М. Ф. Ястребовъ.

ПОСОБІЕ

КЪ ИЗУЧЕНІЮ ДОГМАТИКИ.

КІЕВЪ.
Тип. И. И. Горбунова, Крещ., д. Деттерева, № 38-й.
1908.

Печатать дозволяется, 3 декабря 1908 г.
Ректоръ Кіевской Духовной Академіи *Епископъ Θеодосій.*



Оттискъ изъ журнала «Труды Кіевской Дух. Академіи».

Оглавленіе.

	Стр.
О таинствахъ вообще	1 — 24
Таинство крещенія	25 — 39
Таинство миропомазанія	40 — 52
Таинство евхаристіи	53 — 89
Таинство покаянія	90 — 97
Таинство елеосвященія	98—106
Таинство брака	107—121
Таинство священства	122 —136
О Богѣ Мздовоздаятелѣ	137 —
Частное мздовоздаяніе	137—152
О почитаніи святыхъ	153—167
О призываніи святыхъ	167—180
Кончина міра	181—183
Воскресеніе мертвыхъ	183—199
Второе пришествіе и послѣдній судъ	200—206
Вѣчныя мученія грѣшниковъ	206—218
Блаженство праведниковъ	218—225

Изъ лекцій по догматическому богословію.

О таинствахъ.

1. Слово таинство (μυστήριον) въ новозавѣтномъ откровеніи употребляется въ различныхъ смыслахъ. Въ рѣчахъ самого Іисуса Христа этотъ терминъ имѣетъ весьма широкое значеніе, особенно въ соединеніи съ выраженіемъ „царство небесное“, „царство Божіе“. Такъ какъ выраженіе „царство небесное“ „царство Божіе“, въ устахъ Іисуса Христа, означало иногда *все ученіе Его* и вообще *все домостроительство* спасенія человѣка (Лук. IV, 43; ср. Мѳ. X, 7), иногда, частнѣе, *дѣло искупленія* и *усвоеніе искупленія* (Мѳ. XVIII, 1—3), иногда, еще частнѣе, *общество вѣрующихъ* въ Него или церковь (Мѳ. XIII, 31—32; Мр. IV, 31—32, Лук. XIII, 19), то и τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν обнимало у него все то, что входило въ объемъ понятія царства Божія.—Въ апостольской письменности терминъ μυστήριον употребляется иногда для обозначенія или *всего* ученія вѣры Христовой, или *частныхъ* пунктовъ вѣры, иногда въ значеніи *символа* или *образа*. Такъ, въ первомъ значеніи терминъ μυστήριον употребляетъ ап. Павелъ, когда говоритъ о діаконахъ, что они должны хранить таинство вѣры (τὸ μυστήριον τῆς πίστεως) въ чистой совѣсти (1 Тим. III, 9), или когда проситъ вѣрующихъ молиться, чтобы дано было ему слово, устами съ дерзновеніемъ, возвѣщать тайну благовѣствованія (τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου Еф. VI, 19),—чтобы Богъ отверзъ ему дверь для слова возвѣщать тайну Христову (τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, Кол.

IV, 3), и проч. Въ значеніи символа μυστήριον употребляется въ Апокалипсисѣ: здѣсь встрѣчаются выраженія: τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων (1, 20), а также τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς (XVII, 7).

Но терминъ μυστήριον въ новозавѣтномъ откровеніи означаетъ еще *внѣшнее средство благодатнаго освященія*. Такъ, ап. Павелъ въ 1 посланіи къ Коринѳянамъ называетъ себя и вообще апостоловъ *строителями таинъ Божіихъ* (οἰκονόμους μυστήριον Θεοῦ, IV, 1). Хотя апостолъ и не опредѣляетъ здѣсь прямо, какихъ именно таинъ служителями и строителями называетъ онъ себя и апостоловъ, но по связи рѣчи видно, что на этотъ разъ онъ обличаетъ тѣхъ изъ Коринѳянъ, которые, будучи *крещены* Павломъ, Аполлосомъ или Кифою, называли себя то Павловыми, то Аполлосовыми, то Кифиными, и отсюда подъ тайнами даетъ видѣть *крещеніе* и вообще *внѣшнія благодатныя* дѣйствія освященія, употребляемыя строителями таинъ для освященія вѣрующихъ.

Такимъ образомъ, откровеніе показываетъ, что въ религіи Христовой, кромѣ таинъ, какъ предметовъ сокровенныхъ, и таинъ, какъ предметовъ съ символическимъ значеніемъ, есть еще строители таинъ, какъ средствъ благодатнаго освященія, и тѣмъ даетъ видѣть, что съ духомъ Христовой религіи сообразны такія тайны, въ которыхъ вмѣстѣ съ совершеніемъ *дѣйствія, подлежащаго внѣшнимъ* чувствамъ, *таинственно* дѣйствуетъ освящающая *благодать Божія*. Отсюда слѣдуетъ, что понятіе о таинствахъ, какъ внѣшнихъ богоустановленныхъ дѣйствіяхъ, заключающихъ въ себѣ силу благодатнаго освященія, есть понятіе откровенное.

Изъ сказаннаго опредѣляются и существенныя черты понятія таинства. Именно, таинство:

1) должно быть дѣйствіемъ *богоустановленнымъ*. Апостолъ говоритъ о строителяхъ таинъ *Божіихъ* и, такимъ образомъ, отличаетъ ихъ отъ учрежденій человѣческихъ;

2) должно заключать въ себѣ *невидимую* сторону, именно благодатную силу, таинственно освящающую человѣка, и при томъ въ опредѣленномъ, частномъ или *специальномъ* видѣ; въ противномъ случаѣ, не было бы различія въ таинствахъ и всѣ бы они замѣнялись однимъ таинствомъ;

3) должно заключать въ себѣ *видимую* сторону, какое-нибудь священнодѣйствіе, чрезъ которое бы сообщалась благодатная сила; въ противномъ случаѣ таинство ничѣмъ бы не отличалось отъ общаго дѣйствія благодати на человѣка.

4) Дѣйствій, освящающихъ человѣка, съ такими чертами свящ. Писаніе и свящ. преданіе указываютъ *семь*: Крещеніе, Миропомазаніе, Покаяніе, Евхаристію, Священство, Бракъ и Елеопомазаніе.

2. Отъ православнаго *понятія* о таинствѣ ничѣмъ не разнится католическое. По опредѣленію римскаго катихизиса, таинство есть нѣчто такое, что подлежитъ внѣшнимъ чувствамъ, но что, въ силу божественнаго установленія, имѣетъ силу знаменовать и производить въ насъ святость и праведность.—Согласно съ православною догматикой и католическая догматика учитъ также о *седмеричномъ* числѣ таинствъ.— Наконецъ, и составъ каждаго таинства католическая церковь опредѣляетъ такъ же, какъ православная церковь. Такъ какъ, говоритъ Римскій катихизисъ, одною стороною своей природы мы принадлежимъ къ міру тѣлесному, то имѣемъ нужду въ *видимомъ* знакѣ, чтобы знать, что совершается въ духовной нашей природѣ: по этой причинѣ, для сообщенія намъ святости и праведности, Богъ употребляетъ *внѣшній знакъ*. Затѣмъ, таинство представляетъ собою *залогъ божественной воли*, печать божественныхъ благодѣяній; какъ въ ветхомъ завѣтѣ Богъ употреблялъ слово, обряды и образы для того, чтобы утвердить патріарховъ въ своихъ обѣтованіяхъ, такъ и Спаситель въ новомъ завѣтѣ установилъ таинства для того, чтобы они служили для христіанъ *залогомъ прощенія грѣховъ*, чтобы, такъ сказать, удостовѣ-

ряли ихъ въ сообщеніи *Духа Святаго*.—Все это не стоитъ въ противорѣчіи съ ученіемъ православной догматики.

Напротивъ, протестанты какъ въ общемъ понятіи о таинствѣ, такъ и въ ученіи о числѣ таинствъ рѣзко и рѣшительно отличаются отъ ученія православнаго. Логика ихъ въ этомъ случаѣ такая. Католики учатъ, что таинства производятъ благодать сами по себѣ, собственно имъ принадлежащею и внутреннею дѣйственностію, въ силу своего божественнаго установленія, ex opere operato. Въ своемъ первоначальномъ значеніи теорія ex opere operato не заключала въ себѣ ничего прямо противорѣчащаго древне-христіанскому воззрѣнію. Выраженіе opus operatum введено въ языкъ католическаго богословія въ XIII вѣкѣ, съ цѣлію отмѣтить отличіе нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ таинственныхъ обрядовъ отъ новозавѣтныхъ таинствъ. Схоластики часто возбуждали вопросъ, съ какою цѣлію установлены были такіе ветхозавѣтные обряды, какъ, напр., обрѣзаніе, посвященіе первосвященниковъ, вкушеніе агнца, омовенія, освященія, жертвы и т. п. Всѣмъ этимъ религіознымъ обрядамъ схоластики приписывали двоякую цѣль—служить сѣнію грядущихъ благъ, предызображать новозавѣтныя установленія, а съ другой стороны – привязывать евреевъ къ національной религіи и предохранять ихъ отъ идолопоклонства. Въ этомъ пунктѣ всѣ схоластики были согласны между собою. Но они расходились въ своихъ мнѣніяхъ по вопросу о дѣйственности ветхозавѣтныхъ обрядовъ. Одни изъ схоластиковъ, какъ, напр., Петръ пуатьерскій и Петръ Ломбардъ, не признавали за этими обрядами силы производить благодать; другіе же, напр, Гуго-сентъ Викторъ, до извѣстной степени не отказывали имъ въ этой силѣ. По мнѣнію первыхъ, ветхозавѣтные таинственные обряды не имѣли никакого отношенія къ оправданію человѣка, и если, исполняя ихъ, человѣкъ становился праведнымъ, то дѣйствіе это производили собственно личная его вѣра, надежда и любовь, а не самые

обряды, взятые сами по себѣ. По мнѣнію послѣднихъ, ветхозавѣтные обряды производили оправданіе человѣка въ силу того, что пробуждали въ немъ благочестивыя чувствованія и расположенія. Но расходясь по этому пункту, схоластики снова соглашались между собою въ томъ отношеніи, что ветхозавѣтные обряды, съ ихъ точки зрѣнія, свою дѣйственность получали отъ таинствъ новозавѣтныхъ: будучи сами по себѣ чистыми обрядами, простыми церемоніями, лишенными всякой силы, ветхозавѣтные обряды не были дѣйственны сами по себѣ, своею внутреннею силою, но, будучи, съ другой стороны, символами будущаго, предуказывая будущее искупленіе, они дѣйствовали въ силу своего отношенія къ Спасителю.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія схоластиковъ, ветхозавѣтные обряды не заключали въ себѣ благодати,—таинства новозавѣтныя, напротивъ, содержатъ благодать въ самихъ себѣ; первые были только знаками оправданія,—послѣднія—и знаки и причина оправданія, однимъ словомъ: ветхозавѣтные обряды дѣйствовали въ силу расположеній субъекта, его вѣры и любви—ex opere operantis; новозавѣтныя таинства дѣйственны сами по себѣ, въ силу своего божественнаго установленія—ex opere operato.

Таковъ смыслъ теоріи opus operatum, раскрытый Петромъ пуатьерскимъ, Ломбардомъ, Александромъ Галесомъ, Бонавентурою, Аквинатомъ и другими.

Въ позднѣйшее время въ практикѣ католичества теорія эта получила грубый характеръ. Съ точки зрѣнія позднѣйшихъ католическихъ богослововъ, таинство—это проводникъ или каналъ, изъ котораго христіанинъ почерпаетъ благодать помимо всякаго съ своей стороны содѣйствія или сочувствія. Благодать должна необходимо воздѣйствовать на лицо, принимающее таинство, какъ скоро есть это лицо, какъ скоро произнесены извѣстныя слова, какъ скоро употреблены извѣстныя внѣшнія дѣйствія. Къ извѣстному внѣшнему об-

ряду благодать какъ бы привязана внѣшнимъ, механическимъ образомъ, и нисходитъ на принимающаго таинство, какъ скоро совершается внѣшній обрядъ таинства. При этомъ исключается всякое живое отношеніе вѣрующаго къ дѣйствію благодати. Онъ можетъ даже не вѣровать въ это дѣйствіе и, однако, оно будетъ имѣть для него силу; онъ можетъ относиться къ нему совершенно равнодушно, и все-таки получитъ благодать.

Само собою понятно, что представленіе о таинствахъ, дѣйствующихъ ex opere operato, противорѣчило тому основному лютеранскому догмату, что человѣкъ оправдывается одною вѣрою. Спасаетъ человѣка единственно увѣренность въ искупительныхъ заслугахъ Спасителя; слѣдовательно, кромѣ этихъ заслугъ, кромѣ жертвы, принесенной на Голгоѳѣ, нѣтъ и не можетъ быть никакихъ еще другихъ спасающихъ дѣйствій благодати. Таинства, съ точки зрѣнія лютеранъ, не проводники благодати, а только знаки нашего общенія со Христомъ, только напоминанія о нашемъ благодатномъ состояніи, видимая печать нашей принадлежности къ христіанской церкви. Правда, и лютеране учатъ, что благодать подается въ таинствахъ объективно, но при этомъ прибавляютъ, что при принятіи таинствъ вѣрующій непремѣнно долженъ имѣть вѣру, долженъ вѣровать тѣмъ обѣтованіямъ, принимать тѣ обѣтованныя блага, которыя предлагаются въ таинствахъ. Главное дѣло въ таинствахъ—это наша вѣра: въ ней вся сила самаго таинства, для ея развитія дается таинство и безъ нея таинство не имѣетъ значенія. Видя въ таинствахъ только знаки евангельскихъ обѣтованій, приписывая имъ только ту цѣль, что они питаютъ и укрѣпляютъ нашу увѣренность въ прощеніи грѣховъ, лютеране, очевидно, лишаютъ таинства объективнаго значенія и всю силу ихъ приписываютъ субъективному расположенію того, кто ихъ принимаетъ. Очевидно, католическая теорія

ex opere operato у лютеранъ замѣнена теоріей ex opere operantis.

Въ связи съ опредѣленіемъ таинствъ и цѣлію ихъ установленія необходимо ограничивалось и число ихъ. Таинства, съ точки зрѣнія лютеранъ, имѣютъ цѣлію воспитывать въ человѣкѣ вѣру въ исполненіе обѣтованій о нашемъ спасеніи. Какъ-же, спрашиваютъ они, можетъ служить этой цѣли миропомазаніе? Въ крещеніи грѣхъ уже прощенъ и человѣкъ получилъ уже увѣренность въ томъ, что онъ принятъ въ царство благодати: очевидно, миропомазаніе излишне. Оно не таинство, а благочестивый только обрядъ. Еще меньше подходило подъ лютеранское понятіе таинства таинство брака и елеопомазанія. „Я, говорилъ Лютеръ, рѣшительно не понимаю, какимъ образомъ бракъ превратился въ таинство? Какое онъ имѣетъ отношеніе къ моей увѣренности въ спасеніи? Какимъ образомъ онъ развиваетъ во мнѣ вѣру въ Искупителя"? Елеопомазаніе, по словамъ Лютера, имѣетъ цѣлію исцѣленіе отъ болѣзни, а не утвержденіе вѣры. Съ нимъ и не соединяется непосредственно представленіе объ Искупителѣ и принесенной Имъ за насъ искупительной жертвѣ. Слѣдовательно, оно не можетъ быть таинствомъ. Но самое сильное гоненіе со стороны лютеранъ встрѣтило таинство священства. Таинства, говорятъ они, даны для того, чтобы возбуждать въ насъ вѣру, чтобы возводить насъ чрезъ вѣру къ непосредственному общенію со Христомъ. Между тѣмъ, священство, поставляя въ лицѣ священника посредника между Христомъ и вѣрующимъ, очевидно, отдаляетъ вѣрующаго отъ Христа; это уже не возбужденіе вѣры, а ея подавленіе.

Такимъ образомъ, лютеране признаютъ три таинства— крещеніе, причащеніе и покаяніе; послѣднее, впрочемъ, съ ограниченіемъ, безъ устной исповѣди, въ замѣну которой Лютеръ и Меланхтонъ рекомендуютъ тайное, внутреннее

исповѣдываніе грѣховъ предъ Богомъ, безъ перечисленія ихъ предъ священникомъ.

Итакъ, съ точки зрѣнія лютеранъ, таинства не сообщаютъ человѣку благодати, а только питаютъ и укрѣпляютъ въ немъ вѣру въ Искупителя. Но, спрашивается, какимъ образомъ служитъ этой цѣли крещеніе, совершаемое у лютеранъ надъ младенцами, когда они не имѣютъ еще никакой вѣры? Какой смыслъ имѣетъ представленіе лютеранъ, что и невѣрующій вкушаетъ истинное тѣло и истинную кровь Христа хотя и въ осужденіе? Ясно, что понятіе лютеранъ о таинствѣ не вѣрно и не мирится съ другими пунктами ихъ же собственной доктрины.—Не выдерживаетъ критики и ученіе лютеранъ о числѣ таинствъ. Принимая крещеніе, евхаристію и покаяніе, они отрицаютъ остальныя таинства, помимо логическихъ основаній, потому, главнымъ образомъ, что на установленіе ихъ Іисусомъ Христомъ нѣтъ-де указаній въ священномъ писаніи: въ евангеліи, говорятъ лютеране, нигдѣ не говорится, что таинствъ семь. Но вѣдь въ евангеліи не говорится и того, что таинствъ только три. Если, какъ говорятъ лютеране, остальныя таинства въ евангеліи не называются таинствами, то не называются тамъ этимъ именемъ и крещеніе, покаяніе и евхаристія. Да едвали и вѣрно говорятъ они: въ Священномъ Писаніи бракъ, напр., называется таинствомъ (Еф. V, 32). Если же не называются въ писаніи таинствами миропомазаніе, священство и елеопомазаніе, то по той причинѣ, что апостолы не имѣли случая и повода называть ихъ именемъ таинствъ, какъ не назвали они таинствами крещеніе и евхаристію.

Въ настоящее время отрицаніе седмеричнаго числа таинствъ возведено протестантскимъ богословіемъ въ цѣлую теорію, главнѣйшія черты которой слѣдующія. Ученіемъ о седмиричномъ числѣ таинствъ въ догматику привнесено нѣсколько новыхъ, въ откровеніи не данныхъ, истинъ. Въ Священномъ Писаніи указываются только два таинства—кре-

щеніе и причащеніе. Къ этимъ двумъ священнодѣйствіямъ по преимуществу и прилагалось въ началѣ названіе таинствъ. Затѣмъ, съ очень ранняго времени начали, хотя на первыхъ порахъ медленно, умножаться таинства. Но со временъ бл. Августина началось быстрое ихъ увеличеніе, и съ началомъ XI в. ихъ появилось такъ много, что оказалось нужнымъ раздѣлить ихъ на классы. Плодомъ этой классификаціи и было, наконецъ, выдѣленіе семи таинствъ. Эта послѣдняя работа принадлежитъ Петру Ломбарду, а съ запада ученіе о седмеричномъ числѣ таинствъ перенесено уже и на востокъ.— Такова въ краткомъ изложеніи протестантская теорія образованія ученія о седмиричномъ числѣ таинствъ.

Изъ этой теоріи видно, что ученіе о седмеричномъ числѣ таинствъ можно и должно бы признать постояннымъ ученіемъ церкви въ такомъ случаѣ, если бы оно было выражено у отцовъ церкви, какъ выражено оно послѣ и остается теперь у насъ. Но не то же ли самое дѣлаетъ отрицательная критика, когда, не находя въ первые три вѣка относительно догматовъ о Троицѣ и лицѣ Іисуса Христа формулъ, опредѣленныхъ вселенскими соборами, отказывается признать существованіе въ церкви вѣры въ троичность Лицъ въ Богѣ при единствѣ существа, или вѣры въ Іисуса Христа, какъ единую ипостась при двойствѣ естествъ и волей? Не было бы, конечно, основательнымъ не признавать ученіе о Троицѣ и лицѣ Іисуса Христа вселенскимъ, если бы по какимъ-либо обстоятельствамъ формулированіе этого ученія произошло нѣсколькими вѣками позже, чѣмъ какъ оно совершилось. Такъ точно и сравнительно позднее время, когда завершилось формулированіе ученія о семи церковныхъ таинствахъ не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для отрицанія этого ученія.

Въ настоящее время ученіе о таинствахъ вполнѣ формулировано. Мы говоримъ теперь: „таинствъ церковныхъ семь“; при этомъ слово „таинство“ становится условнымъ

или техническимъ терминомъ, съ которымъ соединяется извѣстный смыслъ. Этотъ терминъ является у насъ общимъ понятіемъ, объединяющимъ въ себѣ четыре частныхъ мысли, именно 1) что въ извѣстныхъ священнодѣйствіяхъ низводятся на вѣрующихъ извѣстные спеціальные дары благодати, 2) что эти дары подаются посредствомъ видимой стороны, чувственнаго элемента, 3) что такіе способы сообщенія благодати вѣрующимъ установлены самимъ Богомъ и 4) что ихъ семь. Всѣми этими частными чертами таинства отличаются отъ обрядовъ, и всѣ эти частныя мысли выражаются у насъ теперь однимъ словомъ „таинство“. Мы теперь такъ привыкли къ этому выраженію въ одномъ словѣ цѣлаго ряда частнѣйшихъ понятій и представленій, что затрудняемся и представить себѣ, чтобы этого когда-нибудь не было.

А между тѣмъ возможно вѣдь представить, что такого способа обобщенія многихъ частныхъ мыслей въ одномъ общемъ понятіи и въ соотвѣтствующемъ этому понятію терминѣ могло до извѣстнаго времени и не быть, хотя въ сознаніи церкви всегда существовали всѣ частныя мысли и представленія о таинствахъ, подобно тому, какъ это мы видимъ въ исторіи другихъ догматовъ. Мысли и представленія могли существовать необобщенными, — могли имѣть характеръ конкретныхъ представленій о каждомъ изъ семи таинствъ, какъ о высшемъ священнодѣйствіи, подающемъ особую благодать въ чувственномъ знакѣ или образѣ и, слѣдовательно, возвышающемся надъ другими богослужебными дѣйствіями. Далѣе, мысли и представленія о таинствахъ могли имѣть характеръ даже не конкретныхъ только и отдѣльныхъ представленій, но и извѣстную связь и обобщеніе; только это обобщеніе могло имѣть нѣсколько другой характеръ, вытекать изъ особенныхъ и при томъ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія. Древніе отцы церкви могли находить связь между нѣкоторыми таинствами,

смотря на нихъ съ точки зрѣнія, напр., той связи, какая существуетъ между нѣкоторыми таинствами по времени ихъ установленія, совершенія или въ другихъ какихъ-либо отношеніяхъ. Такъ, напр., таинства могли группироваться такимъ образомъ: а) крещеніе, миропомазаніе и евхаристія, б) бракъ и евхаристія, в) покаяніе и евхаристія, г) священство и покаяніе д) покаяніе и елеопомазаніе. Первая, вторая и третья группы дредставляютъ соединеніе таинствъ по времени ихъ совершенія, четвертая—по одновременному установленію ихъ Іисусомъ Христомъ, пятая—по характеру того и другого таинства.—Это примѣръ обобшенія таинствъ, вращающагося въ весьма тѣсныхъ предѣлахъ. Но возможно, напр., взглянуть на таинства и на все, что представляетъ въ себѣ христіанская вѣра, съ точки зрѣнія таинственности и непостижимости освященія вообще, и тогда таинства станутъ въ рядъ съ множествомъ такихъ предметовъ, съ которыми они, кромѣ этой самой общей черты, имѣютъ мало сходнаго. Такимъ образомъ, обобщеніе таинствъ, до извѣстнаго времени, въ церкви могло быть или слишкомъ тѣсное, или слишкомъ широкое. Сообразно съ тѣмъ и выраженія, прилагаемыя къ таинствамъ (μυστήριον, sacramentum), могли имѣть или слишкомъ тѣсный, или слишкомъ широкій смыслъ, но во всякомъ случаѣ смыслъ отличный отъ того, въ какомъ мы употребляемъ слово „таинство“ теперь. А между тѣмъ, въ то же самое время на практикѣ могли существовать и дѣйствительно существовали всѣ семь таинствъ, и эти таинства могли быть понимаемы именно какъ таинства, въ томъ самомъ смыслѣ, какой имъ придаемъ теперь мы.

А что таинства и именно числомъ семь существовали въ церковной практикѣ въ древнѣйшій періодъ христіанской церкви, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Можно согласиться съ протестантами только въ томъ развѣ отношеніи, что у древнихъ церковныхъ писателей, дѣйствительно,

не встрѣчается формулы, что таинствъ именно семь, не встрѣчается также примѣра, чтобы одинъ отецъ или писатель церкви говорилъ за-разъ о всѣхъ семи таинствахъ. Но и тутъ необходима оговорка. Дѣло въ томъ, что у извѣстнаго писателя 2 вѣка, Тертулліана, мы находимъ слѣдующія весьма замѣчательныя слова: „не колеблясь, говоритъ онъ, скажу, что самыя писанія устроены, по волѣ Божіей, такъ что подали еретикамъ поводъ къ тому, чего не могло быть безъ писаній, какъ читаю: *подобаетъ и ереселъ быти*. Но кѣмъ изъясняется смыслъ того, что служитъ къ ересямъ? Діаволомъ, который старается извращать истину, который даже подражаетъ дѣйствіямъ божественныхъ таинствъ (sacramentum) въ тайнахъ идольскихъ. И онъ *погружаетъ* нѣкоторыхъ, какъ своихъ вѣрующихъ, поручается *за очищеніе грѣховъ послѣ купели*, *запечатлѣваетъ* тамъ своихъ воиновъ *на челахъ* ихъ, торжественно совершаетъ и *приношеніе хлѣба*... и что говорить? *поставляетъ* верховнаго *жреца* при *бракѣ*. А женщины еретическія какъ дерзки? Онѣ осмѣливаются спорить, учить, молиться за другихъ, дѣлать заклинаніе, брать на себя *цѣленія*, а можетъ быть, и *крестить*[1]). Не трудно догадаться, что Тертулліанъ говоритъ здѣсь о всѣхъ семи таинствахъ: о погруженіи или крещеніи, объ очищеніи послѣ купели, т. е. покаяніи, о приношеніи хлѣба, т. е. евхаристіи, о запечатлѣніи на челахъ, т. е. миропомазаніи, о поставленіи жреца, т. е. священствѣ, о бракѣ и, наконецъ, о цѣленіи, т. е. елеопомазаніи.

Уже лютеранскимъ ученіемъ о таинствахъ давалась мысль о томъ, что благодать *независима* отъ таинствъ. Но прямо это не высказывалось: выходило, что она и зависима и независима, потому что хотя вѣра и возбуждается въ человѣкѣ его личнымъ участіемъ въ таинствѣ, но въ тотъ

---

[1]) Praescript. c. 39—41.

моментъ, когда совершается таинство. Въ реформатствѣ съ его ученіемъ о безусловномъ предопредѣленіи не оставалось уже *никакого мѣста* мысли о зависимости благодати отъ внѣшнихъ дѣйствій таинствъ въ какомъ-бы то ни было отношеніи. И въ самомъ дѣлѣ, если благодать сообщается только избраннымъ, то ясно, что она не можетъ быть присуща чувственному знаку. „Богъ, говоритъ Кальвинъ, дѣйствуетъ необходимо“. Въ такомъ случаѣ и отверженный могъ бы вступать въ число избранныхъ, если-бы подъ матеріальнымъ хлѣбомъ въ таинствѣ евхаристіи онъ вкушалъ тѣло Христово. Слѣдовательно, отверженный въ крещеніи омывается только *внѣшнимъ* образомъ, а въ евхаристіи получаетъ *простой* хлѣбъ и *простое* вино. Такъ оно и есть. На взглядъ Цвингли и Кальвина, таинства сами по себѣ безсодержательные знаки, свидѣтельствующіе о принадлежности человѣка къ христіанской церкви, и—только.

3. *Какъ дѣйствуетъ таинство на лицо, его принимающее?*—вотъ еще вопросъ, котораго нельзя обойти въ изложеніи общаго ученія о таинствахъ. И тѣмъ болѣе нельзя его обойти въ виду того обстоятельства, что существующія у насъ догматическія системы или совсѣмъ не касаются этого вопроса, какъ догматика преосвященнаго Филарета, или же разрѣшаютъ его не съ надлежащею ясностію, какъ догматики преосвященныхъ Антонія и Макарія.

