать крови Христовой, то не будутъ имѣть жизни въ себѣ“ ³⁾.

И *папа Григорій Великій*, конечно, раздѣлялъ такое же воззрѣніе на необходимость приобщенія кровію дѣтей; такъ какъ онъ, свидѣтельствуя ⁴⁾, подобно *Геннадію массалійскому* ⁵⁾, о существованіи сего древнецерковнаго обычая, ничего не возражаетъ противъ него. А между тѣмъ, что касается приобщенія мірянъ подѣ двумя евхаристическими видами, то независимо отъ того, что безъ всякихъ недоумѣній онъ передавалъ о существовавшемъ въ его время обычаѣ брать путешествующими съ собою тѣло и кровь Христову ⁶⁾, и прямое сдѣлалъ распоряженіе относительно того, чтобы священники приобщали всѣхъ больныхъ и готовящихся къ смерти не только тѣломъ, но и кровію Христовою ⁷⁾.

¹⁾ De peccat. merit. lib. I. c. 20. Opp. T. 10. p. 10. 11. ed. Antverp. 1700.

²⁾ Ibid. c. 24. p. 13—14.

³⁾ Epist. 93. ad Augustin. et concil. Milevitan.

⁴⁾ Pastoral. Opp. T. III. p. 73. ed. P. ris. 1705.

⁵⁾ De dogm. eccles. c. 52.

⁶⁾ Собесѣд. о жизни итал. отц. и безсмерт. души. Кн. 3. гл. 36. стр. 244. Казань. 1858 г.

⁷⁾ Pastoral. Opp. T. III. p. 237. Paris. 1705. Снес. собесѣд. о жизни итал. отц. кн. 2, гл. 37 и кн. 4. гл. 35, стр. 149. 320. Казань. 1858 г. Слѣдуетъ замѣтить, что и *папа Левъ V*. настолько всеобщимъ и необходимымъ признавалъ

Къ сказанному можно присовокупить, что въ разсматриваемый нами періодъ пастыри западной церкви не могли помириться даже съ ставшимъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (съ 5 вѣка) входить обычаемъ приобщать мірянъ только подъ видомъ напоеннаго виномъ евхаристическаго хлѣба; почему на соборѣ *бракарскомъ 3-мъ* (675 г.) прямо осужденъ былъ такой обычай, и вмѣсто сего постановлено было строго держаться древне-апостольскаго и церковнаго обычая приобщать мірянъ отдѣльно и подъ видомъ евхаристическаго хлѣба и вина ¹⁾. Тоже пужно сказать и относительно обычая приобщать младенцевъ, каковой, когда къ концу восьмаго вѣка сталъ ослабляться и теряться на западѣ, былъ во всей силѣ восстановленъ на помѣстномъ *3-мъ туронскомъ соборѣ* (813 г.) ²⁾.

VI. Въ настоящемъ періодѣ, какъ и въ предъидущемъ, всѣми въ церкви единодушно признавалось, что право и обязанность совершать священнодѣйствіе евхаристіи принадлежитъ однимъ только преемникамъ апостольской власти—епископамъ и облакаемымъ полномочіями сихъ послѣднихъ пресвитерамъ. Подтверженіемъ сему служитъ непрерывный рядъ свидѣтельствъ какъ отдѣльныхъ отцевъ и учителей церкви, напр. *Иларія* ³⁾, *Василія* ⁴⁾, *Златоуста* ⁵⁾ *Епифанія* ⁶⁾, *Иеро-*

обычай приобщенія мірянъ подъ обоими видами хлѣба и вина, что приобщеніе подъ однимъ видомъ хлѣба почиталъ однимъ изъ признаковъ, по которымъ можно и нужно было отличать отъ истинныхъ христіанъ манихеевъ, не допускавшихъ въ евхаристіи вина (Serm. 42. De quadrages. 4. c. 5. Patr. curs. compl. lat. 54. col. 280).

¹⁾ Capitul. 1. Vinii concil. T. IV. p. 832 et 833. Lutec. 1636.

²⁾ Capitul. 19. Vinii concil. T. VI p. 215.

³⁾ In Math. comm. c. 14. n. 10.

⁴⁾ Письм. 93 къ Кесаріи.

⁵⁾ О священствѣ III, 4. 5: VI, 4.

⁶⁾ Haeres. 79.

нима ¹⁾ и *Кирилла александрійскаго* ²⁾, такъ и цѣлыхъ соборовъ, какъ то: *никейскаго* I ³⁾ *анкирскаго* ⁴⁾ и *лаодикійскаго* ⁵⁾, правилами которыхъ приношеніе евхаристіи почитается дѣломъ чисто священническимъ, и усваивается однимъ епископамъ и пресвитерамъ. Что же касается діаконовъ, то имъ никогда не предоставлялась власть совершать евхаристію ⁶⁾, а они должны были только присутствовать и служить, при ея совершеніи, епископамъ или пресвитерамъ ⁷⁾, и, кромѣ того, по совершеніи евхаристіи, могли раздѣлять вѣрующимъ тѣло Христова ⁸⁾ и подносить имъ чашу для приобщенія ⁹⁾. Мірянамъ же самимъ по себѣ въ присутствіи священнослужителей даже принимать евхаристію воспрещено было слѣдующимъ правиломъ трульскаго собора: „никто изъ состоящихъ въ разрядѣ мірянъ да не преподаетъ себѣ Божественныя Тайны, когда есть епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ. Дерзающій же на что либо таковое, какъ поступающій противу чиноположенія, на едину недѣлю да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго, вразумляясь тѣмъ не мудрствовать паче, еже подобаетъ мудрствовать“ (Рим. 12, 3). ¹⁰⁾

VII. Наконецъ, въ разсматриваемомъ нами, какъ и въ предъидущемъ, періодѣ всѣми признавалось за несомнѣнное, что веществомъ для евхаристіи должны были служить хлѣбъ

¹⁾ Epist. ad. Evangel.

²⁾ In Aba. n. 41; in Soph. n. 11.

³⁾ Прав. 18.

⁴⁾ Пр. 1.

⁵⁾ Пр. 58.

⁶⁾ Соб. Никейск. I. Прав. 18. *Героим.* Epist. ad Evangel.

⁷⁾ *Амврос.* De offic. minist. I, 41. n. 214.

⁸⁾ *Аванас. вел.* In Matth. c. VII, v. 6.

⁹⁾ *Авуст.* Serm. 304 in Laur. III. n. 1.

¹⁰⁾ Прав. 58.

пшеничный обыкновенный или квасный, и вино виноградное, растворяемое водою, въ соответствии съ истекшими изъ реберъ распятаго Спасителя кровію и водою.

Что въ семь періодъ дѣйствительно считалось нужнымъ употреблять, и на самомъ дѣлѣ употреблялся для евхаристіи хлѣбъ квасный, а не опрѣсночный, это видно изъ того, что сей хлѣбъ обыкновенно назывался простымъ или даже просто кваснымъ хлѣбомъ, а также изъ того, что противъ употребленія въ евхаристіи такого хлѣба не было сдѣлано ни одного воспрещенія, тогда какъ противъ употребленія опрѣсночковъ встрѣчаются, хотя впрочемъ только косвенныя, воспрещенія.

Такъ, напр., *св. Кириллъ іерусалимскій* такое даетъ наставленіе вѣрующему относительно евхаристическаго хлѣба и вина, по ихъ освященіи: „взираи (на нихъ), не просто какъ на хлѣбъ и какъ на вино, потому что, по Владычному изреченію, они тѣло и кровь Христовы, хотя чувства и представляютъ тебѣ хлѣбъ и вино“ ¹⁾, чѣмъ ясно показываетъ, что хлѣбъ до освященія былъ обыкновеннымъ или простымъ хлѣбомъ, какимъ было и вино. *Амвросій* же сей хлѣбъ прямо называетъ обыкновенно употреблявшимся (*panis usitatus*) ²⁾.

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ *Златоустъ*, который кромѣ того прямо свидѣтельствуетъ въ пользу совершенія тайной вечери въ неопрѣсночные дни, объясняя опредѣляющія сіе время слова св. Матѳея: *въ первый день опрѣсночный* (Мат. 26, 17), въ смыслѣ дня, предшествовавшаго дню праздника опрѣсночковъ, а слова ев. Луки: *прійде же день опрѣсночковъ* (Лук. 22, 7) въ томъ смыслѣ, что онъ только приближается и былъ какъ бы при дверяхъ ³⁾, чѣмъ, понятно,

¹⁾ Поуч. тайновод. 4. п. 6.

²⁾ De Sacram. IV. с. 4.

³⁾ Босѣд. на Матѳ. 82. ч. III. стр. 389. Моск. 1839.

отстранялъ всякую мысль о томъ, будто бы Самъ Христосъ совершилъ евхаристію на опрѣснокахъ. вмѣстѣ же съ симъ онъ отстраняетъ мысль объ умѣстности употребленія христіанами опрѣсноковъ и слѣдующаго рода заслуживающимъ вниманія разсужденіемъ: „(Христосъ) и обрѣзанію подвергся, и наблюдалъ субботы, и совершалъ праздники, и вкушалъ опрѣсноки, и все это дѣлалъ въ Іерусалимѣ; но мы ни къ чему этому не обязаны, напротивъ—Павель взываетъ къ намъ: *еще обрѣзаетеся, Христосъ васъ ничтоже пользуется* (Галат. 5, 2). И опять объ опрѣснокахъ: *тѣмже да празднуемъ не въ квасъ ветсъ, ни въ квасъ злобы и лукавства, но въ безквасныхъ чистоты и истины* (1 Кор. 5, 8). Наши опрѣсноки состоятъ не въ замѣшанной мукѣ, но въ безукоризненномъ поведеніи и добродѣтельной жизни ¹⁾).

Между тѣмъ св. *Епифаній* свидѣтельствуетъ только объ еретикахъ евіонитахъ, что они, строго придерживаясь закона Моисеева, ту допускали особенность въ евхаристіи, что совершали ее на опрѣснокахъ ²⁾, а этимъ ясно показываетъ, что никто въ церкви не совершалъ ее на опрѣснокахъ.

Далѣе сами епископы римскіе, какъ напр. *Иннокентій I* ³⁾, *Мелхиадъ* ⁴⁾ и *Сирицій* ⁵⁾, хлѣбъ, долженствующій употребляться или употребившійся въ евхаристіи, обыкновенно называютъ хлѣбомъ кваснымъ (*fermentum*), изъ чего видно, что они не находили нужнымъ употребленіе въ евхаристіи опрѣсноковъ и о такомъ употребленіи ихъ гдѣ либо не знали.

¹⁾ Слов. 3. прог. іудеевъ. т. 3. стр. 503—504. С-пб. 1850.

²⁾ Haeres. 30. n. 16.

³⁾ Epist. 25 ad Decent. c. 4. n. 8.

⁴⁾ Vita Melchiad. in Libr. pontificali.

⁵⁾ Ibid. Vita Siric. Сравни. также *Григ. вел. Vita Greg. M. c. 23. Opp. T. IV. p. 10. Paris. 1705.*

Въ заключеніе же нельзя не упомянуть о сдѣланномъ *трульскимъ соборомъ* весьма строгомъ воспрещеніи принадлежащимъ священному чину и мірянамъ принимать даваемые іудеями опрѣсноки ¹⁾. Хотя это воспрещеніе прямою цѣлю своею имѣло отчужденіе христіанъ отъ всего іудейскаго, но нельзя думать, чтобы оно этимъ самымъ уже не отстраняло всякой мысли о допущеніи заимствованія у іудеевъ опрѣсноковъ для употребленія ихъ въ такомъ важномъ и чисто христіанскомъ священнодѣйствіи, какимъ была евхаристія ²⁾.

А что въ церкви признавалось необходимымъ употреблять въ евхаристіи кромѣ хлѣба еще виноградное вино и притомъ растворенное водою, это видно какъ изъ свидѣтельствъ отдѣльныхъ пастырей церкви, то прямо учившихъ о важности и необходимости сего обычая ³⁾, то осуждавшихъ тѣ еретическія общества, которыя, какъ энкратиты ⁴⁾ и манихеи ⁵⁾, вовсе не употребляли въ евхаристіи вина, а одну только воду, такъ и изъ прямыхъ относительно сего опредѣленій соборовъ, а именно: кареагенскаго ⁶⁾, въ особенности же трульскаго, на которомъ въ 32-мъ правилѣ въ виду нововведеннаго армянами обычая употреблять одно безъ воды вино поставлено было слѣдующее: „до свѣдѣнія нашего дошло, что въ армянской странѣ совершающіе безкровную жертву приносятъ на святой трапезѣ едино вино, не растворяя онаго водою. Но святыя

¹⁾ Прав. 11.

²⁾ Можно замѣтить, что подобное значеніе должно было имѣть подобное же 70-е апостольское правило о воспрещеніи христіанамъ употребленія іудейскихъ опрѣсноковъ.

³⁾ Напр. *Григ. нисск.* Catech. с. 37. *Амврос.* De sacram. V, 1. п. 4. *Злат.* In Matth. homil. 82. п. 2. *Геннад.* De dogm. eccles. с. 78.

⁴⁾ *Епифан.* Haeres. 47 п. 1.

⁵⁾ Serm. 42. De quadragesima. 4. с. 5.

⁶⁾ Соб. Кареаг. (419 г.) пр. 46.

отцы предали присоединяти къ вину воду, когда надлежитъ совершати безкровную жертву, указуя на соединеніе крови и воды, изъ пречистаго ребра Искупителя нашего и Спасителя Христа Бога истекшее, къ оживотворенію всего міра и къ искупленію отъ грѣховъ. И во всѣхъ церквахъ, гдѣ сіяли духовныя свѣтила, сей Богопреданный чинъ сохраняется. Аще же кто епископъ или пресвитеръ творитъ не по преданному отъ апостоловъ чину, и воду съ виномъ не соединяя, симъ образомъ приносить пречистую жертву: да будетъ извержень, яко несовершенно таинство возвѣщающій, и преданное нововведеніемъ повреждающій“.

§ 142.

Общій заключительный выводъ и замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія объ евхаристіи.

Общій выводъ, къ которому мы должны придти на основаніи обозрѣннаго нами всего древнецерковнаго и отеческаго ученія объ евхаристіи, самъ собою очевиденъ.

1. Несомнѣнно то, что въ церкви таинство евхаристіи всегда признавалось такимъ священнодѣйствіемъ, въ которомъ Самъ Христосъ присутствуетъ съ Своимъ истиннымъ, пострадавшимъ за насъ тѣломъ и съ Своею истинною, изливою за насъ кровію.

2. Образъ этого присутствія всегда полагался въ предложеніи или претвореніи евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову.

3. Время этого таинственнаго претворенія всегда представлялось совпадающимъ не съ произнесеніемъ однихъ воспоминательныхъ словъ Христовыхъ, которыми установлена была Имъ евхаристія, а съ призываніемъ на подлежащія дары Святаго Духа.

4. Евхаристія всегда признавалась истинною и угодною Богу жертвою, подающею приносящимъ ее и причащающимся ей оставленіе грѣховъ, единеніе со Христомъ и залогъ жизни вѣчной.

5. Всегда, поэтому, признавалось необходимымъ приобщаться евхаристіи всѣмъ вѣрующимъ, и приобщаться подъ обоими видами хлѣба и вина, за исключеніемъ однихъ младенцевъ, приобщавшихся подъ однимъ видомъ вина.