Догматика преосвящ. Антонія объ условіяхъ дѣйственности таинствъ говоритъ такимъ образомъ: „Какъ благодать Святаго Духа подается отъ Бога туне, безъ нашихъ заслугъ или достоинствъ, а единственно ради заслуги Іисуса Христа, такъ и совершеніе таинствъ, чрезъ которыя сообщается благодать, *не условливается* никакими заслугами или достоинствами лицъ какъ совершающихъ, такъ и пріемлющихъ оныя. Недостойный совершитель таинствъ не

воспящаетъ благодати Святаго Духа являть въ немъ всю свою силу, равно какъ и недостойно пріемлющій не уничтожаетъ сей силы". По этимъ словамъ, благодатная сила таинства, повидимому, поставляется внѣ всякихъ субъективныхъ условій какъ со стороны совершающихъ, такъ со стороны принимающихъ таинство. Между тѣмъ, это положеніе дальнѣйшими словами, повидимому, отрицается. „Но, говорится дальше, что касается до спасительности или спасительнаго дѣйствія таинства, то оно условливается и въ совершающемъ вѣрою, надлежащимъ благоговѣніемъ и сознаніемъ важности таинства, и въ пріемлющемъ также вѣрою и должною готовностію къ принятію благодати, сообщаемой таинствомъ; въ противномъ случаѣ таинство не только не будетъ спасительно, но обратится въ судъ какъ совершающему, такъ и пріемлющему недостойно".

Итакъ, таинство, по словамъ догматики преосвященнаго Антонія, совершается помимо всякихъ условій со стороны и совершающаго и принимающаго таинства, т. е. благодать низводится въ таинствѣ безусловно; но спасительно дѣйствуетъ только лишь подъ тѣмъ условіемъ, если совершающій и принимающій таинство имѣютъ вѣру и благочестивыя чувствованія и расположенія. Такъ, повидимому, слѣдуетъ разумѣть вышеприведенныя слова преосвященнаго Антонія. Но, спрашивается, какъ понимать это „совершеніе" таинства, для котораго не требуется никакихъ условій со стороны и совершающаго и принимающаго таинство? Можетъ-ли быть совершаемо таинство безъ субъекта, его принимающаго? Если же таинство совершается надъ субъектомъ помимо всѣхъ условій съ его стороны, т. е. низводитъ на него благодать, каково-бы ни было субъективное его состояніе, то что же еще надобно разумѣть подъ „спасительнымъ дѣйствіемъ" таинства, требующимъ со стороны того, кто принимаетъ таинство, извѣстныхъ условій? Да и что это за условія? Церковныя таинства существуютъ и совершаются

только для вѣрующихъ членовъ церкви: какая же еще вѣра требуется отъ нихъ, какъ условіе съ ихъ стороны спасительности таинства? Съ другой стороны, если таинства совершаются (т. е. признаются совершенными) помимо субъективныхъ условій принимающаго, то куда же дѣвается благодать совершоннаго таинства, если принимающимъ субъектомъ является человѣкъ нравственно недостойный? Очевидно, опредѣленіе условій дѣйственности таинствъ въ догматикѣ преосвященнаго Антонія представлено не вполнѣ ясно.

Въ такой же неясности представленъ этотъ пунктъ и въ догматикѣ преосвященнаго Макарія. „Несправедливо, говоритъ онъ, мнѣніе, полагающее силу и дѣйственность таинствъ въ совершенной зависимости отъ вѣры и расположенія лицъ, принимающихъ таинства. Ибо а) Господу угодно было установить таинства такъ, чтобы въ каждомъ таинствѣ съ извѣстнымъ видимымъ знакомъ существенно было соединено извѣстное дарованіе Святаго Духа и чтобы каждое таинство, когда только оно правильно совершено, необходимо дѣйствовало на человѣка благодатію; б) святая каѳолическая церковь издревности преподавала крещеніе, миропомазаніе и причащеніе самимъ младенцамъ, въ томъ убѣжденіи, что эти таинства спасительно дѣйствуютъ на младенцевъ, хотя они не имѣютъ еще вѣры; в) Святые Дары въ таинствѣ евхаристіи, по освященіи на жертвенникѣ, остаются истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Господа какъ до принятія ихъ вѣрующими, такъ и послѣ, хотя бы вовсе не были преподаны вѣрующимъ“.

Доселѣ дѣло стоитъ такъ, что для дѣйственности таинствъ нѣтъ нужды въ какихъ-либо условіяхъ со стороны принимающихъ таинства. Но дальше дѣлается поправка. „Отъ приступающихъ къ таинствамъ безъ всякаго сомнѣнія требуются вѣра и надлежащее приготовленіе по уставу церкви, но не для того, чтобы таинства сдѣлались таинствами (?) и могли дѣйствовать благодатію, а чтобы принятіе ихъ было достой-

ное, чтобы оно не обратилось въ судъ или осужденіе недостойно пріемлющимъ, а чтобы дѣйствія принятой благодати были вполнѣ (?) спасительными и плодоносными въ душахъ вѣрующихъ".

Въ концѣ концовъ, такимъ образомъ, догматики и преосвящ. Антонія и преосвящ. Макарія ставятъ вопросъ объ условіяхъ дѣйственности таинствъ такъ, что эти условія и не нужны и нужны. Неясность эта произошла, кажется, отъ того, что у того и другого догматиста центръ тяжести въ вопросѣ о дѣйственности таинствъ поставляется на *предшествующемъ* принятію таинства моментѣ. Но вѣдь благодать, сообщаемая таинствомъ, не есть нѣчто инертное и мертвое, а, напротивъ, живое начало, которое, входя въ душу человѣка, начинаетъ здѣсь дѣйствовать такъ или иначе; въ свою очередь, и душа, если она не совершенно мертва, не можетъ оставаться индифферентною къ этому новому началу, а должна или раскрыться для вліянія благодати, или же подавить ея возбужденіе. Поэтому центръ тяжести въ вопросѣ о дѣйстве ности таинствъ надобно перенести на моментъ, *слѣдующій за принятіемъ* таинства. Таинство дѣйственно или недѣйственно не столько отъ того, какимъ человѣкъ приступаетъ къ таинству, сколько отъ того, какъ онъ будетъ относиться къ полученному въ таинствѣ благодатному дару.

Въ качествѣ предпосылки для рѣшенія вопроса въ данномъ направленіи необходимо обратить вниманіе на то, *какъ благодать таинства относится къ видимому элементу*, напр., водѣ, хлѣбу и вину, елею и т. д., т. е. къ видимому дѣйствію совершенія того или другого таинства. Связана-ли она съ этимъ элементомъ необходимо и подается-ли *вмѣстѣ* съ этимъ элементомъ необходимо, или нѣтъ?

Обращаясь къ Священному Писанію, мы видимъ, что нѣкоторыя мѣста его даютъ несомнѣнное основаніе для мысли о *тѣсномъ соотношеніи* между благодатію, или вну-

треннею стороною таинства и внѣшнею его стороною. Такъ, говоря о необходимости воды для возрожденія (Іоан. III, 5) или о банѣ водной, въ зависимости отъ которой поставляются всѣ многочисленные плоды крещенія (въ послан. ап. Павла), Священное Писаніе даетъ понять, что благодать крещенія находится *въ тѣсной связи* съ видимою стороною таинства, съ водою и актомъ погруженія. Точно то же надобно сказать и относительно руковозложенія. При разсказѣ о фактахъ руковозложенія всегда прибавляется, что *тотъ часъ же*, по возложеніи рукъ апостольскихъ на крещенныхъ, на нихъ нисходилъ Духъ Святой, а это служитъ яснымъ признакомъ, что полученіе Святаго Духа поставляется въ необходимой зависимости отъ руковозложенія. Хлѣбъ и вино называются тѣломъ и кровію Христовой, чѣмъ ясно указывается на дѣйствительность присутствія тѣла и крови въ видимыхъ элементахъ, такъ что эти элементы никоимъ образомъ не могутъ быть понимаемы какъ простые, не содержащіе благодати, символы. Слова Спасителя о покаяніи показываютъ, что вязаніе и разрѣшеніе грѣховъ находятся въ *прямой зависимости* отъ лицъ іерархическихъ—отъ Петра (Мѳ. XVI, 19), отъ церкви (Мѳ. XVII, 18), отъ апостоловъ (Іоан. XX, 20), отъ извѣстнаго акта, ими совершаемаго. Равнымъ образомъ прямо говорится *о тѣсной связи* благодати священства съ возложеніемъ рукъ: въ 2 Тим. I, 6 говорится прямо о дарованіи, которое въ рукоположенныхъ присутствуетъ чрезъ возложеніе рукъ; въ 1 Тим. IV, 14 дарованіе, живущее въ Тимоѳеѣ, ап. Павелъ поставляетъ также въ связь съ возложеніемъ рукъ священничества.

Ту же мысль о тѣсномъ отношеніи благодати къ видимому акту таинства встрѣчаемъ мы, затѣмъ, и у отцовъ и писателей церкви. Такъ, Іустинъ мученикъ, объясняя, почему именно Богъ избралъ воду для возрожденія, говоритъ такимъ образомъ: „Поелику мы, не зная перваго своего рожденія, по необходимости родились изъ *влажнаго сѣмени*

чрезъ взаимное соитіе родителей и выросли въ худыхъ нравахъ и злом образѣ жизни: то, чтобы мы не оставались чадами необходимости и невѣдѣнія, а сдѣлались сынами свободы и вѣдѣнія и чтобы получили *въ водѣ* оставленіе грѣховъ, наименовывается надъ желающимъ возродиться и раскаявшимся во грѣхахъ имя Отца и Господа всего, Бога"... Сопоставленіе рожденія и омовенія въ словахъ Іустина приводятъ къ мысли, что если вода въ возрожденіи то же, что сѣмя въ рожденіи, а сѣмя имѣетъ въ себѣ жизненную силу, то, по мысли Іустина, и вода должна заключать въ себѣ и сообщать крещающемуся духъ жизни или присущую ей благодать животворящаго Духа.

Иринеи ліонскій, замѣтивъ, что на Христа сошелъ тотъ Духъ, о которомъ предвозвѣстили пророки, указываетъ, затѣмъ, и причину, почему сошелъ на Него Духъ Святый. Онъ, говоритъ св. Иринеи, сошелъ, „пріобыкая обитать въ родѣ человѣческомъ и почивать на людяхъ и жить въ созданіи Божіемъ, творя волю Отца и обновляя ихъ отъ ветхости въ обновленіе Христово". Этотъ Духъ сошелъ на апостоловъ въ день пятьдесятницы, имѣя власть ввести всѣ народы въ жизнь и открыть новый завѣтъ... Духъ приводилъ къ единству раздѣленныя племена и приносилъ Отцу начатки всѣхъ народовъ. Поэтому-то Господь и обѣтовалъ намъ Утѣшителя, который бы приготовилъ насъ Богу. Ибо какъ изъ *сухой* пшеницы не можетъ *безъ влаги* составиться одна масса и одинъ хлѣбъ, такъ и мы многіе не могли бы сдѣлаться едино во Христѣ Іисусѣ *безъ воды съ неба.* И какъ сухая земля не приноситъ плода, если не получитъ *влаги*, такъ и мы, будучи первоначально сухимъ деревомъ, никогда не принесли бы плода жизни безъ добровольнаго *орошенія* свыше. Ибо тѣла наши получили единство посредствомъ бани, которая есть баня въ нетлѣніе, а души—чрезъ Духа. Поэтому—то и другое необходимо, такъ какъ то и другое споспѣшествуетъ жизни Божіей". Здѣсь заслужи-

ваетъ вниманія противопоставленіе *бани* и *Святаго Духа*, чѣмъ св. Ириней очевидно хотѣлъ показать, что вода и Духъ—разные, но одинаково *необходимые* предметы и при томъ такіе, что каждый изъ нихъ даетъ человѣку свой особенный даръ: вода объединяетъ наши тѣла въ одинъ организмъ, а Духъ соединяетъ наши души съ Богомъ.

Но совершенно ясное указаніе на тѣсную связь благодати съ видимымъ знакомъ или элементомъ таинства мы находимъ у Оригена, Тертулліана и Кипріана карѳагенскаго.

Оригенъ видѣлъ, напр., въ *водѣ* крещенія не символъ только благодати Божіей и не приписывалъ спасительность купели дѣйствію благодати Божіей *независимо отъ воды*, а допускалъ, что благодать присуща самой водѣ, какъ это видно изъ слѣдующаго весьма замѣчательнаго мѣста: „*Купель водная*, будучи символомъ души, очищающейся и омывающейся отъ всякой скверны, тѣмъ не менѣе и *сама по себѣ* для предавшаго себя божественной силѣ призываній покланяемой Троицы есть *начало и источникъ* божественныхъ даровъ. Доказательствомъ этихъ словъ служитъ разсказъ, записанный въ апостольскихъ дѣяніяхъ о томъ, что Духъ сошелъ на крестившихся (самарянъ) тогда, когда вода уже подготовила Ему путь къ тѣмъ, которые надлежащимъ образомъ къ Нему приступали“... Та же мысль о тѣсномъ соединеніи благодати съ водою крещенія выражена Оригеномъ и въ другомъ, не менѣе замѣчательномъ мѣстѣ. Разсуждая о томъ, что Христосъ есть Богъ, а Богъ есть огонь поядающій..., что отъ человѣка зависитъ, чтобы Христосъ былъ для него Духомъ, а не низводилъ огонь на его землю, Оригенъ приводитъ слова Второзаконія объ огнѣ, жгущемъ до ада и поядающемъ землю и ея произведенія (XXXII, 22), и говоритъ: „Почему я вспомнилъ объ этомъ? А потому, что и крещеніе, которымъ крститъ Іисусъ, состоитъ въ Духѣ Святомъ и огнѣ. Если будешь святымъ, крестишься Духомъ, если же будешь грѣшникомъ, то погрузишься въ

огонь, и одно и то же крещеніе обращается въ осужденіе и огонь для грѣшниковъ, а для тѣхъ, которые съ полною вѣрою обращаются къ Богу, должна быть сообщаема благодать Святаго Духа"... Здѣсь несомнѣнно идетъ рѣчь о *водѣ крещенія:* жечь можетъ только вода, которой присуща благодать Святаго Духа, погружаться нельзя въ осужденіе, если вода только символъ.

Отъ Тертулліана мы имѣемъ спеціальную книгу о крещеніи, въ которой, между прочимъ, поставленъ и вопросъ объ отношеніи благодати къ чувственному знаку, къ водѣ, такъ ясно и рѣшительно, какъ не было это сдѣлано никѣмъ изъ до него бывшихъ церковныхъ писателей, а при рѣшеніи вопроса сдѣлано обобщеніе относительно дѣйствія благодати вообще чрезъ матеріальные знаки. Къ постановкѣ такого вопроса побудило Тертулліана слѣдующее обстоятельство. Направляя свое сочиненіе противъ нѣкоей Квинтиллы, отвергавшей крещеніе водою вслѣдствіе дуалистическихъ взглядовъ на матерію, Тертулліанъ естественно долженъ былъ обратить вниманіе на матеріальный элементъ въ крещеніи, какъ на вполнѣ достойное благодати орудіе, чрезъ которое благодать можетъ дѣйствовать и дѣйствуетъ на человѣка въ крещеніи. Причина заблужденія людей, отвергающихъ воду въ крещеніи, по Тертулліану, заключается въ томъ, что они никакъ не могутъ примирить двухъ вещей: съ одной стороны, простоты дѣлъ божественныхъ, усматриваемой въ актѣ, а съ другой—величія того дѣйствія, которое составляетъ плодъ акта. Чѣмъ проще совершается крещеніе сравнительно съ пышностью языческихъ мистерій, чѣмъ менѣе по наружности чистымъ выходитъ человѣкъ, опущенный въ воду и омытый съ произнесеніемъ нѣсколькихъ словъ, тѣмъ невѣроятнѣйшимъ кажется получаемое чрезъ него пріобрѣтеніе... Но почему же вода удостоилась отправлять обязанность столь великой важности? почему не другая какая-ни-

будь матерія? Причина заключается въ древности ея происхожденія: это первая по времени стихія, отсюда ея и достоинство, именно то, что она удостоилась быть *сѣдалищемъ Духа Божія*... Духъ, носившійся (при твореніи) надъ водами, предызображалъ крещеніе; святое носилось какъ бы надъ святымъ, или иначе, то, что носило, заимствовало святость отъ того, что надъ нимъ носилось... Такимъ образомъ, *освященная природа воды* и сама получила *силу* освящать... Итакъ, всѣ воды отъ древнихъ прерогативъ происхожденія получаютъ, по призываніи Бога, таинство освященія. Ибо немедленно нисходитъ съ неба Духъ и присутствуетъ вверху водъ, освящая ихъ Своимъ присутствіемъ и, такимъ образомъ, освященное само вливаетъ въ себя силу освященія".—Сущность всего сказаннаго Тертулліаномъ о крещеніи водою можно сократить въ слѣдующія положенія: 1) вода избрана Богомъ, съ одной стороны, какъ неразумное и немощное, а съ другой—какъ самое древнее и чистое орудіе, чрезъ которое Богъ обнаруживалъ чудеса своей премудрости и всемогущества въ созданіи міра и чрезъ которое тѣ же свойства Ему угодно проявлять и въ возсозданіи человѣка, 2) вода, освященная этимъ употребленіемъ въ рукахъ Божіихъ, получаетъ при крещеніи особенное наитіе Святаго Духа, состоящее въ томъ, что Духъ Святый носится надъ водами, и воды, какъ матерія, находятся подъ вліяніемъ тонкой, духовной, удобно-проникающей въ нее силы Святаго Духа, и сами получаютъ освящающую силу.

Св. Кипріанъ карѳагенскій весьма ясно мысль о тѣсномъ соединеніи благодати съ видимымъ знакомъ таинства высказываетъ въ своемъ посланіи къ Помпею. Изложивъ взглядъ папы Стефана, что надъ всякимъ, отъ какой бы кто ереси ни возвращался, не слѣдуетъ совершать крещеніе, а только возложеніе рукъ въ знакъ покаянія, Кипріанъ ставитъ здѣсь ученіе о крещеніи въ тѣсную связь съ ученіемъ о церкви и благодати. У еретиковъ, говоритъ онъ, нѣтъ ни

церкви, ни Духа, такъ какъ церковь и Духъ Святый не могутъ, въ силу единства, дѣлиться; а если у нихъ нѣтъ ни церкви, ни Духа, то не можетъ быть у нихъ и крещенія, которое неотдѣлимо ни отъ церкви, ни отъ Духа. „Если же дѣйствіе крещенія приписываютъ величію имени Іисуса Христа, такъ что всякаго крещеннаго во имя Христа, гдѣ бы то ни было, считаютъ уже обновленнымъ и освященнымъ, то почему же тамъ во имя того-же Христа не возлагаются надъ крещеннымъ и руки для сообщенія Святаго Духа,—почему одинаковое величіе одного и того же имени не имѣетъ той же силы въ освященіи крещенія?... Не явную ли нелѣпость утверждаютъ, когда говорятъ, что можно духовно родиться у еретиковъ, у которыхъ однако не признаютъ бытія Духа, а между тѣмъ вторичное рожденіе, въ которомъ мы рождаемся во Христѣ чрезъ купель возрожденія, есть рожденіе духовное. „Ибо очистить грѣхи и освятить человѣка одна вода не можетъ, если не будетъ имѣть еще и Духа“... Изъ этихъ словъ св. Кипріана видно, что въ крещеніи, получаемомъ въ истинной церкви, *въ водѣ* непремѣнно подается *благодать* Святаго Духа.

Это представленіе о тѣсномъ соединеніи благодати съ видимымъ знакомъ отцы и писатели церкви распространяютъ и на прочія таинства, а въ таинствѣ евхаристіи церковь видѣла всегда измѣненіе видимыхъ элементовъ въ истинное тѣло и истинную кровь Христа.

Понятно само собою, какой отсюда слѣдуетъ выводъ. Такъ какъ въ таинствѣ благодать тѣсно связана съ видимымъ знакомъ, то, очевидно, вмѣстѣ съ этимъ знакомъ она *непремѣнно и подается принимающему таинство.* Вотъ мысль, которую констатируетъ католическая теорія ex opere operato,—теорія, вполнѣ согласная съ древне-церковнымъ умопредставленіемъ и въ „Посланіи восточныхъ патріарховъ“ выраженная только другими словами: „таинства *необходимо дѣйствуютъ* на человѣка благодатію“. Нужно

только, чтобы таинство совершено было въ церкви, въ которой обитаетъ Духъ Святый съ своими благодатными дарами, т. е. нужно, чтобы оно было совершено законно, по апостольскому преемству, поставленнымъ епископомъ или пресвитеромъ, надъ членомъ церкви и по принятому въ церкви чинопослѣдованію, и если все это при совершеніи таинства имѣется на лицо, то принимающій таинство непремѣнно получаетъ благодать таинства.

Вопросъ теперь въ томъ, *какъ дѣйствуетъ* на человѣка *эта, получаемая* въ таинствѣ, благодать? Очевидно, вопросъ этотъ только видоизмѣненіе вопроса объ отношеніи вообще благодати къ свободно-разумнымъ силамъ человѣка. Какъ и благодать вообще, частная благодать таинства не дѣйствуетъ на человѣка принудительнымъ образомъ: и свящ. Писаніе, и церковь не признаютъ irresistibilis gratiae. Каждое таинство человѣку сообщаетъ извѣстное благодатное дарованіе; но человѣкъ долженъ воспользоваться этимъ дарованіемъ и приложить его къ нуждамъ своей духовно-нравственной жизни свободно, собственною самодѣятельностію. Ап. Павелъ заповѣдаетъ Тимоѳею: *не неради о своемъ дарованіи, живущемъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества* (1 Тим. IV, 14); *воспоминаю тебѣ*, говоритъ онъ ему въ другомъ мѣстѣ, *возгрѣвати даръ Божій, живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею* (2 Тим. I, 6). Изъ этой заповѣди апостола ясно видно, что человѣкъ можетъ или нерадѣть о дарованіи, полученномъ въ таинствѣ, или же возгрѣвать его. Нужно замѣтить, что слово возгрѣвать, по-гречески ἀναζωπυρεῖν (буквально, раздувать огонь) указываетъ на такое непрерывно-бдительное, самодѣятельное отношеніе человѣка къ благодати таинствъ, при которомъ она, какъ раздуваемый огонь, не только горѣла бы ровнымъ, а все болѣе и болѣе сильнымъ, пламенемъ. Весьма наглядно эта мысль о самодѣятельномъ отношеніи человѣка къ дарамъ

благодати, получаемымъ въ таинствахъ, раскрывается въ притчѣ Спасителя о талантахъ: нерадивый, получивши талантъ, закапываетъ его въ землю, а благозаботливый увеличиваетъ его вдвое. Отсюда и разность въ духовно-нравственной жизни людей: всѣ въ таинствахъ получаютъ одни и тѣ же дары благодати, но не всѣ извлекаютъ изъ нихъ одинаковую для себя пользу.

Такова должна быть ясная постановка вопроса объ условіяхъ дѣйственности таинствъ. При такой постановкѣ, сама собою открывается невѣжественность протестантскихъ заявленій, что православная церковь представляетъ себѣ дѣйствія таинствъ магическими. Отнюдь нѣтъ! Православная церковь смотритъ на таинства, какъ на средства освященія человѣка, но она никогда не высказывала мысли, что члены ея, принимая таинства, становятся ео ipso святыми. А это должно бы быть такъ, если бы она представляла себѣ дѣйствія таинствъ магическими. Если въ православныхъ догматикахъ и излагается ученіе о благодатныхъ плодахъ того или другого таинства, то отсюда никакъ, конечно, не слѣдуетъ, что эти плоды и обнаруживаются непремѣнно въ личной жизни каждаго члена церкви. Это теоретическая, идеальная сторона вопроса о таинствахъ. Церковь желаетъ, чтобы таковы были плоды таинствъ для каждаго ея члена, но не говоритъ, что они и бываютъ такими непремѣнно для всѣхъ, помимо личнаго съ ихъ стороны труда и подвига.

О таинствахъ въ частности.

Таинствъ, содержимыхъ и совершаемыхъ православною церковію, семь. Православный Катихизисъ ставитъ ихъ въ такомъ порядкѣ: 1) крещеніе, 2) миропомазаніе, 3) причащеніе, 4) покаяніе, 5) священство, 6) бракъ и 7) елеопомазаніе.

Какъ эти таинства, такъ и все въ церкви Христовой совершается чрезъ избранное священноначаліе, получающее преемственно отъ апостоловъ благодатный на то даръ. Таинство, освящающее строителей таинъ Божіихъ, положено Іисусомъ Христомъ въ основаніе церкви и служитъ условіемъ ея самосозиданія и неоскудѣваемости до скончанія вѣка. Потому въ ряду церковныхъ таинствъ священству принадлежитъ первое мѣсто, на которомъ оно и поставлено въ системѣ преосвященнаго Сильвестра. Но богословская система не потерпитъ никакого ущерба, если при изложеніи православнаго ученія о таинствахъ мы будемъ держаться порядка, указаннаго православнымъ катихизисомъ, и начнемъ съ крещенія, вводящаго новыхъ членовъ въ церковь.

I.

Таинство крещенія.

1. Крещеніе въ церкви Христовой учреждено и основоположено заповѣдью, данною Іисусомъ Христомъ апостоламъ: шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца, и Сына и Святаго Духа.

Но оно и прежде было дѣйствіемъ знаменательнымъ и освященнымъ, хотя и не имѣло еще той силы, какая принадлежитъ крещенію христіанскому. Самъ Іисусъ Христосъ предъ своимъ вступленіемъ въ общественное служеніе принялъ крещеніе отъ Іоанна Предтечи. А этотъ послѣдній былъ посланъ отъ Бога приготовлять народъ къ принятію Спасителя міра и послушныхъ своей проповѣди крестить крещеніемъ покаянія. Въ свою очередь, и Предтечѣ этотъ обрядъ указанъ былъ какъ дѣйствіе, освященное религіознымъ употребленіемъ въ церкви ветхозавѣтной. Еще по закону Моисееву всякій, прикоснувшійся къ нечистотѣ, долженъ былъ омыться самъ и омыть свои одежды. Отсюда видно, что крещеніе Іоанново было узаконено Богомъ, и въ исторіи домостроительства нашего спасенія имѣло такое важное значеніе, что было обязательно даже для самого Христа Спасителя, потому что, когда Іоаннъ Креститель отказывался крестить Іисуса Христа, этотъ послѣдній сказалъ ему, что онъ долженъ крестить: тако бо подобаетъ намъ исполнити всяку правду.

Какое-же, спрашивается, отношеніе крещенія Іоаннова къ крещенію христіанскому? Значеніе и внутреннее дѣйствіе Іоаннова крещенія очень не легко опредѣлить съ основательностью. Изъ евангелія намъ извѣстно только, что всѣхъ, приходившихъ съ просьбою о крещеніи, Іоаннъ предварялъ внушеніемъ, чтобы они покаялись, а крещенныхъ—отпускалъ съ напутствіемъ, чтобы они творили плоды достойные покаянія. Въ одномъ мѣстѣ евангелія говорится, что Іоаннъ крести крещеніемъ покаянія, людемъ глаголя: да во грядущаго по немъ вѣруютъ; въ другомъ мѣстѣ крещеніе Іоанново называется крещеніемъ покаянія во оставленіе грѣховъ (Мар. I, 4). Выраженіе „во оставленіе грѣховъ“ даетъ, повидимому, основаніе приравнивать Іоанново крещеніе, по внутренней силѣ, къ христіанскому крещенію. Но Златоустъ полагаетъ между христіанскимъ крещеніемъ и Іоанновымъ

то существенное различіе, что Іоанново крещеніе не сообщало благодати Святаго Духа: „Іоаннъ, говоритъ онъ, проповѣдывалъ крещеніе въ отпущеніе грѣховъ (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων), а не отпущеніе (ἀφέσεως) грѣховъ, ибо оно, сообщая желаніе отпущенія, приготовляло къ исканію Искупителя". Въ этомъ смыслѣ отцы церкви (Василій великій, Григорій Назіанзинъ и Дамаскинъ) называютъ Іоанново крещеніе предуготовительнымъ (εἰσαγωγικὸν), а христіанское совершительнымъ (τελειωτικὸν). Какъ благодатное таинство, крещеніе установлено собственно самимъ Іисусомъ Христомъ. Заповѣдь о крещеніи дана Имъ апостоламъ уже по воскресеніи изъ мертвыхъ, т. е. тогда, когда была принесена Имъ искупительная жертва за грѣхи міра смертію на крестѣ.

2. Соотвѣтственно такому значенію и такой силѣ, христіанскому крещенію дана и *форма* священнодѣйствія, какой не было и не могло быть въ крещеніи Іоанновомъ. Внѣшняя сторона, правда, осталась та-же, что и въ крещеніи Іоанна; ему должно предшествовать, какъ и въ Іоанновомъ крещеніи, покаяніе. Но совершаться оно должно чрезъ *троекратное погруженіе* въ водѣ, во имя Отца, и Сына и Святаго Духа, въ знакъ безусловной покорности и преданности тріединому Богу. Выполненіе этой внѣшней формы такъ важно, что, по выраженію блаж. Августина, tolle aquam, non est baptismum; tolle verbum, non est baptismum.—Важность *словъ*, произносимыхъ при крещеніи, понятна сама собою; понятно будетъ и значеніе *воды* при крещеніи, когда мы обратимъ вниманіе на ея приготовленіе. По свидѣтельству древнѣйшихъ писателей—Тертулліана, Кипріана и др., вода для крещенія *освящается*; она, по отзыву отцевъ Карѳагенскаго собора, не можетъ быть дѣйственна, если не будетъ освящена и запечатлѣна *знаменіемъ креста*. Издревности существовала особая тайнодѣйственная молитва на освященіе воды для крещенія. Формулу ея мы находимъ въ 8 книгѣ апостольскихъ постановленій, а также у Ипполита, который называетъ ее

преданною отъ апостоловъ. Василій великій, когда говоритъ: „мы благословеніемъ освящаемъ (εὐλογοῦμεν) воду крещенія съ призываніемъ Святаго Духа“, разумѣетъ, вѣроятно, туже самую молитву. При этомъ всегда совершалось на водѣ знаменіе креста освященнымъ елеемъ, чѣмъ выражалась та мысль, что пролитая на крестѣ кровь Христова, освобождающая насъ отъ грѣха въ купели крещенія, есть главная дѣйствующая причина, дающая водѣ спасающую отъ грѣха силу.