6. Право совершать священнодѣйствіе евхаристіи всегда въ церкви усвоилось однимъ епископамъ и пресвитерамъ съ безусловнымъ исключеніемъ предоставленія его не только мірянамъ, но и діаконамъ.

7. Наконецъ, необходимымъ для евхаристіи веществомъ всегда въ церкви признавались обыкновенный или квасный хлѣбъ пшеничный и вино виноградное, растворяемое при семъ водою.

Какъ же, спрашивается, учила церковь объ евхаристіи въ дальнѣйшія времена?

Церковь восточная, какъ всѣмъ извѣстно, въ цѣлости и неповрежденности соблюла и соблюдаетъ безусловно все, что было передано ей древне-вселенскою церковію относительно евхаристіи. Но объ отдѣлившейся отъ восточной церкви западной, къ сожалѣнію, сказать этого нельзя, такъ какъ ею, что сейчасъ увидимъ, допущено было въ семъ отношеніи не мало значительныхъ, слѣдовавшихъ одно за другимъ нововведеній.

Такъ, прежде всего встрѣчаемся мы здѣсь со введеніемъ употребленія въ евхаристіи вмѣсто кваснаго хлѣба, неизвѣстныхъ въ церкви не только древне-восточной, но и западной, опрѣсноковъ. Правда, есть слѣды употребленія опрѣсноковъ

въ нѣкоторыхъ западныхъ церквахъ и въ болѣе раннее время, какъ то: въ нѣкоторыхъ испанскихъ въ VII в. ¹⁾, и въ англійскихъ въ VIII в. ²⁾. Но если и допускался этотъ обычай въ нѣкоторыхъ мѣстахъ на западѣ, чему противное утверждаютъ нѣкоторые даже римскіе и протестантскіе писатели ³⁾, то не въ видѣ общаго правила, а исключенія изъ такого правила, что нужно сказать и относительно появленія опрѣсноковъ въ церквахъ германскихъ въ вѣкѣ IX ⁴⁾. Между тѣмъ въ XI вѣкѣ папа Левъ IX уже сталъ возводить въ законъ этотъ случайно возникшій произвольный обычай, благодаря чему онъ сталъ быстро распространяться и утверждаться на западѣ. Это-то обстоятельство послужило поводомъ къ тому, что константинопольскій патріархъ *Михаилъ Керуларій* отличалъ латинянъ за означенный, несогласный ни съ св. Писаніемъ, ни съ св. преданіемъ, обычай сперва въ своемъ посланіи къ папѣ, а впослѣдствіи, въ присутствіи императора Константина Мономаха и римскихъ пословъ на константинопольскомъ (въ храмѣ Софіи) соборѣ, гдѣ было произнесено и самое осужденіе на латинянъ, какъ отступниковъ отъ правовѣрія и нарушителей правилъ апостольскихъ, соборныхъ и отеческихъ, съ наименованіемъ ихъ азимитами или опрѣсночниками ⁵⁾. Но латиняне съ папою во главѣ не вразумились симъ, и не смотря на неодобреніе этого нѣкоторымъ изъ нихъ (напр. *пресвитера константскаго Бернольда*) ⁶⁾, безповоротно остались при своемъ нововведеніи. На бывшемъ въ XV в.

¹⁾ Соб. Толед XVI. (693 г.) пр. 6. Binii concil. T. V. p. 430.

²⁾ Alcum. epist. 59 ad frat. lion.

³⁾ Напр. Sirmundus Disquisit. de azimo an. 1651; Cotelerius, Monum. eccles. Græc. II. p. 108. 138. Bingham Orig. eccles. XV. c. 2. § 5.

⁴⁾ Raban. Maur De instit. cleric. de discip. eccles. lib. I. c. 31. 33.

⁵⁾ Sirmond. Disquisitio de azymo p. 110. ed. 1651.

⁶⁾ Bingham. Orig. eccles. T. 6. p. 270—271. ed. 1728.

флорентинскомъ соборѣ они только присовокупили къ сему такого рода сужденіе, что почитаютъ совершенно безразличнымъ, совершается ли евхаристія на прѣсномъ или квасномъ хлѣбѣ¹⁾. На тридентинскомъ же соборѣ не было уже и разсужденій по сему предмету, вѣроятно вслѣдствіе признанія окончательности прежняго о немъ рѣшенія.

Между тѣмъ, какъ можно полагать, современно съ означеннымъ нововведеніемъ латинявъ возникло и другое, неизвѣстное прежде въ самой же западной церкви нововведеніе, а именно, ученіе о преложении на литургіи даровъ во время произнесенія словъ Христовыхъ, которыми установлена была евхаристія, а не во время призванія на дары Святаго Духа. Можно же полагать, что это произошло около XI в. на томъ основаніи, что въ прежніе вѣка во всѣхъ чинахъ литургій западныхъ церквей, согласно съ восточными, находилась еще молитва призванія Духа Святаго на дары, для ихъ преложенія, и только около XI вѣка стала она исключаться изъ сихъ чиновъ литургіи²⁾. Между тѣмъ въ XIV в. означенное ученіе стало на западѣ всеобщимъ³⁾, а въ XV в. на соборѣ флорентинскомъ выдавалось уже за непреложное ученіе церкви вселенской, и, къ сожалѣнію, благодаря особеннымъ неблагоприятнымъ обстоятельствамъ, было принято присутствовавшими на семъ соборѣ даже многими іерархами греческими и русскими⁴⁾. Но оно, какъ извѣстно, не только не нашло для себя благосклоннаго приѣма въ Греціи и Россіи, а напротивъ встрѣтило здѣсь вполнѣ заслуженный имъ сильный отпоръ и судъ, какъ со стороны отдѣльныхъ защитниковъ вселенскаго право-

¹⁾ Истор. флорент. соб. стр. 160. Москва. 1847.

²⁾ (ередивск. О богослуж. западн. церкв. стр. 130. Спб. 1856 г.

³⁾ Bergier. Diction. theol. T. 2. p. 294. ed. 1823.

⁴⁾ Истор. флорент. соб. стр. 161. Москва. 1847 г.

вѣрія (какъ напр. Марка ефесскаго, ученыхъ грековъ братьевъ Лихудовъ, русскихъ и восточныхъ патріарховъ), такъ и цѣлаго помѣстнаго московскаго собора (1689 г.), предавшаго защитниковъ латинскаго ученія анаѳемѣ ¹⁾).

Между тѣмъ вслѣдъ за означенными нововведеніями возникло въ западной церкви около XIII в., вопреки собственнымъ же ея прежнимъ соборнымъ постановленіямъ, еще одно, а именно—лишеніе мірянъ, при приобщеніи евхаристіи, чаши Господней, повлекшее за собой лишеніе младенцевъ всякаго причастія, вслѣдствіе невозможности для нихъ вкушать предоставленные мірянамъ опрѣсноки. Въ XI и XII вѣкахъ еще по прежнему продолжали на западѣ приобщать младенцевъ подъ видомъ вина, равно какъ взрослыхъ мірянъ подъ обоими видами хлѣба и вина. Только въ послѣднемъ случаѣ настойчиво стала допускаться та особенность, что міряне приобщались не отдѣльно, подъ обоими видами хлѣба и вина, а подъ однимъ видомъ хлѣба, напоеннаго виномъ, вслѣдствіе чего состоялся въ 1095 г. *клермонскій соборъ*, на которомъ, согласно съ прежними подобными опредѣленіями, подтверждено было, чтобы каждый причащался отъ алтаря, раздѣльно приемля тѣло и кровь, а приобщать подъ видомъ хлѣба, напоеннаго виномъ, дозволено было въ случаяхъ крайней необходимости, наприм., въ болѣзни ²⁾). Это же самое въ началѣ XII в. еще снова подтвердилъ папа *Пасхалій II*, требуя отъ священнослужителей, чтобы они въ преподаваніи евхаристіи строго держались древне-церковнаго преданія и не допускали ничего новаго и произвольнаго ³⁾). Но, не смотря на это, въ теченіи XIII и XIV вѣковъ стали повторяться на западѣ прежній

¹⁾ Филарет. Ист. русск. церк. пер. 4. стр. 107. Москва. 1857 г.

²⁾ Саріт. 28.

³⁾ См. *T. Labbei. concil.* Т. X. р. 656.

произвольный обычай приобщать мирянъ только подъ видомъ хлѣба, напоеннаго виномъ, а вмѣстѣ съ симъ сталъ пролагать себѣ путь новый еще болѣе произвольный обычай приобщать ихъ подъ однимъ видомъ хлѣба, все болѣе и болѣе распространяясь, утверждаясь и вкореняясь, не смотря на встрѣчаемыя имъ немалозначительныя преграды какъ со стороны нѣкоторыхъ авторитетныхъ западныхъ же теологовъ ¹⁾, такъ въ особенности со стороны цѣлыхъ массъ народа, громко роптавшаго на лишеніе его чаши Христовой ²⁾. Въ XV же вѣкѣ константинопольскій соборъ узаконилъ сей обычай, не смотря на то, что повидимому самъ признавалъ его нововведеніемъ, противнымъ установленію евхаристіи Спасителемъ и обычаю первенствующей церкви ³⁾. Это же самое соборъ базельскій подтвердилъ ⁴⁾, а тридентскій окончательно узаконилъ и включилъ въ число догматовъ или каноновъ церковныхъ ⁵⁾, предоставивши впрочемъ при этомъ римскому епископу право дѣлать отсюда исключенія въ виду какихъ либо уважительныхъ обстоятельствъ ⁶⁾.

Всѣ эти нововведенія церкви западной, особенно послѣднее, породивши множество недовольныхъ, думаетъ, послужили немалозначительнымъ поводомъ сперва къ реформѣ Лютеровой, а впослѣдствіи къ нецеремоннымъ и произвольнымъ отношеніямъ протестантовъ къ древнецерковному ученію объ евхаристіи, благодаря чему, одни изъ нихъ, а именно лютеране,

¹⁾ Напр. *Томас Аквин.* Summ. theol. III, 66. articl. 2. *Альберт.* B. Sum theol. IV, 8. articl. 13.

²⁾ *Хемлин.* De coena Domini.

³⁾ *Fleury.* Hist. eccles. T. 6. p. 354. Paris. 1844.

⁴⁾ Sess. 30.

⁵⁾ Sess. 21. c. 1 et. 2.

⁶⁾ Sess. 12.

отвергли въ евхаристіи только пресуществленіе и значеніе ея, какъ жертвы (подъ тѣмъ предлогомъ, будто бы ученіе о семъ не есть древнее, а вновь изобрѣтенное въ IX в. Пасхазіемъ Ратбертомъ, и только въ XIII в. на IV латеранскомъ соборѣ возведенное въ догматъ)¹⁾, но призвали при этомъ, что во время причастія евхаристическаго хлѣба и вина Христосъ истинно и дѣйствительно присутствуетъ съ Своимъ тѣломъ и кровію съ ними, подъ ними и въ нихъ²⁾, другіе же, какъ Цвинглій и Кальвинъ съ своими послѣдователями, совершенно отвергли въ евхаристіи таинственно-благодатное дѣйствіе, оставивши за ней только воспоминательное и символическое значеніе³⁾.

Въ виду же допущенныхъ западною церковію по отношенію къ евхаристіи нововведеній, церковію восточною противопоставлено было древне-вселенское ученіе о необходимости совершать евхаристію на хлѣбѣ квасномъ, и приобщать ея всѣхъ безъ исключенія подъ обоими видами хлѣба и вина, а также о совпаденіи времени преложенія даровъ съ призваніемъ на нихъ Св. Духа,—ученіе между прочимъ со всею ясностію и опредѣленностію изложенное въ *православномъ исповѣданіи вѣры каволической и апостольской церкви восточной*⁴⁾. А новому лжеученію объ евхаристіи протестантовъ отъ лица представителей вселенской церкви слѣдующее противопоставлено было исповѣданіе ея вѣры: „вѣруемъ, что въ семъ священнодѣйствіи (евхаристіи) присутствуетъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, не символически, не образно (τοπιχῶς, εἰκονικῶς), не при избыткѣ благодати, какъ въ прочихъ таин-

¹⁾ *Хемниц.* Exam. concil. trident. P. II. c. 7.

²⁾ *Formul. concord.* P. I. c. 7; P. II. c. 7.

³⁾ *Calvin. inst.* IV. 17. n. 10. *Confess. Helvet.* I. art. 21.

⁴⁾ Ч. 1. вопр. 107.

ствахъ, не однимъ наитіемъ, какъ это нѣкоторыя отцы говорили о крещеніи, и не чрезъ пронизаніе хлѣба, такъ, чтобы Божество Слова входило въ предложенный для евхаристіи хлѣбъ существенно (*ὁποστατικῶς*), какъ послѣдователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняютъ: но истинно и дѣйствительно, такъ, что по освященіи хлѣба и вина хлѣбъ прелагается, пресуществляется, преобразуется въ самое истинное тѣло Господа..., а вино претворяется и пресуществляется въ самую истинную кровь Господа.... Еще вѣруемъ, что сія есть истинная, умиловительная жертва, приносимая за всѣхъ, благочестиво живущихъ и умершихъ и, какъ сказано въ молитвахъ таинства сего, преданныхъ церкви апостолами по повелѣнію Господню: за спасеніе всѣхъ¹⁾.

О таинствѣ брака.

§ 143.

Ученіе откровенное.

Переходимъ къ ученію о таинствѣ брака, установленномъ и существующемъ въ церкви для однихъ брачующихся лицъ, съ цѣлію духовно-благодатнаго и нерасторжимаго скрѣпленія взаимнаго брачнаго союза, а также споспѣшествованія ихъ важному и многознаменательному служенію церкви чрезъ благословенное рожденіе и христіанское воспитаніе для ней чадъ своихъ.

Но прежде мы считаемъ не лишнимъ сказать нѣсколько словъ о богоучрежденности и религіозно-правственномъ

¹⁾ Посл. восточи. патр., чл. 17.

значеніи брака, по изображенію ветхозавѣтнаго откровенія.

По словамъ св. Бытописателя, Богъ, создавъ, сперва мужа, а потомъ жену съ тѣмъ, чтобы послѣдняя была первому помощницею, и чтобы они, будучи двумя, составляли одну плоть (Быт. 2, 18. 22—24), *благослови ихъ, глаголя: раститесь, множитесь и наполните землю* (Быт. 1, 28). Подобнымъ же образомъ послѣ всемірнаго потопа *Богъ благослови Ноя и сына его, и рече имъ: раститесь и множитесь и наполните землю* (Быт. 9, 1). Такое особеннѣйшее отношеніе Бога къ установленному Имъ Самимъ браку ясно показываетъ не только то, что бракъ былъ Богу угоденъ, но что онъ имѣлъ занимать важное мѣсто въ планахъ Божіихъ о судьбахъ міра, а потому и находится подъ особеннымъ промыслительнымъ блюденіемъ Божіимъ. Вмѣстѣ же съ симъ, что само собою понятно, это самое ясно предъуказывало и на то, что брачующіяся лица, согласно съ мыслию Божіею, всегда должны были смотрѣть на бракъ, какъ великое и священное дѣло, соединенное съ высокими обязанностями не только въ отношеніи другъ къ другу, но и къ Богу, и вслѣдствіе сего, при вступленіи въ бракъ, естественно должны были исполняться благоговѣйными чувствами преданности Господу Богу и моленіями къ Нему о подаваніи имъ Своего отеческаго благословенія и всесильной помощи на предстоящую имъ многознаменательную и многотрудную жизнь.

А что на самомъ дѣлѣ былъ у древнихъ патріарховъ такой взглядъ на высокорелигіозное значеніе брака и важность для него благословенія Божія, это можно отчасти видѣть изъ разсказа Бытописателя объ особомъ охраненіи Богомъ женской чистоты Сарриной (Быт. 12, 17), болѣе же изъ его повѣствованія о заключеніи брачнаго союза Исаака съ Ревеккою. По его словамъ, Авраамъ, посылая раба своего въ

Мессопотамію съ тѣмъ, чтобы онъ тамъ избралъ жену сыну его Исааку, вотъ чѣмъ на это напутствовалъ его: *Господь Богъ небесе и Богъ земли... той послетъ ангела Своего предъ тобою, и поймешь жену сыну моему Исааку оттуду* (Быт. 24, 7). Рабъ же Авраамовъ, пришедши въ городъ Нахора, и остановившись у загороднаго колодца, съ слѣдующею знаменательною молитвою обратился къ Богу: *Господи Боже господина моего Авраама, благоустрой предо мною днесь и сотвори милость съ господиномъ моимъ Авраамомъ. Се азъ стахъ у кладезя воднаго: дщери же живущихъ во градъ исходятъ почерпати воды. И будетъ дѣвица, ей же азъ реку: преклони водоносъ твой, да пію, и речетъ ми: пій ты и верблюды твоя напою, дондеже напіются: сію уготовалъ еси рабу твоему Исааку: И по сему увѣмъ, яко сотворилъ еси милость съ господиномъ моимъ Авраамомъ* (ст. 12—14). А когда за симъ одна изъ пришедшихъ къ колодезю дѣвиць по имени Ревекка исполнила все, что было задумано и просимо у Бога слугою Авраамовымъ, и когда, о всемъ этомъ сообщивъ отцу дѣвицы Баоуилу, сыну Нахорову, и ея брату Лавану, сталъ просить у нихъ отдать Ревекку въ жену Исааку, тогда послѣдніе вотъ чѣмъ отвѣчали на это: *отъ Господа прииде дѣло сіе: не возможемъ ти противу рещи зло или благо. Се Ревекка предъ тобою: поемъ ю, иди: и да будетъ жена сыну господина твоего, яко же глагола Господь* (ст. 50. 51), и, по изъявленіи на сіе согласія Ревекки, отпустили ее и благословили, сказавъ: *сестра наша еси, буди въ тысящи темъ, и да насладитъ съмя твое грады супостатъ* (ст. 60).

Не трудно изъ этого разсказа Моисеева усмотрѣть, какое глубоко-религіозное значеніе въ патріархальный періодъ придавалось браку, а также насколько почиталось для его заключенія необходимымъ соизволеніе или благословеніе Божіе совмѣстно съ благословеніемъ ближайшихъ къ жениху и невѣстѣ

родныхъ, которое въ сей періодъ равнялось благословенію священническому.

Между тѣмъ въ подзаконный періодъ бракъ былъ прямо отнесенъ къ религіозно-нравственнымъ обязанностямъ, принятымъ подъ охрану и защиту данныхъ Богомъ Моисею законовъ, которые строго преслѣдовали какъ за нарушеніе супружеской чистоты и вѣрности (Лев. 20, 10—13; Второз. 22, 22. Снес. Исх. 20, 14 и 17), такъ и за допущеніе брачнаго сожитія въ близкихъ степеняхъ родства (Лев. 20, 14. 17. 20 и 21), изъ чего можно заключить, что, по смыслу закона Моисеева, браки должны были заключаться не безъ вѣдома и благословенія блюстителей закона или священниковъ.

Христось же, пришедшій не разорить, а исполнить, или, точнѣе сказать, восполнить законъ, не только не ослабилъ, но, напротивъ, усилилъ и возвысилъ религіозно-нравственное значеніе брака Своимъ ученіемъ о его богоучрежденности и нерасторжимости, хотя при этомъ Онъ не для всѣхъ признавалъ его необходимымъ, почитая для нѣкоторыхъ лучшимъ оставаться въ состояніи дѣвства, если только способны они вполне сохранить и дѣвственную чистоту тѣла и цѣломудренность своей души (Мат. 19, 10—12; 5, 27. 28). Такъ, на вопросъ фарисеевъ: по всякой ли причинѣ можно человѣку разводиться съ женою своею, Онъ отвѣчалъ слѣдующимъ: *нѣсте ли чли, яко сотворивый искони, мужескій полъ и женскій сотворилъ я естъ; И рече: сего ради оставитъ человекъ отца своего и мать, и прильпится къ женѣ своей, и будета оба въ плоть едину. Яко же ктому нѣста два, но плоть едина. Еже убо Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ* (Матѣ. 19, 4—6). Когда же фарисеи возразили: какъ же Моисей заповѣдалъ давать разводное письмо, и разводиться съ женою, Христось на это сказалъ: *Моисей по жестокосердію вашему повель вамъ пустити жены ваша; изначала же не бысть*

такъ. Глаголю же вамъ, яко иже аще пуститъ жену свою, развѣ словесе прелюбодѣйна, и оженится иною, прелюбы творитъ; и женяйся пущеницею прелюбы днетъ (ст. 8 и 9).

Смысль словъ Спасителя таковъ: подобно тому, какъ съ самаго начала Богъ, создавши мужа и жену, сочеталъ ихъ съ тѣмъ, чтобы они, будучи только двумя, а не болѣе, составляли и притомъ навсегда составляли плоть едину; такъ точно и теперь Онъ сочетаваетъ. А такъ какъ то, что Богъ сочетаваетъ, человѣкъ разлучать не вправѣ, то хотя по жестокосердію іудеевъ допущено было, чего сначала вовсе не было, чтобы по всякой причинѣ давать имъ женѣ письмо разводное, но этого не только не должно быть, а если можетъ быть когда либо допущено, то только въ одномъ исключительномъ случаѣ, а именно—въ случаѣ нарушенія вѣрности союза брачнаго.

Поставляя же сочетаніе брачное въ такую близкую и прямую зависимость отъ Бога, сообщающую ему, поэтому, характеръ нерасторжимости, Христосъ, что само собою повятно и очевидно, брачныя дѣла, начиная съ заключенія брачнаго союза до расторженія его въ исключительныхъ случаяхъ посредствомъ развода, относилъ не къ тому, что подлежитъ кесареви или власти гражданской, а къ тому, что было Божиимъ (Мат. 22, 21) и имѣло подлежать вѣдѣнію или суду основанной Имъ на землѣ и снабженной Его полномочіями церкви.

А это въ свою очередь, особенно въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что Христосъ своимъ личнымъ присутствіемъ почтилъ, и конечно благословилъ бракъ въ Канѣ галилейской, прямо приводитъ насъ къ тому предположенію, что Ему благоугодно было установить въ Своей церкви для преподаванія брачующимся необходимаго благословенія Божія и благодати особенное священнодѣйствіе. Предположеніе же это и на са-

момъ дѣлѣ, какъ сейчасъ увидимъ, подтверждается и оправдывается дальнѣйшимъ ученіемъ апостольскимъ, а также практикою апостольской церкви.

Изъ посланій ап. Павла прежде всего усматривается, что бракъ въ его внутреннихъ и религіозно-нравственныхъ основахъ всецѣло подлежитъ вѣдѣнію и суду основанной Господомъ и правимой, по Его полномочію, апостолами церкви. Такъ ап. Павелъ почитаетъ своимъ правомъ и обязанностію разрѣшить самый первый вопросъ по предмету брака, за рѣшеніемъ котораго, конечно, обращались къ нему вѣрующіе: что лучше: оставаться ли въ дѣвствѣ и безбрачїи, или же вступать въ бракъ? и на него даетъ такой отвѣтъ: *Добро челоуку женѣ не прикасатися; но блудодѣянїя ради (во избѣжаніе блуда) кїйждо свою жену да имать, и каждая жена своего мужа да имать... Глаголю безбрачнымъ и вдовицамъ: добро имъ есть, аще пребудутъ, якоже и азъ. Аще ли не удержатся, да посягаютъ: лучше бо есть женитися, нежели разжизатися... О двѣахъ (относительно дѣвства) повелѣнїя Господа не имамъ: совѣтъ же даю, яко помилованъ (получившій милость) отъ Господа въренъ быти. Мню убо сіе добро быти за настоящую нужду (по настоящей нуждѣ), яко добро челоуку тако быти.... Аще ли же и оженишися, не согрѣшилъ еси; и аще посянетъ двѣа, не согрѣшила есть; скорбь же плоти имѣти будутъ таковыи, азъ же въ щажду (а мнѣ васъ жаль)... Хошу же васъ безпечальныхъ быти. Не оженивыйся печется о Господнихъ, како угодити Господеви; а женивыйся печется о мірскихъ, како угодити женѣ... Непосыающая печется о Господнихъ, како угодити Господеви, да будетъ свята и тѣломъ и духомъ: а посяающая печется о мірскихъ, како угодити мужу (1 Кор. 7, 1. 2. 8. 9. 25. 26. 28. 32—34. Снес. 1 Тим. 5, 14; 3, 2; 1, 6;). Всѣ сіи наставленія и совѣты апостола, само собою понятно, имѣли боже-*

ственное значеніе, и должны были служить правиломъ и закономъ для всѣхъ вѣрующихъ какъ апостольской, такъ и дальнѣйшей церкви Христовой.

Тоже самое нужно сказать и относительно давнихъ Апостоломъ наставленій объ охраненіи отъ нарушенія святости брачнаго союза, дабы бракъ у всѣхъ былъ чистъ и ложе непорочно (Евр. 13, 4), а также объ охраненіи тогоже союза отъ произвольнаго и безпричиннаго развода, даже въ такихъ случаяхъ, когда бываетъ мужъ вѣрующій, а жена невѣрующая, или наоборотъ—мужъ невѣрующій, а жена вѣрующая по поводу чего самъ Апостоль дѣлаетъ слѣдующее многозначительное замѣчаніе: *и тако во всѣхъ церквахъ повелѣваю* (1 Кор. 7, 10—17).

Между тѣмъ вмѣстѣ съ симъ находимъ у ап. Павла и такія мѣста, изъ коихъ видно не только то, что бракъ со всѣми касающимися его вопросами и недоумѣніями подлежалъ вѣдѣнію и суду церкви; но и то, что его заключеніе должно было быть соединено съ богослужебнымъ освященіемъ, необходимо предполагающимъ существованіе въ церкви особеннаго для сего священнодѣйствія.

Такъ ап. Павелъ въ одномъ мѣстѣ, строго порицая тѣхъ лжеучителей, которые запрещали жениться и употреблять въ пищу то, что Богъ сотворилъ, вотъ что по поводу сего между прочимъ говоритъ: *всякое созданіе Божіе добро и ничтоже отменно* (непредосудительно), *со благодареніемъ приемено* (если принимается съ благодареніемъ); *освящается бо словомъ Божіимъ и молитвою* (1 Тим. 4, 3—5). Освященіе словомъ Божіимъ и молитвою, о которомъ здѣсь рѣчь, относится Апостоломъ не только къ возбраняемой лжеучителями пищѣ, но и къ одинаково воспрещаемому ими браку, а потому, по мысли Апостола, оно должно было предварять собою и вступленіе въ бракъ.

Въ другомъ же мѣстѣ тотъ же Апостоль пишетъ: *жена привязана есть закономъ, въ елико время живетъ мужъ ея; аще же умретъ мужъ ея, свободна есть, за негоже хочетъ посягнути, точію о Господь* (1 Кор. 7, 39). Послѣднее выраженіе: *точію о Господь*, естественна приводитъ къ той мысли, что бракъ, о которомъ здѣсь рѣчь, долженъ былъ быть заключенъ во имя Господне или согласно съ тѣмъ, какъ повѣлѣлъ Господь и Его апостолы, а слѣдовательно съ вѣдома и благословенія церкви, которое, какъ можно думать, соединено было съ тѣмъ освященіемъ словомъ Божиимъ и молитвою, о которомъ Апостоль упомянулъ въ посланіи къ Тимоѳею (1 Тим. 4, 5).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ мѣсто въ посланіи къ ефесянамъ, въ которомъ Апостоль, изображая взаимныя супружескія обязанности мужа и жены, говоритъ слѣдующее: *жены, своимъ мужемъ повинуйтесь, якоже Господу. Зане мужъ глава есть жены, якоже и Христосъ глава церкви и той есть спаситель тѣла. Но якоже церковь повинуется Христу, такожде и жены своимъ мужемъ во всемъ. Мужіе, любите своя жены, якоже и Христосъ возлюбилъ церковь и Себе предаде за ню. Да освятитъ ю, очистивъ банею водою въ глаголю, да представитъ ю Себѣ славною церковь, не имущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна. Тако должны суть мужіе любити своя жены, яко своя тѣлеса. Любяи бо свою жену, себе самого любитъ. Никтоже бо когда свою плоть возненавидѣ, но питаетъ и грѣетъ ю, якоже и Господь церковь. Зане уди есмь тѣла Ею, отъ плоти Ею, и отъ костей Ею. Сего ради оставитъ человекъ ошца своего и матеръ, и прильпится къ женѣ своей, и будета два въ плоть едину. Тайна сія велика есть: азъ же глаголю во Христа и во церковь* (Ефес. 5, 22—32). Здѣсь, что не трудно видѣть,—рѣчь о мужѣ и женѣ хри-

стіанахъ, внутренно близкихъ и родственныхъ церкви и Христу, въ отношеніи къ Которому они члены Его, плоть отъ плоти Его и кость отъ костей Его, а слѣдовательно и о чисто христіанскомъ бракѣ, отличномъ не только отъ нехристіанскаго, но и такого христіанскаго, въ которомъ бываетъ или мужъ невѣрующій, или жена невѣрующая, и когорый, въ случаѣ нежеланія со стороны невѣрующей брачнаго сожительства, можетъ быть и расторгнуть (1 Кор. 7, 15). Какая же, по Апостолу, характеристическая особенность христіанскаго брачнаго союза?

Она заключается въ томъ, что этотъ союзъ представляетъ собою отпечатокъ духовно-благодатнаго союза Христа съ церковію; потому что глава жены мужъ является въ отношеніи къ женѣ тѣмъ, чѣмъ есть въ отношеніи къ церкви Христосъ, ея глава и спаситель ея тѣла и подобно тому, какъ церковь повинуется Христу, такъ и жена должна повиноваться мужу, и какъ Христосъ возлюбилъ Свою церковь до того, что предалъ Себя за нее, ради ея святости и непорочности, такъ и мужъ долженъ любить свою жену, какъ собственное тѣло,— а потому онъ составляетъ не только тайну, но и великую тайну, какъ самъ же выражается о семъ Апостолъ: *тайна сія велика есть, азъ же глаголю во Христа и во церковь* ¹⁾.

¹⁾ А что слова Апостола: *тайна сія велика есть* — отнесется къ брачному союзу, а не, какъ толкуютъ нѣкоторые, къ союзу Христа съ церковію, и въ связи съ словами послѣдующими: *азъ же глаголю во Христа и церковь*, заключаютъ не иной, а тотъ смыслъ, что христіанскій брачный союзъ потому самому и составляетъ тайну великую, что служить образомъ союза Христа съ церковію, это очевидно изъ контекста рѣчи, въ которомъ главнымъ предметомъ служатъ супружескія отношенія мужа и жены, о союзѣ же Христа съ церковію настолько говорится, насколько это нужно для уясненія и опредѣленія высокаго значенія и обязанностей брачнаго христіанскаго союза.