Согласно древнему чину, крещеніе совершалось всегда *чрезъ погруженіе*. Такъ крестилъ Іоаннъ Предтеча; такъ крестился отъ него и самъ Іисусъ Христосъ. Объ Іоаннѣ въ евангеліи Іоанна замѣчено, что онъ крестилъ во Енонѣ, близъ Салима, гдѣ ὕδατα πολλὰ ἦν (Ш, 23), т. е. достаточная глубина воды для погруженія. Объ Іисусѣ Христѣ сказано въ евангеліи, что Онъ по крещеніи ваыде отъ воды, по-гречески: ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος (Мѳ. Ш, 16; Мар. I, 10), т. е., всталъ, поднялся отъ воды, или изъ воды; выраженіе ἀνέβη употребляется въ приложеніи къ прозябенію сѣмени изъ земли. Значитъ, при крещеніи Христосъ Спаситель погружался въ воду съ головою.—Во времена апостольскія крещеніе совершалось открыто на рѣкахъ, какъ, напр., крещеніе Филиппомъ евнуха. Впослѣдствіи, когда церкви, основанныя апостолами, получили возможность строить для богослужебныхъ церковныхъ собраній храмы, въ одномъ отдѣленіи храма устроялась обыкновенно крещальная (βαπτιστήριον) съ ванною достаточной глубины для погруженія взрослыхъ. Такое устройство крещаленъ уцѣлѣло въ нѣкоторыхъ древнихъ римскихъ храмахъ, а изъ жалобы Златоуста на императора Адріана видно, что и въ Константинополѣ при соборномъ храмѣ была подобная-же крещальня.

Такимъ образомъ, обычный и, такъ сказать, нормальный способъ крещенія состоялъ въ погруженіи. И этого требовали строго,—особенно съ тѣхъ поръ, какъ одна аріанская секта ввела у себя крещеніе обливательное. Впрочемъ,

есть примѣры, когда крестили, въ исключительныхъ случаяхъ, чрезъ окропленіе въ темя; почти такъ-же (кропили въ лице) крестили больныхъ, лежавшихъ неподвижно. Но надобно замѣтить, что когда больные, такъ крещенные, выздоравливали, на нихъ смотрѣли съ предубѣжденіемъ къ правильности и силѣ совершеннаго надъ ними крещенія. Св. Кипріанъ карѳагенскій принужденъ былъ писать нарочитое сочиненіе въ доказательство того, что и такое крещеніе сохраняетъ всю свою силу. Въ IX в. при многихъ западныхъ церквахъ въ видахъ, можетъ быть, сокращенія и облегченія труда, священники позволяли себѣ замѣнять погруженіе обливаніемъ; практика эта распространилась и сдѣлалась общею въ латинской церкви.

Издревности крестили чрезъ погруженіе *троекратное* во имя Отца, и Сына и Святаго Духа. Такую формулу мы читаемъ въ постановленіяхъ апостольскихъ. Впослѣдствіи соборами постановлено не признавать дѣйствительнымъ крещеніе, совершенное чрезъ одно погруженіе, и если кто-нибудь, такимъ образомъ крещенный въ какой-нибудь сектѣ, желалъ вступить въ православную церковь, такого полагалось крестить по-православному; такъ, 7 правиломъ второго вселенскаго собора опредѣлено крестить вторично евноміанъ, которые совершали крещеніе чрезъ одно погруженіе. Василій великій на обычай крестить троекратнымъ погруженіемъ во имя Отца, и Сына и Святаго Духа ссылается, между прочимъ, какъ на доказательство всегдашней и постоянной вѣры церкви въ равночестность и единосущіе Лицъ св. Троицы. По свидѣтельству Ѳеодорита, первые начали крестить чрезъ однократное погруженіе евноміане, чтобы тѣмъ подорвать основаніе догмата о Троицѣ. Впослѣдствіи эти-же еретики и по тѣмъ-же самымъ основаніямъ возвратились къ формѣ крещенія чрезъ троекратное погруженіе, при чемъ въ спорѣ съ православными разсуждали такъ, что три Лица Троицы не-

единосущны, иначе крестили-бы во имя Отца, Сына и Святаго Духа, не раздѣляя ихъ, чрезъ однократное погруженіе.

Тайносовершительными словами при крещеніи были постоянно слова заповѣди, данной Спасителемъ апостоламъ крестить во имя Отца, и Сына и Святаго Духа. Эти именно слова разумѣетъ Климентъ Римскій, когда говоритъ, что люди крещаются съ наименованіемъ тройственнаго таинства. Тертулліанъ ту-же самую формулу относитъ къ установленію Іисуса Христа, говоря: „для крещенія постановленъ законъ и предписана форма, ибо Христосъ говоритъ: шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа“. Въ другомъ мѣстѣ Тертулліанъ говоритъ, что Христосъ заповѣдалъ ученикамъ своимъ крестить во имя Отца, и Сына и Святаго Духа,—присовокупляя, что мы погружаемся въ крещеніи не однажды, а трижды во имя каждаго Лица Троицы. Кипріанъ Карѳагенскій также производитъ слова крещенія отъ установленія самого Іисуса Христа: „Господь, говоритъ онъ, по воскресеніи посылая учениковъ своихъ на проповѣдь, научилъ ихъ, какъ крестить, и сказалъ: дадеся ми всяка власть на небеси и на земли. Шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца, и Сына и Святаго Духа“. Онъ же, опровергая еретиковъ, которые крестили только во имя Іисуса Христа, говоритъ, что Христосъ повелѣлъ крестить въ полную и единосущную Троицу. Августинъ замѣчаетъ, что крещеніе во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа не только было общимъ во всей православной церкви, но многіе и еретики соблюдали эту формулу крещенія. Въ апостольскихъ правилахъ говорится: „если епископъ или пресвитеръ, вопреки установленію Господа, не будетъ крестить во имя Отца, и Сына и Святаго Духа, да извержется“. Въ сочиненіи Василія великаго о Святомъ Духѣ имѣется спеціальная глава съ надписаніемъ: „противъ тѣхъ, которые говорятъ, что достаточно креститься во имя одного Господа“. Подобныя свидѣтельства представляютъ

сочиненія Ѳеодорита, Григорія Назіанзина, Григорія Нисскаго, Ѳеофилакта и др. При этомъ надобно замѣтить, что всѣ тѣ мѣста Свящ. Писанія, въ которыхъ говорится о крещеніи во имя Іисуса Христа, отцы и писатели церкви не считали за новыя формулы крещенія, а какъ объясняетъ такія мѣста Евлогій Александрійскій, креститься во имя Іисуса Христа значитъ креститься по заповѣди и преданію Іисуса Христа, т. е. креститься во имя Отца, и Сына и Святаго Духа.—Такимъ образомъ, слова, употребляемыя при совершеніи крещенія, взяты церковью изъ словъ самого Іисуса Христа. Въ нашей Греко-Россійской церкви эти слова соблюдаются во всей своей силѣ, потому что священникъ, погружая крещаемаго въ купель, говоритъ: „крещается рабъ Божій (имя рекъ) во имя Отца, и Сына и Святаго Духа“.

Надъ кѣмъ должно быть совершаемо крещеніе?

Крещеніе должно быть совершаемо какъ надъ взрослыми, такъ и надъ младенцами.

Взрослые, приступающіе къ крещенію, предварительно должны быть наставлены въ основныхъ истинахъ вѣры, должны принести покаяніе и дать твердое обѣщаніе принадлежать къ христіанской церкви. Апостолы крестили людей не прежде, какъ наставивъ ихъ въ вѣрѣ и возбудивъ къ покаянію. Аще вѣруеши, говорилъ ап. Филиппъ евнуху, мощно ти есть креститися (Дѣян. VIII, 37); покайтеся, говорилъ ап. Петръ іудеямъ въ своей первой рѣчи по сошествіи Св. Духа на апостоловъ,—и да крестится кійждо васъ во имя Іисуса Христа (Дѣян. II, 38).

Въ древнихъ церковныхъ правилахъ мы находимъ относительно крещенія взрослыхъ нѣкоторыя ограниченія и опредѣленія. Напр., относительно нѣмыхъ видѣли затрудненіе въ томъ, какъ могутъ они дѣлать отреченія и исповѣдывать свою вѣру? Соборъ Аравзикскій постановилъ довольствоваться въ этомъ случаѣ свидѣтельствомъ другихъ. То же

правило находимъ мы въ Африканскомъ кодексѣ и относительно одержимыхъ болѣзнями—горячкою, сумасшествіемъ и др.; исключались только бѣсноватые, крещеніе которыхъ, по правиламъ Иллибеританскаго собора, отлагалось до времени освобожденія ихъ отъ духовъ.

Въ древнихъ церковныхъ правилахъ и въ сочиненіяхъ древнихъ церковныхъ писателей встрѣчаются, кромѣ того, опредѣленія, направленныя противъ нѣкоторыхъ суевѣрныхъ обычаевъ, имѣющихъ отношеніе къ вопросу о лицахъ крещающихся. Такъ, у нѣкоторыхъ грубыхъ народовъ Африки существовалъ обычай крестить умершихъ. 3-й Карѳагенскій соборъ въ 5 правилѣ упоминаетъ о такомъ обычаѣ и старается вывести его изъ употребленія направленными противъ него узаконеніями. Объ этомъ суевѣрномъ обычаѣ упоминаетъ и Григорій Назіанзинъ въ посланіи къ старцамъ, отлагающимъ крещеніе: „ужели, говоритъ онъ, и ты ждешь? Крестясь по смерти, ты возбудишь не столько состраданіе, сколько ненависть“.

Другой нелѣпый обычай состоялъ въ крещеніи одного вмѣсто другого, когда кто-нибудь умиралъ безъ крещенія и живой крестился вмѣсто него и отъ его имени. Такой обычай существовалъ у маркіонитовъ. По свидѣтельству Златоуста, когда кто-нибудь у нихъ умираетъ не получивъ крещенія, то они, спрятавъ живого человѣка подъ ложемъ умершаго, приходятъ къ мертвецу, говорятъ съ нимъ, какъ съ живымъ, и спрашиваютъ его, не хочетъ ли онъ креститься? Вмѣсто него спрятанный подъ ложемъ человѣкъ отвѣчаетъ, что онъ хочетъ креститься, и, такимъ образомъ, замѣчаетъ Златоустъ, крестятъ живого вмѣсто мертваго, играя какъ бы на сценѣ. Свицеръ, основываясь на свидѣтельствѣ Епифанія, полагаетъ, что этотъ суевѣрный обычай первые ввели керинѳіане и, такимъ образомъ, его относитъ, ко временамъ апостольскимъ. Но самъ Епифаній приписываетъ этотъ обычай не керинѳіанамъ, а какимъ-то ереги-

камъ въ Азіи, бывшимъ дѣйствительно въ вѣкъ апостольскій, и прибавляетъ, что этотъ обычай ихъ былъ будто бы поводомъ для ап. Павла сказать слѣдующія слова: что сотворятъ крестящіися мертвыхъ ради? аще отнюдъ мертвіи не востаютъ, что убо крещаются мертвыхъ ради? Кѣмъ бы, впрочемъ, этотъ странный и нелѣпый обычай ни былъ введенъ, онъ противорѣчитъ духу и практикѣ церкви, которая никогда не позволяла креститься живому вмѣсто умершаго, а совершала всегда крещеніе только надъ живыми и такими людьми, которые крестятся за себя самихъ.—Что касается словъ ап. Павла, то лучшее объясненіе ихъ даетъ Златоустъ: по его толкованію, апостолъ въ этомъ случаѣ намекаетъ на обычай церкви, по которому всякій оглашенный, приступающій къ крещенію, долженъ былъ устно исповѣдывать свою вѣру въ воскресеніе мертвыхъ, читая символъ вѣры, въ которомъ заключается членъ о воскресеніи мертвыхъ, и такимъ образомъ крестился въ вѣрѣ и надеждѣ будущаго воскресенія.

Что надобно крестить и младенцевъ, объ этомъ говоритъ древнѣйшій церковный писатель, Климентъ Римскій. Онъ признаетъ младенцевъ зараженными первороднымъ грѣхомъ и, слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ, что они имѣютъ нужду въ очищеніи отъ этого грѣха, т. е. въ крещеніи. Современникъ Климента, Ерма, также въ разныхъ мѣстахъ своего Пастыря говоритъ, что для спасенія необходима всеобщая вода, т. е. крещеніе.

Яснѣе о крещеніи младенцевъ говоритъ Іустинъ мученикъ, въ своей второй апологіи, и при томъ говоритъ какъ объ обычаѣ, который существуетъ въ церкви со временъ апостольскихъ. „Весьма много, пишетъ онъ, есть у насъ людей, обоего пола, шестидесятилѣтнихъ и семидесятилѣтнихъ, которые, издѣтства принявъ ученіе Христово, остаются чистыми и безбрачными“. Вторую апологію Іустинъ написалъ около 148 года, по Р. Хр.; слѣдовательно, тѣ, которые, по

его словамъ, крестились въ дѣтствѣ назадъ тому 60 и 70 лѣтъ, должны были креститься въ I в., когда были еще живы нѣкоторые апостолы. Въ другомъ мѣстѣ той же апологіи, доказывая необходимость крещенія, Іустинъ ссылается на слова Спасителя: аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе. Въ разговорѣ съ Трифономъ, сравнивая крещеніе съ ветхозавѣтнымъ обрѣзаніемъ, Іустинъ говоритъ: „Мы приняли обрѣзаніе не по плоти, а духовное, какъ Енохъ и другіе,—приняли по милосердію отъ самого Бога чрезъ крещеніе, будучи грѣшниками и потому всѣмъ одинаково подобаетъ принимать оное". Если крещеніе установлено на мѣсто обрѣзанія, а это послѣднее въ ветхомъ завѣтѣ было обязательно и для младенцевъ, то младенцы должны быть допускаемы и къ крещенію.

Немного спустя послѣ Іустина жилъ Ириней Ліонскій, родившійся, по свидѣтельству нѣкоторыхъ, въ концѣ I в. и бывшій ученикомъ Поликарпа, который видѣлъ и слышалъ евангелиста Іоанна. Около 176 г. Ириней написалъ извѣстное сочиненіе „противъ ересей", изъ котораго видно, что въ его время крестили какъ людей взрослыхъ, такъ и младенцевъ. „Христосъ, говоритъ онъ, пришелъ спасти Собою всѣхъ,—говорю всѣхъ тѣхъ, которые чрезъ Него возрождаются въ Бога, и младенцевъ, и дѣтей, и отроковъ, и юношей, и старцевъ. Слѣд., Христосъ проходитъ всѣ возрасты: Онъ сдѣлался младенцемъ для младенцевъ, въ дѣтяхъ Онъ дитя, освящая имѣющихъ этотъ возрастъ". Въ этомъ мѣстѣ подъ выраженіемъ „возрождаются въ Бога", по собственному объясненію Иринея, разумѣется крещеніе. А отсюда видно, что крещеніе дѣтей во время Иринея было общимъ правиломъ.

Но самое ясное свидѣтельство о крещеніи дѣтей мы находимъ у Оригена. Что за причина, спрашиваетъ онъ, напр., что крещеніе, преподаваемое церковью въ оставленіе грѣховъ, подается и дѣтямъ? и отвѣчаетъ: „если бы въ дѣ-

тяхъ не было ничего, подлежащаго очищенію грѣховъ, то благодать крещенія была бы для нихъ излишня". „Дѣти, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, крещаются въ оставленіе грѣховъ: какихъ грѣховъ, или когда они совершили грѣхи? И какимъ образомъ можетъ быть въ нихъ причина крещенія, если не по тому отношенію, о которомъ только-что сказано: „никто нечистъ отъ скверны, хотя бы и одинъ только день жилъ на землѣ". И такъ какъ таинствомъ крещенія омываются скверны рожденія, то потому дѣти и крещаются. Аще бо кто, говоритъ Іисусъ Христосъ, не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе". Здѣсь Оригенъ не только представляетъ крещеніе младенцевъ общимъ обычаемъ церкви, но и начало его производитъ отъ установленія самого Іисуса Христа. Въ другомъ мѣстѣ крещеніе младенцевъ онъ выводитъ изъ апостольскаго преданія. „Церковь, говоритъ онъ, получила отъ апостоловъ преданіе крестить и дѣтей. Ибо тѣ, кому ввѣрены были тайны божественныхъ таинствъ, знали, что всѣ имѣютъ прирожденную скверну грѣха, которую надлежитъ омывать водою и Духомъ".

Съ такою же ясностью говоритъ о крещеніи младенцевъ Кипріанъ Карѳагенскій. При немъ поднятъ былъ вопросъ о днѣ крещенія младенцевъ. Между прочимъ, Африканскій епископъ Фидъ спрашивалъ у Кипріана, должно-ли, въ случаѣ нужды, крестить младенцевъ послѣ ихъ рожденія сейчасъ же или же не прежде восьми дней, по закону объ обрѣзаніи. На этотъ вопросъ Кипріанъ и другіе епископы, бывшіе на соборѣ, отвѣчали такимъ образомъ: „Что касается до дѣтей, которыхъ, по твоему мнѣнію, не должно крестить на второй или третій день послѣ ихъ рожденія, а слѣдуетъ наблюдать законъ древняго обрѣзанія, чтобы до восьми дней не крестить и не освящать новорожденнаго, то на соборѣ нашемъ всѣ были противнаго мнѣнія. Ибо никто не согласился съ твоимъ мнѣніемъ, но всѣ за лучшее сочли никому

изъ новорожденныхъ не отказывать въ милосердіи и благодати Божіей. Ибо если и самымъ тяжкимъ грѣшникамъ, по обращеніи ихъ къ вѣрѣ, дается отпущеніе грѣховъ и никто не отлучается отъ крещенія и благодати, то тѣмъ болѣе не слѣдуетъ возбранять крещеніе новорожденному младенцу, который ни въ чемъ не согрѣшилъ, кромѣ того лишь, что, родившись по плоти отъ Адама, заразился древнею смертью при первомъ рожденіи. Тѣмъ удобнѣе младенецъ можетъ получить отпущеніе грѣховъ, что ему отпущаются не его собственные грѣхи, а чужіе".

Свидѣтельства Оригена и Кипріана о крещеніи младенцевъ такъ ясны, что нѣтъ надобности больше и приводить ихъ. Послѣдующіе церковные писатели представляютъ единогласное свидѣтельство, что ученіе о крещеніи младенцевъ передано церкви отъ апостоловъ. Consvetudo matris ecclesiae, говоритъ, напр., Августинъ, in baptisandis parvulis... nec omnino credenda nisi apostolica esse traditio (De Genesi ad litteram, lib. X, cap. XXIII, n. XXXIX).

Апостольская письменность не представляетъ намъ ясныхъ свидѣтельствъ о крещеніи младенцевъ. Извѣстно только, что апостолы крестили цѣлые домы, откуда можно выводить косвенное заключеніе, что въ такихъ случаяхъ могли быть крещены и младенцы. Есть, впрочемъ, у ап. Павла одно мѣсто, которое можетъ быть толкуемо въ качествѣ свидѣтельства о крещеніи младенцевъ: это 1 Кор. VII, 14. Оно читается такимъ образомъ: Святится бо мужъ невѣренъ о женѣ вѣрнѣ, и святится жена невѣрна о мужѣ вѣрнѣ, иначе чада ваша нечиста были бы, нынѣ же святи суть. Апостолъ имѣетъ въ виду, такъ называемые, смѣшанные браки: отъ совмѣстной жизни сторона невѣрующая невольно и нечувствительно воспринимаетъ обычаи, навыки и воззрѣнія стороны вѣрующей и такимъ образомъ освѣщается: ἡγίασαι— терминъ, указывающій на освященіе въ спеціальномъ смыслѣ, т. е. становится участникомъ освященія чрезъ крещеніе.

Тѣмъ, конечно, легче дѣлаются святыми чрезъ крещеніе дѣти отъ такихъ браковъ. Очень можетъ быть, что апостолъ имѣлъ при этомъ въ виду конкретные или фактическіе, извѣстные адресатамъ посланія, случаи крещенія дѣтей при условіи смѣшанныхъ браковъ въ самомъ Коринѳѣ.

3. Невидимую или внутреннюю сторону такого крещенія составляетъ *благодать* его. Вопросъ о благодати крещенія въ нашихъ догматическихъ системахъ разрѣшается не всегда съ желательною ясностью. Въ Священномъ писаніи дѣйствіе благодати такого крещенія называется общимъ именемъ *возрожденія* (Іоан. III, 7: γεννηθῆναι ἄνωθεν; Тит. III, 5: λοῦτρον παλιγγενεσίας). Смыслъ этого термина уясняется изъ сопоставленія естественнаго, предшествующаго крещенію, состоянія человѣка съ его новымъ, облагодатствованнымъ состояніемъ.

Состояніе естественнаго человѣка въ Священномъ Писаніи называется *мертвымъ прегрѣшеніи* (Еф. II, 1. 5), *ветхимъ* (Еф. IV, 22), *плотскимъ* (Іоан. III, 6); на церковно-богословскомъ языкѣ—„первороднымъ грѣхомъ“. Такимъ образомъ, въ крещеніи, по терминологіи Священнаго Писанія, человѣкъ *оживаетъ* (Еф. II, 5), *рождается* въ новую, духовную жизнь (Іоан. III, 6), *обновляется* (Еф. IV, 24; Тит. III, 5), а по церковно-богословской терминологіи—омывается, или освобождается отъ первороднаго грѣха и проистекающихъ изъ него личныхъ грѣховъ.—Въ понятіе первороднаго грѣха входятъ два момента. Первый моментъ – это, прежде всего, повинность человѣка гнѣву Божію: *въ нихже*, говоритъ ап. Павелъ, *и мы вси жихомъ иногда въ похотехъ плоти нашея... и бѣхомъ естествомъ чада гнѣва* (Еф. II, 3). Словомъ φύσει, естествомъ, указывается у ап. Павла не нѣчто внѣшнее, а нѣчто такое, что принадлежитъ *самой природѣ* человѣка; въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ объ іудеяхъ *по естеству* (φύσει, Гал. II, 15), о богахъ, которые не суть боги *по естеству* (φύσει Гал. IV, 8),

и о язычникахъ, которые *естествомъ* (φύσει), т. е. добровольно, по внушенію врожденнаго нравственнаго инстинкта, *законная творятъ* (Рим. II, 14). Такимъ образомъ, по самой природѣ своей, по самому рожденію, всѣ мы—чада гнѣва. Состоя подъ гнѣвомъ Божіимъ, мы, далѣе, въ своемъ естественномъ состояніи находимся въ отчужденіи отъ Бога: *Сіе убо глаголю*, говоритъ ап. Павелъ, *ктому не ходити вамъ, якоже и прочіи языцы ходятъ..., суще отчуждени отъ жизни Божія* (Еф. IV, 18). А находясь въ отчужденіи отъ жизни Божіей, мы тѣмъ самымъ, наконецъ, лишены бываемъ участія въ царствѣ небесномъ: *аще кто не родится*, говоритъ Христосъ Спаситель, *свыше, не можетъ внити въ царство Божіе* (Іанн. III, 5).

Въ таинствѣ крещенія эта сторона первороднаго грѣха совершенно изглаждается. И прежде всего, изъ чадъ гнѣва мы становимся *сынами Божіими: не пріясте*, говоритъ ап. Павелъ, *духа работы паки въ боязнь, но духа сыноположенія, о немже вопіемъ: Авва, отче! Самый Духъ споспѣшествуетъ духови нашему, яко есмы чада Божіи* (Рим. VIII, 15; Гал. IV, 6. 7). Этотъ духъ сыноположенія ап. Павелъ, въ другомъ мѣстѣ, называетъ плодомъ Духа, *имже знаменуются* вѣрующіе *въ день избавленія* (Еф. IV, 30; Ср. 2 Кор. 1, 28), т. е. въ таинствѣ крещенія, и только отселѣ уже человѣкъ становится дѣйствительно сыномъ Божіимъ. Вотъ почему, по древне-церковной практикѣ, обращенный къ христіанству молитву Господню произносилъ впервые только при крещеніи: „Мы, говоритъ Златоустъ, не прежде можемъ называть Бога Отцемъ, какъ омывши грѣхъ въ купели священныхъ водъ; поэтому, когда, сложивши ихъ бремя, выходитъ изъ воды, говоритъ: Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ“.—Получая благодать сыноположенія, мы тѣмъ самымъ становимся участниками жизни Божіей и наслѣдниками небеснаго царства: *спасе насъ*, говоритъ ап. Павелъ, *банею пакибытія и обновленія Духа Святаго, Егоже*

излія на насъ обильно Іисусъ Христомъ, Спасителемъ нашимъ, да оправдившеся благодатію Его наслѣдниками будемъ по упованію жизни вѣчныя (Тит. III, 5—7).

Всѣ эти блага таинства крещенія можно свести къ тому одному, что чрезъ крещеніе человѣкъ вводится въ церковь Христову и поставляется въ возможность пользоваться всѣми, находящимися въ ней, освящающими средствами. Этою стороною крещенія въ природу человѣка вводится новое, живущее въ церкви, начало, постепенно воздѣйствующее и на ту порчу нашего естества, которая получается нами по наслѣдству отъ Адама и входитъ въ понятіе первороднаго грѣха, какъ второй его моментъ (похоть). Со времени крещенія вся дальнѣйшая жизнь человѣка течетъ уже въ благодатно-освящающей средѣ, какъ-бы въ атмосферѣ, Церкви, которая богоустановленными въ ней средствами ведетъ его отъ силы къ силѣ, отъ славы къ славѣ (2 Кор. III, 18) и, такимъ образомъ, доводитъ до окончательнаго, возможнаго для конечнаго существа, совершенства и дѣлаетъ членомъ церкви первородныхъ, написанныхъ на небесѣхъ (Евр. XII, 23).

Таинство миропомазанія.

1. Въ таинствѣ крещенія человѣку мертвому, по выраженію ап. Павла, прегрѣшенми, сообщается начало или сѣмя новой духовной жизни. Но чтобы это сѣмя новой жизни *развилось* и дало *живой ростъ*, необходимо постоянное воздѣйствіе на него животворящаго Духа Божія. Сѣмя положено въ почву неблагопріятную жизненному развитію новаго сѣмени; необходимо устранить или существенно перетворить элементы враждебные развитію жизни изъ новаго сѣмени: требуется влага для растворенія, дѣйствіе живительнаго воздуха, свѣта, огражденіе отъ постороннихъ вліяній, вредящихъ и противодѣйствующихъ росту и созрѣванію. Всего этого требуетъ всякое зерно, всякое сѣмя, которое земледѣлецъ бросаетъ въ землю: то же нужно и для сѣмени новой жизни, для того начала возрожденія, которое сообщается грѣховной природѣ человѣка въ таинствѣ крещенія. Эти условія къ возбужденію новой жизни въ душѣ человѣка, къ развитію въ немъ сѣмени благодатной жизни, къ утвержденію, возрастанію и преспѣянію его въ этой жизни, сообщаются новымъ воздѣйствіемъ Святаго Духа въ таинствѣ *миропомазанія*.