Если же христіанскій брачный союзъ составляетъ великую тайну, вслѣдствіе отображенія въ себѣ духовно-благодатнаго союза Христа съ церковію, то спрашивается, что же другое могло сдѣлать такимъ этотъ союзъ, если не полнота благодати, изливающейся на него отъ таинственно-благодатнаго союза Христа съ церковію, какъ его перво-образа? Что также другое могло дать находящимся въ семъ брачномъ союзѣ силу и возможность свято выполнить лежащія на нихъ высокія обязанности, если не таже божественная благодать? А это въ свою очередь не приводитъ ли насъ къ тому необходимому предположенію, что въ церкви должно было существовать и особое съ тою цѣлію установленное священнодѣйствіе, чтобы брачующимся сообщать нужную для освященія и воцерковленія ихъ союза божественную благодать? Такое предположеніе тѣмъ умѣстнѣе, что оно оправдывается самимъ же разсматриваемымъ нами мѣстомъ: такъ какъ здѣсь Апостоль, проводя параллель между мужемъ, долженствующимъ любить свою жену, и Христомъ, возлюбившимъ Свою церковь, о послѣднемъ замѣчаетъ, что *Онъ Себе предаде за ню, да освятитъ ю, очистивъ банею водою въ слово, да представитъ ю, Себѣ славу церковь, не имущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна* (Еф. 5, 25—27), чѣмъ естественно приводитъ къ той мысли, что подобное священнодѣйствіе могло быть Имъ установлено и для освященія христіанскаго брачнаго союза.

§ 144.

Ученіе церковно-отеческое.

Въ первые три вѣка христіанства.

Между тѣмъ древне-церковно-отеческое ученіе и практика показываютъ, что и на самомъ дѣлѣ издревле существо-

ствявало священнодѣйствіе брака, и притомъ какъ такое священнодѣйствіе, чрезъ которое брачующимся лицамъ сообщалась особенная благодать Божія. Тѣмъ не менѣе мы должны замѣтить, что на первыхъ порахъ не находимъ прямыхъ и ясныхъ указаній на сіе священнодѣйствіе, вслѣдствіе, конечно, отсутствія ближайшихъ и настоятельныхъ къ сему поводовъ. но съ теченіемъ времени сіи указанія становятся все яснѣе и полнѣе.

Такъ, *св. Игнатій Богоносецъ* только повторяетъ мысли ап. Павла о взаимныхъ обязанностяхъ супруговъ, преподавая въ своемъ письмѣ къ Поликарпу такого рода наставленія: „сестрамъ моимъ внушай, чтобы онѣ... были довольны своими сожителями по плоти и по духу, равно и братіямъ моимъ заповѣдуй именемъ Иисуса Христа, чтобы они любили сожительницъ своихъ, какъ Господь—церковь“. Но къ сему онъ присовокупляетъ слѣдующее весьма замѣчательное правило относительно заключенія ими браковъ, „желающимъ же жениться и выходящимъ замужъ надлежитъ творить бракъ, съ вѣдома (μετά ὑψώτης) епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти. Все да будетъ во славу Господа“ ¹⁾. А отсюда по крайней мѣрѣ вполне ясно и несомнѣнно то, что на первыхъ же порахъ въ христіанской церкви заключеніе брачныхъ союзовъ всецѣло подлежало вѣдѣнію іерарховъ церкви, такъ что безъ ихъ вѣдома или согласія не долженъ былъ совершаться никакой христіанскій бракъ. Кромѣ того, выраженія *св. Игнатія*: „чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти; все да будетъ во славу Господа“, естественно приводятъ къ той мысли, что брачующіеся должны были обращаться къ епископу не за полученіемъ только его согласія,

¹⁾ Epist. ad Polycarp. c. 5.

а и благодатно-молитвеннаго благословенія, дабы бракъ ихъ получилъ такой высокорелигіозный характеръ и глубокое нравственное значеніе.

Еще одинъ изъ мужей апостольскихъ, а именно *св. Ермъ*, касался брака, но только по одному частному относящемуся къ нему вопросу: „если мужъ или жена умретъ, и кто либо изъ нихъ вступитъ въ бракъ, то согрѣшаетъ ли вступающій въ бракъ“? Съ этимъ вопросомъ онъ обратился къ пастырю (ангелу) и получилъ отъ него такой отвѣтъ: „не согрѣшаетъ, но если останется самъ по себѣ, то приобрѣтетъ себѣ большую славу у Господа ¹⁾. Отсюда видно какъ то, что въ вѣкъ мужей апостольскихъ второй бракъ не почитался грѣхомъ, такъ и то, что подобные брачные вопросы признавались въ церкви подлежащими ея вѣдѣнію и рѣшенію, а не власти внѣцерковной.

Потому-то вполнѣдствіи *св. Іустинъ* тѣ, чему, согласно съ ученіемъ Христовымъ, строго должны были слѣдовать и дѣйствительно слѣдовали вступающіе въ бракъ христіане его времени,—признаетъ закономъ Божиимъ, тогда какъ, наоборотъ, то, чему, вопреки сему, слѣдовали язычники, допуская брачные союзы и грѣховнаго свойства, называетъ закономъ человѣческимъ. Но къ сожалѣнію онъ не говоритъ ясно и подробно о помянутомъ законѣ Божіемъ, равно какъ и о противоположномъ ему законѣ человѣческомъ ²⁾.

¹⁾ Pastor. lib. II. De mandat. IV, 4.

²⁾ Вотъ слова Іустина, сказанныя имъ послѣ изображенія того особеннаго уваженія, какимъ у христіанъ пользуется дѣвство: „у нашего учителя считаются грѣшниками совершающіе вторые браки по закону человѣческому, равно какъ и взирающіе на женщину съ похотливостію“ (1 Apolog. с. 15). Трудно прямо сказать, что Іустинъ разумѣлъ здѣсь подъ вторыми браками (*δευτάρας*). По мнѣнію однихъ, какъ напр. *Марича*, нужно разумѣть здѣсь не вторые браки, а сожительство съ двумя супругами или двоеженство, другіе же, какъ *Отто*, разумѣютъ вторые послѣ развода браки, по римскимъ законамъ (См. у *Миля*

И св. *Иринея* не касался прямо брака, какъ церковно-благодатнаго священнодѣйствія, тѣмъ не менѣе мы встрѣчаемъ у него хотя косвенное, но довольно ясное на него указаніе. Такъ, обличая гностиковъ за то, что одни изъ нихъ, какъ Сатурнинъ съ его послѣдователями, принижали бракъ, почитая его по самому существу своему зломъ ¹⁾, а другіе, какъ валентиніане, хотя повидимому чтили бракъ, какъ религіозное таинство, но не меньше принижали и ниспровергали его своимъ крайнимъ распутствомъ, относительно послѣднихъ, желавшихъ чѣмъ либо прикрыть и оправдать свое безстыдство, замѣчаетъ между прочимъ слѣдующее: „они указываютъ на насъ, страхомъ Божіимъ хранимыхъ отъ согрѣшенія даже мыслию и словомъ, какъ на невѣждъ и ничего не знающихъ, а самихъ себя превозносятъ и называютъ совершенными и избраннымъ сѣменемъ. О насъ они говорятъ, что мы получасмъ благодать только въ пользованіе, почему она и отнимется у насъ, а о себѣ, что они имѣютъ благодать, какъ собственность, пріобрѣтенную свыше отъ неизреченнаго и неминуемаго сопряженія, а потому она приложится имъ. Потому, говорятъ, имъ и нужно всѣми способами всегда упражняться въ таинствѣ сопряженія... Павелъ, утверждаятъ, сдѣлалъ указаніе и на сопряженія внутри Плиромы, показавъ ихъ посредствомъ одного (наставленія); ибо, пиша о сопряженіи въ этой жизни, сказалъ: тайна сія велика: я говорю по отношенію ко Христу и къ церкви“ ²⁾. Изъ этого мѣста усматривается какъ то, что одни

примѣч. къ сему мѣсту). Но во всякомъ случаѣ весьма важно здѣсь то, что закону человѣческому относительно браковъ противопоставляется законъ Божій какъ таковой, которому собственно и обязаны были слѣдовать и на самомъ дѣлѣ слѣдовали христіане.

¹⁾ *Contr. haeres lib. I. c. 24. п. 2; c. 28. п. 1.*

²⁾ *Ibid. c. 6. п. 4; c. 8. п. 4.*

изъ гностиковъ, крайне злоупотребляя христіанскимъ таинствомъ брака и ученіемъ о немъ ап. Павла, предполагали, что имъ въ самихъ безпорядочныхъ ихъ сопряженіяхъ непрерывно и неоскудно подается благодать, составляющая, поэтому, ихъ неотъемлемую собственность, такъ и то, что, наоборотъ, по вѣрованію церкви, благодать брачующимся съ ея благословенія преподавалась для самаго пользованія брачнымъ союзомъ, а слѣдовательно до него, а также отдѣльно и независимо отъ него. Обстоятельство же это въ свою очередь необходимо предполагастъ существованіе въ церкви особеннаго священнодѣйствія, чрезъ которое брачующимся сообщается была нужная имъ благодать Божія.

Но особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ ученіе *Тертуллианово* о бракѣ, какъ церковномъ таинствѣ, и по своей ясности и опредѣленности, и по своей сравнительной полнотѣ и обстоятельности. Признавая въ христіанскомъ бракѣ то его превосходство сравнительно съ еретическими браками, что онъ составляетъ таинство, будучи образомъ таинственнаго союза Христа съ церковію ¹⁾, Тертуллианъ вмѣстѣ съ симъ учитъ какъ о необходимости преподаванія, такъ и о самомъ преподаваніи брачующимся особенной освящающей благодати, дабы брачный союзъ ихъ былъ тѣмъ, чѣмъ долженъ быть, въ виду его возвышеннѣйшаго идеала—союза Христа съ церковію. Такъ, преподавая совѣтъ своей женѣ, въ случаѣ смерти, не вступать по примѣру призванныхъ къ святой жизни священнослужителей ²⁾, во второй бракъ, но въ то же время, въ случаѣ нужды, и не возбраняя сего, онъ требуетъ при этомъ какъ отъ жены своей, такъ и отъ всякаго вступающаго во второй бракъ,

¹⁾ Advers. Marcion. lib. V. c. 18.

²⁾ Ad uxor. lib. I. c. 4. Снес. De monog. c. II.

только одного, чтобы этотъ бракъ ихъ былъ не иначе, какъ о Господѣ ¹⁾. Объясняя же слова Апостола: *точію о Господѣ*, въ томъ смыслѣ, что нужно вступать въ бракъ не иначе, какъ только съ христіаниномъ или христіанкою, и имѣя при этомъ въ виду то недоумѣніе, почему же апостоль, по обращеніи въ христіанство одного изъ супруговъ язычниковъ, бракъ ихъ не почиталъ подлежащимъ расторженію, а признавалъ дѣйстви- тельнымъ и священнымъ, Тертуліанъ вотъ что говоритъ по сему поводу: „если, по Писанію, застигнутые вѣрою въ язы- ческомъ бракъ не признаются оскверненными потому, что одними изъ супруговъ (увѣровавшими) освящаются и другіе (неувѣровавшіе), то нѣтъ сомнѣнія, что тѣ, которые освящены прежде брака, если бы соединились съ чужою плотію, не мо- гутъ освятить ее, какъ не застигнутою (во время освященія). Ибо благодать Божія только то освящаетъ, чтò находитъ. Что же не можетъ быть освящено, то нечисто, а чтò нечисто, то не имѣетъ ничего общаго со святымъ, развѣ только его осквер- нить собою и погубить. Могутъ ли, поэтому, они такіе брачные договоры представить предъ Господнимъ трибуналомъ (*arud tribunal Domini*)? И можемъ ли мы признать такой бракъ заключеннымъ по закону (*rite contractum*)“ ²⁾.

Изъ этого мѣста не трудно видѣть, что, по мысли Тер- туліана, освящающая благодать крещенія настолько велика и широка, что освящаетъ крещающагося всецѣло по душѣ и тѣлу, а потому освящаетъ собою и брачный его союзъ, если въ такомъ онъ находится. Но, освящая такимъ образомъ все, чтò находитъ въ настоящемъ положеніи крещающагося, она не простираетъ своего освятительнаго дѣйствія на его еще не существующее дальнѣйшее положеніе, къ которому

¹⁾ Ad uxor. lib. II. c. 1 et 2.

²⁾ Ibid. c. 2 et 3.

должно быть отнесено и состояніе брачное, если бы только онъ послѣ крещенія пожелалъ вступить въ бракъ. Необходимо, поэтому, для освященія брака послѣ крещенія особая, отличная отъ благодати крещенія, благодать, каковая и преподается въ церкви. Но для ея полученія необходимо, чтобы оба брачующіея были христіане, а не одинъ только изъ нихъ христіанинъ при другомъ—язычникѣ. Потому что въ послѣднемъ случаѣ они неправѣ будутъ свои брачныя договоры представлять предъ трибуналомъ Господнимъ, и ихъ бракъ не можетъ быть заключеннымъ законно.

Въ какомъ же церковномъ священнодѣйствіи, по Тертуліану, сообщается брачующимся христіанамъ освящающая ихъ благодать? Вотъ въ какихъ величественныхъ чертахъ онъ изображаетъ его, такъ по поводу его взывая: „откуда взять силу, чтобы описать счастье того брака, который заключаетъ церковь, скрѣпляетъ приношеніе, запечатлѣваетъ благословеніе, ангелы свидѣтельствуютъ, Отецъ утверждаетъ“ (*rato habet*)¹⁾? Всѣ эти черты, очевидно, такого свойства, что естественно заставляютъ видѣть въ изображаемомъ здѣсь вѣнчаніи не простой церковный обрядъ, а таинственно-благодатное священнодѣйствіе, сообщающее брачующимся благословеніе и особенную благодать Божию.

Между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ самъ Тертуліанъ это же самое подтверждаетъ, когда бракъ поставляетъ на ряду съ таинствами крещеніемъ, миропомазаніемъ и евхаристіею, въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „діаволь, стараясь низвергнуть истину, подражаетъ въ языческихъ мистеріяхъ самимъ даже божественнымъ таинствамъ: онъ и креститъ нѣкоторыхъ, какъ своихъ послѣдователей, обѣщая имъ очищеніе грѣховъ

¹⁾ Ibid. с. 9.

чрезъ купель, и запечатлѣваетъ потомъ на челѣ воиновъ своихъ, и торжественно совершаетъ приношеніе хлѣба.... И даже поставляетъ верховнаго жреца при бракѣ“ ¹⁾).

Изъ этого же мѣста видно и то, что священнодѣйствіе брака, какъ и другихъ таинствъ, должно было быть совершаемо никѣмъ инымъ, какъ епископами или, съ согласія послѣднихъ, пресвитерами ²⁾).

Климентъ же александрійскій, въ виду ложныхъ гностическихъ ученій о грѣховности брачныхъ союзовъ, почти исключительно занимается выясненіемъ и оправданіемъ высокой значимости и святости христіанскаго брака, хотя при этомъ естественно предполагается у него существованіе въ церкви особеннаго священнодѣйствія сообщающаго ему чрезъ освященіе такое высокое значеніе.

Такъ, касаясь перваго брака, который собственно и почиталъ идеальнымъ христіанскимъ бракомъ, соответствующимъ союзу Христа единаго жениха съ церковію—единою невѣстою ³⁾, хотя въ то же время не признавалъ грѣховнымъ и втораго брака ⁴⁾, онъ говоритъ: „бракъ есть первый союзъ мужа и жены по закону для рожденія законныхъ дѣтей ⁵⁾.... Если же бракъ (совершенный) по закону есть грѣхъ, то я не знаю, какимъ образомъ говорить, что знаетъ Бога тотъ, кто утверждаетъ, что повелѣніе Божіе есть грѣхъ? Если законъ святъ, то и бракъ святъ. Посему Апостолъ возводитъ это таинство ко Христу и къ церкви ⁶⁾. Бракъ (поэтому) должно сохранять отъ всего оскверняющаго, какъ священный предметъ“ ⁷⁾).

¹⁾ De praescript. haeret. c. 40.

²⁾ De monog. c. 11.

³⁾ Strom. lib. III. c. 11. p. 1173.

⁴⁾ Ibid. c. 12. p. 1181.

⁵⁾ Ibid. lib. II. c. 23. p. 1085.

⁶⁾ Strom. lib. III. c. 12. p. 1185.

⁷⁾ Ibid. lib. II. c. 23. p. 1096.

Эту же мысль о святости брака, получаемой чрезъ освященіе, столь же ясно выражаетъ въ другомъ мѣстѣ, гдѣ въ виду своихъ противниковъ, силившихся набросить тѣнь нечистоты на бракъ, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „какимъ образомъ не были бы нечистыми тѣ, которые называютъ нечистымъ совокупленіе, а между тѣмъ сами получили свой составъ отъ совокупленія? Напротивъ, у тѣхъ, которые освящены, свято, я думаю, и сѣмя. Освятиться же у насъ должны не только духъ, но и поведеніе и жизнь и тѣло. Ибо на какомъ основаніи Апостоль говоритъ, что *освящается жена мужемъ, или мужъ женою*“ (1 Кор. 7, 14) ¹⁾.

Между тѣмъ у Климента есть, хотя очень неопредѣленные, намеки и на то, что освященіе брачующимися ихъ брачнаго союза и чадородія получалось отъ нѣкотораго священнодѣйственаго церковнаго акта. Такъ, изъясняя слова Христовы: *идѣже еста два или тріе во имя Мое, ту есмь посреди ихъ* (Мат. 18, 20), вотъ что онъ между прочимъ говоритъ: „кто тѣ двое или трое, собранные во имя Христово, посреди которыхъ Господь? Не называетъ ли Онъ трема—мужа, жену и дитя, поелику Богъ соединяетъ жену съ мужемъ“ ²⁾? При этомъ объясненіи естественно приходитъ на мысль, не представлялъ ли Климентъ здѣсь мужа и жену приходящими въ церковь съ тѣмъ, чтобы во имя Христово получить здѣсь благословеніе Божіе на скрѣпленіе ихъ брачнаго союза и рожденіе дѣтей? Кромѣ того, обличая то положеніе гностиковъ, что бракъ есть нечестіе и грѣхъ, онъ говоритъ: „грѣхъ, будучи тлѣніемъ, не можетъ имѣть общенія съ нетлѣніемъ, которое есть праведность“ ³⁾. Чтобы надлежаще понять его

¹⁾ Ibid. lib. III. c. 6. p. 1152.

²⁾ Strom. lib. III. c. 10. p. 1169.

³⁾ Ibid. c. 17. p. 1208.

слова, нужно принять во вниманіе, что выраженіемъ: „нетлѣніе“ (*ἀφθαρσία*) Климентъ всегда любитъ обозначать евхаристію, содержащую въ себѣ пищу въ нетлѣніе ¹⁾). Смыслъ, поэтому, сихъ словъ будетъ такой: если бы бракъ былъ грѣхомъ, то онъ не совершался бы съ литургіею, и брачующіеся не приобщались бы тѣла и крови Христовой, какъ это дѣлалось въ древности, и что видно изъ вышеприведеннаго нами свидѣтельства Тертуліанова.

Вслѣдъ за Климентомъ александрійскимъ и *Оригенъ* больше занимался разъясненіемъ и опредѣленіемъ нравственной значимости самого по себѣ брака, въ виду еретическихъ ложныхъ о немъ мнѣній, чѣмъ сколько касался его внѣшней церковно-богослужебной стороны, сообщавшей ему характеръ святости и нерасторжимости.

Возвышая предъ жизнію брачною дѣвство, какъ болѣе отвѣчающее требованіямъ созданной по образу и подобию Божію человѣческой природы, и облегчающее ей возможность достиженія нравственнаго совершенства ²⁾, Оригенъ тѣмъ не менѣе весьма уважительно относился и къ брачной, Самимъ Богомъ установленной, жизни, почему всячески порицалъ тѣхъ, которые „запрещали вступать въ бракъ, и подъ тѣмъ предлогомъ, что это полезно, принуждали (другихъ) къ неумѣренной чистотѣ“ ³⁾. Только къ второму браку онъ относился съ гораздо меньшимъ уваженіемъ, выражая, впрочемъ, въ семъ случаѣ не одно свое личное, а и общее древнецерковное мнѣніе. Но при этомъ онъ совершенно чуждъ былъ того заблужденія, будто бы второбрачные не спасутся, и погибнутъ, а, напротивъ, прямо и рѣшительно утверждалъ, что они спасутся.

¹⁾ См. напр. Paedag. lib. I. c. 6. p. 305—309.

²⁾ In Math. T. XIV. n. 16 et 25.

³⁾ In Math. comment. ser. X. p. 1612.

во имя Господа Иисуса Христа, по³ что только, по его мнѣнію, „не увѣнчаются, и не будутъ имѣть участія въ царствѣ Божіемъ“, на подобіе того, какъ и въ видимой церкви, пріобрѣтенію церковныхъ должностей препятствуютъ не только блудъ, но и вторые браки; поелику ни епископъ, ни пресвитеръ, ни діаконъ не могутъ быть двубрачными“ ¹⁾.

На бракъ же, какъ священнодѣйствіе, въ которомъ брачующимся подается особая благодать Божія, Оригенъ, можно полагать, дѣлаетъ указаніе въ слѣдующемъ мѣстѣ, гдѣ, касаясь того, что Самъ Богъ брачующихся сочетаваетъ и союзъ ихъ дѣлаетъ нерасторжимымъ, онъ говоритъ: „Богъ есть Тотъ, Кто сочеталъ двоихъ въ одно.... А поелику сочеталъ Богъ, то въ силу этого въ сочетанныхъ Богомъ присутствуетъ дарованіе“ ²⁾. Дарованіе же это поставляется здѣсь на ряду съ тѣмъ даромъ, который, по словамъ Оригена, „подаваемъ бытъ Богомъ“ обрекающимъ себя на безбрачіе, „по молитвамъ“ ³⁾, какъ должно полагать, церкви, подтвержденіемъ чему можетъ служить то, что въ древности нѣкоторые посвященіе въ монашество поставляли даже между таинствами церкви ⁴⁾. А отсюда должно заключать, что и то дарованіе благодати, которое сообщалось брачующимся, преподавалось имъ въ церкви и по молитвамъ церкви.

Святой же *Зенонъ веронскій* (ум. ок. 260 г.) то церковное священнодѣйствіе, которое черезъ супружескую любовь сочетаваетъ двухъ людей въ плоть едину, прямо называетъ „достоуважаемымъ таинствомъ“ ⁵⁾.

¹⁾ In Luc. homil. 18. p. 1846.

²⁾ In Math. comment. T. XIV. n. 16. p. 1228.

³⁾ Ibid. n. 25.

⁴⁾ *Діонис. Ареопаг.* De eccles. hierarch. c. 6. n. 1—3.

⁵⁾ Liber. I. tract. II. de spe, fid. et charit. n. 4. *Меводій же патарскій* дѣлаетъ, впрочемъ, косвенное указаніе на употребленіе при бракосочетаніи цер-

Между тѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что тотъ же взглядъ какъ на исходящую отъ церкви святость и нерасторжимость брака, такъ и на преимущество безбрачія и перваго брака предъ вторымъ, какой мы находили у отдѣльныхъ пастырей и писателей, ясно отпечатлѣлся и въ *постановленіяхъ*, а также *правилахъ апостольскихъ*, хотя главнымъ образомъ касающихся только долженствующихъ быть образцомъ для всѣхъ вѣрующихъ священнослужительскихъ лицъ. Такъ въ постановленіяхъ апостольскихъ читаемъ: „въ епископа, пресвитера и діакона должно поставлять однобрачныхъ; въ живыхъ ли будутъ жены ихъ, или уже померли. Но послѣ рукоположенія непозволительно имъ ни вступать въ бракъ, если они не женаты, ни сочетаваться съ другими, если они женаты; они должны довольствоваться тою женою, которую имѣли, когда пришли къ рукоположенію. Повелѣваемъ также, чтобы однобрачные же были служители, и пѣвцы, и чтецы, и привратники; а если они поступили въ клиръ до женитьбы, то позволяемъ имъ жениться, если имѣютъ къ тому желаніе, чтобы въ случаѣ согрѣшенія не подверглись они наказанію. Но ни одному изъ находящихся въ клирѣ не позволяемъ мы брать или блудницу,

ковномъ пѣснопѣннѣй, на возложеніе при эгомъ на головы брачующихся вѣнцовъ, на таинственное ихъ около извѣстнаго мѣста обхожденіе и на держаніе ими въ рукахъ свѣчей, влягая въ уста отрешившейся отъ міра и чающей будущаго обрученія со Христомъ дѣвственницы такіа слова: „вотъ наше таинственное торжество, прекрасныя дѣвственницы! Вотъ награда за чистый подвигъ дѣломудрія! Обручаюсь слову и пріемаю въ даръ вѣчный вѣнецъ петлѣнія; возложивъ вѣнецъ на главу, украшаюсь свѣтлыми и неувядающими цвѣтами мудрости. Обхожу со Христомъ, воздающимъ награду на небеси, окрестъ безначальнаго и безсмертнаго Царя, становлюсь священносыцею неприступныхъ свѣтовъ и воспѣваю новую пѣснь съ ликомъ Ангеловъ“ (Combesis. biblioth. graec. Patr. р. I. orat. 6). Эти образы обрученія дѣвственницы со Христомъ, конечно, взяты Меѳодіемъ не изъ чего либо иного, какъ изъ совершавшагося въ его время обряда церковнаго вѣнчанія.

или служанку, или вдову, или отверженную. какъ и законъ говоритъ“ (Лев. 21, 7. 14)¹⁾. Въ 5-мъ же апостольскомъ правилѣ говорится: „священнослужители да не изгоняютъ женъ своихъ подъ видомъ благочестія. Аще же изгоняютъ, да будутъ отлучены отъ общенія церковнаго; а, оставась непреклонными, да будутъ извержены отъ священнаго чина“, а въ 26 и 51 постановлено слѣдующее: „повелѣваемъ, да изъ вступившихъ въ клиръ безбрачными желающіе вступаютъ въ бракъ одни только чтецы и пѣвцы; аще кто изъ священнаго чина удаляется отъ брака и мясъ и вина, не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что вся добра зѣло: или да исправится, или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина и отверженъ отъ церкви. Также и мірянинъ“.

Изъ этихъ постановленій и правилъ видно, что бракъ въ древней церкви не только не считался чѣмъ либо укоризненнымъ, но, напротивъ, почитался предметомъ священнымъ, могущимъ вполне мириться съ званіемъ и служеніемъ священническимъ, такъ какъ лицамъ, вступившимъ въ бракъ до принятія священнаго сана, не только дозволялось сожителство съ ихъ женами и по принятіи сего сана, но, напротивъ, даже прямо воспрещалось оставлять ихъ, подъ угрозою строгой отвѣтственности, особенно когда сіе соединялось съ уничтожительнымъ возрѣніемъ на бракъ. Но съ другой стороны отсюда же видно и то, что такимъ преимущественнымъ уваженіемъ въ церкви пользовался собственно первый бракъ, такъ какъ на священнослужительскія должности допускались однобрачные въ строгомъ смыслѣ сего слова, т. е. ожившіеся первымъ бракомъ и на женахъ первобрачныхъ, вслѣдствіе чего тотъ, кто женился, будучи вдовъ, или же женился на вдовѣ, уже не могъ поступить въ клиръ. Кромѣ того, нельзя не

¹⁾ Постанов. апостол. кн. VI. н. 17. стр. 188. изд. 1864. Сн. пр. ап. 18.

усмотрѣть здѣсь и того, что въ древней церкви безбрачіе, если оно было проникнуто истиннымъ духомъ подвижничества, поставлялось выше самаго однобрачія, и вслѣдствіе сего такого рода безбрачныя, вѣроятно, вполне охотно принимались на священнослужительскія должности. Но тѣмъ не менѣе, при поступленіи на сіи должности, безбрачія, какъ необходимаго для сего условія, вовсе не требовалось, а вполне оно представлялось собственному произволенію и рѣшенію каждаго члена клира, такъ какъ безбрачнымъ членамъ клира предъ поступленіемъ на означенныя должности обыкновенно предъ-являлось, что они, если пожелаютъ, могутъ жениться, и что если этого не пожелаютъ, то должны помнить, что навсегда обязаны свято соблюдать свой обѣтъ дѣвства, подъ опасеніемъ въ противномъ случаѣ строгой отвѣтственности предъ судомъ церкви.

Наконецъ, на основаніи вышеприведенныхъ апостольскихъ постановленій и правилъ, мы должны сказать, что древняя церковь, предъявляя въ своихъ законоположеніяхъ свой извѣстный взглядъ и требованія по отношенію къ браку, этимъ ясно показывала, что она на брачныя дѣла своихъ членовъ вовсе не смотрѣла, какъ на чуждыя ей дѣла. а, напротивъ, считала ихъ вполне подлежащими ея вѣдѣнію, и требовавшими со стороны ея бдительнаго вниманія и наблюденія. На самое же священнодѣйствіе брака и его духовно-благодатное значеніе не находимъ прямыхъ указаній какъ въ постановленіяхъ, такъ и въ правилахъ апостольскихъ.

§ 145.

Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Ученіе отдѣльныхъ отцевъ и учителей.

Но такого рода указанія на бракъ, какъ на церковное священнодѣйствіе со включеніемъ сюда и другихъ соприко-
Догматическое богословіе, т. IV-й.

сновенныхъ къ нему предметовъ, въ достаткѣ находимъ въ дальнѣйшемъ періодѣ какъ у отдѣльныхъ пастырей и учителей церкви, такъ и у цѣлыхъ помѣстныхъ и вселенскихъ соборовъ.

1) Такъ, во первыхъ, отцы и учителя сего періода вполне ясно учили о бракѣ, какъ церковномъ священно-дѣйствіи, сообщаемъ чрезъ священно-служителей брачующимся лицамъ Божіе благословеніе и благодать, освящающія и дѣлающія не расторгимымъ ихъ союзъ Христа съ церковію.