Въ сочиненіяхъ древнихъ отцевъ и учителей церкви миропомазаніе называется ἡ τοῦ πνεύματος δόσις, *дарованіемъ Духа*,—βεβαιώσις, или confirmatio; *утвержденіемъ*,—σφραγὶς или Signaculum, *печатію*, съ присоединеніемъ иногда

dominicum, иногда spirituale, иногда frontium, иногда vitae aeternae,—sacramentum Spiritus, *таинствомъ Духа*,—sacramentum chrismatis, *таинствомъ помазанія*, наконецъ—χρίσμα или, у латинскихъ писателей, unctio, *помазаніемъ*, съ присоединеніемъ иногда mystica, иногда salutis.—Эти различныя названія совершенно ясно показываютъ, что миропомазаніе въ древней христіанской церкви считалось таинствомъ *отличнымъ отъ крещенія*. Правда, у древнихъ церковныхъ писателей и крещеніе называлось также „печатію“; такъ что для опредѣленія того, миропомазаніе или крещеніе разумѣется у того или другого церковнаго писателя подъ именемъ „печати“, необходимо внимательное изученіе цѣлаго сочиненія этого писателя. Но всѣ остальныя названія прилагаются *единственно* и *исключительно* къ миропомазанію, какъ, съ другой стороны, есть названія исключительно и единственно прилагаемыя къ крещенію. Поэтому, въ языкѣ древней церкви мы имѣемъ совершенно достаточное средство для различенія этихъ двухъ таинствъ одного отъ другого. Внутренняя связь, въ которой первенствующіе вѣка христіанской церкви поставляли крещеніе и миропомазаніе, и обычай древней церкви совершать миропомазаніе непосредственно вслѣдъ за крещеніемъ такъ же мало доказываютъ тождество этихъ двухъ таинствъ, какъ и обычай совершать евхаристію вслѣдъ за крещеніемъ и миропомазаніемъ не даетъ права утверждать тождество евхаристіи съ миропомазаніемъ и крещеніемъ.—Кромѣ того, древніе церковные писатели крещеніе и миропомазаніе прямо называютъ двумя отдѣльными таинствами. Такъ, на карѳагенскомъ соборѣ, бывшемъ подъ предсѣдательствомъ св. Кипріана карѳагенскаго, Немезіанъ тубулейскій говорилъ: „неправильно толкуютъ нѣкоторые (разумѣется папа Стефанъ, полагавшій, что для принятія еретиковъ въ церковь не слѣдуетъ совершать надъ ними крещенія, а достаточно одного возложенія на нихъ рукъ), говоря, что они (т. е. еретики) чрезъ возложеніе

рукъ получаютъ святаго Духа и такимъ образомъ принимаются въ лоно церкви, ибо очевидно, что они должны возродиться въ соборной церкви *обоими таинствами*, in utroqae sacramento (т. е. крещеніемъ и возложеніемъ рукъ при миропомазаніи). Точно также и самъ св. Кипріанъ говоритъ: „Не довольно для нихъ (разумѣются тѣ же самые еретики) возложенія рукъ, чтобы получить Святаго Духа, если не примутъ еще и крещенія церкви. Ибо тогда только они могутъ вполнѣ освятиться и быть чадами церкви, когда возродятся *обоими таинствами*, utroqae sacramento". Изъ словъ Немезіана и Кипріана ясно видно, что крещеніе и миропомазаніе въ древней христіанской церкви считались *двумя отдѣльными* и самостоятельными таинствами.

2. Когда установлено таинство миропомазанія, ясно евангеліе не указываетъ. Евангелистъ Іоаннъ въ своемъ евангеліи свидѣтельствуетъ, что Іисусъ Христосъ *обѣтовалъ* вѣрующимъ въ Него даровать Духа Святаго. „Въ послѣдній великій день праздника, говоритъ онъ, стоялъ Іисусъ и говорилъ: кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей. Кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой (VII, 37. 38). *Сіе же*, замѣчаетъ евангелистъ, *рече о Дусѣ, егоже хотяху пріимати вѣрующіи во Имя Его: не убо бѣ Духъ Святый* (т. е. еще не было на нихъ Духа Святаго), *яко Іисусъ не у бѣ прославленъ* (40). Хотя въ этомъ мѣстѣ и не указано, посредствомъ *какого видимаго* дѣйствія будутъ преподаваемы вѣрующимъ необходимые для нихъ дары Святаго Духа, но несомнѣнно, что тутъ разумѣются дары Святаго Духа, *необходимые для всѣхъ* вѣрующихъ, а не чрезвычайныя дарованія, которыя сообщаются только нѣкоторымъ изъ вѣрующихъ для особенныхъ нѣкоторыхъ цѣлей, потому что обѣтованіе Спасителя о рѣкахъ живой воды обращено Имъ безразлично *ко всѣмъ жаждущимъ*, если они увѣруютъ въ Него.—Затѣмъ, по воскресеніи Своемъ, Іисусъ Хри-

стосъ *обѣщалъ* апостоламъ ниспослать Духа Святаго и, предъ вознесеніемъ на небо, повелѣлъ имъ ожидать *исполненія* этого обѣтованія въ Іерусалимѣ: *вы же*, говорилъ Онъ имъ, сѣдите *во градѣ Іерусалимѣ*: *дондеже облечетеся силою свыше* (Лук. XXIV, 49). И вотъ въ праздникъ Пятьдесятницы, когда было первое собраніе Христовой церкви, Духъ Святый въ стихійныхъ образахъ бури и огненныхъ языковъ нисшелъ на собраніе Христовой церкви, и все оно въ пророческомъ восторгѣ начало славить величіе Божіе. Это знаменіе Духа Божія должно было произвести на зрителей поразительное впечатлѣніе. Ап. Петръ, объяснивъ пораженнымъ и изумленнымъ свидѣтелямъ этого чуда, что предъ ними во очію исполнилось пророчество Іоиля объ изліяніи даровъ Святаго Духа на всѣхъ вѣрующихъ, обратился къ нимъ съ словами: покайтеся и да крестится кійждо васъ во Имя Іисуса Христа... и пріимете даръ Святаго Духа. И въ тотъ же день къ собранію церкви Христовой присоединились тысячи новыхъ членовъ.

Съ этого времени, по свидѣтельству книги Дѣяній Апостольскихъ, образъ дѣйствій апостоловъ въ распространеніи церкви по всѣмъ странамъ былъ неизмѣнно одинаковъ. Они проповѣдывали покаяніе и вѣру во Христа, обращавшихся ко Христу самарянъ, іудеевъ и язычниковъ крестили и *чрезъ возложеніе рукъ* на новокрещенныхъ дѣлали ихъ причастниками даровъ Духа Святаго. Такъ, по свидѣтельству Дѣяній Апостольскихъ, Апостолы, *слышавше, яко пріятъ Самарія Слово Божіе, послаша къ нимъ Петра и Іоанна, иже сошедше помолишася о нихъ, яко да пріимутъ Духа Святаго. Еще бо ни на единаго ихъ бѣ пришелъ, точію крещени бяху во имя Господа Іисуса. Тогда возложиша руцѣ на ня и пріяша Духа Святаго* (VIII, 14—17). То же разсказывается въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ объ ап. Павлѣ, который, встрѣтивъ учениковъ Іоанновыхъ, спросилъ ихъ: *аще убо Духъ Святъ пріяли есте вѣро-*

вавше? Они же рѣша къ нему: но нижде аще Духъ Святый есть слышахомъ. Рече же къ нимъ: во что убо крестистеся? Они же рекоша: во Іоанново крещеніе. Рече же Павелъ: Іоаннъ убо крести крещеніемъ покаянія, людемъ глаголя, да во грядущаго по немъ вѣруютъ, сирѣчь во Христа Іисуса. Слышавше же крестишася во имя Господа Іисуса. И возложшу Павлу на ня руцѣ, пріиде Духъ Святый на ня (XIX, 2—6).

3) Такимъ образомъ, въ вѣкъ апостольскій таинство миропомазанія совершалось непосредственно вслѣдъ за крещеніемъ, и совершалось *чрезъ возложеніе рукъ*. Но рядомъ съ возложеніемъ рукъ въ апостольскій же вѣкъ употреблялся и другой образъ совершенія этого таинства, именно— *помазаніе*. Такъ, евангелистъ Іоаннъ въ Апокалипсисѣ о всѣхъ христіанахъ говоритъ, что Христосъ Богъ сотворилъ ихъ царями и священниками. Откуда, спрашивается, такія названія? Въ ветхомъ завѣтѣ цари и священники были *помазанниками*; перенесеніе этихъ названій на всѣхъ христіанъ равнозначуще имени *помазанниковъ*, а это имя могло быть приложено евангелистомъ къ христіанамъ не иначе, можно думать, какъ на основаніи дѣйствительнаго *помазанія*, посредствомъ котораго на нихъ низводились дары Святаго Духа, какъ въ ветхомъ завѣтѣ низводились они на царей и священниковъ. Тотъ же апостолъ въ своемъ первомъ посланіи, напоминая вѣрующимъ о принятіи ими даровъ Святаго Духа, наставляющаго ихъ въ истинахъ вѣры, пишетъ имъ, между прочимъ: *и вы помазаніе имате отъ Святаго, и вѣсте вся... и вы еже помазаніе пріясте отъ него, въ васъ пребываетъ, и не требуете, да кто учитъ вы: но яко то само помазаніе учитъ вы о всемъ и истинно есть, и нѣсть ложно: и якоже научи васъ пребывайте въ немъ* (II, 20. 27). Здѣсь хотя рѣчь идетъ видимо о внутреннемъ просвѣтительномъ дѣйствіи Святаго Духа на вѣрующихъ, но судя потому что это дѣйствіе

дважды называется помазаніемъ χρίσμα, и при томъ такимъ помазаніемъ, которое вѣрующіе *приняли* и о немъ знали, какъ о фактѣ, надобно предположить, что благодатное дѣйствіе Святаго Духа, о которомъ здѣсь говорится, было соединено съ видимымъ общеизвѣстнымъ *знакомъ* помазанія и сообщено было вѣрующимъ посредствомъ *видимаго помазанія*. Рѣчь о помазаніи находимъ мы и у апостола Павла въ словахъ, обращенныхъ къ коринѳянамъ: *Извѣствуяй же насъ съ вами во Христа и помазавый насъ Богъ, иже и запечатлѣ насъ и даде обрученіе Духа въ сердца наша* (2 Кор. I, 21). И здѣсь преподаваемое вѣрующимъ обрученіе Духа поставляется въ такой внутренней связи съ помазаніемъ Божіимъ и запечатлѣніемъ, въ какой слѣдствіе стоитъ по отношенію къ своей причинѣ,—а это даетъ основаніе предполагать, что сообщавшемуся вѣрующимъ духовно-благодатному обрученію Духа въ вѣкъ апостольскій предшествовало и нераздѣльно съ нимъ соединялось *видимое* помазаніе и запечатлѣніе.

Такимъ образомъ, въ вѣкъ апостольскій таинство сообщенія новокрещеннымъ даровъ Святаго Духа совершалось двоякимъ образомъ—или чрезъ *возложеніе рукъ* или чрезъ *помазаніе*. Здѣсь возможно двоякое предположеніе: или апостольское руковозложеніе, о которомъ говоритъ книга Дѣяній апостольскихъ, *замѣнено* было самими же апостолами для большаго удобства или по какой-нибудь другой причинѣ помазаніемъ, о которомъ говорятъ апостолы Іоаннъ и Павелъ, или же съ рукоположеніемъ *соединялось* и помазаніе, составляя одно нераздѣльное священнодѣйствіе.

Сочиненія древнѣйшихъ церковныхъ отцевъ и учителей представляютъ свидѣтельства въ пользу того и другого предположенія. Такъ Тертулліанъ въ своемъ сочиненіи о крещеніи, между прочимъ, говоритъ: „вышедъ изъ купели, мы *помазуемся* благословеннымъ елеемъ; послѣ сего чрезъ благословеніе съ *возложеніемъ рукъ* призывается Святый

Духъ". О соединеніи съ возложеніемъ рукъ помазанія говоритъ и св. Кипріанъ карѳагенскій: „Какъ апостолы Петръ и Іоаннъ, пишетъ онъ, *чрезъ возложеніе рукъ* на самарянъ низвели на нихъ Духа Святаго, такъ и въ церкви всѣ крещающіеся, по молитвѣ предстоятелей, *чрезъ возложеніе* ихъ рукъ пріемлютъ Духа Святаго и *запечатлѣваются* Божественною *печатію*".

Но уже и эти писатели въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій говорятъ *только* о помазаніи, не упоминая о рукоположеніи. Такъ, Тертулліанъ въ сочиненіи противъ Маркіона говоритъ, между прочимъ: „Христосъ не отвергаетъ ни воды Творца, которою Онъ омывалъ своихъ, *ни елея*, которымъ помазуетъ ихъ, ни хлѣба, которымъ представляетъ собственное свое тѣло". Равнымъ образомъ и св. Кипріанъ въ своемъ письмѣ къ Януарію пишетъ: „Тому, кто крещенъ, необходимо также быть еще и *помазану*, чтобы, принявъ Хризму, т. е. помазаніе, онъ могъ сдѣлаться помазанникомъ Божіимъ и имѣть благодать Христову". Восточные писатели всѣ говорятъ *только о помазаніи*, о возложеніи же рукъ не упоминаютъ вовсе. Такъ, Ѳеофилъ антіохійскій въ книгѣ къ Автолику пишетъ: „Имя Христа означаетъ помазанника... И мы потому называемся христіанами, что помазуемся Божественнымъ елеемъ". Точно также о помазаніи только говоритъ и Оригенъ. Такъ, въ одной изъ своихъ гомилій на книгу Левитъ, изобразивъ, какъ происходило въ ветхомъ завѣтѣ очищеніе прокаженнаго чрезъ помазаніе кровію и возліяніе елея на его голову, и переносясь затѣмъ отъ этого обряда къ новозавѣтнымъ способамъ очищенія отъ грѣховъ и освященія, онъ говоритъ такимъ образомъ: „итакъ, обратившимся отъ грѣха хотя и дается очищеніе посредствомъ того, о чемъ сказано мною 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-

тымъ, посредствомъ котораго могъ бы получить и прежнюю одежду и перстень и, во всемъ примирившись съ Отцемъ, снова занять мѣсто сына чрезъ Господа нашего Іисуса Христа".—У дальнѣйшихъ восточныхъ отцевъ и писателей церкви мы встрѣчаемъ указаніе и на *самый способъ* помазанія. Такъ, св. Кириллъ іерусалимскій говоритъ: „Смотри и не думай, что это миро простое. Ибо какъ хлѣбъ евхаристіи, по призываніи Святаго Духа, есть уже не простой хлѣбъ, а тѣло Христово: такъ и святое *миро* сіе, по призываніи, не простое уже, или, какъ иной сказалъ бы, обыкновенное миро, но дарованіе Христа и Духа Святаго, сдѣлавшееся дѣйственнымъ отъ присутствія Божества. Имъ знаменательно помазуется чело и другія орудія чувствъ. Сперва миропомазано у васъ *чело*, чтобы освободиться вамъ отъ того стыда, какой всюду носилъ съ собою первый человѣкъ, преступившій законъ, и чтобы открытымъ лицемъ взирать вамъ на славу Господню. Потомъ миропомазаны *уши*, чтобы пріобрѣсть вамъ уши способныя внимать божественнымъ тайнамъ. Затѣмъ миропомазаны *ноздри*, чтобы, воспріявъ въ себя божественное миро, сказать вамъ: Христово благоуханіе есмы Богови въ спасаемыхъ (2 Кор. II, 15). Послѣ того миропомазаны *перси*, чтобы, *облекшеся въ броню правды, вамъ стати противу кознемъ діавольскимъ*. (Еф. VI, 12). Ибо какъ Христосъ, исшедши 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, поборайте ее, говоря: вся могу о укрѣпляющемъ мя Іисусѣ Христѣ" (Фил. IV, 13).

Такимъ образомъ, сочиненія древнѣйшихъ отцевъ и учителей церкви показываютъ, что изъ двухъ способовъ совершенія таинства миропомазанія, бывшихъ въ употребленіи въ вѣкъ апостольскій, въ послѣдующее время въ церкви вселенской предпочтенъ и установленъ быть способъ совер-

шенія этого таинства *чрезъ помазаніе.* За этотъ способъ высказываются и цѣлые соборы. Такъ на помѣстномъ лаодикійскомъ соборѣ (365 г.) прямо и безусловно постановлено было, чтобы какъ надъ новокрещенными послѣ ихъ крещенія, такъ и надъ принявшими правильное крещеніе еретиками, при вступленіи ихъ въ церковь, совершалось небесное помазаніе, или *помазаніе миромъ.* А второй вселенскій соборъ опредѣляетъ и то, какъ или по какому чину должно быть совершаемо миропомазаніе. Но дѣлая это, соборъ замѣчаетъ, что онъ не установляетъ какого-либо *новаго* чина, а только подтверждаетъ и узаконяетъ *существовавшій ужъ* чинъ, заключающійся въ томъ, чтобы помазывать св. миромъ чело, глаза, ноздри, уста и уши и произносить при этомъ слова: *печать дара Духа Святаго.*

4) *Кѣмъ* и *когда* совершалось и должно совершаться таинство миропомазанія?

По ученію древней церкви, власть совершать таинство миропомазанія принадлежитъ *епископамъ* и *пресвитерамъ*, съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что епископы имѣютъ право освящать и *самое миро* для таинства, а пресвитеры—только миропомазывать миромъ, освященнымъ отъ епископа. Что право освящать миро принадлежитъ издревности однимъ только епископамъ, это видно изъ правилъ карѳагенскаго собора 318 года: „совершенія мира, говорится здѣсь, да не творитъ пресвитеръ“. А что власть совершать таинство миропомазанія принадлежитъ епископамъ, а также и *пресвитерамъ,* это видно изъ постановленій апостольскихъ, гдѣ говорится: „епископъ или пресвитеръ... сперва ты помажешь святымъ елеемъ, потомъ крестишь водою, наконецъ, запечатлѣешь миромъ“.

Что касается того, *когда* совершалось таинство миропомазанія, то сочиненія древнѣйшихъ отцевъ и писателей церкви, а также практика древней церкви вообще говорятъ, что таинство это совершалось всегда *непосредственно вслѣдъ*

за крещеніемъ. Такъ апостолъ Павелъ, крестивъ нѣкоторыхъ въ Ефесѣ, тотчасъ же преподалъ имъ Святаго Духа чрезъ таинственное возложеніе на нихъ рукъ (Дѣян. XIX, 5—6), а въ своемъ посланіи къ Ефесянамъ заповѣдуетъ имъ не оскорблять Св. Духа, которымъ они знаменовались *въ день избавленія*, т. е. въ самый день крещенія (IV, 30). Точно также лишь только апостолы услышали, что ап. Филиппъ крестилъ самарянъ, немедленно послали Петра и Іоанна для совершенія надъ самарянами таинственнаго возложенія рукъ.— Выше мы уже приводили слова Тертулліана, показывающія, что и въ его время церковь совершала таинство миропомазанія *непосредственно вслѣдъ за крещеніемъ*: „вышедъ изъ купели, говоритъ Тертулліанъ, мы помазываемся благословеннымъ помазаніемъ“. Подобное же свидѣтельство представляетъ 48 правило лаодикійскаго собора: „подобаетъ, говоритъ оно, просвѣщаемымъ по крещеніи быти помазуемыми помазаніемъ небеснымъ и причастниками быть царствія Божія“.

Такого же ученія о совершителяхъ миропомазанія и о соединеніи таинствъ крещенія и миропомазанія держалась въ древности и церковь западная. Такъ, въ древнемъ *Геласіевскомъ* требникѣ, изданномъ кардиналомъ Томазіемъ, вслѣдъ за обрядомъ крещенія излагается и чинъ миропомазанія, въ которомъ мы встрѣчаемъ слѣд. правило: „трижды погрузи младенца въ воду; затѣмъ, вынувъ его изъ источника, сотвори на челѣ его помазаніе миромъ, говоря: всемогущій Богъ, Отецъ Господа нашего Іисуса Христа, возродившій тебя водою и Духомъ и даровавшій тебѣ отпущеніе грѣховъ, помазуетъ тебя миромъ спасенія во имя Іисуса Христа, Господа Нашего, въ жизнь вѣчную“. Въ *манускриптѣ IX в.* приводится слѣд. молитва при совершеніи миропомазанія: „Боже всемогущій, благоволившій возродить здѣсь присутствующихъ рабовъ твоихъ водою и Духомъ Святымъ и даровавшій имъ отпущеніе грѣховъ, ниспосли на нихъ съ

неба Духа твоего, твоего святаго утѣшителя, духа премудрости и разума, духа совѣта и силы, духа вѣдѣнія и благочестія; ниспосли на нихъ духъ страха твоего и по своей благости знаменуй ихъ знаменіемъ креста въ жизнь вѣчную". Очевидно, что эта послѣдняя формула-та же самая, что и формула Геласіевскаго требника, только немного распространенная. Съ незначительными измѣненіями эта формула, какъ *формула миропомазанія*, показываетъ, что она произносима была епископомъ во время торжественнаго крещенія въ великую субботу, или же просто *священникомъ* вслѣдъ за обыкновеннымъ крещеніемъ.

Тѣмъ не менѣе, римская церковь въ настоящее время учитъ, что а) законные совершители таинства миропомазанія суть одни только епископы и б) совершать миропомазаніе надобно не вслѣдъ за крещеніемъ, а чрезъ нѣкоторый промежутокъ времени, пока младенецъ достигнетъ семилѣтняго, по крайней мѣрѣ, возраста.

а) Начала перваго отступленія отъ древней вселенской практики надобно искать довольно рано въ исторіи западной церкви. Еще патріархъ Фотій, въ половинѣ IX в., упрекалъ папу Николая I за то, что онъ запрещалъ *священникамъ* совершать миропомазаніе: „откуда, спрашивалъ Фотій, явился этотъ законъ, кто основатель такого обычая, какой апостолъ, какой отецъ, какой соборъ"?

Первый несомнѣнный документъ, въ которомъ совершеніе миропомазанія приписывается епископу, какъ его исключительная обязанность, относится къ V вѣку: это посланіе папы Иннокентія I къ епископу Децентію. Въ этомъ посланіи Иннокентій возстаетъ противъ обычая *священниковъ* евгубійской церкви, которые совершали миропомазаніе. Обычай, которому слѣдовали въ евгубійской церкви, существовалъ также въ концѣ VI в. и въ церкви сардинской; противъ этого послѣдняго возставалъ Григорій Великій. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что Григорій Великій не осуждалъ самаго обычая сардинской церкви. Такъ какъ эта церковь,

какъ и церковь августійская, была зависима отъ римскаго патріархата, то римскіе епископы осуждали этотъ обычай, *какъ противный* той церкви, которую подчиненныя епархіи должны были считать своею митрополіей. Тѣмъ не менѣе, однако, посланія Иннокентія и Григорія Великаго показываютъ, что римская церковь уже и тогда смотрѣла на совершеніе таинства миропомазанія, какъ на *не принадлежащую священникамъ* обязанность, какъ, съ другой стороны, у того и другого право совершать миропомазаніе епископомъ не возводится въ законъ каноническій.—Въ IX в., когда восточные начали упрекать латинянъ за ихъ нововведенія, папа Николай I писалъ французскимъ епископамъ, чтобы они взяли на себя трудъ—отвѣтить на эти упреки. Ратраммъ, аббатъ корбейскаго монастыря, взявшій на себя эту задачу, сознавался, что упрекъ грековъ относительно миропомазанія основателенъ, но извинялъ въ немъ римскую церковь, говоря, что разность въ совершеніи миропомазанія представляетъ собою *простой церковный обычай*, а не законъ божественный. Въ средніе вѣка богословіе, представителемъ котораго главнымъ образомъ былъ Ѳома Аквинатъ, допускало еще, что священникъ можетъ совершать таинство миропомазанія по полномочію отъ епископа. Въ настоящее время уже совсѣмъ не говорятъ о власти священника совершать миропомазаніе, а учатъ такъ, что власть эта принадлежитъ *одному только епископу*.

б) Принявъ на себя однихъ право совершать таинство миропомазанія и не имѣя возможности выполнить этой обязанности какъ слѣдуетъ (потому что это потребовало бы постоянныхъ разъѣздовъ по городамъ и селамъ), римскіе епископы установили *опредѣленный возрастъ* для миропомазующихся. По ученію католиковъ, крещенныхъ младенцевъ миропомазывать должно не раньше, какъ по достиженіи ими *отроческаго* возраста, чтобы они могли приступить къ этому таинству съ полнымъ сознаніемъ и съ достаточными свѣдѣніями въ истинахъ вѣры. Въ этомъ случаѣ они дѣла-

ютъ то же самое, какъ и то, когда лишаютъ дѣтей евхаристіи до сознательнаго возраста и поступаютъ, какъ и тамъ, вопреки древней церковной практикѣ.

5) *Невидимая или благодатная сторона миропомазанія.*

Благодатная сила миропомазанія, по ученію Свящ. Писанія и преданія, состоитъ вообще *въ сообщеніи намъ Святаго Духа* и, вслѣдствіе того, *образованіи въ насъ совершеннаго христіанина.*

Въ частности оно сообщаетъ:

1) благодать *просвѣщающую* и вразумляющую насъ въ истинахъ христіанскихъ. На это благодатное дѣйствіе ясно указываютъ слова апостола Іоанна: *и вы помазаніе имате отъ Святаго и вѣсте вся. И вы еже помазаніе пріясте отъ Него, въ васъ пребываетъ, и не требуетъ, да кто учитъ вы: но яко то само помазаніе учитъ вы о всемъ.*

2) благодать *утверждающую* и *возращающую* насъ въ благочестіи христіанскомъ: *извѣствуяй* же (βεβαίων, confirmans) *насъ съ вами во Христа и помазавый насъ Богъ, иже и запечатлѣ насъ и даде обрученіе Духа въ сердца наша,* говоритъ апостолъ Павелъ. Здѣсь говорится, что надъ коринѳянами совершалось особенное дѣйствіе Божіе, состоявшее въ томъ, что дѣйствіемъ силы Божіей они приближены къ тѣснѣйшему общенію со Христомъ, начали больше знать и любить Христа. Это утвержденіе во Христа апостолъ называетъ помазаніемъ—такимъ названіемъ, которое, по библейскому его значенію, показываетъ, что коринѳяне освящены благодатію для внѣшняго служенія Богу, подобно тому, какъ помазаніемъ въ ветхомъ завѣтѣ освящались для высшихъ служеній священники, пророки и цари; на нихъ положена печать, показывающая въ нихъ собственность Божію, или, какъ это выражаетъ апостолъ, въ сердце ихъ положенъ благодатный Духъ, какъ залогъ вѣрности Христу.

По силѣ такихъ благодатныхъ дѣйствій, и таинство миропомазанія подобно крещенію *неповторяемо.*

Таинство Евхаристіи.

Въ таинствѣ Крещенія и Миропомазанія подаются вѣрующему благодатные дары, возрождающіе его въ новую жизнь и утверждающіе его въ ней. Но для жизни духовной, какъ и для физической жизни, необходимо *соотвѣтственное питаніе*. Такое питаніе и даетъ вѣрующему Христосъ Спаситель въ таинствѣ Своего тѣла и крови, или въ таинствѣ *Евхаристіи*.

1. Объ *установленіи* Евхаристіи мы находимъ яснѣйшія свидѣтельства въ евангеліяхъ Матѳея, Марка и Луки и у ап. Павла. Но еще *раньше фактическаго* установленія евхаристіи Іисусъ Христосъ держалъ обстоятельную о ней бесѣду предъ учениками и народомъ послѣ чуднаго насыщенія пяти тысячъ пятью хлѣбами. Чудесно насыщенный народъ началъ по утру искать Іисуса Христа на пустынномъ берегу и, не найдя Его тамъ, переправился на лодкахъ въ Капернаумъ; встрѣтивъ Его здѣсь, народъ спрашивалъ Его, какъ Онъ могъ оказаться тутъ, когда не было даже и лодки для переправы? Іисусъ Христосъ, не отвѣчая на этотъ вопросъ, сказалъ: „вы ищете Меня не потому, что видѣли чудеса, а потому, что ѣли хлѣбъ и насытились. Старайтесь не о пищѣ тлѣнной, но о пищѣ, пребывающей въ жизнь вѣчную: такую пищу дастъ вамъ Сынъ Человѣческій, на которомъ положилъ Свою печать Отецъ-Богъ“. „Что же намъ дѣлать, чтобы творить *дѣло Божіе?*“ спросили Его. Іисусъ Христосъ отвѣчалъ: „вотъ дѣло Божіе, чтобы *вѣро-*

вали въ Меня—въ Того, Кого Онъ послалъ". На это сказали Ему: „какое же Ты дашь *знаменіе*, чтобы мы повѣрили Тебѣ? Отцы наши ѣли *манну* въ пустынѣ"... Іисусъ Христосъ отвѣчалъ: „манна—хлѣбъ не небесный: Кто питается небеснымъ хлѣбомъ, тотъ не умираетъ, а отцы ваши ѣли манну и *умерли*". Превосходство такого хлѣба предъ манною было такъ понятно, что всѣ сказали: „Господи! подавай намъ всегда такой хлѣбъ". Тогда Іисусъ Христосъ сказалъ: „*Я* Самъ, Сынъ Божій, сшедшій съ неба, *и есть* тотъ хлѣбъ жизни, котораго вы просите; для того и послалъ Меня Отецъ небесный, чтобы вѣрующіе въ Меня имѣли жизнь *вѣчную* и Я воскресилъ бы ихъ въ послѣдній день". Іудеи возроптали на Него за то, что Онъ сказалъ: „Я хлѣбъ, сшедшій съ неба". Іисусъ Христосъ сказалъ имъ: „Истинно говорю вамъ: вѣрующій въ Меня имѣетъ жизнь вѣчную. Я—хлѣбъ живой, сшедшій съ неба; ядущій этотъ хлѣбъ будетъ жить во вѣкъ. Хлѣбъ-же, который Я дамъ, есть *плоть* Моя, которую Я предамъ за жизнь міра. Для васъ это непонятно, потому вы и не вѣрите моимъ словамъ. Но Я говорю и повторяю; если не будете *пъсть плоти* Сына Человѣческаго и *пить крови* Его, не будете имѣть въ себѣ жизни. Ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную и Я воскрешу его въ послѣдній день. Ибо плоть Моя—истинная пища и кровь Моя—истинное питіе. Ядущій мою плоть и піющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ".—Такое ученіе показалось до того странно и неудобопріемлемо, что многіе изъ учениковъ оставили Іисуса Христа. Даже и ближайшіе, самые преданные Ему сказали: *„жестоко слово сіе и кто можетъ послушати е?"* На этотъ ропотъ Іисусъ Христосъ отвѣчалъ: „Мои слова о питаніи Моею плотію и кровію соблазняютъ васъ; вы этому не вѣрите. А что же вы скажете, когда увидите Сына Человѣческаго восходящимъ туда, гдѣ Онъ былъ прежде? Развѣ это удобопонятнѣе и вѣроятнѣе? А это вы увидите. Духъ

животворитъ, плоть не пользуетъ нимало. Слова, которыя Я говорю, суть духъ и жизнь" (Іоанн. VI, 11—60).