По *Василію Великому*, брачный узелъ, нерасторжимо связывающій во едино мужа и жену, бывшихъ нѣкогда чуждыхъ и далекихъ другъ другу, есть „иго возложенное на нихъ съ благословеніемъ“¹⁾, и слѣдовательно при посредствѣ и участіи имѣющихъ право преподавать другимъ благословеніе Божіе священнослужителей церкви.

Амвросій же прямо утверждаетъ, что „бракъ (христіанскій) долженъ быть освящаемъ покровомъ и благословеніемъ священническимъ“²⁾. Кромѣ того, въ другомъ мѣстѣ, касаясь этого же предмета, онъ говоритъ слѣдующее: „мы признаемъ, что владыка и охранитель супружества есть Богъ, Который не потерпитъ, чтобы оскверняемо было чужое ложе. И кто сдѣлаеть эго, тотъ согрѣшитъ противъ Бога: ибо нарушитъ Его законъ, измѣнитъ Его благодати. Согрѣшая же противъ Бога, онъ и лишается участія въ небесномъ таинствѣ“³⁾. А отсюда видно, что, по *Амвросію*, брачующимся лицамъ вмѣстѣ съ полученіемъ ими чрезъ покровъ и благословеніе священническое освященія преподавалась и особенная таинственная благодать Божія, которую они обязаны были сохранять чрезъ соблюденіе святости брака, и которую они могли потерять чрезъ нарушеніе сей святости.

¹⁾ In Hexaem. homil. 7. n. 5.

²⁾ Epist. ad Vigil. 19 (al. 23) n. 7.

³⁾ De Abraham. l. c. 7.

Съ этой же стороны касаясь брака, Григорій Богословъ, въ виду существовавшихъ въ его время недоумѣній относительно его чистоты и святости, вотъ что говоритъ своимъ слушателямъ: „если ты еще не сопрягся плотію: не сграшишь совершенія; ты чистъ и по вступленіи въ бракъ, я на себя беру отвѣтственность; я сочетатель, я невѣстоводитель... Я буду подражать Христу, чистому невѣстоводителю и жениху, который чудодѣйствуетъ на бракъ и Своимъ присутвіемъ доставляетъ честь супружеству“ ¹⁾. А отсюда видно не только то, что предъ вступленіемъ брачующихся лицъ въ супружество совершалось надъ ними, при посредствѣ священнослужителей, извѣстное священнодѣйствіе, но и то, что, по вѣрованію церкви, это священнодѣйствіе сообщало ихъ брачному союзу свою освятительную силу, на подобіе той, кака я нѣкогда Самимъ Спасителемъ сообщена была браку, бывшему въ Канѣ галилейской, чрезъ Его на немъ присутствіе.

Тоже самое повторяетъ *Златоустъ*, съ такою же ясностію уча какъ о томъ, что браки должны совершаться не иначе, какъ по благословенію и молитвамъ священниковъ, такъ и о томъ, что чрезъ это брачующимся преподается особенная благодать, которую они должны всегда свято сохранять, и которая ихъ брачный союзъ должна дѣлать навсегда нерасторжимымъ, по подобію никогда не прерывающагося союза Христа съ церковію ²⁾. „Какъ поступили жители Каны галилейской, говоритъ онъ, такъ пусть поступаютъ и нынѣ вступающіе въ бракъ: пусть они имѣютъ среди себя Христа. Но какъ, спросятъ, можетъ быть это?—Чрезъ священниковъ. *Иже васъ пріемлетъ*, сказалъ Господь, *Мене пріемлетъ*“

¹⁾ Слов. 40 на св. крещеніе. Тв. св. отц. III, 288.

²⁾ Homil. 20 in Ephes. c. 5. v. 32; Homil. 62 in Math. c. 19. v. 4; De non iterand. conjug. n. 1. 2.

(Мат. 10, 40) ¹⁾. Въ другомъ же мѣстѣ, возставая противъ обычая сопровождать празднованіе брака срамными пѣснями, онъ говоритъ: „зачѣмъ безчестишь всенародно честное таинство брака? Все это надобно отвергнуть и учить дочь стыдливости съ самаго начала, и позвать священниковъ, и чрезъ молитвы и благословеніе заключить союзъ супружества, чтобы умножалась любовь жениха и сохранялось цѣломудріе невѣсты, а всего болѣе, чтобы... они (супруги), соединяемые благодатію Божіею, провождали жизнь пріятную“ ²⁾.

Подобнымъ образомъ учили о таинствѣ брака современники Златоуста пана *Сирійій* и *Иннокентій I*, изъ коихъ первый настолько важнымъ и священнымъ признавалъ даваемое священникомъ невѣстѣ благословеніе, что нарушеніе его почиталъ святотатствомъ ³⁾, а послѣдній утверждалъ, что „благословеніе, полагаемое священникомъ на брачущихся, содержитъ форму закона, древле постановленнаго Богомъ“ ⁴⁾, установленіе каковой формы для христіанъ, замѣтимъ мимоходомъ, *св. Епифаній* ⁵⁾, *Кириллъ alexандрійскій* ⁶⁾, и *бл. Августинъ* ⁷⁾ относили къ Самому Иисусу Христу, видя въ посѣщеніи Имъ брака, бывшаго въ Канѣ галилейской, начало благословенію брака христіанскаго. Потому то Августинъ церковное священнодѣйствіе брака прямо называетъ таинствомъ, а съ таинственно-благодатнымъ его значеніемъ соединяетъ нерасторжимость христіанскаго брака, такъ уча о семъ: „до-

¹⁾ Homil. in illud. propter fornic. n. 2.

²⁾ In Genes. homil. 48. n. 6.

³⁾ Epist. ad Himerium. c. 3. Снес. с. 13.

⁴⁾ Epist. ad Victric. c. 11. Снес. с. 10.

⁵⁾ Haeres. 51. с. 30; 67. с. 6.

⁶⁾ Lib. II. in Johan. с. 2, vers. 1.

⁷⁾ Tract. IX. in Johan. n. 2.

стоинство браковъ у всѣхъ народовъ состоитъ въ дѣторожденіи и охраненіи чистоты, а у народа Божія—еще и въ святости таинства, по коей даже разлучающейся разводомъ нельзя сочетаваться съ другимъ, пока мужъ живъ“ ¹⁾, потому что „въ церкви предлагается не только союзъ брачный, но и таинство“ ²⁾. И святой *Левъ* священнодѣйствіе христіанскаго брака называлъ брачнымъ таинствомъ (nuptiale mysterium) ³⁾, свидѣтельствуя кромѣ того, что въ его время для брачующихся совершаема была литургія, и послѣ причащенія ихъ преподаваемо имъ было церковное благословеніе съ соотвѣтствующими брачными молитвами ⁴⁾.

О молитвословіяхъ, произносимыхъ священнослужителями при церковномъ освященіи брачныхъ союзовъ, упоминаетъ также *св. Павлинъ ноланскій* ⁵⁾. А *Теодоръ студитъ* приводитъ самую молитву, употреблявшуюся въ его время и нынѣ употребляемую въ церкви, во время возложенія на брачующихся вѣнцевъ, которая читается такъ: „Ты, Господи, ниспосли руку Твою отъ святаго жилища Твоего и сочитай раба твоего и рабу твою и сопрязи я въ единомудріи, вѣнчай я въ плоть едину, яже благоволилъ еси сочетаватися другъ другу честный ихъ бракъ покажи, нескверное ихъ ложе соблюди, непорочное ихъ сожителство пребывати благоволи“ ⁶⁾.

¹⁾ De bono conjugii. с. 24.

²⁾ De genes. ad litt. IX. с. 7.

³⁾ Epist. ad Rustic. Narbonn. 167. Curs. compl. lat. T. 54. col. 1197.

⁴⁾ Lib. sacrament. eccl. rom. n. 30. Curs. compl. lat. T. 55. col. 130.

⁵⁾ Patr. Curs. compl. T. 61. S. Paulini poem. XXV. p. 633.

⁶⁾ Epist. 22 ad Simeon. Patr. curs. compl. graec. T. 99. col. 973. О возложеніи же на брачующихся священнослужителями вѣнцовъ даже при бракосочетаніяхъ царственныхъ лицъ, совершавшихся обыкновенно при участіи патріарховъ, ясно свидѣлствуетъ *Теодфанъ исповѣдникъ*, передавая свидѣнія о браковѣчаніи сына Маврикіева *Теодосія* съ дочерью патрiарха Германа, *Израілія*

Вообще же брачныя молитвословія настолько почитались при бракосочетаніи важными и необходимыми, что сущность брака, согласно съ вѣрованіями древней церкви, *Фотій* впоследствии такъ опредѣляетъ: „бракъ состоитъ не въ совокупленіи тѣлесномъ, но въ священнодѣйствіи молитвъ“ ¹⁾).

II. Потому-то отцы и учителя сего періода, подобно предшествовавшимъ имъ, хотя дѣвство поставляли выше брака, но высоко цѣнили и бракъ, защищая его святость противъ разныхъ еретическихъ о немъ лжеученій, какъ это дѣлали напр. *Евсевій* ²⁾ *св. Епифаній* ³⁾ и бл. *Августинъ* ⁴⁾. Но въ семъ отношеніи особеннаго вниманія заслуживаетъ сужденіе о дѣйствительномъ достоинствѣ дѣвства и брака *Кирилла іерусалимскаго*, *Григорія Богослова* и *Іоанна Златоустаго*. „Преуспѣвая въ цѣломудріи, говоритъ святой Кирилль, не надмывайся предъ тѣми, которые ведутъ брачную жизнь. Ибо *честна женитва, и ложе нескверно*, какъ говоритъ Апостолъ (Евр. 13, 4). И ты, сохраняющій непорочность, развѣ рожденъ не отъ сочетавшихся бракомъ? Не отымай цѣны у сребра, потому что имѣешь золото“ ⁵⁾. Тоже самое повторяетъ Григорій Богословъ, такъ уча о семъ: „бракъ доброе дѣло; но не могу сказать, чтобы онъ былъ выше дѣвства. Ибо дѣвство не признавалось бы чѣмъ то высокимъ, если бы не было изъ лучшаго лучшимъ. Но да не огорчаются симъ носящіе узы брака!... Напротивъ того, дѣвы и жены, соединитесь вмѣстѣ, составьте

съ Евдоксією и Льва съ Привою (Theophan. Chronograph ann. 594. p. 238; ann 602. p. 250; ann. 761. p. 374).

¹⁾ Nomocan. Tit. 13.

²⁾ Eccles. hist. T. IV. c. 29.

³⁾ Haeres. 23; 24; 27; 46; 61.

⁴⁾ Mor. Manich. II. 10. n. 19; haeres. 70.

⁵⁾ Cathec. orat. 4. n 25.

едино о Господѣ, и служите другъ другу украшеніемъ! Не было бы и безбрачныхъ, если бы не было брака; ибо откуда бы явился въ свѣтъ и дѣвственникъ? Не былъ бы бракъ чистень, если бы Богу и жизни не плодотворили дѣвственниковъ“ 1). Златоустъ же еще характернѣе, хотя кратче, выражаетъ эту мысль въ слѣдующемъ своемъ наставленіи: „не можешь быть солнцемъ, будь луною. Не можешь быть луною, будь звѣздою. Не можешь быть дѣвственникомъ, цѣломудренно вступай въ бракъ, только въ церкви“ 2).

III. По этой же причинѣ въ этотъ періодъ, какъ и въ предшествующій, брачная жизнь почиталась въ церкви вполне совмѣстимою съ священнымъ саномъ и служеніемъ. Правда, въ этомъ періодѣ время отъ времени распространялось и усиливалось, особенно на западѣ 3), и противоположное мнѣніе, требовавшее безусловно безбрачія для духовенства, но оно находило въ теченіи всего этого періода для себя нужную преграду и ограниченіе.

По свидѣтельству Евсевія, еще *Діонисій коринтскій*, не находя никакого противорѣчія между брачною жизнью и священническимъ служеніемъ, въ своемъ посланіи къ Кноссіанамъ увѣщевалъ епископа ихъ Пинита „не неволить братій къ тяжкому бремени дѣвства, но имѣть въ виду немощь многихъ“ 4). Къ этому Евсевій присовокупляетъ и древнія свидѣтельства о томъ, что и нѣкоторые изъ апостоловъ, какъ

1) Слово 37. въ Тв. св. отц. III, 222.

2) Opp. Chrisostom. T. III. p. 400. Homil. de capt. Evtrop. edit. Montfauc.

3) Св. папа *Сирій*. Epist. ad Himer. Opp. Leon. T. III. Patr. curs. compl. lat. T. 56. col. 554; *Иннокент.* I. Epist. ad Exsuper. et Victric. ibid. col. 500, 519.

4) Eccles. hist. lib. IV. c. 23.

Петръ, Филиппъ и Павелъ, были женаты ¹⁾, на что впоследствии указывали и *св. Амвросій* ²⁾ и *бл. Иеронимъ* ³⁾.

Между тѣмъ, что въ свое время возникавшему въ церкви стремленію ввести безусловное безбрачіе духовенства противопоставлялъ *Діонисій коринскій*, тоже самое подобнымъ стремленіямъ нѣкоторыхъ изъ присутствовавшихъ на первомъ вселенскомъ соборѣ епископовъ противопоставлено было знаменитымъ подвижникомъ и дѣвственникомъ *св. Пафнутиемъ*, который убѣждалъ отцевъ собора не налагать на всѣхъ священныхъ лицъ ига, не для всѣхъ удобоносимаго, и его мнѣніе, какъ извѣстно, было принято всѣмъ соборомъ ⁴⁾.

Григорій же Богословъ, имѣя въ виду тѣхъ, которые въ его время за совершеніемъ церковныхъ священнодѣйствій предпочитали обращаться къ священнослужителямъ безбрачнымъ, принижая чрезъ это брачныхъ, вотъ что между прочимъ говорилъ по сему случаю: „не говори: меня долженъ крестить епископъ, при томъ митрополитъ.... или хотя священникъ, но безбрачный,—человѣкъ воздержный и ангельской жизни; ибо не легко, если осквернюсь во время очищенія. Къ очищенію твоему всякій достоинъ вѣры, только бы былъ онъ изъ числа получившихъ на сіе власть.... Не суди судей ты, требующій врачеванія; не разбирай достоинства очищающихъ тебя; не дѣлай выбора, смотря на родителей. Хотя одинъ другаго лучше или ниже, но всякій выше тебя“ ⁵⁾. А *Златоустъ*, изъясняя слова ап. Павла къ Титу: *сею ради оставихъ тя въ Критѣ, да недоконченная исправши и устроиши по всемъ градомъ*

¹⁾ Ibid. lib. III. c. 30.

²⁾ Opp. Ambros. pars. T. II. p. 228. edit. 1516.

³⁾ Advers. Iovin. lib. I. Opp. T. 4. p. 2. p. 167. ed. Paris. 1706.

⁴⁾ Опыт. церк. закон. т. I. стр. 287. изд. 1851.

⁵⁾ Слов. 40 на св. крещеніе. въ Тв. св. отц. III. стр. 298 и 299.

пресвитеры.... аще кто есть непороченъ, единыя жены мужъ (Тит. 1, 5 и 6), прямо утверждалъ, что Апостоль симъ заградилъ всякаго рода еретическія хуленія на бракъ, ясно показавъ, что не только ничего нечистаго не заключаетъ въ себѣ бракъ, но онъ, напротивъ, настолько святъ, что въ немъ состоящимъ даже можно предстоять предъ святымъ престоломъ ¹⁾).

IV. Но тогда, какъ отцы и учителя сего періода, подобно своимъ предшественникамъ, столь высоко поставляли первый бракъ, на бракъ второй смотрѣли иначе, чему причиною было то, что они только въ первомъ бракѣ усматривали идеалъ христіанскаго брака, долженствующаго быть истиннымъ образомъ союза Христа съ церковію, которая всегда одна, какъ и Христосъ только—одинъ ²⁾), а вмѣстѣ съ симъ и истинной нравственной христіанской любви, не прекращающейся и со смертію кого либо одного изъ супруговъ ³⁾).

¹⁾ Homil. 2 in epist. ad. Tit. c. 1. vers. 5 et 6.

²⁾ Григорій Богословъ по поводу словъ Апостола: *азъ же глаголю во Христа и церковь*, вотъ что говоритъ: „мнѣ кажется, что здѣсь слово Божіе не одобряетъ двоеженства; ибо если два Христа, то два и мужа, двѣ и жены; а если одинъ Христосъ, одна глава церкви; то и плоть одна, а всякая другая да будетъ оторвана. А если удерживаетъ отъ втораго брака; то что сказать о третьемъ“. (Слов. 37. Тв св. отц. III. стр. 220)?

³⁾ Св. Григорій нисскій въ жизнеописаніи сестры своей преподобной Макрины, вотъ что пишетъ по поводу ея отказа отъ вступленія въ бракъ послѣ смерти присужденнаго ей родителями жениха: „когда родители часто заводили съ нею рѣчь о бракѣ, потому что многіе, по слухамъ о ея красотѣ, желали вступить съ нею въ супружество,—она говорила: что неприлично и незаконно не уважать однажды опредѣленнаго ей отцомъ брака и принуждать себя обращаться къ другому, когда бракъ по естеству есть одинъ, какъ одно есть рожденіе и одна смерть; а также утверждала, что соединенный съ нею по опредѣленію родителей не умеръ, но живъ у Бога въ надеждѣ воскресенія,—что онъ, по мнѣнію ея, не мертвъ, а только удалился на время, безразсудно же не соблюсти вѣрности къ отсутствующему жениху“ (Жизнь препод. Макрины. Тв св. отц. Григ. нисск. ч. VІІІ. стр. 131; снес. *Златоустъ*. Homil. II. in ep. ad Tit. c. 1. vers. 6).

Вотъ какъ *Григорій Богословъ* опредѣляетъ сравнительно преимущественное отношеніе между первымъ и вторымъ бракомъ: „первый есть законъ, а второй снисхожденіе“ ¹⁾. Подобнымъ образомъ учили и другіе отцы церкви, какъ напр. *Кириллъ іерусалимскій* ²⁾, *Амвросій* ³⁾, *Златоустъ* ⁴⁾ и *Епифаній* ⁵⁾, которые тоже второй бракъ почитали только допустимымъ и извинительнымъ. Такой взглядъ церкви на второй бракъ еще яснѣе выражался въ томъ, что, по свидѣтельству пастырей сего періода, онъ долженъ былъ соединяться съ покаяніемъ ⁶⁾, а также долженъ былъ совершаться съ меньшею сравнительно съ первымъ бракомъ торжественностію ⁷⁾, и безъ возложенія на брачующихся вѣнцовъ ⁸⁾.

V. По этой то причинѣ, по ученію отцевъ и учителей сего періода, второбрачные не должны были допускаться и на самомъ дѣлѣ не допускались ни къ какимъ степенямъ церковной іерархіи, гдѣ представлялось вовсе неумѣстнымъ быть тому, что только по снисхожденію къ немощамъ плоти дозволялось для мірянъ ⁹⁾.

¹⁾ Слов. 37. Тв св. отц. III, 220.

²⁾ Cathech. orat. 4. n. 26.

³⁾ De viduis c. IX.

⁴⁾ De non. iterand. conjug. n. 2.

⁵⁾ Haeres. 59. n. 4. 6.

⁶⁾ См. напр. прав. 4. св. *Васил. велик.*

⁷⁾ См. *Златоуст.* (de non. iterand. conjug. n. 2). *Амврос.* (in 1 Corinth. 7. 40); *Теодор. студ.* (Lib. I, epist. 50).

⁸⁾ См. *Никифоръ исповѣд.* (Кормч. лист. 596).

⁹⁾ См. напр. *Златоуст.* (Homil. 2. in Tit. c. 1. vers. 6); *Сиринія* (Epist. ad Himer. c. 8—12); *Епифан.* (Exposit. fidei cathol. n. 21; *Haeres.* 59. n. 4.) и *Иероним.* (Epist. ad Ocean. 82).

§ 146.

Ученіе о томъ же соборозъ.

Чему учили относительно христіанскаго брака отдѣльные отцы и учителя разсматриваемаго нами періода, тоже самое, какъ сейчасъ увидимъ, съ полною ясностію было выражено и подтверждено церковію въ ея опредѣленіяхъ на бывшихъ въ семь періодъ какъ помѣстныхъ, такъ въ особенности вселенскихъ соборахъ.

I. Что церковъ христіанскіе браки признавала вполнѣ подлежащими своему, а не какому либо иному вѣдѣнію, это совершенно ясно изъ практиковавшихся и принятыхъ ею для всегдашней практики каноновъ, съ одной стороны опредѣляющихъ законность и незаконность браковъ, а съ другой обязывающихъ священниковъ какъ совершать браки законные, такъ и наоборотъ—въ благословіи браковъ незаконныхъ отказывать ¹⁾. А что браки христіанскіе должны были совершаться и на самомъ дѣлѣ совершались чрезъ извѣстное церковное священнодѣйствіе, это между прочимъ видно изъ слѣдующаго правила IV карфагенскаго собора, читающагося такъ: „женихъ и невѣста, когда имѣютъ быть благословляемы отъ священника, да приводятся родителями или споручниками, а принявъ благословіе, да пребываютъ въ ту ночь, изъ уваженія къ сему благословію, въ дѣвствѣ ²⁾“.

II. Что, далѣе, церковъ питала свое особенное и предпочтительное уваженіе къ дѣвству и безбрачію, это особенно

¹⁾ См. напр. *св. Василъ велик.* правила: 23, 77, 78 и 87; *Тимоѡ. Алекс.* пр. 7; *Неокесар. соб.* пр. 2, 3; *Лаодик. соб.* пр. 10, 31; *Халкид. соб.* пр. 14 *Трул. соб.* пр. 53, 54, 72 и 87.

²⁾ *Capit. 13. Vinii Concil. T. I p. 728.*

ясно выразилось въ возведеніи его на степенъ всегдашняго правила изъ древле почти вездѣ практиковавшагося обычая безбрачія въ лицѣ высшихъ іерарховъ церковныхъ или епископовъ¹⁾. Но что при этомъ она сохраняла полное уваженіе и къ жизни брачной, это между прочимъ также совершенно ясно изъ ея строгихъ соборныхъ опредѣленій противъ порицателей брака въ лицѣ брачныхъ священнослужителей²⁾, требовавшихъ отъ нихъ безусловнаго безбрачія³⁾, а также изъ ея побужденій, которыми въ семъ случаѣ она руководилась, и которыя между прочимъ въ 13 правилѣ трульскаго собора выражены такъ: „(такъ поступаемъ), дабы мы не были принуждены симъ образомъ оскорбить Богомъ установленный и Имъ въ Его присутствіи благословенный бракъ“.

III. А что священнослужителямъ-пресвитерамъ и діаконамъ не воспрещалось церковію вступленіе въ бракъ до рукоположенія, а также дозволялось сожительство съ ихъ женами и по рукоположеніи, это съ несомнѣнною очевидностію подтверждается то прямо дозволяющими, то необходимо предполагающими и оправдывающими брачную жизнь священнослужителей правилами помѣстныхъ соборовъ *анкирскаго*⁴⁾, *ганрскаго*⁵⁾, *неокессарійскаго*⁶⁾ и *V карфагенскаго*⁷⁾, въ особенности же направленнымъ противъ ставшей узаконять у себя безусловное безбрачіе духовенства римской церкви⁸⁾, слѣдующимъ правиломъ шестого вселенскаго собора, которое

¹⁾ Трул. соб. пр. 12, 48.

²⁾ См. напр. *Ганр. соб.* пр. 4.

³⁾ Трул. соб. пр. 13.

⁴⁾ *Анкир. соб.* пр. 10.

⁵⁾ *Ганрск. соб.* пр. 4.

⁶⁾ *Неокессар. соб.* пр. 8.

⁷⁾ *Карфаген. соб.* V. пр. 18. 30. 44. 45.

⁸⁾ На соборахъ: *Ельвирскомъ* 305 г. (capit. 33. *Vinii concil.* T. I. p. 235); *Тауринскомъ* 397 г. (capit. 7. *ibid.* p. 702); *Венецкомъ* 453 г. (capit.

читается такъ: „поелику мы увѣдали, что въ римской церкви въ видѣ правила предано, чтобы тѣ, которые имѣютъ быти удостоены рукоположенія во діакона или пресвитера, обязывались не сообщатися болѣе со своими женами: то мы, постѣдую древнему правилу Апостольскаго благоустройства и порядка, соизволяемъ, чтобы сожитіе священнослужителей по закону и впредь пребыло ненарушимымъ, отнюдь не расторгая союза ихъ съ женами; и тако, аще кто явится достойнымъ рукоположенія въ иподіакона, или во діакона, или во пресвитера, таковому отнюдь да не будетъ препятствіемъ къ возведенію на таковую степень сожитіе съ законною супругою: и отъ него во время поставленія да не требуется обязательства въ томъ, что онъ удержится отъ законнаго сообщенія съ женою своею.... Аще же кто, поступаая вопреки Апостольскимъ правиламъ, дерзнетъ кого либо изъ священныхъ, то есть пресвитеровъ, или діаконівъ, или иподіаконівъ, лишати союза и общенія съ законною женою: да будетъ извержень. Подобно и аще кто пресвитеръ, или діаконъ, подъ видомъ благоговѣнія, изгонитъ жену свою: да будетъ отлучень отъ священнослуженія, а пребывая непреклоннымъ, да будетъ извержень“¹⁾.

Если же на первомъ вселенскомъ соборѣ было постановлено: „великій соборъ безъ изъятія положилъ, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни діакону, и вообще никому изъ находящихся въ клирѣ не было позволено имѣти сожительствующую въ домѣ жену, развѣ мать, или сестру, или тѣ токмо лица, которыя чужды всякаго подозрѣнія“²⁾; то это постановленіе касалось не брачныхъ или имѣющихъ закон-

Т. П. Вініі concil. Т. III. р. 565); *Авреліанскомъ* III. 540 г. (capit. 2. Вініі concil. Т. 4. р. 188).

¹⁾ *Трул. соб.* 13.

²⁾ *І. Ник. всел. соб.* пр. 3.

ныхъ женъ священнослужителей, а обрекшихъ себя на безбрачіе, но между тѣмъ содержавшихъ у себя для сожителства чуждыхъ женъ, и этимъ производившихъ въ другихъ пагубный соблазнъ. Въ такомъ именно смыслѣ объясняетъ сіе правило *св. Василій великій*, пиша по поводу его слѣдующее: „правило, изложенное св. отцами нашими на никейскомъ соборѣ, ясно запрещаетъ священнослужителямъ имѣти сожителствующихъ въ домѣ женъ. Безбрачіе въ томъ имѣетъ свое достоинство, чтобы не имѣти общенія съ женскимъ поломъ. Такимъ образомъ аще кто, представляя себѣ дѣвственникомъ по имени, дѣломъ тожде творить, что и живущіе съ женами, тотъ являетъ о себѣ, яко домогается достоинства дѣвства въ имени. но безобразія сладострастія не оставилъ. Сего ради, слѣдую установленію св. отецъ, мы повелѣваемъ священнослужителю (внѣ брака живущему) отлучатися отъ всякія жены, иначе да будетъ запрещеннымъ въ священнослуженіи“¹⁾.

Если кромѣ того на V карфагенскомъ соборѣ (419 г.) было „заблагоразсуждено, чтобы поставленные во епископы, пресвитеры и діаконы, чрезъ самое посвященіе обязанные узами чистоты, какъ прилично священникамъ Божиимъ, служащимъ при Божественныхъ священнодѣйствіяхъ, воздержны были во всемъ: дабы отъ Апостоловъ преданное и отъ самыя древности содержимое и мы подобно соблюдали“, а также, „чтобы епископы, и пресвитеры, и діаконы, и всѣ, прикасающіеся къ святынямъ, хранили цѣломудріе и воздерживались отъ женъ“²⁾; то смыслъ сихъ правилъ, и самъ по себѣ понятный, еще точнѣе опредѣленъ трульскимъ соборомъ, который, принявъ ихъ вмѣстѣ съ другими правилами карфагенскаго собора, по поводу ихъ опредѣлилъ слѣдующее: „знаемъ

¹⁾ *Св. Василій велик.* пр. 88.

²⁾ *V. Карфаген. соб.* пр. 3. 4.

же, что и въ Карфагенѣ собравшіеся, имѣя попеченіе о чистотѣ жизни священнослужителей, положили, чтобы иподіаконы, прикасающіеся священнымъ таинствамъ, и діаконы, и пресвитеры, въ свои урочныя времена воздерживались отъ сожительницъ своихъ. Такимъ образомъ и отъ Апостоловъ преданное, и отъ самой древности соблюдаемое, и мы подобно да сохранимъ, зная время, когда приступаютъ къ святынѣ,— подобаесть быти воздержными во всемъ, да возмогутъ получить отъ Бога въ простотѣ просимое“ 1).

IV. Что, далѣе, тогда какъ первый бракъ церковь высоко чтила, второй бракъ былъ допускаемъ ею только изъ снисхожденія къ людской немощи, это легко усмотрѣть изъ принятыхъ шестымъ вселенскимъ соборомъ правилъ помѣстныхъ соборовъ *неокесарійскаго* 2), *лаодикійскаго* 3), а также *св. Василія великаго* 4), по которымъ второбрачные признавались подлежащими покаянію и извѣстнаго рода епитиміи.

V. Что, наконецъ, второй бракъ почитался церковію вовсе недопустимымъ по отношенію къ священнослужителямъ, это вполне видно какъ изъ тѣхъ церковныхъ правилъ, которыми съ одной стороны имъ предоставлялось, если они были безбрачны, вступать въ браки съ безбрачными дѣвами только до рукоположенія, послѣ котораго уже это не дозволялось, такъ въ особенности изъ тѣхъ, которыми безусловно въ священнослужителяхъ двоебрачіе воспрещалось, вслѣдствіе чего двоебрачные не должны были какъ приниматься въ клиръ, такъ и быть въ немъ терпимы, если бы случайно въ немъ оказались. Таковы позволяющія священнослужителямъ вступ-

1) *Трул. соб.* пр. 13.

2) *Неокесар. соб.* пр. 7.

3) *Лаод. соб.* пр. 1.

4) *Св. Васил. велик.* пр. 4.