Этой бесѣды апостолы не могли, конечно, никогда забыть, и хорошо ее помнили, когда наступило время исполненія того, о чемъ было въ ней заявлено. О *фактическомъ исполненіи* этой бесѣды о хлѣбѣ животномъ разсказываютъ почти дословно евангелисты Матѳей, Маркъ и Лука и ап. Павелъ. То было въ послѣдній день земной жизни Спасителя, на пасхальной вечери, которую Онъ совершилъ съ своими учениками. По изображенію евангелистовъ, вечеря эта совершалась обычнымъ порядкомъ, по закону. Іисусъ Христосъ, возлегши съ учениками за столъ, сказалъ имъ: „очень Я желалъ ѣсть сію пасху съ вами прежде Моихъ страданій, ибо не буду ѣсть ея, пока она не будетъ совершаться въ царствіи Божіемъ". Вкушалъ ли Онъ пасхальнаго агнца, навѣрное сказать нельзя, но отъ заключительной на ветхозавѣтной пасхальной вечери чаши съ виномъ Онъ отказался, а только благословилъ ее и передалъ ученикамъ.

По окончаніи ветхозавѣтной вечери Іисусъ Христосъ совершилъ для учениковъ вечерю *новозавѣтную*. Взявши съ трапезы хлѣбъ, Онъ благословилъ его и преломилъ и, подавая потомъ ученикамъ, сказалъ: *„пріимите, ядите, сіе есть тѣло Мое"*. Затѣмъ, взявъ чашу и хвалу воздавъ, подалъ имъ, сказавъ: *„пійте отъ нея вси, сія бо есть кровь Моя новаго завѣта, яже за многія изливаема во во оставленіе грѣховъ"* (Мѳ. XXVI, 28—24). Совершая это таинство, Іисусъ Христосъ, какъ сказано въ евангеліи, *благодарилъ* (εὐχαριστίσας), т. е. возносилъ благодареніе Богу Отцу за всѣ благодѣянія человѣческому роду; отсюда и самое таинство это у насъ называется *евхаристіей*, благодареніемъ. Какая была *молитва*, которую Спаситель произносилъ тогда, евангелисты не передаютъ. Но она сохранена церковнымъ преданіемъ, и есть та молитва, которая читается во всѣхъ древнѣйшихъ спискахъ литургіи. Она такъ

и называется *евхаристическою* молитвою.—Заканчивая вечерю, Спаситель сказалъ ученикамъ: „*сіе творите въ мое воспоминаніе*“.

Изъ евангелій не видно, говорилъ ли Іисусъ Христосъ, по воскресніи Своемъ, объ этомъ таинствѣ. Евангелистъ Іоаннъ упоминаетъ вообще о бесѣдахъ воскреснаго Спасителя въ теченіе сорока дней касательно устроенія церкви, въ которой основное начало есть таинство евхаристіи. По сошествіи Св. Духа на апостоловъ, мы видимъ, что въ церкви *преломленіе хлѣба*—апостольское названіе таинства евхаристіи—совершается въ Іерусалимѣ ежедневно. Когда число вѣрующихъ умножилось и общее собраніе всѣхъ ихъ въ одномъ мѣстѣ стало неудобно, *преломляли хлѣбъ* по домамъ, т. е. въ частныхъ собраніяхъ. Расходясь изъ Іерусалима съ проповѣдью во всѣ страны и устрояя здѣсь церкви, апостолы во всѣхъ этихъ церквахъ установляли таинство евхаристіи и сами непосредственно были совершителями его. *Какъ* они его совершали, объ этомъ въ ихъ писаніяхъ осталось немного слѣдовъ. Изъ посланій ап. Павла и нѣкоторыхъ случаевъ, записанныхъ въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, видно, что на такихъ собраніяхъ для совершенія евхаристіи происходили чтенія изъ пророковъ, изустные разсказы о дѣяніяхъ и бесѣдахъ Спасителя, пѣніе псалмовъ Давидовыхъ и импровизація вдохновенныхъ пѣвцовъ пѣсней новозавѣтнаго содержанія. Предстоятель собранія—апостолъ или его преемникъ—произносилъ молитву благодаренія, благословлялъ хлѣбъ и чашу, причащался самъ и причащалъ все собраніе евхаристическаго хлѣба и чаши. Литургія заканчивалась братскою трапезой любви.

Изъ перваго вѣка мы не имѣемъ какого-либо письменнаго документа съ чиномъ литургіи. Но отъ начала втораго вѣка есть уже довольно подробное описаніе церковныхъ собраній и совершавшейся на нихъ литургіи въ первой *Апологіи Іустина мученика*. „Кто, говоритъ онъ, увѣрится,

что ученіе христіанское истинно, и кто обѣщается жить по вѣрѣ, тѣхъ мы учимъ молиться о прощеніи грѣховъ и сами съ ними молимся и постимся. Потомъ приводимъ ихъ къ водѣ, и они возрождаются въ водѣ во имя Бога Отца, и Спасителя Іисуса Христа, и Духа Святаго. Затѣмъ ведемъ ихъ въ общее собраніе братій, гдѣ совершаются наши молитвы какъ о себѣ, такъ и о новопросвѣщенныхъ, и о всѣхъ, повсюду находящихся, братіяхъ. Общее собраніе въ одномъ мѣстѣ по городамъ и селамъ бываетъ у насъ въ день солнца, въ который Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, воскресъ изъ мертвыхъ. За всѣхъ братій мы молимся, чтобы всѣмъ намъ явиться добрыми исполнителями заповѣдей для полученія вѣчной жизни,—за всѣ дары милости Божіей прославляемъ Создателя чрезъ Сына Его Іисуса Христа и Святаго Духа. *Читаются*, сколько позволяетъ время, сказанія апостоловъ или писанія пророковъ. Потомъ предстоятель *даетъ наставленіе* подражать слышанному въ словѣ Божіемъ. Затѣмъ всѣ встаемъ и снова возсылаемъ *молитвы и благодаренія*. По окончаніи молитвъ привѣтствуемъ другъ друга лобзаніемъ. Затѣмъ предстоятелю приносится *хлѣбъ и чаша* вина съ водою. Предстоятель возсылаетъ молитвы *благодаренія*, сколько можетъ; взявъ хлѣбъ и чашу, онъ возсылаетъ именемъ Сына и Духа Святаго хвалу и славу Отцу и подробно совершаетъ *евхаристію*, чтобы по слову молитвы пища эта стала плотію и кровію Христа Спасителя. Послѣ того какъ онъ совершитъ молитвы и благодареніе, весь народъ отвѣчаетъ: *аминь!* Когда это совершится, діаконы даютъ каждому присутствующему причащеніе евхаристіи, а небывшимъ освященные дары посылаются чрезъ діаконовъ.

Въ Сборникѣ *Постановленій Апостольскихъ*, отъ конца 3 вѣка, мы находимъ уже весьма подробное *чинопослѣдованіе* литургіи съ евхаристическою молитвою. Къ началу 4 в. въ извѣстныхъ поученіяхъ *Кирилла Іеруса-*

лимскаго встрѣчается уже *катихизическое объясненіе* литургіи, по крайней мѣрѣ—важнѣйшей ея части—евхаристической молитвы. Евхаристическая молитва, предваряемая возгласомъ: *горѣ сердца! Благодаримъ Господа!* по своему содержанію—точно та же, какая читается и нынѣ. „Освятившись пѣснями, пишетъ Кириллъ Іерусалимскій, молимъ Бога ниспослать Св. Духа на предложенное, чтобы Онъ сдѣлалъ хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, а вино—кровію Христовою. Въ силу освященныхъ даровъ, какъ умилостивительной, безкровной жертвы, молимся о мирѣ церквей, о благосостояніи всего міра, о царѣ, воинствѣ, жертвователяхъ, и приносимъ сію жертву. Также молимся о *прежде почившихъ* святыхъ епископахъ, отцахъ и братіяхъ. Затѣмъ слѣдуетъ молитва Господня. Потомъ—„святая святымъ“, „единъ святъ, единъ Господь Іисусъ Христосъ“, причастенъ „вкусите и видите“, самое причащеніе и, наконецъ, дождавшись молитвы, благодари Бога, сподобившаго тебя таинства“.

Современникъ Кирилла Іерусалимскаго, *Василій Великій*, вводя въ своемъ округѣ повсемѣстно канонъ литургіи своего имени, свидѣтельствуетъ, что, поступивъ на епископскую каѳедру въ Неокесаріи, онъ нашелъ готовый канонъ литургіи, написанный рукою предмѣстника его, св. *Григорія Неокесарійскаго*, и въ своемъ канонѣ не позволилъ себѣ никакихъ отступленій отъ этой рукописи. Другой экземпляръ того же канона, нѣсколько впрочемъ разнящійся отъ литургіи Василія Великаго, принадлежитъ св. *Григорію Просвѣтителю* Арменіи. Совершенно въ томъ же составѣ и порядкѣ написана литургія Антіохійская, перенесенная *Златоустомъ* въ Константинополь и теперь обще-употребительная во всѣхъ православныхъ церквахъ.—Вообще, въ періодъ вселенскихъ соборовъ во всемъ христіанскомъ мірѣ, во всѣхъ церквахъ восточныхъ и западныхъ, литургія была одна; такъ что пришедшій съ крайняго запада въ Константинополь, Арменію, Египетъ, Сирію, даже не зная мѣстнаго

языка, а твердо зная только свою литургію, могъ слѣдить за ходомъ литургіи совершенно свободно. Эта всеобщность литургіи свидѣтельствуетъ и о всеобщности въ христіанской церкви таинства евхаристіи, составляющаго существенную часть литургіи.

2. Литургія представляетъ собою такое *священнодѣйствіе*, безъ котораго совершеніе евхаристіи инымъ еще какимъ-нибудь образомъ невозможно. Для совершенія литургіи необходимо, чтобы мѣсто, гдѣ она совершается, имѣло освященный законнымъ образомъ *престолъ* и *антиминсъ*, освященный архіереемъ. Таинство евхаристіи совершается тогда, когда произносится *тайносовершительная* молитва: „и сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа твоего, а еже въ чаши сей честную кровь Христа Твоего, преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ“.—Веществомъ евхаристіи служитъ хлѣбъ и вино. Хлѣбъ долженъ быть *пшеничный* и непремѣнно *квасный*, потому что на квасномъ хлѣбѣ совершилъ таинство Самъ Іисусъ Христосъ и совершали апостолы, какъ это видно изъ греческаго названія употреблявшагося тогда хлѣба ἄρτος, отъ αἴρω, поднимаю,—хлѣбъ поднявшійся, вскисшій. Вино должно быть виноградным и для ближайшаго сходства съ кровію *краснымъ*, съ которымъ соединяется вода, въ воспоминаніе словъ евангелія: *единъ отъ воинъ копіемъ ребра Ему прободе...*

Такова *внѣшняя сторона* евхаристіи по ученію древней церкви, неизмѣнно доселѣ сохраняемая православною церковію. Въ этомъ пунктѣ представляетъ нѣкоторыя важныя отступленія практика католической церкви.

Прежде всего по уставу католической церкви для евхаристіи употребляется *хлѣбъ пръсный*.

Неизвѣстно въ точности, *когда именно* возникъ и распространился въ католической церкви обычай совершать евхаристію на опрѣснокахъ. Сами западные писатели далеко не согласны между собою въ рѣшеніи этого вопроса. Край-

ніе приверженцы латинства, напр. кардиналъ Гумбертъ, Бароній, Ѳома Аквинатъ и др., стараются доказать, что употребленіе опрѣсноковъ ведетъ свое начало отъ самого *Іисуса Христа* и *апостоловъ*. Другіе, напр. іезуитъ Сирмондъ, кардиналъ Бона и др., не соглашаются съ этимъ: первый доказываетъ, что *до X в.* повсюду употреблялся въ Евхаристіи хлѣбъ квасный, а послѣдній, что употреблялся, по крайней мѣрѣ на западѣ, *безразлично* и квасный, и прѣсный хлѣбъ. По мнѣнію Боны, прѣсный хлѣбъ сталъ входить въ употребленіе на западѣ съ того времени, какъ *прекратился древній обычай*, по которому вѣрующіе ежедневно приносили изъ своихъ домовъ хлѣбъ для евхаристіи и ежедневно причащались: съ этого времени приготовленіе хлѣба для евхаристіи поручено было *клирикамъ*. Клирики сначала измѣнили *прежнюю величину* этого хлѣба (потому что теперь стали причащаться одни только священнослужители), а потомъ стали печь его и *пръснымъ*, потому что это было легче и скорѣе и въ тоже время нигдѣ прямо не запрещено.

Что касается восточныхъ писателей, то всѣ они единодушно признавали въ опрѣснокахъ *позднѣйшее* нововведеніе латинское, имѣющее притомъ сродство съ нѣкоторыми древними ересями, такъ какъ еще *въ первые вѣка* христіанства опрѣсноки были употребляемы въ евхаристіи *эвіонитами*, а *въ VII в.* стали употреблять ихъ *армяне*, отдѣлившіеся отъ церкви. Но и восточные писатели *точно* не опредѣляютъ времени, *когда именно* въ латинской церкви установлено это нововведеніе. Одни относятъ его ко времени папы *Григорія Великаго*, другіе—ко временамъ *Карла Великаго*, при которомъ будто бы этотъ обычай привнесенъ былъ въ церковь *франками*, или *аріанствующими* и *аполлинаріанствующими* вандалами.—Какъ бы то ни было, впрочемъ, но *до времени Михаила Керуларія*, т. е. до второй половины XI в., не было сильныхъ споровъ между восточною

и западною церковью изъ-за опрѣсноковъ. Одинъ только нашъ митрополитъ Леонтій *нѣсколькими годами раньше* Керуларія писалъ объ опрѣснокахъ „къ мужамъ римскимъ“, жившимъ въ нашемъ русскомъ царствѣ, и ему поэтому едва ли не первому принадлежитъ честь борьбы изъ-за этого вопроса. Но со времени *собственно Керуларія* и съ него перваго начинается на греческомъ востокѣ полемика объ опрѣснокахъ. Греки теперь прозвали латинянъ азимитами, опрѣсночниками, а латиняне грековъ—ферментатами, заквасниками, и одни у другихъ не стали причащаться евхаристіи на томъ или другомъ хлѣбѣ, но греки во Флоренціи же, въ самый день торжественнаго объявленія совершенной на соборѣ уніи, не захотѣли причащаться латинскихъ опрѣсноковъ, а папа не позволилъ грекамъ совершить литургіи на квасномъ хлѣбѣ. Споръ продолжался долго и послѣ флорентійскаго собора, хотя уже болѣе въ видѣ научнаго, безпристрастнаго изслѣдованія спорнаго вопроса.

Другое отступленіе католиковъ отъ древне-церковнаго ученія о видимой сторонѣ таинства евхаристіи касается самаго священнодѣйствія, на которомъ совершается евхаристія, т. е. литургіи,—собственно того важнѣйшаго ея *мѣста*, *когда* происходитъ таинство *преложенія даровъ*, или пресуществленія.

По чинопослѣдованію литургіи Іоанна Златоуста, дѣйствіе это совершается такимъ образомъ. Когда ликъ поетъ серафимскую пѣснь, священнодѣйствующій молится (*тайно*): „Съ сими и мы блаженными силами, Владыко Человѣколюбче, вопіемъ и глаголемъ: святъ еси и пресвятъ Ты и единородный твой Сынъ и Духъ твой Святый. Святъ еси и пресвятъ, и великолѣпна слава твоя, иже міръ твой тако возлюбилъ еси, якоже Сына твоего единороднаго дати, да всякъ вѣруяй въ Него не погибнетъ, но имать животъ вѣчный. Иже пришедъ и все, еже о насъ, смотрѣніе исполнивъ, въ нощь, въ нюже предаяшеся, паче же Самъ себе предаяше за

мірскій животъ, пріемъ хлѣбъ во святыя своя, и пречистыя и непорочныя руки, благодаривъ и благословивъ, освятивъ, преломивъ, даде святымъ своимъ ученикомъ и апостоломъ, рекъ (*громко и указывая правою рукою на дискосъ*): пріимите, ядите, сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое во оставленіе грѣховъ. *Тайно*: подобнѣ и чашу по вечери, глаголя (*громко и указывая на чашу*): пійте отъ нея вси, сія есть кровь моя новаго згвѣта, яже за вы и за многія изливаемая, во оставленіе грѣховъ. *Тайно*: поминающе убо спасительскую сію заповѣдь и вся, яже о насъ бывшая—крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе, на небеса восхожденіе, одесную сѣдѣніе, второе и славное паки пришествіе, (*громко*): твоя отъ твоихъ Тебѣ приносяще о всѣхъ и за вся (*тайно, когда поютъ: Тебе поемъ*): Еще же приносимъ Ти словесную сію и безкровную жертву, и просимъ, и молимъ и милися дѣемъ, ниспосли Духа твоего Святаго на ны и на предлежащія дары сія (*громко, когда діаконъ указываетъ на св. хлѣбъ и говоритъ: благослови, владыко, святый хлѣбъ*), и сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа твоего (*а когда діаконъ произноситъ: благослови, влабыко, святую чашу*), а еже въ чаши сей, честную кровь Христа твоего (*и наконецъ, когда діаконъ, указывая на хлѣбъ и чашу, говоритъ: благослови, владыко, обоя*), преложивъ Духомъ твоимъ Святымъ".

Отсюда видно, что слова Спасителя: *пріимите, ядите..., пійте отъ нея вси...*, произносимыя священнодѣйствующимъ съ указаніемъ на св. дары, затѣмъ призываніе на Св. Дары Святаго Духа и самое благословеніе ихъ составляютъ одно *непрерывное и неразрывное дѣйствіе* и что означенныя слова Христовы воспоминаются собственно въ евхаристической молитвѣ, обращенной къ Богу. И уже по окончаніи всего этого дѣйствія, совершается таинство преложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы. „Вѣруетъ и мудрствуетъ православно-каѳолическая церковь (го-

ворится въ архіерейской присягѣ) совершатися на божественной литургіи пресуществленію тѣла и крови Христовы *наитіемъ и дѣйствіемъ Святаго Духа* чрезъ призываніе архіерейское или іерейское въ словесѣхъ Богу Отцу молитвенныхъ: *Сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа твоего, а еже въ чаши сей честную кровь Христа твоего, преложивъ Духомъ твоимъ Святымъ*".

Въ католической литургіи этой молитвы не имѣется, и преложеніе св. даровъ, по ученію католическихъ богослововъ, совершается только словами Христа Спасителя: *пріимите, ядите, сіе есть тѣло мое..., пійте отъ нея вси, сія бо есть кровь моя.*

Хорошо неизвѣстно, съ какого именно времени образовалась въ католической церкви такая практика. Судя потому, что молитва, которою священнослужащій призываетъ Святаго Духа для преложенія даровъ, исключена изъ латинской литургіи *около одиннадцатаго* вѣка, можно полагать, что настоящее ученіе появилось у католиковъ *не раньше именно* этого вѣка. Въ XIV в. оно было принято *всѣмъ* уже западомъ, а въ XV в., на Флорентійскомъ соборѣ высказано было, какъ ученіе вселенской іеркви, и принято было даже *нѣкоторыми* православными. Но тогда же оно встрѣтило энергическое обличеніе со стороны ревностныхъ защитниковъ православія, особенно Марка Ефесскаго; а митрополитъ кіевскій Исидоръ, начавшій было послѣ Флорентійскаго собора вводить это ученіе у насъ на Руси и повелѣвавшій воздавать дарамъ поклоненіе *какъ* тѣлу и крови Спасителя во время произнесенія надъ ними словъ: *пріимите ядите..., пійте отъ нея вси...*, былъ выгнанъ изъ Россіи великимъ княземъ Василіемъ Васильевичемъ.

И однакожъ, ученіе это появилось снова въ Россіи въ XVII в. и высказывалось уже такъ *всегдашнее* вѣрованіе вселенской церкви. На югѣ Россіи оно нашло свое выраженіе во многихъ книгахъ, напечатанныхъ въ Кіевѣ и въ

другихъ малороссійскихъ типографіяхъ, именно: въ *большомъ требникѣ* кіевскомъ, въ *служебникахъ* кіевскомъ и виленскомъ, въ *Зерцалѣ богословія* Кирилла Транквилліона, въ *Перлѣ многоцѣнномъ* его-же, въ обоихъ *малыхъ катихизисахъ* Петра Могилы, въ книгахъ: *Камень*, *Миръ съ Богомъ*, *Труба*, *Ключъ разумѣнія*, *Мечъ Мессіи*, *Дидаскаліи о семи тайнахъ* и др. На сѣверѣ, во главѣ сторонниковъ этого ученія стоялъ іеромонахъ Заиконо-Спасскаго монастыря Сильвестръ Медвѣдевъ, ученикъ Симеона Полоцкаго, затѣмъ—іеромонахъ Савва Долгій, игуменъ Иннокентій Монастырскій, окольничій Ѳеодоръ Щегловатый и др. Защитниками православнаго ученія явились ученые братья Лихуды, жившіе тогда въ Россіи. Памятникомъ полемики ихъ съ сторонниками латинскаго ученія служитъ написанный ими *Акосъ, или врачеваніе противополагаемое ядовитымъ угрызеніемъ зміевымъ* и проч., вызвавшій противъ себя изъ противоположнаго лагеря отвѣтное сочиненіе подъ заглавіемъ: *Изъятіе сокращенное изъ неистововреханія на св. восточную церковь въ лицѣ и имени учителей православныхъ Іоанникія и Софронія Лихудовъ, пренеистоваго нѣкоего безъименника, плотоядца и кровопивца* и пр., въ отвѣтъ на которое Лихуды въ свою очередь написали *Показаніе истины, или отвѣтъ на неистовое бреханіе...* и *Діалогъ грека учителя къ нѣкоему іисуиту о разнствахъ сущихъ между восточною церковію и западнымъ костеломъ.*

Между тѣмъ на западѣ Россіи, гдѣ это ученіе явилось первоначально и куда оно было занесено отъ католиковъ, оно произвело такой соблазнъ, что „не токмо мужи и жены, но и дѣти вездѣ другъ съ другомъ, въ схожденіяхъ, въ собесѣдованіяхъ, на пиршествахъ и гдѣ-либо случится другъ со другомъ въ яковомъ-любо мѣстѣ, временно и безвременно, начали испытословить, како пресуществляется хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь Христову, и въ кое время и кіими сло-

весы". Это обстоятельство заставило патріарха Іоакима войти въ сношеніе съ кіевскимъ митрополитомъ Гедеономъ, черниговскимъ архіепископомъ Лазаремъ Барановичемъ и восточными патріархами. Полученные имъ отъ Гедеона и Лазаря Барановича листы, въ которыхъ излагалось православное ученіе о спорномъ предметѣ и ученіе о немъ латинянъ, а также присланное восточными патріархами собраніе свидѣтельствъ изъ апостольскаго преданія, подтверждавшихъ православное же ученіе о преложеніи даровъ, произвели то, что въ 1690 г. въ Москвѣ составился соборъ, который сторонниковъ и защитниковъ латинскаго ученія предалъ анаѳемѣ, а сочиненія ихъ опредѣлилъ сжечь. Преемникъ Іоакима Адріанъ, при которомъ споръ о преложеніи даровъ еще продолжался, также обращался по поводу его къ восточнымъ патріархамъ и, когда получилъ отъ нихъ соборный отвѣтъ, оправдывавшій и подтверждавшій православное ученіе, то, формулировавъ православное ученіе о преложеніи даровъ, внесъ его въ чинъ православія и въ архіерейскую присягу.—Такова судьба этого ученія у насъ на Руси. Но католики, отъ которыхъ оно занесено было къ намъ, содержатъ *его доселѣ*, какъ догматъ.

Въ этомъ случаѣ католическіе богословы ссылаются обыкновенно на *примѣръ Іисуса Христа*, Который, говорятъ они, на тайной вечери преложилъ хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь Свою въ тотъ моментъ, когда произнесъ слова: *сіе есть тѣло мое... сія есть кровь моя...*—Но, по идущему отъ временъ апостольскихъ преданію, хлѣбъ и вино были уже преложены въ тѣло и кровь Іисуса Христа, когда Онъ преподавалъ ихъ Своимъ ученикамъ, говоря: *пріимите ядите... пійте отъ нея...* Преданіе это согласно съ *евангельскими повѣствованіями* о тайной вечери. *Ядущимъ же имъ*, говорится въ Евангеліи отъ Матѳея, *пріемъ Іисусъ хлѣбъ и благословивъ преломи и даяше ученикомъ и рече: пріимите, ядите, сіе есть тѣло мое. И пріемъ*

чашу и хвалу воздавъ, даде имъ глаголя: пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь моя (XXVI, 26, 27). Отсюда видно, что на тайной вечери раздаянію хлѣба и вина *предшествовала молитва* и благословеніе ихъ, а слова: *сіе есть тѣло мое... сія есть кровь моя..* произнесены Спасителемъ уже *по благодареніи и благословеніи* и, значитъ, *по преложеніи ихъ* въ тѣло и кровь Его. Такимъ образомъ, таинство евхаристіи на тайной вечери совершено было *молитвою и благословеніемъ Спасителя;* слова же: *пріимите, ядите... пійте отъ нея вси ..* были обращеннымъ къ апостоламъ указаніемъ, что подаются имъ истинное тѣло и истинная кровь Христовы. „Христосъ—говорится въ одной рукописи „О поклоненіи на литургіи тѣлу и крови Господни"—гласно оная словеса апостоломъ рече, къ вѣдѣнію, яко, еже подаяше имъ, не просто хлѣбъ и вино, но тѣло и кровь свою. Иначе, аще не рекъ бы Христосъ апостоламъ явственно: *сіе есть тѣло мое* и: *сія есть кровь моя*, ученицы бы не вѣдали, что имъ повелѣваетъ Христосъ ясти и пити, и мнѣли бы простой хлѣбъ и вино, подаемое имъ, ясти и пити. Того ради по пресуществленіи неизреченными и не слышанными бывшими глаголы подая ихъ Христосъ изъяви хлѣбъ и вино уже тѣло и кровь свою". Мысль, что таинство евхаристіи на тайной вечери совершено молитвою и благословеніемъ Спасителя, даетъ и ап. Павелъ, когда называетъ евхаристическую чашу *чашею благословенія* (1 Кор. X, 16), а также евангелистъ Маркъ, когда говоритъ, что слова: *сія есть кровь моя новаго завѣта за многи изливаема во оставленіе грѣховъ* произнесены Спасителемъ о чашѣ уже *послѣ того*, какъ ученики *вси пиша отъ нея* (Мар. XIV, 23—24).—Преданіе это въ древности извѣстно было и на Западѣ; такъ, испанскій пресвитеръ Ювенкъ († 336 г.), въ своей евангельской исторіи, пишетъ: „Благоговѣйно помолившись, Спаситель возгласилъ къ ученикамъ, что преподаетъ имъ тѣло Свое".

Подтвержденія своему ученію католическіе богословы ищутъ и *въ преданіи.* Такъ, они ссылаются на *Тертулліана* и указываютъ на слѣд. мѣсто изъ его сочиненія „противъ Маркіона“: „Господь Іисусъ Христосъ, принявъ хлѣбъ и раздробивъ ученикамъ, сотворилъ его тѣломъ Своимъ, говоря: *сіе есть тѣло мое*“. Но въ этихъ словахъ Тертулліанъ не имѣетъ въ виду—*опредѣлить моментъ*, въ который предлагаются дары *на литургіи*, а выражаетъ только свою вѣру въ то, что Спаситель установилъ евхаристію въ то время, когда говорилъ своимъ ученикамъ: *сіе есть тѣло мое*, т. е. *на тайной вечери.* Относительно же момента, въ который совершается преложеніе даровъ *на литургіи*, Тертулліанъ въ томъ же самомъ сочиненіи говоритъ категорически, что „евхаристія священнодѣйствуется *благодареніемъ или молитвою*“.

Кромѣ Тертулліана католики еще ссылаются на *Иринея ліонскаго*, на слѣд. слова его: „Если сотворенное въ чашѣ и преломляемый хлѣбъ, воспринимая въ себя *Слово Божіе*, стяновятся въ евхаристіи плотію и кровію Христовою, отъ которыхъ питается и укрѣпляется естество нашей плоти, то какъ возможно утверждать, чтобы плоть, питающаяся плотію и кровію Христа и содѣлавшаяся членомъ Его, не была причастна дара Божія, т. е. вѣчной жизни? Какъ виноградная лоза, зарытая въ землю, въ свое время приноситъ плодъ,—какъ зерно пшеницы, брошенное въ землю и тамъ истлѣвшее, даетъ обильный плодъ при содѣйствіи Духа Божія, все содержащаго (а тотъ и другой плодъ, по дѣйствію премудрости Божіей, обращается потомъ въ употребленіе человѣка и, когда пріиметъ въ себя *наитіе Слова Божія*, дѣлается евхаристіею, т. е. плотію и кровію Христовою): такъ и наши тѣла, питавшіяся евхаристіей, не смотря на то, что преданы будутъ землѣ и въ ней истлѣютъ, воскреснутъ въ свое время, когда Слово Божіе даруетъ имъ воскресеніе во славу Бога Отца“.—Выраженіе Иринея, что

плодъ пшеницы и виноградной лозы дѣлается евхаристіею, когда *принимаетъ въ себя наитіе Слова Божія* также, какъ и у Тертулліана, не указываетъ на моментъ преложенія даровъ *на литургіи*: подъ его „наитіемъ Слова Божія“ скорѣе нужно разумѣть *самого Іисуса Христа, какъ Логоса*, чѣмъ произносимыя на литургіи слова Его, сказанныя Имъ на тайной вечери.—Одною только книгою выше приводимыхъ католиками словъ, но въ томъ же самомъ сочиненіи, Ириней говоритъ такимъ образомъ: „Какъ могутъ еретики признавать, что хлѣбъ, надъ которымъ совершено *благодареніе*, есть тѣло Господа, а чаша—кровь Его, если не признаютъ, что Онъ—Сынъ Творца міра, т. е. Слово Его, чрезъ которое дерево приноситъ плодъ, и текутъ воды, и земля даетъ сначала траву, потомъ—колосъ и наконецъ въ колосѣ—пшеницу? Какъ они говорятъ и то, что плоть, питающаяся тѣломъ Господа и кровію Его, должна остаться въ истлѣніи и не быть причастною жизни? Пусть они или перемѣнятъ свои мысли, или перестанутъ приносить безкровную жертву. Напротивъ, наши мысли сообразны съ евхаристіей и евхаристія подкрѣпляетъ ихъ. Ибо мы приносимъ Богу то, что Его же, согласно признавая и исповѣдуя при этомъ общеніе плоти и духа. Какъ взятый отъ земли хлѣбъ, *послѣ призыванія на него Бога*, дѣлается уже не обыкновеннымъ хлѣбомъ, а евхаристіей: такъ и наши тѣла, причащающіяся евхаристіи, непричастны уже плоти, а имѣютъ въ себѣ залогъ безсмертія“. Сопоставляя эти слова съ словами, приводимыми католиками, мы не можемъ не видѣть, что „подъ наитіемъ Слова Божія“, чрезъ которое (въ цитатѣ католиковъ) хлѣбъ и вино дѣлаются евхаристіей, Ириней дѣйствительно разумѣетъ собственно *всемогущую силу Спасителя*, дѣйствующую въ таинствѣ евхаристіи къ нашему нетлѣнію и безсмертію.

Но всего болѣе удивительна ссылка католическихъ богослововъ на Златоуста, въ сочиненіяхъ котораго они въ

пользу своего ученія указываютъ такое мѣсто: „священникъ говоритъ: *сіе есть тѣло мое*. Слова эти перемѣняютъ предложенное“.—Въ цѣломъ своемъ составѣ слова эти читаются такимъ образомъ: „Христосъ и теперь предъ нами; какъ учредилъ Онъ оную трапезу (евхаристію на тайной вечери), такъ Онъ же учреждаетъ и сію (евхаристію на литургіи). Ибо не человѣкъ это дѣлаетъ; что предложенное становится тѣломъ и кровію Христовою, но Самъ сей распятый за насъ Христосъ. Священникъ, нося Его образъ, стоитъ и произноситъ слова,—дѣйствуетъ же *сила и благодать Божія*. Онъ говоритъ: *сіе есть тѣло мое*. Слова эти перемѣняютъ предложенное. Какъ слова: *расплтеся и множитеся и наполняйте землю*, однажды произнесенныя, во всякое время даютъ природѣ нашей способность къ дѣторожденію: такъ и эти слова, однажды произнесенныя, на каждой трапезѣ въ церквахъ отъ того и до сего времени и до самаго Его пришествія дѣлаютъ жертву совершенную“... Очевидно, Златоустъ въ произнесеніи словъ Спасителя на литургіи видитъ *не опредѣленіе момента* преложенія даровъ, а общій *фактъ установленія* таинства евхаристіи Спасителемъ или тождество совершаемой священникомъ евхаристіи съ евхаристіей Спасителя. Такъ уполномочиваетъ насъ разумѣть эти слова самъ Златоустъ. „Дѣйствія сего таинства (евхаристіи), говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, совершаются не человѣческою силою. Тотъ, кто совершилъ сіи дѣйствія на тайной вечери, совершаетъ ихъ и нынѣ. Мы занимаемъ мѣсто служителей, а освящаетъ и претворяетъ дары самъ Христосъ. Сія трапеза—та же самая, которую предложилъ Христосъ, и ничѣмъ не ниже той. Нельзя сказать, что ту устрояетъ Христосъ, а эту человѣкъ, но ту и другую самъ Христосъ“. А что Златоустъ и въ мысли не имѣлъ учить о преложеніи даровъ согласно съ католиками, это видно изъ того, что всюду, гдѣ только онъ касается въ своихъ сочиненіяхъ этого предмета, онъ изла-

гаетъ такое же ученіе, какое содержитъ православная церковь, а особенно изъ того, что отъ него мы *имѣемъ чинопослѣдованіе литургіи*, на которой слова Спасителя, какъ мы видѣли, воспоминаются въ молитвѣ о преложеніи даровъ силою Святаго Духа.

Но самое важное отступленіе католиковъ касательно видимой стороны таинства евхаристіи заключается въ томъ, что, вопреки древнему вселенскому ученію, по которому таинство евхаристіи должно быть преподаваемо каждому приступающему къ нему подъ видомъ *хлѣба и вина*, они подъ этими видами преподаютъ его только священнослужащимъ, мірянъ же причащаютъ только *подъ видомъ хлѣба*, а младенцевъ лишаютъ и этого.

Обычай причащать подъ видомъ *только хлѣба* существовалъ у еретиковъ *третьяго* вѣка энкратитовъ, которые, подъ предлогомъ воздержанія, совсѣмъ не употребляли въ евхаристіи вина, а потомъ—у еретиковъ *четвертаго* вѣка манихеевъ, которые вино считали произведеніемъ темной силы и потому уклонялись отъ причащенія чаши. Въ *пятомъ* вѣкѣ нѣкоторые изъ православныхъ западныхъ пастырей начали причащать мірянъ подъ видомъ хлѣба, *напоеннаго виномъ*, но такое причащеніе тогда же встрѣтило обличеніе, какъ несогласное съ древнимъ обычаемъ причащать *каждаго* приступающаго къ евхаристіи и тѣмъ, и другимъ видомъ таинства *отдѣльно*. Въ *седьмомъ* вѣкѣ причащеніе однимъ видомъ хлѣба снова появилось на Западѣ, но снова же обличено было на одномъ изъ соборовъ бракарскихъ. То же самое встрѣчаемъ мы и въ *одиннадцатомъ* вѣкѣ: противъ появившагося тогда обычая причащенія мірянъ подъ видомъ *только хлѣба* соборъ клермонскій (1095 г.) постановилъ, чтобы *каждый* причащаемъ былъ отъ алтаря тѣломъ и кровію *раздѣльно*, а причащеніе мірянъ подъ видомъ даже хлѣба, напоеннаго виномъ, *строго воспретилъ*, дозволивъ такое причащеніе въ случаяхъ только

крайней необходимости, напр. въ болѣзни. Въ то же время и папа Пасхалій 2-й († 1118 г.) предписывалъ, чтобы въ причащеніи соблюдали *преданіе Господне* и отъ заповѣди Спасителя никто не отступалъ по человѣческому новому постановленію, а больныхъ причащали бы подъ видомъ вина. Тогда же и кардиналъ *Гумбертъ*, защищая постъ въ субботу и употребленіе въ евхаристіи опрѣсноковъ, свидѣтельствовалъ, что латиняне причащаютъ мірянъ *подъ обоими видами, каждымъ отдѣльно*. Обычай причащать всѣхъ, исключая больныхъ, подъ видомъ хлѣба и вина, существовалъ на Западѣ и въ *двѣнадцатомъ* вѣкѣ, но въ подрывъ его сталъ входить въ употребленіе обычай причащать подъ видомъ хлѣба, напоеннаго виномъ, а потомъ и подъ видомъ одного *только* хлѣба. Этотъ послѣдній обычай втеченіе *тринадцатаго* вѣка началъ быстро распространяться по всему Западу, не смотря ни на сопротивленіе народа, нехотѣвшаго лишаться чаши, ни на обличеніе тогдашнихъ богослововъ (Ѳома Аквинатъ). Въ *четырнадцатомъ* вѣкѣ исторія едва уже замѣчаетъ у западныхъ причащеніе мірянъ подъ обоими видами, а въ *пятнадцатомъ* вѣкѣ соборъ констанцкій рѣшительно воспретилъ преподавать мірянамъ *чашу*, хотя и сознавалъ, что причащеніе мірянъ подъ однимъ видомъ, а священнослужителей подъ обоими есть *нововведеніе*, противное *установленію* евхаристіи Спасителемъ и *обычаю первенствующей церкви*. Подобное воспрещеніе состоялось потомъ на *базельскомъ соборѣ*, гдѣ хотя и признавалось спасительнымъ причащеніе подъ обоими видами, а богемскимъ и моравскимъ славянамъ дозволялось причащаться подъ видами опрѣснока и вина, однако причащеніе подъ *однимъ видомъ* возведено было въ законъ, съ тѣмъ, чтобы никто уже не смѣлъ ни отмѣнять, ни измѣнять его. *Тридентскій соборъ* окончательно уже утвердилъ это запрещеніе.

Что именно заставило католиковъ лишить мірянъ евхаристической чаши, нельзя сказать съ опредѣленностію. Исторія разновременнаго появленія у нихъ обычая причащенія подъ однимъ видомъ представляетъ не одинъ къ тому поводъ. Наиболѣе благовиднымъ изъ нихъ представляется неоднократное пролитіе чаши неосторожнымъ и неблагоговѣйнымъ народомъ. Чтобы устранить случаи этого пролитія, на западѣ стали причащать мірянъ посредствомъ трубочекъ и камышевыхъ тросточекъ, придѣланныхъ ко дну сосуда съ дарами. Но такъ какъ и эта предосторожность не устраняла упомянутой опасности, а между тѣмъ утвердился обычай употреблять въ евхаристіи *опрѣсноки*, которые *не напояются* кровію даже въ томъ случаѣ, когда нужно хранить св. дары для больныхъ, то католики навсегда уже лишили мірянъ евхаристической чаши.

Обычай причащать мірянъ *однимъ видомъ* хлѣба католики не утверждаютъ опредѣленно ни на одномъ мѣстѣ священнаго писанія; они говорятъ вообще, что на причащеніе всѣхъ вѣрующихъ подъ обоими видами нѣтъ *повелѣнія Спасителя* и что причащеніе подъ однимъ видомъ *не противно установленію* евхаристіи и практикѣ первенствующей церкви.

Съ этими резонами никакъ нельзя согласиться.

И прежде всего, на причащеніе всѣхъ вѣрующихъ подъ обоими видами есть *повелѣніе Спасителя*: оно дано во время самого установленія евхаристіи, когда Іисусъ Христосъ произнесъ слова: *пріимите ядите... пійте отъ нея вси*. То правда, что не все, что говорилъ Спаситель апостоламъ, относится ко всѣмъ *вѣрующимъ*, но иногда—къ *однимъ только апостоламъ*, напр. слова: *пріимите Духъ Святъ, или же отпустите грѣхи, отпустятся, а имже держите, держатся* и проч. Но справедливо и то, что, установляя евхаристію, Спасителя входилъ въ завѣтъ со

всѣмъ человѣческимъ роцомъ: *сія есть кровь моя новаго завѣта... сія чаша новый завѣтъ моею кровію*, говоритъ Онъ. Отсюда, когда учреждалось таинство новаго завѣта, апостолы представляли собою *всѣхъ* вѣрующихъ въ Спасителя, а потому и повелѣніе Спасителя: *пріимше ядите... пійте отъ нея вси*, обращенное тогда къ нимъ однимъ, относилось въ ихъ лицѣ *ко всѣмъ вѣрующимъ*. Такимъ образомъ, когда во исполненіе этого повелѣнія апостолы не только пріобщались благословеннаго хлѣба, но и отъ чаши *пиша вси*, то такъ было не потому, что они одни, какъ священники, имѣли право причаститься подъ обоими видами, а потому, что они были тогда *единственными* причастниками.—Нельзя говорить также и того, какъ говорятъ католическіе богословы, будто Спаситель только *установилъ* евхаристію подъ обоими видами, но *не заповѣдалъ*, чтобы *вси* вѣрующіе въ Него причащались подъ обоими видами... Въ Евангеліи ясно говорится: *пріимше ядите: сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое,... пійте отъ нея вси: сія есть кровь моя новаго завѣта, яже за вы и за многи изливаема*: слова эти показываютъ, что Спаситель преподалъ тѣло и кровь свою съ тѣмъ именно, *чтобы всѣ*, за кого только тѣло Его имѣло предаться, а кровь пролиться на крестѣ, были общниками этого преданія и пролитія въ таинствѣ новаго завѣта.—Нельзя наконецъ утверждать и того—какъ дѣлаютъ иногда и католики—будто всеобщую заповѣдь о причащеніи чашѣ Спаситель относилъ вообще *къ церкви*, а не къ каждому члену ея; а потому думать, что заповѣдь эта не нарушается тѣмъ, что нѣкоторые не причащаются отъ чаши, значитъ прокладать открытый путь къ тому, чтобы этимъ нѣкоторымъ воспрещено было причащеніе и отъ хлѣба и, такимъ образомъ, вовсе лишить ихъ общенія со Христомъ въ таинствѣ евхаристіи.

Съ другой стороны, причащеніе подъ однимъ видомъ *противно установленію* евхаристіи на тайной вечери. Въ

евангеліи говорится, что Спаситель, преподавъ ученикамъ тѣло свое подъ видомъ хлѣба, преподалъ *такожде* (ὡσαυτῶς) и чашу съ кровію, т. е. *нераздѣльно и равномѣрно* установилъ, чтобы имѣвшіе вкушать тѣло Его, подъ видомъ хлѣба, пили *и кровь* Его изъ чаши. А окончивъ причащеніе учениковъ, Спаситель сказалъ: *сіе творите въ мое воспоминаніе*, т. е. въ отношеніи къ евхаристіи апостолы должны были *слѣдовать примѣру Спасителя* и потому причащать всякаго не только отъ хлѣба, но и отъ чаши, какъ и Онъ причастилъ ихъ.

Наконецъ, причащеніе подъ однимъ видомъ противно *практикѣ первенствующей церкви*. Католическіе богословы, въ этомъ случаѣ, ссылаются обыкновенно на то, что восточная и западная церкви издревности совершаютъ въ извѣстные дни года литургію преждеосвященныхъ даровъ, когда будто бы евхаристія преподается подъ видомъ *одного хлѣба*. Но извѣстно, что и на этой литургіи евхаристія преподается подъ обоими видами *вмѣстѣ*, потому что въ преждеосвященныхъ дарахъ, на которыхъ эта литургія совершается, по чину православно-восточной церкви евхаристическое тѣло напоено бываетъ кровію.

Ссылаются еще католики на то, что больнымъ и умирающимъ, для напутствованія ихъ, церковь будто бы всегда преподавала евхаристію *подъ однимъ видомъ хлѣба*,—что въ первые вѣка христіанства вѣрующіе будто бы нерѣдко приносили св. дары съ собою на домъ, другіе брали ихъ съ собою въ путешествіе, а пустынники—въ пустыни, и именно—*подъ однимъ* видомъ *хлѣба*. Но церковь православная употребляла и употребляетъ для напутствованія больныхъ дары, такъ называемые *запасные*, въ которыхъ тѣло Христово бываетъ *напоено кровію*. Въ такомъ же видѣ могли получать тѣло Христово и древніе христіане и брать съ собою для пріобщенія въ домы, путешествія и пустыни. Такъ

Бароній въ своихъ Анналахъ говоритъ: habes id quoque probatum auctoritate sancti Gregorii, romani pontificis, quum ait, in navi portasse navigantes Christi Corpus *et sanguinem*. Кардиналъ Бона подтверждаетъ то же самое относительно *пустынниковъ* и въ частности указываетъ на примѣръ преподобной Маріи египетской, удостоившейся причаститься тѣла и крови Христовыхъ изъ рукъ преподобнаго Зосимы.

Невидимая сторона евхаристіи.

Въ чемъ состоитъ невидимая сторона евхаристіи?—Вся сущность ученія объ этомъ предметѣ сводится къ двумъ вопросамъ: а) *дѣйствительно ли* въ евхаристіи присутствуетъ Іисусъ Христосъ и б) *какъ* присутствуетъ?

На первый вопросъ существуютъ два отвѣта: восточно-православная церковь, католики и лютеране признаютъ, что въ таинствѣ евхаристіи *дѣйствительно* присутствуютъ тѣло и кровь Іисуса Христа; цвингліане говорятъ такъ, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи суть только *символы*, *знаки* распятаго на крестѣ тѣла Іисуса Христа и пролитой на крестѣ крови Его, а вся вообще евхаристія есть не что иное, какъ *полинки* о крестной смерти Христа Спасителя. Такъ же въ сущности говорятъ и кальвинисты: и по ихъ воззрѣнію, въ евхаристіи предлагаются только знаки тѣла и крови Іисуса Христа, но вѣрующіе, принимая хлѣбъ и вино, духовно причащаются *животворящей силы*, исходящей отъ существа и лица Іисуса Христа.

Отвѣты на второй вопросъ нѣсколько оразнообразились. Католики учатъ, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи *пресуществляются* въ тѣло и кровь Христовы, такъ что отъ нихъ остаются только *внѣшнія свойства* (цвѣтъ, запахъ и проч.), сущность же ихъ измѣняется въ сущность тѣла и крови Іисуса Христа; выраженіемъ этого ученія служитъ

терминъ *пресуществленіе*. Въ сущности и въ нашей церкви содержится то же самое понятіе, только для выраженія его употребляется терминъ „*преложеніе*“. Лютеране отвергаютъ пресуществленіе и на его мѣсто ставятъ *сосуществованіе* (consubstatiantio) хлѣба и вина съ тѣломъ и кровію Христа *при сохраненіи своей субстанціи*.

Итакъ, на вопросы, *дѣйствительно-ли* въ евхаристіи присутствуетъ Іисусъ Христосъ и *какъ* присутствуетъ, христіанскія вѣроисповѣданія даютъ до противоположности различные отвѣты. Православная церковь, католики, лютеране и кальвинисты на первый вопросъ отвѣчаютъ *положительно*, цвингліане—*отрицательно*; на второй вопросъ православная церковь, католики и лютеране отвѣчаютъ такъ, что Іисусъ Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи *своимъ тѣломъ* и *своею кровію*, кальвинисты, что Онъ присутствуетъ *своею животворящею силою*.

Для правильнаго рѣшенія этихъ вопросовъ нужно обратиться къ Священному Писанію.

1. На первый вопросъ прямой отвѣтъ находится въ самомъ установленіи евхаристіи, въ словахъ Іисуса Христа: *сіе есть тѣло мое... сія есть кровь моя* (Мѳ. XXVI, 27). Смыслъ этихъ словъ такъ понятенъ, что трудно, да и не слѣдуетъ отступать отъ него, потому что аллегоріей не могъ говорить Іисусъ Христосъ въ такія великія минуты, какъ это и замѣтили апостолы, обратившись къ Іисусу Христу съ словами: *се нынѣ не обинуяся глаголеши, а притчи никоеяже не глаголеши* (Іоанн. XVI, 29). Съ другой стороны, изъ евангельской исторіи извѣстно намъ, что апостолы спрашивали Іисуса Христа, какъ скоро въ Его словахъ чего-нибудь *не понимали*. Но здѣсь мы не видимъ ничего подобнаго. Можно думать, что апостолы хорошо помнили прежнее ученіе Іисуса Христа о *хлѣбѣ животномъ*, и потому установительныя слова евхаристіи приняли въ *собственномъ смыслѣ*. Главный изворотъ цвингліанъ къ перетолкованію

этихъ словъ состоитъ въ томъ, что подъ словомъ *сіе* они разумѣютъ хлѣбъ, который держалъ тогда Іисусъ Христосъ, а слово *есть* принимаютъ въ смыслѣ „значитъ“, „означаетъ“; по ихъ толкованію, Іисусъ Христосъ какъ бы такъ говорилъ: „хлѣбъ, который Я преподаю вамъ, *означаетъ тѣло Мое*“. Дѣйствительно, мы могли бы толковать такъ, если бы Іисусъ Христосъ сказалъ: οὗτος ἄρτος ἐστὶ τὸ σῶμα μοῦ, но Іисусъ Христосъ говоритъ: λάβετε, φάγετε· τοῦτο ἐστὶ σῶμα μοῦ, т. е. сіе, что̀ Я даю вамъ, есть тѣло Мое, иначе: пріимите, ядите,—Я даю вамъ тѣло Мое. При этомъ, не слѣдуетъ забывать, что Іисусъ Христосъ говорилъ на еврейскомъ языкѣ, а по-еврейски надобно сказать: это—Мое тѣло (безъ глагола). Съ другой стороны, пониманіе глагола *есть* въ смыслѣ „означаетъ“ не примѣнимо, какъ вполнѣ основательно замѣчалъ еще Лютеръ, къ словамъ Іисуса Христа о чашѣ. Если въ словахъ: *пріимите, ядите, сіе есть тѣло Мое* подъ *сіе* разумѣть хлѣбъ, то въ словахъ: *пійте отъ нея вси, сія бо есть кровь Моя*, подъ *сія* надо разумѣть *чашу*: но какимъ образомъ чаша можетъ означать кровь Христову?

Другое евангельское мѣсто, которое мы должны имѣть въ виду при составленіи истиннаго понятія о евхаристіи, находится въ евангеліи отъ Іоанна, въ *шестой главѣ*, гдѣ Самъ Іисусъ Христосъ, называя Себя истиннымъ хлѣбомъ, сходящимъ съ неба, говоритъ, что хлѣбъ, вводящій въ жизнь вѣчную, есть *та плоть*, которую Онъ дастъ за животъ міра (стих. 51). Когда іудеи, услышавъ эти слова, *пряхуся между собою, глаголюще: како можетъ сей дати намъ плоть свою ясти?* то Іисусъ Христосъ не только не показалъ ничѣмъ іудеямъ, что они поняли Его *неправильно*, а еще съ большею силою и ясностію продолжалъ Свою рѣчь въ томъ же смыслѣ: *аминь, аминь глаголю вамъ, аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крови его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою*

плоть и пияй мою кровь, имать животъ вѣчный и азъ воскрешу его въ послѣдній день. Плоть бо моя истинно есть брашно, и кровь моя истинно есть пиво (53—55). Прибавленіе слова *истинно* (ἀληθῶς) ясно показываетъ, что іудеи, соблазнявшіеся обѣтованіемъ Спасителя дать имъ плоть свою *ясти*, нисколько *не ошибались* въ разумѣніи словъ Его и что Онъ истинно обѣтовалъ имъ вкушеніе своей плоти и крови.—Точно такъ поняли эти слова и *ученики* Іисуса Христа, вслѣдствіе чего многіе изъ нихъ, поражаясь мыслію—вкушать плоть и кровь своего Учителя, съ ропотомъ говорили; *жестоко есть слово сіе, и кто можетъ, его послушати?* И Спаситель, чтобы убѣдить ихъ въ возможности такого чудеснаго вкушенія, указалъ на *другое чудо*, на свое будущее вознесеніе, на которое Онъ указывалъ только въ рѣдкихъ случаяхъ, какъ на *самое сильное* доказательство своей божественной власти въ дѣлѣ ученія и истинности своей проповѣди: *вѣдый же Іисусъ въ себѣ, яко ропщутъ о семъ ученицы его, рече имъ: сіе ли вы блазнитъ? Аще убо узрите Сына человѣческаго восходяща, идѣже бѣ прежде?* т. е. это-ли васъ соблазняетъ, что Я—хлѣбъ сшедшій съ неба? Что же будетъ съ вами, когда вы увидите Сына человѣческаго, восходящаго туда, гдѣ былъ прежде (61, 62)?—Цвингліане, отрицая дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовыхъ въ евхаристіи, даютъ всей этой бесѣдѣ смыслъ *иносказательный*. Основаніе для такого пониманія они указываютъ въ самой же этой бесѣдѣ, въ словахъ: *сіе-ли вы блазнитъ?... Духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуетъ ничтоже: глаголы, яже азъ глаголахъ, духъ суть и животъ суть* (64). Этими словами, говорятъ цвингліане, Іисусъ Христосъ очевидно направляетъ своихъ слушателей къ пониманію Его бесѣды *не въ буквальномъ*, а *духовномъ* смыслѣ. Но по меньшей мѣрѣ странно было бы, если бы послѣ неоднократнаго увѣренія въ буквальномъ значеніи Своихъ словъ, Іисусъ Христосъ ска-

залъ наконецъ: „да что вы соблазняетесь? Вѣдь слова Мои не буквально надобно понимать?“... У ап. Павла плоть и духъ—тоже, что ветхій и новый человѣкъ, *разумѣніе духовное и чувственное*; у ев. Іоанна плоть и духъ означаютъ *земное* и *небесное*. Апостолы поняли слова Іисуса Христа не только буквальнымъ, но и *чувственнымъ* образомъ. Поэтому, если слова Его—духъ и животъ, то и понимать ихъ надобно, очевидно, не плотскимъ образомъ, а *духовно, вѣрою*. „Плоти, говоритъ Іоаннъ Златоустъ, свойственно *соблѣзнаться*,—она понимаетъ только то, что *видимъ*; а вѣрѣ свойственно вѣрить, что Іисусъ Христосъ есть истинный Сынъ Божій, сшедшій съ небесъ“. И дѣйствительно, въ самомъ же евангеліи Іоанна, въ шестой главѣ, есть весьма сильный признакъ того, что изложенную въ ней бесѣду *нельзя* понимать метафорически. Вслѣдъ за тѣмъ, какъ Іисусъ Христосъ, по мнѣнію цвингліанъ, сказалъ, что слова Его слѣдуетъ понимать метафорически, *плоти*, замѣчаетъ евангелистъ Іоаннъ, *отъ ученикъ Его идоша вспять и кто-му не хождаху съ нимъ* (66), т. е. оказались людьми именно *плотскими, не вѣрующими*. Наконецъ, надобно сказать и то еще, что если не принимать этой бесѣды въ буквальномъ смыслѣ, въ такомъ случаѣ нельзя обосноваться ни на чемъ твердомъ, потому что сколько будетъ толкователей, столько окажется и различныхъ объясненій. И дѣйствительно, одни подъ тѣломъ въ этой бесѣдѣ разумѣютъ ученіе (хотя въ Священномъ Писаніи ученіе нигдѣ не называется тѣломъ; притомъ, ученіе давно уже проповѣдывалъ Іисусъ Христосъ, а о тѣлѣ сказалъ: *дамъ*); другіе—воплощеніе, и т. под.

Послѣ евангелія весьма опредѣленное понятіе о евхаристіи находимъ мы у ап. Павла. Два раза приходитъ онъ къ разсужденію объ этомъ предметѣ. Въ первомъ мѣстѣ, предостерегая коринѳскихъ христіанъ отъ общенія съ язычниками въ ихъ идоложертвенныхъ трапезахъ, онъ говоритъ, что такое общеніе неприлично для причащающихся тѣла и крови

Христовыхъ: *братія моя, возлюбленная, бѣгайте отъ идолослуженія. Яко мудрымъ глаголю; судите вы, еже глаголю. Чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовы есть? Хлѣбъ, егоже ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть?... Яже жрутъ языцы, бѣсомъ жрутъ, а не Богови: не хощу же васъ общниковъ быти бѣсомъ. Не можете чашу Господню пити и чашу бѣсовскую: не можете трапезѣ Господней причащатися и трапезѣ бѣсовстѣй* (1 Кор. X, 14—17. 20. 21). Въ этихъ словахъ апостолъ хотѣлъ, очевидно, указать христіанамъ сильнѣйшее основаніе—отвращаться отъ языческаго идолослуженія,—что, какъ понятно само собою, не достигалось бы, если бы рѣчь его была иносказательная.— Въ другой разъ ап. Павелъ говоритъ о евхаристіи при обличеніи неправильнаго ея употребленія въ собраніяхъ коринѳскихъ христіанъ. Съ этою цѣлію онъ раскрываетъ важность совершающагося въ христіанскихъ собраніяхъ таинства евхаристіи, разсказываетъ сперва исторію его учрежденія (1 Кор. XI, 23—26) и разсказываетъ такъ, какъ открылъ ему самъ Господь, безъ всякихъ объясненій, хотя самый случай и цѣль его рѣчи требовали бы поясненій, если бы надобно было понимать его слова *иначе, а не буквально*, и выводитъ изъ буквальнаго ихъ смысла то заключеніе, что а) ядущій и піющій недостойно повиненъ тѣлу и крови Господней (1—27), т. е. становится на ряду съ распинателями Христа и, слѣд., пріобщается дѣйствительно тѣла и крови Христовыхъ, и б) что ядущій и піющій недостойно—судъ себѣ ястъ и піетъ, не разсуждая тѣла Господня (29)—διακρίνων, т. е. не отличая евхаристіи отъ обыкновенной пищи.