леніе въ бракъ до рукоположенія и воспрещающія таковое по рукоположеніи—10-е правило *собора анкирскаго*, 1-е—*неокессарійскаго* и 6-е—*трульскаго* собора, изъ коихъ послѣднее, болѣе по своему содержанію полное, читается такъ: „поелику въ Апостольскихъ правилахъ речено, яко изъ производимыхъ въ клиръ безбрачныхъ, токмо чтецы и пѣвцы могутъ вступати въ бракъ: то и мы, соблюдая сіе, опредѣляемъ, да отнынѣ ни иподіаконъ, ни діаконъ, ни пресвитеръ не имѣетъ позволенія, по совершеніи надъ нимъ рукоположенія, вступати въ брачное сожительство. Аще же дерзнетъ сіе учинити, да будетъ извержень. Но аще кто изъ поступающихъ въ клиръ восхоцетъ сочетатися съ женою, по закону брака, таковый да творитъ сіе прежде рукоположенія во иподіакона, или въ діакона, или въ пресвитера“¹⁾.

О второбрачіи же по отношенію къ священнымъ лицамъ въ 12 правилѣ *св. Василія великаго* говорится слѣдующее: „двоеженцамъ правила совершенно возбраняютъ быти служителями церкви“. А *соборъ трульскій*, положивъ разныя временныя наказанія, по случаю нарушенія сего древне-церковнаго правила, вотъ что относительно сего на дальнѣйшее время постановилъ: „отнынѣ опредѣляемъ и возобновляемъ правила, которыя гласятъ: кто по крещеніи двумя браками обязанъ былъ, или наложницу имѣлъ, также взявшій въ супружество вдову, или отверженную отъ супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную, не можетъ быть вообще въ спискѣ священнаго чина“²⁾.

¹⁾ Снес. *св. Васил. вел.* пр. 27; *Трул. соб.* пр. 26.

²⁾ *Трул. соб.* пр. 3.

Общій изъ предгидущаго выводъ и замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ брака.

Изъ всего вышесказаннаго становится очевиднымъ и несомнѣннымъ, что церковь христіанская, основываясь на ученіи Христовомъ и апостольскомъ, издревле и непрерывно 1., на бракъ своихъ членовъ христіанъ смотрѣла, какъ на предметъ религіозно-нравственный, подлежащій полному ея вѣдѣнію, и всегда почитала нужнымъ освящать и на самомъ дѣлѣ освящала его чрезъ особенное таинственно-благодатное священнодѣйствіе, чтобы онъ по духу и силѣ былъ образомъ таинственно-благодатнаго и неразрывнаго союза Христа съ церковію. 2., Хотя церковь всегда дѣвство поставляла выше состоянія брачнаго, но въ тоже время всегда высоко чтитъ бракъ, насколько онъ отвѣчалъ своему идеалу-союзу Христа съ церковію, и именно первый бракъ, почему 3., ею этотъ бракъ отнюдь не воспрещался и священнослужителямъ, только бы онъ былъ совершаемъ до ихъ рукоположенія. 4., Но что касается втораго брака, то онъ церковію былъ допускаемъ только изъ снисхожденія къ немощамъ человѣческимъ, почему 5., и былъ безусловно воспрещаемъ лицамъ священнымъ.

Такъ учила о таинствѣ брака древне-вселенская церковь, такъ продолжала учить и донинѣ учить, строго хранящая все духовное ея наслѣдіе, церковь восточная. Но этого нельзя сказать относительно церкви западной и въ семь случаѣ дозволившей себѣ сдѣлать значительное отступленіе отъ ученія и правилъ древне-вселенской церкви. Удержавъ у себя таинство брака, и вмѣстѣ съ симъ повидимому сохранивъ полное уваженіе къ освящаемому симъ таинствомъ христіанскому

Дагматическое бгословіе, т. IV-й. 34

браку, она въ то же время послѣдній сочла вовсе не отвѣчающимъ достоинству священнаго сана, и вопреки прямому ученію и правиламъ апостольскимъ безусловно воспретила его для всѣхъ духовныхъ лицъ, чѣмъ, понятно, не мало поколебала и подорвала важное и высокое значеніе какъ христіанскаго брака, такъ и самаго таинства брака, произведши этимъ неисчислимое множество нравственныхъ золь, прежде всего гибельно отразившихся на ней же самой, а затѣмъ и на всемъ западно-христіанскомъ мірѣ.

Между тѣмъ въ три первые вѣка христіанства въ самой римской церкви существовалъ общій всѣмъ древнимъ церквамъ обычай предоставленія лицамъ, поступающимъ въ священническое званіе свободнаго избранія или однобрачія или безбрачія, и никакихъ не предпринимаемо было ею въ этотъ періодъ открытыхъ попытокъ къ положительному прегражденію для священнослужителей брачной жизни или ко введенію безусловнаго безбрачія въ духовенствѣ. Только съ IV вѣка начались и время отъ времени стали съ настойчивостію повторяться ¹⁾ прямыя и открытыя попытки ея въ семъ смыслѣ, выражаясь въ настойчивыхъ требованіяхъ отъ поступающихъ на священнослуженіе лицъ то положительнаго безбрачія, то полнаго воздержанія отъ своихъ женъ, при состояніи брачномъ. И эти попытки, какъ знаемъ, въ непродолжительномъ времени встрѣтили для себя въ шестомъ вселенскомъ соборѣ такого рода сильную преграду, о которую, повидимому, окончательно должны были сокрушиться. Потому что соборъ сей, какъ самъ говоритъ, узнавъ о томъ, что въ римской церкви сталъ входить въ силу закона небывалый обычай—требовать отъ по-

¹⁾ Это видно изъ вышеуказанныхъ нами опредѣленій западныхъ соборовъ (IV, V и VI вѣка) Ельвирскаго, Тавринскаго, Венецкаго и Аврелианскаго III.

ступающихъ на служеніе церкви, но находящихся въ бракѣ, лицъ брачнаго разлученія съ ихъ женами, совершенно отвергъ его, какъ несогласный съ Апостольскими правилами и для огражденія на дальнѣйшее время неприкосновенности сихъ правилъ постановилъ: „аще же кто, поступая вопреки Апостольскимъ правиламъ, дерзнетъ кого либо изъ священныхъ, то есть пресвитеровъ, или діаконовъ, или иподіаконовъ, лишати союза и общенія съ законною женою, да будетъ извержень. Подобно и аще кто, пресвитеръ, или діаконъ, подъ видомъ благоговѣнія, изгонитъ жену свою: да будетъ отлучень отъ священнослуженія, а пребывая непреклоннымъ, да будетъ извержень“¹⁾.

Но не смотря на то, что на означенномъ вселенскомъ соборѣ, вмѣстѣ съ пастырями всѣхъ церквей, греческими, сирскими, африканскими, египетскими, арменскими и европейскими, присутствовали и послы римскаго епископа, и опредѣленія его всецѣло были приняты какъ тогдашнимъ римскимъ епископомъ Сергіемъ, такъ и его преемниками, въ римской церкви не прекратились прежнія попытки ко введенію безусловнаго безбрачія въ духовенствѣ, а, напротивъ, переходя какъ бы по наслѣдству изъ вѣка въ вѣкъ, становились все болѣе и болѣе настойчивыми, насильственными и въ средствахъ неразборчивыми, переставъ дѣйствовать только тогда, когда ими достигнуто было желаемое. Достигнуто же это было послѣ сравнительно снисходительно дѣйствовавшихъ для сей цѣли двухъ римскихъ соборовъ (743 и 888 г.) и одного аугсбургскаго (952 г.)²⁾, а также римскихъ епископовъ *Стефана VI* († 891 г.), *Льва IX* († 1054 г.), *Николая II* († 1061 г.) и *Алек-*

¹⁾ *Трул. соб.* пр. 13.

²⁾ *Baron. Annal. ecclesiastic. sub 1119 ad.*

сандра II († 1073 г.)¹⁾, только при грозномъ, ни предъ чѣмъ не задумывавшемся папѣ *Григоріи VII*, который на соборѣ римскомъ 1074 г. безусловно потребовалъ отъ всѣхъ женатыхъ священнослужителей, чтобы они совершенно и навсегда отказались или отъ своихъ женъ, или отъ своего сана²⁾, а на послѣдующихъ двухъ римскихъ соборахъ, бывшихъ въ 1078 и 1083 годахъ, окончательно утвердилъ, оставшіяся уже неизмѣннымъ, законъ о безусловномъ безбрачїи духовенства въ римской церкви³⁾

А насколько нецерковенъ и пагубенъ былъ этотъ законъ, это самымъ дѣломъ показали невообразимыя смуты и волненія, среди которыхъ онъ вводился въ жизнь⁴⁾, громко раздававшіеся при этомъ отовсюду протесты и возгласы, что „Григорій—еретикъ, проповѣдуетъ сумасбродное ученіе, забылъ слова Господни: *не вси вмощаютъ словесе сего: мойи вмощити, да вмощитъ* (Мат. 19, 11. 12) и апостольскія: *аще не удержатся, да посягаютъ: лучше бо есть жениться, нежели разжизатися* (1 Кор. 7, 9), насильно принуждаетъ людей жить по-ангельски, возстаетъ противъ естественнаго чина природы и даетъ полную свободу блуду и нечистотѣ“⁵⁾, болѣе же всего проистекшія отсюда для западной церкви самыя печальныя послѣдствія, выразившіяся вскорѣ въ крайней деморализаціи здѣшняго духовенства, а въ послѣдствїи въ возникновенїи и широкомъ распространенїи въ цѣлыхъ обществахъ христіанскихъ легкихъ взглядовъ на бракъ, что въ свою очередь въ дальнѣйшемъ своемъ развитїи привело многихъ къ совершенному игнорированію или отрицанію церков-

1) A. Natal's. eccles. hist. T. 7. p. 500. ed. 1787.

2) Ibid. T. 13. p. 45. ed. 1788.

3) Ib'd. p. 49.

4) Baron. Annal. ecclesiastic. an. 1075.

5) Lambert. Chronic. historic. apud germanes. sub 1074 an

наго брака и замѣнѣ его такъ называемымъ гражданскимъ бракомъ.

Уже лютеранство, возникшее изъ крайняго отрицанія въ западной церкви не одного незаконнаго и несправедливаго, а и многого вполне законнаго и священнаго, совершенно легко отнеслось къ христіанскому браку, отказавъ ему, вопреки яснаму ученію ап. Павла, въ религіозно-таинственномъ значеніи, и низведши вмѣстѣ съ симъ таинственное священнодѣйствіе брака на степень простаго обряда, чрезъ который, по сознанию самихъ пасторовъ, ничего благодатнаго не можетъ быть сообщено брачущимся, а только послѣдними можетъ и должно быть предъ ними засвидѣтельствовано, что они по взаимному согласію обязались жить по установленному Богомъ браку. Воспитавшіяся же подъ вліяніемъ этого же антагонизма къ церкви нѣкоторыя государства сдѣлали въ семъ направленіи еще шагъ впередъ, и пришли къ введенію у себя уже всецѣло отрѣшеннаго отъ всякой религіозной обрядности, чисто гражданскаго или нотаріально юридическаго брака, представляющаго собою самое прискорбное и нисколько не оправдываемое явленіе не только съ христіанской, но и съ естественно-религіозной и даже здраво юридической точки зрѣнія. Ибо кому неизвѣстно, что по внутреннему своему существу бракъ вовсе не есть основанный на чисто внѣшнихъ обязательствахъ взаимный между брачущимися лицами договоръ, а есть, напротивъ, зиждущійся на основахъ полного взаимнаго чистаго сочувствія и довѣрія, чисто свободный, духовно-нравственный и религіозный союзъ, вслѣдствіе чего онъ, что понятно само собою, составляетъ область, стоящую совершенно внѣ круга обнимающихъ собою нравственность только совнѣ гражданскихъ законовъ и вѣдѣнія такого же суда? Это тѣмъ болѣе нужно сказать относительно истинно-христіанскаго брака, представляющаго собою еще болѣе глубокой и сокро-

венный духовно-правственный и религіозный союзъ, такъ какъ онъ предназначенъ быть образомъ таинственно-благодатнаго союза Христа съ церковію. Чѣмъ же можетъ быть оправдано означенное вмѣшательство гражданской власти въ заключеніе христіанскихъ браковъ? Можетъ быть тѣмъ, что здѣсь есть и сторона, подлежащая вѣдѣнію гражданской власти, а именно согласіе или несогласіе заключеннаго брака съ существующими въ государствѣ законами? Но если бы было такъ, то въ семъ случаѣ достаточно бы было нотаріусамъ или міровымъ судьямъ, къ которымъ являются брачующіеся, объявить только, что ихъ браку препятствуетъ или не препятствуетъ законъ, а не давать самую законную санкцію ихъ браку, дѣлающую въ глазахъ ихъ уже совершенно излишнимъ церковное освященіе брака.

Но, можетъ быть, этимъ думалось болѣе упрочивать бракъ, и на самомъ дѣлѣ онъ болѣе упрочивается, получая въ основу и охрану для себя юридическую форму закона, силу и власть государственную? Нисколько. Потому что въ основу и охрану брачной жизни полагать не зиждительныя духовно и религіозно-правственныя начала любви, совѣсти и долга, а одни внѣшне-юридическія обязательства, не молитвенное благословеніе посредника Божія—священника, а подпись на брачномъ юридическомъ актѣ посредника гражданской власти—нотаріуса или міроваго судьи, не духовно благодатную силу Божію, испрашиваемую и подаваемую брачующимся въ таинствѣ, а общаемую имъ въ случаѣ нужды принудительную силу власти гражданской, однимъ словомъ полагать въ основу брака авторитетъ не божественный, а человѣческій,—это значитъ не упрочивать и укрѣплять брачные союзы, а скорѣе ихъ ослаблять и подрывать; это значитъ не возвышать бракъ, а скорѣе принижать и профанировать, ставя его за одно съ какою нибудь имущественною или промышленною сдѣлкой.

Подрывать же христіанское значеніе брака, присовокупимъ, значитъ подрывать не однѣ только основы церкви, но и государства, зиждущагося на прочности семейной жизни.

Впрочемъ, можетъ быть, всего этого не имѣлось въ виду и не предвидѣлось установителями гражданскихъ браковъ; но во всякомъ случаѣ неоспоримо то, что они руководились не здравымъ и безпристрастнымъ взглядомъ, а крайнимъ антагонизмомъ противъ церкви западной, и что этотъ антагонизмъ завелъ ихъ слишкомъ далеко, попустивъ имъ наложить руки и на то, что подлежитъ Богу, а не кесареви, и чрезъ это содѣлавъ ихъ повинными въ дѣйствіи, носящемъ названіе святотатства.

Церковь, поэтому, восточная, никогда не знавшая и доселѣ не знающая другихъ браковъ, кромѣ заключаемыхъ съ ея вѣдома и совершаемыхъ ею чрезъ богоустановленное для сего таинство ¹⁾, не можетъ не смотрѣть съ скорбію на появленіе въ христіанскихъ обществахъ такъ называемыхъ гражданскихъ браковъ, а вмѣстѣ съ симъ не можетъ не посѣтовать и о тѣхъ со стороны западной церкви представленныхъ поводахъ, которые послужили къ возникновенію сего столь при-
скорбнаго антицерковнаго явленія.

¹⁾ Можно замѣтить, что таинство брака, какъ наслѣдіе отъ древнеапостольской церкви, сохранилось и въ древнѣйшихъ, отдѣлившихся отъ церкви православной, обществахъ,—контскомъ, армянскомъ, маронитскомъ, абиссинскомъ и несторіанскомъ (*Renaudot. de la perpétuité... T. V. lib. 6. c. 1; Asseman. Bibl. Orient. T. III. part. I. p. 356; T. III. part. II. p. 319*).