Такимъ образомъ, на основаніи св. писанія мы должны съ несомнѣнностію заключить, что въ таинствѣ евхаристіи *дѣйствительно присутствуютъ* тѣло и кровь Іисуса Христа. Такъ всегда и *вѣровала церковь*, какъ свидѣтельствуютъ о томъ творенія древнѣйшихъ отцевъ и учителей

церкви. Игнатій Богоносецъ, опровергая докетовъ, говоритъ о нихъ, что они „удаляются отъ евхаристіи, не исповѣдуя, что евхаристія есть *плоть нашего Спасителя*, пострадавшая за грѣхи наши и воскресшая благостію Отца“. Іустинъ мученикъ, въ опроверженіе обвиненія христіанъ въ человѣкоядѣніи, говоритъ: „мы научены (апостолами), что евхаристія не есть обыкновенная пища, а *плоть и кровь* воплотившагося Іисуса Христа“. Много есть подобныхъ свидѣтельствъ у Иринея, Кипріана, Оригена, Тертулліана (цѣлое разсужденіе de carne Christi), Кирилла іерусалимскаго, который доказываетъ присутствіе тѣла и крови Іисуса Христа въ евхаристіи и словами Іисуса Христа, и сравненіемъ съ чудомъ въ Канѣ Галилейской, и съ превращеніемъ воды Египетской въ кровь, и проч.—Дѣло впрочемъ не въ сборѣ отеческихъ свидѣтельствъ, а въ томъ, что у нѣкоторыхъ отцевъ, принимающихъ истинное тѣло и истинную кровь Христа въ евхаристіи, встрѣчаются въ приложеніи къ ней слова: εἰκών, τύπος (Кириллъ Іерусал.), ὁμοίωσις, signum, similitudo (Августинъ), у Оригена даже σύμβολον. Но эти выраженія отнюдь не заключаютъ въ себѣ *цвингліанской* мысли. И прежде всего, слово σύμβολον Оригенъ употребляетъ въ своемъ сочиненіи противъ Цельса, съ которымъ онъ естественно долженъ былъ говорить языкомъ *осторожнымъ* о такомъ важнѣйшемъ христіанскомъ таинствѣ, какъ евхаристія. Съ другой стороны, не слѣдуетъ забывать *обыкновенной манеры* Оригена—все обращать въ *аллегорію*: священство, храмъ, священные сосуды, даже христіанскіе праздники, напр. Пасху, пятидесятницу, воскресеніе и проч.—Что, затѣмъ, касается выраженій—εἰκών, τύπος, signum, similitudo, то появленіе ихъ въ языкѣ отеческомъ относится ко временамъ *иконоборства*, особенно монофизитства и монофелиства, съ точки зрѣнія которыхъ выходило, что и *человѣчество* Іисуса Христа *неописуемо*, какъ и Божество, и изображеній человѣческихъ имѣть не слѣдуетъ. Православные, опровергая

это воззрѣніе, опирались на томъ, что самъ Іисусъ Христосъ оставилъ намъ свой *образъ* въ евхаристіи, которому должно поклоняться. Слѣд., выраженія эти отнюдь не ведутъ къ тому, сдѣланному на основаніи ихъ, предположенію Кальвина, будто мысль о присутствіи тѣла Христова въ евхаристіи явилась въ Церкви *послѣ 7 вселенскаго собора*, а объясняются число историческими обстоятельствами. Употребленіе словъ εἰκών, τύπος, similitudo и под. надобно понимать въ томъ же смыслѣ, въ какомъ въ свящ. писаніи говорится объ Іисусѣ Христѣ, что Онъ явился *въ подобіи* плоти грѣха, *въ образѣ* Божіи сый, и т. под.—Итакъ, повторяемъ, и Церковь вслѣдъ за свящ. писаніемъ всегда и постоянно вѣровала, что въ таинствѣ евхаристіи *дѣйствительно присутствуютъ* тѣло и кровь Іисуса Христа.

2) Отсюда уже предрѣшается отчасти и второй вопросъ. Если въ таинствѣ евхаристіи Іисусъ Христосъ присутствуетъ своимъ *тѣломъ* и своею *кровію*, то воззрѣніе Кальвина, что Іисусъ Христосъ присутствуетъ въ евхаристіи не тѣломъ и кровію, а *динамически*, своею божественною силою, очевидно не вѣрно. Не понимая, какимъ образомъ такъ многіе могутъ принимать одно и притомъ *цѣлое* тѣло Іисуса Христа, Кальвинъ допускаетъ только *духовное* причащеніе: „въ евхаристіи, говоритъ онъ, нѣтъ тѣла и крови Іисуса Христа, но причащающійся принимаетъ такую силу, какъ еслибы съ хлѣбомъ и виномъ причащался тѣла и крови“. Но эта мысль опровергается евангеліемъ. Іисусу Христу возражали, какъ можетъ Онъ дать плоть свою *ясти?* И Іисусъ Христосъ не только не устраняетъ этого недоразумѣнія, а подтверждаетъ свое ученіе положительно и отрицательно: *плоть моя*, говоритъ онъ, *истинно есть брашно..., аще не снѣсте плоти сына человѣческаго, живота не имате въ себѣ*. Послѣ того, весьма странно говоритъ, что въ евхаристіи мы причащаемся тѣла Христова не реально, а по однимъ только *умопредставленіямъ*, и притомъ

причащаемся не всѣ, а только истинно вѣрующіе (т. е. *предопредѣленные*),—странно тѣмъ болѣе, что послѣдняя мысль, будто тѣла и крови Іисуса Христа, хотя и духовно, причащаются одни только истинно вѣрующіе, а всѣ остальные, слѣд., принимаютъ простой хлѣбъ, противорѣчитъ словамъ апостола: *ядый и піяй недостойнѣ, судъ себѣ ястъ и піетъ*. Не за что было бы и наказывать, если бы недостойный принималъ *только простой* хлѣбъ и простое вино. Притомъ, апостолъ прямо говоритъ, что недостойно причащающійся потому и виновенъ, что причащается *тѣла и крови* Христовыхъ; слѣд., присутствіе этого тѣла и этой крови въ евхаристіи обусловливается не вѣрою принимающаго, а *силою священнодѣйствія*.

Невѣрно и воззрѣніе лютеранъ, что тѣло и кровь Іисуса Христа въ евхаристіи присутствуютъ *вмѣстѣ и рядомъ* съ хлѣбомъ и виномъ. Въ подтвержденіе этого своего воззрѣнія лютеране пользуются словами ап. Павла: *хлѣбъ, егоже ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова естъ?* Но слово общеніе—κοινωνία въ свящ. Писаніи означаетъ тѣснѣйшее общеніе, напр. христіанина съ Духомъ Святымъ, съ Богомъ, человѣка—съ плотію, а отнюдь не *средство* или орудіе, какъ толкуютъ лютеране. Потому, какъ замѣчаетъ Іоаннъ Златоустъ, апостолъ не сказалъ μέθεξις—*причастіе*, а κοινωνία, дабы означить *тѣснѣйшее общеніе*, въ какое мы входимъ чрезъ евхаристію съ Іисусомъ Христомъ и между собою. Притомъ, апостолъ изъясняетъ самъ свое выраженіе—κοινωνία, когда говоритъ: *яко единъ хлѣбъ, едино тѣло есмы мнози: вси бо отъ единаго хлѣба причащаемся*. Что же касается, наконецъ, выраженія: *хлѣбъ, егоже ломимъ*, то выраженіе это отнюдь не означаетъ того, что въ евхаристіи хлѣбъ остается хлѣбомъ, а есть метафора, означающая *всю вечерю* любви, какъ это объясняется въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ, гдѣ о новокрещенныхъ говорится, что они *бяху терпяще во ученіи*

апостолъ и во общеніи и въ преломленіи хлѣба (II, 42).

Окончательнаго разрѣшенія этого вопроса надобно искать въ *церковномъ преданіи*. Ученіе православной церкви не можетъ дать намъ иной мысли, кромѣ той, что въ евхаристіи хлѣбъ и вино всемогущею силою Духа Святаго *претворяются* въ тѣло и кровь Христовы. Выраженіе этой мысли мы находимъ во всѣхъ древнихъ *литургіяхъ*, начиная съ литургіи ап. Іакова, въ которыхъ находится *молитва къ Богу Отцу* предъ освященіемъ св. даровъ, чтобы Онъ *преложилъ*, *премѣнилъ*, *претворилъ* Духомъ Святымъ хлѣбъ въ честное тѣло Іисуса Христа, а вино въ честную кровь Его. Лютеръ отвергъ это понятіе потому, что терминъ, подъ которымъ оно выражается въ латинской церкви, т. е. transsubstantiatio, явился *очень поздно*. То правда, что терминъ этотъ явился поздно, но выраженное имъ понятіе существовало въ церкви изъ древности, а терминъ введенъ въ богословскій языкъ западной церкви въ концѣ XI в. *Гильдебертомъ Турскимъ* по поводу еретическаго ученія Ратрамна о евхаристіи. Непринятіе термина transsubstantiatio восточною церковію до конца XV вѣка, когда онъ впервые употребленъ константинопольскимъ патріархомъ *Геннадіемъ*, отнюдь не показываетъ, что въ восточной церкви до этого времени не было выражаемаго этимъ терминомъ *понятія*, а говоритъ только о томъ, что восточные считали этотъ терминъ новымъ и боялись—съ новымъ терминомъ принять какой-нибудь новый оттѣнокъ въ самомъ понятіи. Лютеране стараются изъяснить терминъ transsubstantiatio въ приложеніи къ измѣненію *случайностей*, а не самой сущности, потому что substantia, говорятъ они, est immutabilis. Но стоитъ только прочитать хотя нѣсколько отрывковъ изъ твореній отеческихъ, чтобы видѣть совершенную ложность ихъ толкованія. „Христосъ, говоритъ напр. *Кириллъ Іерусалимскій*, въ Канѣ Галилейской претворилъ нѣкогда воду въ вино, сходное съ кровію: не достоинъ ли Онъ вѣры, когда вино предлагаетъ

(μεταβαλῶν) въ кровь"?—„Поистинѣ, пишетъ *Григорій Нисскій*, думаю и вѣрую, что и нынѣ хлѣбъ освящаемый словомъ Божіимъ, претворяется (μεταποιεῖσθαι) въ тѣло Бога-Слова". —„Мы, говоритъ *Амвросій Медіоланскій*, всякій разъ, когда принимаемъ тайны, которыя чрезъ таинства священной молитвы преобразуются (transfigurantur) въ плоть и кровь, возвѣщаемъ смерть Господню". Какъ итогъ всего церковнаго ученія объ этомъ предметѣ представляютъ собою слѣдующія слова *Іоанна Дамаскина*: „не вознесшееся тѣло сходитъ съ небесъ, а самый *хлѣбъ и вино* претворяются въ тѣло и кровь Божію. Если же ты спросишь, какимъ образомъ это бываетъ, то довольно тебѣ услышать, что сіе совершается *Святымъ Духомъ* такъ же, какъ Господь и отъ Святыя Богородицы составилъ Себѣ и въ Себѣ плоть Духомъ Святымъ. И мы ничего не знаемъ болѣе; знаемъ только, что Слово Божіе истинно, дѣйственно и всесильно, но образъ (претворенія) неизслѣдимъ. При семъ, можно еще сказать и то, что какъ хлѣбъ чрезъ яденіе, а вино и вода чрезъ питіе естественнымъ образомъ прелагаются въ тѣло ядущаго и піющаго и дѣлаются не другимъ тѣломъ, отличнымъ отъ прежняго его тѣла, такъ и хлѣбъ предложенія, вино и вода чрезъ призываніе и наитіе Святаго Духа сверхъестественно претворяются въ тѣло и кровь Христову, и составляютъ не два тѣла, но одно и тоже". Если-же у нѣкоторыхъ отцевъ Церкви, напр. у Василія Великаго и Кирилла Іерусалимскаго, хлѣбъ и вино называются ἀντίτυπα, *вмѣстообразными*, то или называются такъ *до освященія*, какъ объясняетъ Дамаскинъ, или дѣйствительно суть ἀντίτυπα *будущаго* причащенія, но уже не чрезъ вкушеніе, а чрезъ видѣніе. Гораздо болѣе затруненія представляютъ слова Іоанна Златоуста изъ его посланія къ Цезарію монаху: „когда божественная благодать освятитъ хлѣбъ, то онъ уже достойно называется тѣломъ Господнимъ, хотя *естество* (φύσις) хлѣба въ немъ остается". На это мѣсто съ торжествомъ

указываютъ лютеране въ подтвержденіе своего мнѣнія о сопребываніи тѣла Христова съ евхаристическимъ хлѣбомъ. Но надобно замѣтить, прежде всего, что это мѣсто взято изъ посланія, *подлинность* котораго *оспаривается*. Съ другой стороны, у древнихъ словомъ φύσις означалось *случайное свойство*, напр. твердость въ камнѣ; а если такъ, то мысль, приписываемая въ этомъ случаѣ Златоусту, заключаетъ въ себѣ общецерковное изъясненіе, что видъ, фигура хлѣба остается и послѣ его освященія.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія отцевъ и писателей церкви въ таинствѣ евхаристіи происходитъ измѣненіе не случайностей, какъ хотятъ объяснить это лютеране, а самой *сущности* хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови Христовыхъ. У древнихъ восточныхъ отцевъ это понятіе выражалось терминомъ *пре.ложеніе* (μεταποίησις, μεταβολή, μεταμόρφωσις): западная церковь съ XI в. начала употреблять терминъ transsubstantiatio. Совершенно ли тожественное понятіе передается обоими этими терминами? Въ существенномъ тотъ и другой терминъ выражаетъ *одно и тоже* понятіе,—именно—измѣненіе сущности хлѣба и вина въ сущность тѣла и крови Іисуса Христа, почему, между прочимъ, терминъ пресуществленіе съ XV в., по почину Константинопольскаго патріарха Геннадія, вошелъ въ употребленіе и восточной церкви. Но въ самомъ образѣ представленія этого измѣненія между восточною и западною церковію существуетъ нѣкоторый *оттѣнокъ различія*. Въ западной церкви замѣчается тенденція *матеріализировать* это измѣненіе, представлять его себѣ актомъ совершающагося на церковныхъ алтаряхъ образованія тѣла Христова въ конкретной формѣ, такъ что оно можетъ быть ощущаемо руками и раздробляемо зубами (sensualiter, говорилъ Беренгарій Турскій, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus afferi). У древнихъ восточныхъ отцевъ мы находимъ болѣе возвышенный образъ представленія объ

этомъ предметѣ. Именно—по ихъ представленію, какъ во время земной жизни Іисуса Христа хлѣбъ и вино чрезъ вкушеніе и питіе претворялись въ Его кровь и дѣлались Его тѣломъ, воспринятымъ въ ипостась Его Божества, такъ и нынѣ Его божество, соединяясь съ евхаристическимъ хлѣбомъ и виномъ, претворяетъ ихъ въ тѣло Его, но уже не чрезъ питаніе и питіе, какъ было во время Его земной жизни, а чрезъ *освященіе силою Святого Духа.* Вотъ—собственно та мысль, которую выражаетъ терминъ *преложеніе.*

Итакъ, ученіе объ измѣненіи сущности хлѣба и вина въ тѣло и кровь Іисуса Христа въ таинствѣ евхаристіи было и доселѣ остается постоянною вѣрою церкви.

Отсюда выходятъ всѣ остальные пункты ученія о таинствѣ евхаристіи:

1) Хлѣбъ, по освященіи, становится тѣломъ, а вино—кровію Іисуса Христа, и такими остаются навсегда по освященіи—какъ *до* причащенія, такъ и *послѣ* причащенія. Выраженіемъ и подтвержденіемъ того служитъ обычай причащаться *преждеосвященными* дарами.

2) Съ евхаристическимъ тѣломъ ипостасно *соединено* бываетъ *божество*, потому что божество никогда не разлучалось отъ человѣчества, хотя бы на самое короткое время; противное тому было бы ученіемъ несторіанскимъ объ Іисусѣ, какъ человѣкѣ богоносномъ. Въ Священномъ писаніи мы не видимъ этой мысли прямо, но она вытекаетъ изъ ученія, изложеннаго въ VI главѣ евангелія Іоанна, гдѣ Іисусъ Христосъ называетъ Себя нашею пищею, почему апостолъ и называетъ насъ причастниками божественнаго естества, чего Онъ не могъ бы сказать, если бы мы причащались только человѣческаго естества. Отсюда

3) Если Іисусу Христу, какъ Богочеловѣку, подобаетъ божественное поклоненіе, то и въ евхаристіи Ему подобаетъ *такое-же поклоненіе*, какъ и въ собственномъ лицѣ.

Въ чемъ заключаются спасительные плоды или дѣйствія таинства евхаристіи?

Евхаристія представляетъ собою въ собственномъ смыслѣ жертву, потому что тѣло и кровь Іисуса Христа есть жертва, вознесенная Имъ на крестъ за животъ міра; а на жертвенникахъ христіанскихъ предлагаются то же самое тѣло и та же самая кровь, которыя были на крестѣ жертвою за грѣхи міра. Отсюда вытекаетъ необходимость литургіи: а) какъ *благодаренія* Богу за всѣ явленныя Имъ человѣку милости и, прежде всего, за ниспосланіе на землю Сына Божія, за искупленіе насъ Его смертію отъ грѣховъ; отчего и самое, совершаемое на литургіи, таинство называется] евхаристіей; б) тѣло Іисуса Христа было жертвою *умилостивительною*, ради которой объявлено намъ Богомъ прощеніе грѣховъ нашихъ, такъ какъ этою жертвою удовлетворена правда Божія; отсюда и евхаристическая жертва имѣетъ туже силу умилостивленія. Различіе евхаристіи отъ смерти Христовой заключается въ томъ, что Іисусъ Христосъ, какъ говоритъ ап. Павелъ, разъ умерши, ктому уже не умираетъ: слѣдов. евхаристическая жертва есть жертва *воспоминательная*. Сила жертвы та же самая, но въ евхаристіи жертва эта совершается не дѣйствительнымъ страданіемъ Іисуса Христа, а силою и дѣйствіемъ Святаго Духа, почему она называется жертвою *безкровною*, въ отличіе отъ кровавыхъ ветхозавѣтныхъ жертвъ; и такъ какъ эти послѣднія были жертвы безсловесныя (ἄλογοι), то евхаристическая жертва, въ отличіе отъ нихъ называется еще λογικὴ θυσία.

По этому двоякому значенію евхаристіи, какъ *таинства* освящающаго и какъ *жертвы*, и дѣйствія ея двоякія. Какъ таинство, она даетъ намъ всецѣло принимать Іисуса Христа: *ядый мою плоть и піяй мою кровь*, говоритъ Спаситель, *во мнѣ пребываетъ и азъ въ немъ*. Изъ этого единенія со Христомъ вытекаетъ, затѣмъ, то слѣдствіе, что причащающійся евхаристіи пріобщается жизни Божіей, дѣлается живымъ и будетъ воскрешенъ въ послѣдній день,—

и это не по дѣйствію только всемогущества Божія, а потому, что чрезъ соединеніе со Христомъ онъ имѣетъ начатокъ жизни въ себѣ: *ядый мою плоть и піяй мою кровь*, говоритъ Іисусъ Христосъ, *имать животъ вѣчный и азъ воскрешу его въ послѣдній день*.

Какъ жертва, евхаристія есть средство приближенія нашего къ Богу, потому что только смерть Іисуса Христа есть посредство нашего общенія съ Богомъ. Отсюда и всякая молитва, приносимая во имя страданій Христовыхъ, можетъ быть услышана отъ насъ Богомъ.

Таинство покаянія.

Въ трехъ, разсмотрѣнныхъ нами таинствахъ сообщаются благодатные дары, необходимые для того, чтобы человѣкъ могъ стать истиннымъ христіаниномъ и преуспѣвать въ христіанской жизни. Такъ, въ крещеніи онъ вводится, какъ бы рождается въ благодатное царство Христово, совлекаясь и очищаясь отъ своихъ грѣховъ—отъ первороднаго, если крестится въ младенческомъ возрастѣ,—отъ первороднаго и личныхъ, если крестится возрастнымъ. Въ мvропомазаніи подаются ему дары, укрѣпляющіе и утверждающіе его въ новой благодатной жизни. Наконецъ, въ евхаристіи онъ вступаетъ въ таинственное единеніе со Христомъ, питаясь отъ тѣла и крови Его.

Но, очищаясь въ крещеніи отъ первороднаго грѣха, онъ не дѣлается существомъ духовнымъ: въ чувственной сторонѣ его природы остается удобопреклонность, расположенность къ грѣху и злу, реализующаяся въ личныхъ грѣхахъ. Для врачеванія его отъ этихъ недуговъ въ церкви существуетъ таинство *покаянія*.

Надобно знать, что терминъ „покаяніе“ часто понимается въ обширномъ значеніи—въ смыслѣ добродѣтели. Понимаемое въ такомъ смыслѣ, покаяніе есть не что иное, какъ чувство искренняго отвращенія и ненависти къ совершоннымъ грѣхамъ, соединенное съ рѣшимостію не грѣшить на будущее время. Такое покаяніе мы видимъ у Давида и др.

ветхозавѣтныхъ праведниковъ; такое покаяніе проповѣдывалъ Іона ниневитянамъ, Іоаннъ предтеча и самъ Іисусъ Христосъ, напр., въ словахъ: *аще не покаетеся, вси такожде погибнете.*

Но покаяніе имѣетъ и спеціальное значеніе,—значеніе *священнодѣйствія*, въ которомъ церковь невидимою силою Духа Святаго и видимо чрезъ священника разрѣшаетъ вѣрующаго отъ грѣховъ, совершонныхъ послѣ крещенія. Въ этомъ смыслѣ оно есть *таинство*, установленное самимъ Іисусомъ Христомъ.

Въ евангеліи отъ Матѳея мы читаемъ, что Іисусъ Христосъ обратился однажды къ ап. Петру съ словами: *и дамъ ти ключи царства небеснаго, и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небеси, и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небеси.* Съ такими же словами, чрезъ малое послѣ того время, Онъ обратился и ко всѣмъ апостоламъ: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси, и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесѣхъ.* Власть вязать и разрѣшать на небѣ и на землѣ заключаетъ въ себѣ, очевидно, власть *прощать* и *удерживать грѣхи.* А власть эту Спаситель не только лишь обѣщалъ, но потомъ и даровалъ апостоламъ фактически. По евангелію отъ Іоанна, Онъ, по воскресеніи явившись апостоламъ, сказалъ имъ: *миръ вамъ. Якоже посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы. И сіе рече, дуну и глагола: пріимите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите, держатся.*

Эта власть не была *личною и исключительною* властію апостоловъ. Она получена была ими какъ посланниками Іисуса Христа, т. е. сообщена была именно *этому ихъ посольству*, самому *апостольскому* ихъ званію, для врученія церкви. И церковь всегда и постоянно вѣровала, что получила эту власть отъ апостоловъ. На возраженіе, что такъ какъ слова Іисуса Христа о власти вязать и разрѣшать

грѣхи обращены были къ апостоламъ, то *одни лишь они* и получили эту власть, отцы церкви отвѣчали всегда, что если-бъ подобный силлогизмъ былъ основателенъ, то и власть крестить принадлежала бы однимъ лишь апостоламъ.

Какъ таинство, врачующее грѣшника, покаяніе сообщаетъ ему *благодатные дары*, спеціально направленные къ этой цѣли. Всякій грѣхъ вноситъ во внутреннюю жизнь грѣшника отпаденіе отъ Бога и разладъ съ собственною совѣстью: отсюда таинство покаянія а) примиряетъ грѣшника съ Богомъ и съ собственною совѣстью и б) возвращаетъ чистоту и невинность, которыя были пріобрѣтены въ крещеніи и утрачены чрезъ грѣховную жизнь. Съ этой стороны отцы и писатели церкви сравнивали покаяніе съ доской, на которой мореплаватель спасается при кораблекрушеніи [1]).

---

[1]) У нѣкоторыхъ нашихъ догматистовъ, вслѣдъ за преосвящ. Макаріемъ, встрѣчается ошибочное названіе таинства покаянія по благодатной его сторонѣ „вторымъ крещеніемъ“. Въ свою очередь, самъ преосвящ. Макарій введенъ въ заблужденіе Клеемъ, котóрый въ своей догматикѣ и исторіи догматовъ ссылается на II капитулъ 5 карѳагенскаго собора, гдѣ будто бы покаяніе называется „вторымъ крещеніемъ“. Этотъ капитулъ гласитъ: „если когда-либо пресвитеры и діаконы будутъ изобличены въ какомъ-нибудь тяжкомъ проступкѣ, за который необходимо нужно будетъ отрѣшить ихъ отъ должности, то пусть не возлагаютъ рукъ на нихъ, какъ на *кающихся* или простыхъ вѣрующихъ; тѣмъ менѣе дозволительно, чтобы восходили на степени клира *вторично крещенные* (rebaptisati)“. При бѣгломъ чтеніи этого капитула Клею могло показаться, что подъ *кающимися* и *вторично крещенными* разумѣются одни и тѣ же лица, вслѣдствіе чего могло образоваться у него ошибочное заключеніе, что 5 карѳагенскій соборъ называетъ *кающихся вторично крещенными* и, значитъ, покаяніе—вторымъ крещеніемъ. Но Вальсамонъ въ толкованіи этого капитула говоритъ: „Нѣкоторые изъ лицъ, которыя занимали должность чтеца, будучи за какіе-нибудь проступки низложены, желали, по всей вѣроятности, быть поставленными въ чтецы или въ другіе степени клира выше чтеца, и говорили:

Но невидимое дѣйствіе покаянія, состоящее въ отпущеніи грѣховъ, подается чрезъ *видимое разрѣшеніе* священника. А чтобы дать разрѣшеніе, священникъ долженъ знать наперед грѣхи кающагося. Отсюда къ видимой сторонѣ покаянія принадлежитъ еще устная *исповѣдь*.

Говоритъ ли свящ. писаніе объ исповѣди?—Говоритъ и довольно ясно. Въ евангеліи мы имѣемъ примѣръ Іоанна Крестителя, который приходившему къ нему народу, мытарямъ и воинамъ, на ихъ открытый вопросъ, что имъ дѣлать, давалъ назиданія и нравственные совѣты примѣнительно къ ихъ моральному состоянію.—Затѣмъ, въ книгѣ Дѣяній читаемъ, что *мнози отъ вѣровавшихъ прихождаху* къ ап. Павлу въ бытность его въ Ефесѣ, *исповѣдующе и сказующе дѣла своя*: слово *исповѣдующе*, ἐξομολογούμενοι означаетъ—*открыто* говорили, какое значеніе этого слова усиливается еще выраженіемъ „*сказующе*, ἀναγγέλλοντες; подъ дѣлами нельзя разумѣть здѣсь грѣховъ общихъ каждому человѣку, а разумѣются грѣхи частные, какіе дѣлалъ каждый изъ исповѣдующихся.—А апостолъ Іоаннъ прямо говоритъ: *аще исповѣдаемъ* (ὁμολογῶμεν) *грѣхи наша, вѣренъ есть и праведенъ, да оставитъ грѣхи наша* (1 посл. 1, 9).

„такъ какъ мы находимся въ состояніи кающихся и низведены въ положеніе мірянъ, то должны быть возведены въ тѣ, по крайней мѣрѣ, степени, на которыя возводятся міряне“. Не допуская этого, отцы собора постановили, чтобы на низложенныхъ не возлагались руки для принятія въ какую бы то ни было степень клира, хотя они находятся въ состояніи покаянія и принимаются за простыхъ вѣрующихъ. А такъ какъ нѣкоторые изъ нихъ говорили, что крещеніе омываетъ всѣ скверны, и желали креститься во второй разъ (petebant secundo baptizari), чтобы быть омытыми отъ того проступка, за который они низложены, и такимъ образомъ быть снова принятыми въ клиръ, то отцы опредѣлили, чтобы и этого не дѣлалось, потому что намъ предано совершать одно только крещеніе“. Ясно, что 5 карѳагенскій соборъ не даетъ никакого основанія на странное названіе покаянія вторымъ крещеніемъ.

Съ полной ясностію объ устной исповѣди говоритъ отеческая письменность и церковная практика. Такъ, самый древній изъ церковныхъ писателей, Климентъ Римскій увѣщеваетъ вѣрующихъ притекать къ Богу, пока мы находимся въ сей плоти, потому что, говоритъ, когда уйдемъ изъ настоящаго міра, ни *исповѣдь*, ни покаяніе не будутъ уже возможны.—Иринеи Ліонскій разсказываетъ, какъ много женщинъ, которыхъ гностики увлекли въ свою ересь и въ нечистоту, *исповѣдались*, по возвращеніи въ церковь, и въ своихъ заблужденіяхъ, и въ своихъ грѣхахъ; тогда какъ многія другія изъ-за того, что не захотѣли рѣшиться на такое испытаніе, впали въ отчаяніе.—Тертулліанъ показываетъ, какъ велика глупость тѣхъ, которые, по ложному стыду, не хотятъ *исповѣдывать* своихъ грѣховъ: неужели, спрашиваетъ онъ, ты, скрывая свои грѣхи въ глазахъ людей, надѣешься утаить ихъ и въ очахъ Божіихъ, и не гораздо ли лучше быть открыто разрѣшеннымъ, чѣмъ въ тайнѣ осужденнымъ?—Кипріанъ Карѳагенскій, предупреждая вѣрующихъ отъ недостойнаго принятія евхаристіи вслѣдствіе нечистоты совѣсти, разсказываетъ, какъ одна молодая дѣвушка была наказана Богомъ за то, что осмѣлилась принять евхаристію, предварительно не очистивъ своей совѣсти, прибавляя, что и многіе другіе были наказаны Богомъ строго за то, что не *исповѣдывали* своихъ грѣховъ.—„Грѣшникъ, говоритъ весьма энергично Оригенъ, какъ бы выблевываетъ свои грѣхи, когда раскаивается въ нихъ и *исповѣдуется*“.

Въ виду этихъ ясныхъ свидѣтельствъ изъ древнѣйшихъ церковныхъ писателей, нѣтъ нужды приводить свидѣтельства позднѣйшихъ. Достаточно замѣтить, что на соборахъ, напр., Лаодикійскомъ и Анкирскомъ опредѣлены были обстоятельства, способъ, время и мѣсто исповѣди.

Наконецъ къ видимой сторонѣ покаянія принадлежатъ еще *эпитиміи*, въ учрежденіи которыхъ выражается власть церкви —*вязать* грѣшника.

По ученію православной церкви, эпитиміи представляютъ собою наказанія, налагаемыя священникомъ на кающа-

гося за какіе-нибудь особенно тяжкіе грѣхи, но наказанія *исправительныя, врачебныя, педагогическія*. На такое значеніе эпитимій указываетъ примѣръ ап. Павла, наложившаго тяжкое наказаніе на коринѳскаго кровосмѣсника и потомъ снявшаго это наказаніе, когда оно пробудило въ наказанномъ скорбь и раскаяніе. Наказаніе это у ап. Павла называется ἐπιτιμία (2 Кор. II, 6).—Въ этомъ пунктѣ отъ православной церкви разнится католическая, по ученію которой эпитиміи представляютъ собою наказанія въ *собственномъ смыслѣ*, такія наказанія, которыя долженъ понести *безъ исключенія каждый* кающійся, чтобы тѣмъ удовлетворить правдѣ Божіей,—отъ чего эпитиміи у католиковъ называются удовлетвореніями, satisfactiones. Такое значеніе эпитиміи у католиковъ имѣютъ потому, что посредствомъ ихъ церковь, такъ сказать, мститъ человѣку, караетъ его за оскорбленіе божественнаго правосудія, наказываетъ pro qualitati criminum, pro mensura delicti, т. е. *пропорціально степени и мѣрѣ* виновности грѣшника предъ Богомъ. Пастырямъ церкви, поэтому, вмѣняется въ обязанность, чтобы они, подвергая кающихся эпитиміямъ, не упускали изъ виду, что эти духовныя средства предназначены служить не только къ нравственному исправленію грѣшниковъ, но и къ *наказанію* ихъ, къ отпущенію грѣховъ. Къ такимъ наказаніямъ ультрамонтанская литература причисляетъ денежные штрафы, тюремныя заключенія, бичеваніе, изгнаніе и т. под.

Ни Свящ. Писаніе, ни творенія церковныхъ писателей не оправдываютъ такого пониманія эпитимій.

Въ Свящ. Писаніи католическіе богословы обыкновенно указываютъ на Адама, Моисея, Аарона и Давида, которыхъ Богъ *подвергъ наказаніямъ послѣ того,* какъ уже простилъ имъ грѣхи, и—затѣмъ тѣ мѣста *новозавѣтныхъ* книгъ, въ которыхъ говорится о *судѣ Божіемъ* на вѣрующихъ; а въ преданіи останавливаются на Тертулліанѣ, Кипріанѣ, Амвросіи Медіоланскомъ и бл. Августинѣ, въ сочиненіяхъ которыхъ эпитиміи называются дѣйствительно satisfactiones.

Но мѣста Свящ. Писанія, на которыя католическіе богословы ссылаются, отнюдь не говорятъ въ ихъ пользу. Писаніе строго различаетъ между наказаніями, которыми Богъ поражаетъ *нечестивыхъ*, и наказаніями, какія Онъ налагаетъ *на вѣрныхъ* и обращающихся къ нему всѣмъ сердцемъ: первыя представляетъ оно дѣйствіемъ *гнѣва* Божія и *правды*, требующей удовлетворенія, а послѣднія—наказаніями *отеческими*, врачебными, посылаемыми только для *исправленія* людей. Помилованные Богомъ Адамъ, Моисей, Ааронъ и Давидъ, согрѣшивъ, не остались, какъ извѣстно, *нераскаянными* грѣшниками. Поэтому и наказанія, которымъ Богъ подвергъ ихъ послѣ того, какъ уже простилъ ихъ, были наказаніями *не въ собственномъ* смыслѣ: Онъ наказалъ ихъ не потому, будто бы правда Его, удовлетворенная ихъ раскаяніемъ, требовала отъ нихъ другихъ еще удовлетвореній, а потому что любовь Его требовала вразумить ихъ и предостеречь отъ грѣха *на будущее время*.

Тѣмъ менѣе говорятъ въ пользу католиковъ указываемыя ими мѣста изъ *Новаго Завѣта*. Новозавѣтное писаніе открываетъ намъ, что Іисусъ Христосъ *однажды и навсегда* удовлетворилъ правдѣ Божіей за грѣхи людей. Поэтому людямъ-грѣшникамъ, за которыхъ уже удовлетворено правдѣ Божіей, осталось не удовлетворять ей за грѣхи понесеніемъ какихъ-нибудь наказаній на землѣ, а усвоять только искупительныя заслуги Спасителя покаяніемъ, вѣрою и доброю жизнію. Отсюда, и наказанія, какимъ только Богъ—Самъ-ли непосредственно, или же чрезъ церковь—подвергаетъ кающагося грѣшника, не суть наказанія въ собственномъ смыслѣ, которыя онъ долженъ понести для удовлетворенія правдѣ Божіей, вполнѣ уже удовлетворенной за грѣхи людей, а наказанія въ смыслѣ вразумленій, въ цѣляхъ ихъ же собственной нравственной пользы.

Такъ же мало говорятъ въ пользу католиковъ и сочиненія церковныхъ писателей, на которыхъ они ссылаются. Тертулліанъ, Кипріанъ, Амвросій и Августинъ дѣйствительно называютъ эпитиміи satisfactiones, но разумѣютъ подъ ни-

ми такія наказанія, которыми возбуждается въ кающихся раскаяніе во грѣхахъ, т. е. *наказаніями педагогическими*, или исправительными. Такъ, Тертулліанъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій говоритъ: „Отъ чего бы ни происходилъ грѣхъ—отъ плоти-ли, отъ духа, отъ воли, или отъ самаго дѣла, — Богъ, изрекающій казнь за грѣхъ, обѣщаетъ и прощеніе за раскаяніе. *Обратишися ко Мнѣ*, говоритъ Онъ, *и избавлю тя*. Раскаяніе есть жизнь, потому что Богъ предпочитаетъ его смерти". Подобнымъ же образомъ мыслили и Кипріанъ, Амвросій и Августинъ. „Самая хула на Духа Святаго, говоритъ послѣдній, не отпускаемая виновному въ ней ни въ сей, ни въ будущей жизни, если только такой умретъ виновнымъ въ ней, отпустится ему въ настоящей жизни, если онъ раскается въ ней".

Таинство елеосвященія.

Съ грѣхами, врачуемыми въ таинствѣ покаянія, стоятъ въ причинной связи, по ученію откровенія, болѣзни тѣлесныя. Для врачеванія этихъ послѣднихъ въ церкви существуетъ таинство елеосвященія или *елеопомазанія*.

На елеопомазаніе мы находимъ указаніе въ евангеліи Марка, въ 6 главѣ (ст. 13). Упомянувши, что Іисусъ Христосъ, призвавъ двѣнадцать учениковъ, началъ посылать ихъ по два и далъ имъ власть надъ нечистыми духами, евангелистъ говоритъ дальше, что ученики пошли и проповѣдывали покаяніе, и непосредственно затѣмъ прибавляетъ: *и мазаху масломъ многи недужныя, и исцѣляѣваху.*

Обычай мазать больныхъ и раненыхъ масломъ практиковался у евреевъ, какъ это видно изъ притчи о милосердомъ самарянинѣ. Но нельзя съ этимъ употребленіемъ масла отождествлять помазанія масломъ, упоминаемаго у евангелиста Марка. По словамъ евангелиста, апостолы совершали елеопомазаніе по власти, *полученной ими отъ Іисуса Христа*, согласно съ Его волею, подобно тому, какъ и покаяніе (о чемъ евангелистъ говоритъ строкою выше) они проповѣдывали по силѣ полномочія и посольства, полученныхъ также отъ Іисуса Христа. Отсюда, какъ чудодѣйственная

сила, открывавшаяся въ этомъ апостольскомъ елеопомазаніи, такъ и то, что оно совершалось апостолами *по полномочію отъ самого Іисуса Христа*, показываютъ, что елеопомазаніе, о которомъ говорится у евангелиста Марка, представляется учрежденіемъ, на которое была *положительная воля* Іисуса Христа. Въ словахъ евангелиста Марка о елеопомазаніи достойны замѣчанія какъ упоминаніе о веществѣ этого дѣйствія, такъ и самый образъ или способъ его совершенія: *мазаху мисломъ*—ἤλειφον ἐλέῳ, говоритъ евангелистъ,—выраженія, которыя буквально потомъ повторяются у апостола Іакова. Но—справедливо замѣчаетъ въ своей догматикѣ преосвящ. Филаретъ—„какъ воля Господа объ учрежденіи крещенія (Іоан. III, 3) и евхаристіи (Іоан. VI, 48) первоначально не совсѣмъ ясно и полно была выражена, такъ и воля Его касательно елеопомазанія должна была сдѣлаться вполнѣ ясною для апостоловъ тогда, когда ихъ зрѣніе было открыто Господомъ и Духомъ, и они научены были тайнамъ, относящимся до устроенія церкви“.

Болѣе ясное свидѣтельство о елеопомазаніи мы находимъ у ап. Іакова. Въ своемъ посланіи, въ послѣдней главѣ, ап. Іаковъ пишетъ: *болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя и да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше его елеемъ* (ἀλείψαντες ἐλέῳ) *во имя Господне: и молитва вѣры спасетъ болящаго, и воздвигнетъ его Господь, и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему* (V, 14. 15).—Сопоставляя эти слова ап. Іакова съ вышеприведенными словами евангелиста Марка, мы видимъ, что оба они говорятъ объ одномъ и томъ же дѣйствіи: евангелистъ Маркъ пишетъ, что апостолы *мазаху масломъ*—ἤλειφον ἐλέῳ—*недужныя и исцѣляваху*,—ап. Іаковъ говоритъ: пусть пресвитеры церковные сотворятъ надъ больнымъ молитву, *помазавше его елеемъ*—ἀλείψαντες ἐλέῳ—*и молитва вѣры спасетъ болящаго*... Но у ап. Іакова это дѣйствіе обставляется такими подробностями, какихъ мы не на-

ходимъ у евангелиста Марка; такъ что самое дѣйствіе, которое у евангелиста Марка является, повидимому, внѣшнимъ, цѣлебнымъ, хотя и по полномочію самого Іисуса Христа совершавшимся, актомъ, у ап. Іакова возводится на степень таинственнаго церковнаго дѣйствія, съ особыми совершителями и съ особыми обѣтованіями благодати, имѣющими отношеніе къ душѣ и тѣлу больного.

Такимъ образомъ, елеопомазаніе есть дѣйствіе несомнѣнно *богоустановленное* для церкви,—такое дѣйствіе, которое совершали апостолы по ясному *полномочію отъ самого Іисуса Христа* и которое хорошо извѣстно было въ церкви, во время апостоловъ. Потому что ап. Іаковъ, у котораго мы встрѣчаемъ вполнѣ достаточно ясное свидѣтельство о елеопомазаніи, говоритъ о немъ, не какъ о чемъ-то имъ самимъ выдуманномъ, а какъ дѣйствіи, которое каждому вѣрующему настолько же извѣстно, насколько извѣстны ему молитва и пѣніе, такъ какъ непосредственно предъ словами о елеопомазаніи апостолъ говоритъ: *злострадѣетъ ли кто въ васъ, да молитву дѣетъ, благодушествуетъ ли кто, да поетъ.*

И послѣ апостоловъ, елеопомазаніе считалось въ церкви съ глубочайшей древности таинствомъ. Древнѣйшее указаніе на него въ отеческой письменности мы встрѣчаемъ *у Иринея Ліонскаго.* Замѣтивъ, что еретики извращаютъ таинство крещенія какъ въ самомъ значеніи его, такъ и въ обрядовой сторонѣ, ставя на его мѣсто такъ называемое у нихъ „искупленіе“, Ириней вслѣдъ за симъ говоритъ о другомъ ихъ искупленіи: „иные, пишетъ онъ, искупляютъ умирающихъ и близящихся къ самой кончинѣ; смѣшивая елей съ водою, они возливаютъ на главу умирающаго, и къ этому смѣшанному съ водою бальзаму присоединяютъ заклинанія, чтобы внутренній ихъ человѣкъ выходилъ невидимо для невидимыхъ, оставляя *тѣло въ* сотворенномъ мірѣ, а душу представляя Діміургу“. Въ этихъ словахъ Ириней пори-

цаетъ еретиковъ, очевидно, за ихъ искаженіе елеопомазанія, за тѣ неправильныя мысли, которыя они имѣли объ этомъ священнодѣйствіи; но если существовало искаженіе, существовало и то, что искажалось.

Яснѣе говорится о елеопомазаніи *у Оригена.* Перечисливъ разныя средства къ отпущенію грѣховъ, именно: крещеніе, мученичество, пламенную любовь къ Богу и проч., Оригенъ говоритъ дальше: „есть еще седьмое, впрочемъ, тяжкое и трудное, отпущеніе грѣховъ чрезъ покаяніе..., когда грѣшникъ не стыдится исповѣдать грѣхъ свой предъ священникомъ Господнимъ и проситъ врачевства, по слову сказавшаго: *исповѣмъ на мя беззаконія мое Господеви, и ты оставилъ еси нечестія сердца моего.* Тогда исполнится и то, что сказалъ *ап. Іаковъ: болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя и да возложатъ на него руки, помазавше елеемъ во имя Господне, и молитва вѣры спасетъ боляща́го и воздвигнетъ его Господь, и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему*“.—Повидимому, Оригенъ *не отдѣляетъ* здѣсь елеопомазанія отъ покаянія. Изъ этого однако не слѣдуетъ заключать, что Оригенъ не считалъ елеопомазанія *самостоятельнымъ* таинствомъ, а нужно объяснять это сліяніе одного таинства съ другимъ и въ древности практиковавшимся обычаемъ совершать елеопомазаніе *вслѣдъ за покаяніемъ.*

У позднѣйшихъ церковныхъ писателей мы находимъ еще яснѣйшія свидѣтельства о елеопомазаніи, напр., у Василія великаго, Златоуста, Кирилла Александрійскаго и др. Между прочимъ, отъ Василія великаго осталась *молитва* на священнодѣйствіе надъ недужнымъ, вошедшая впослѣдствіи *въ чинъ послѣдованія* таинства елеосвященія. Точно также и отъ Златоуста мы имѣемъ *молитву*, вошедшую въ чинопослѣдованіе елеосвященія. А это свидѣтельствуетъ, съ одной стороны, о существованіи въ церковной практикѣ

IV в. *священнодѣйствія* елеопомазанія, а съ другой—объ общецерковной вѣрѣ въ это священнодѣйствіе, какъ таинство, предназначенное для сообщенія больнымъ благодати.— Отъ V-го же вѣка мы имѣемъ уже *и самый чинъ* послѣдованія таинства елеосвященія въ книгѣ папы Геласія о таинствахъ.—Наконецъ, въ древнѣйшихъ жизнеописаніяхъ, начиная съ IV в., встрѣчаются прямыя свидѣтельства *о фактахъ* совершенія елеосвященія надъ тѣми или другими больными, какъ, напр., въ жизнеописаніи преподобнаго Ипатія, жившаго въ IV в., св. Евтихія, патріарха цареградскаго (изъ VI в.), Евгенія, епископа альдеперскаго и др.

Видимую сторону елеосвященія, по изображенію ап. Іакова, составляютъ:

а) *Елей*, ἔλεον, т. е. деревянное масло, освящаемое обыкновенно предъ самымъ совершеніемъ таинства.

б) *Молитва вѣры*, или слова, произносимыя при елеосвященіи: „Отче святый, врачу душъ и тѣлесъ, пославый единороднаго Сына Твоего, Господа нашего Іисуса Христа, всякій недугъ исцѣляющаго и отъ смерти избавляющаго, исцѣли и рабаТвоего отъ обдержащія его тѣлесныя и душевныя немощи и оживотвори его благодатію Христа Твоего“.— По уставу православной церкви елеосвященіе совершается чрезъ семикратное крестообразное помазаніе больного на челѣ, ноздряхъ, щекахъ, устахъ, груди и рукахъ.

Что касается *невидимыхъ*, благодатныхъ дѣйствій таинства елеосвященія, то они, сообразно словамъ ап. Іакова, имѣютъ отношеніе къ *тѣлу* и *душѣ* больного.

а) О дѣйствіи елеосвященія собственно на *тѣло* апостолъ говоритъ въ словахъ: *и молитва вѣры спасетъ болящаго, и воздвигнетъ его Господь*. Выраженіе *спасетъ* σώσει въ настоящемъ случаѣ имѣетъ буквальное свое значеніе: дастъ здоровье, сдѣлаетъ здоровымъ. То же самое значитъ и дальнѣйшее выраженіе *и воздвигнетъ* ἐγερεῖ, хотя,

впрочемъ, ἐγερεῖ усиливаетъ значеніе перваго выраженія, распространяя дѣйствіе таинства и на духъ больного, волновавшійся раньше страхомъ близкой смерти и страданіями тѣла. Но главнымъ образомъ то и другое выраженіе имѣютъ отношеніе къ тѣлу; такъ что *врачеваніе тѣлесныхъ* болѣзней составляетъ самое первое благодатное дѣйствіе таинства елеосвященія.

И если не всегда бываетъ, что больной послѣ елеосвященія выздоравливаетъ, то это объясняется тѣмъ, что къ таинству елеосвященія прибѣгаютъ часто въ такихъ случаяхъ, когда больной не имѣетъ уже надежды на выздоровленіе. А желать и требовать,—какъ справедливо замѣчаетъ въ своей догматикѣ преосвящ. Макарій,—чтобы всякій разъ, какъ только человѣкъ приметъ таинство елеосвященія, онъ исцѣлялся отъ болѣзни, значило бы требовать, чтобы онъ вовсе не умиралъ. Когда же каждому изъ насъ выздоровѣть отъ болѣзни, или умереть,—это вѣдомо одному только Богу.

б) Дальнѣйшими словами: *и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему* опредѣляется дѣйствіе елеосвященія *на духъ* больного. Таинство елеосвященія обыкновенно совершается послѣ таинства покаянія: какіе же грѣхи разумѣются тутъ? Не даетъ-ли ап. Іаковъ основанія отождествлять таинство елеосвященія съ покаяніемъ?

Ни въ какомъ случаѣ. Отпущеніе грѣховъ чрезъ таинство елеосвященія есть не что иное, какъ *восполненіе* отпущенія грѣховъ въ таинствѣ покаянія—восполненіе *не по недостаточности* самаго покаянія для разрѣшенія всѣхъ грѣховъ, а *по немощи больныхъ* воспользоваться этимъ спасительнымъ врачевствомъ во всей его полнотѣ.

Останавливаясь на словахъ ап. Іакова: *болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя и да молитву сотворятъ надъ нимъ, помазавше его елеемъ во имя Господне. И молитва вѣры спасетъ болящаго...*, православная церковь учитъ, что таинство елеосвященія предна-

значено для христіанъ только больныхъ и больныхъ тяжело, страждущихъ, изнемогающихъ, какъ показываютъ употребленныя апостоломъ слова: ἀσθενεῖ, болитъ, κάμνοντα, боляща́го.

Между тѣмъ, римская церковь преподаетъ таинство елеосвященія въ видѣ напутствія только такимъ больнымъ, которые находятся уже *при смерти*, почему и называютъ это таинство послѣднимъ помазаніемъ—extrema unctio, таинствомъ отходящихъ или умирающихъ—sacramentum exeuntium. Это измѣненіе, по свидѣтельству Мабильона, произошло въ римской церкви въ концѣ XII вѣка. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что относительно цѣли и назначенія таинства елеосвященія восточная и западная церкви, до своего раздѣленія, нимало не разнились. Это доказывается 1) тѣмъ, что блаж. Августинъ, упоминая о нѣкоторыхъ такихъ, которые въ его время учили, будто таинство елеосвященія нужно совершать надъ больными предъ смертью ихъ, для напутствованія ихъ въ вѣчную жизнь, называетъ таковыхъ безумными, исказившими ученіе св. Іакова, брата Господня. 2) Чинъ елеосвященія Григорія великаго или Двуслова (590—604) содержитъ въ себѣ молитвы къ Богу о возстановленіи боля́щаго съ одра болѣзни и о дарованіи ему здравія душевнаго и тѣлеснаго; слѣдовательно, ничѣмъ не разнится отъ того чина, какой соблюдается въ церкви православной.

Такимъ образомъ, ученіе современной римской церкви о таинствѣ елеосвященія, какъ о такомъ таинствѣ, которое надобно совершать только надъ умирающими, представляетъ собою нововведеніе. Ни въ заповѣди ап. Іакова объ елеосвященіи, ни въ чинѣ елеосвященія, издревности употребляющемся въ православной церкви, ни въ чинѣ древнемъ самой западной церкви, какъ онъ изложенъ у папы Григорія великаго, нѣтъ ни малѣйшаго намека на предсмертное

напутствіе больного, а говорится только объ исцѣленіи его отъ *болѣзней*, объ отпущеніи ему *грѣховъ*. Мало того, извѣстно, что древняя церковь считала такимъ напутствіемъ для вѣрующихъ не таинство елеосвященія, а именно таинство евхаристіи съ предшествующимъ ему таинствомъ покаянія. Такъ, въ 13 правилѣ перваго вселенскаго собора говорится: „о находящихся при исходѣ отъ жизни да соблюдается и нынѣ древній законъ и правило, чтобы отходящій не лишаемъ былъ послѣдняго и нужнѣйшаго напутствія“... и потомъ указывается, въ чемъ именно состоитъ это напутствіе: „всякому отходящему, кто бы онъ ни былъ, просящему причаститься евхаристіи, со испытаніемъ епископа, да преподаются св. дары“. „Аще кто, говоритъ Григорій Нисскій, не исполнивъ времени покаянія, опредѣленнаго правилами, отходитъ отъ жизни, то человѣколюбіе отцовъ повелѣваетъ, да причастится св. таинъ и да не безъ напутствія отпущенъ будетъ въ оное послѣднее и дальнее странствіе“. Если же и таинство елеосвященія иногда можно назвать напутствіемъ къ загробной жизни, то въ тѣхъ только случаяхъ, когда Богу не угодно воздвигнуть больного съ одра болѣзни и онъ вскорѣ умираетъ. Но и въ этихъ случаяхъ таинство елеосвященія можетъ быть названо какъ бы предсмертнымъ напутствіемъ не само по себѣ и не по существу своему, а потому, что преподается больному обыкновенно вмѣстѣ съ таинствомъ покаянія и евхаристіи, которыя собственно и составляютъ напутствіе къ загробной жизни.

По чину православной церкви, елей, употребляемый при совершеніи таинства., освящается священнослужителями предъ самымъ совершеніемъ таинства. Римская церковь отступаетъ и въ этомъ отношеніи отъ церкви православной, предоставляя право освящать елей однимъ епископамъ. Относительно этой разницы надобно замѣтить, что ап. Іаковъ вообще говоритъ при елеосвященіи *о пресвитерахъ* церковныхъ, совсѣмъ не упоминая объ епископахъ и какомъ бы то ни было участіи ихъ при совершеніи этого таинства.

Протестанты не признаютъ за елеосвященіемъ титула таинства. Въ своемъ сочиненіи „о вавилонскомъ плѣненіи церкви“ Лютеръ не отвергаетъ абсолютно елеосвященія, только не соглашается, чтобы смотрѣли на него какъ на таинство. Но въ другихъ своихъ сочиненіяхъ онъ смѣется надъ елеосвященіемъ, называя его иронически „намазываніемъ“. Кальвинъ, подобно Лютеру, истощаетъ свое остроуміе надъ этимъ таинствомъ.

Бракъ.

1. *Что такое бракъ и составляетъ ли онъ таинство?*

Бракъ представляетъ собою учрежденіе *весьма древнее*, современное самому началу человѣческой исторіи. Излагая исторію происхожденія первыхъ людей, Моисей говоритъ: *И сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его,– мужа и жену сотвори ихъ. И благослови ихъ Богъ, глаголя: раститеся и множитеся, и наполните землю.* Говоря, затѣмъ, о происхожденіи *жены изъ ребра мужа*, Моисей влагаетъ въ уста Адама слѣд. слова: *Се нынѣ кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моея: сія наречется жена, яко отъ мужа своего взята бысть сія. Сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и матеръ, и прильпится къ женѣ своей, и будутъ два въ плоть едину.* Изъ этого повѣствованія мы видимъ, что мужъ и жена сотворены были *плотію единою* и что такой союзъ ихъ, по творческой волѣ, долженъ составлять *законъ человѣческой природы*, овозможивающій и обезпечивающій размноженіе человѣческаго рода и освященный, притомъ, божественнымъ благословеніемъ. Подтвержденіе и благословеніе Богомъ брачнаго союза мужа и жены мы встрѣчаемъ и *послѣ паденія* человѣка: *И благослови*, говоритъ Моисей, *Богъ Ноя и сыны его и рече имъ: раститеся и множитеся и наполните землю.* А въ божественномъ законѣ, *данномъ чрезъ Моисея*, мы находимъ строгія постановле-

нія, ограждающія неприкосновенность брачнаго союза, какъ союза, *установленнаго* и освященнаго *самимъ Богомъ* (Лев. XX, 10; Второз. VII, 14; XXII, 22; XXVIII, 11). Отсюда мы должны заключить, что брачный союзъ представляетъ собою *законъ* человѣческой природы, *установленный Богомъ* не на время только невиннаго состоянія человѣка, но на всю послѣдующую исторію человѣчества. Нѣтъ, поэтому, ничего удивительнаго, что въ римскихъ законахъ бракъ называется „jurium divinorum et humanorum consortium“, т. е. сочетаніемъ правъ божественныхъ и человѣческихъ.

Само собою понятно, что такой великій и коренной законъ человѣческой природы *не могъ не быть не признаннымъ и въ церкви Христовой*. Такъ оно и есть. Спаситель, на вопросъ фарисеевъ, по всякой-ли винѣ можно разводиться съ женою, отвѣчалъ: *Нѣсте ли чли, яко сотворивый искони, мужескій и женскій полъ сотворилъ я есть, и рече: сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и матерь, и прилѣпится къ женѣ своей, и будета оба въ плоть едину. Якоже ктому нѣста два, но плоть едина: еже убо Богъ сочета, человѣкъ да не разлучаетъ.* Указаніе на брачный союзъ находимъ мы, даже, и у апостоловъ. *Ни мужъ безъ жены*, говоритъ ап. Павелъ въ посланіи къ коринѳянамъ, *ни жена безъ мужа о Господѣ. Якоже бо жена отъ мужа, сице и мужъ женою: вся же о Богѣ* (1 Кор. XI, 11. 12), и съ силою осуждаетъ лжеучителей, которые изъ презрѣнія къ браку, *возбраняли женитися* (1 Тим. IV, 4). Лжеучители, *возбранявшіе женитися*, появлялись и послѣ апостольскаго времени. Такъ, Менандръ, ученикъ самаританской гностической школы, происхожденіе брака приписывалъ *діаволу*. Сатурнинъ говорилъ также, что бракъ и рожденіе дѣтей ведутъ свое начало *отъ діавола*. Отвергала бракъ и узаконяла распутство и секта Василида. Къ отрицанію брака вслѣдствіе своего дуалисти-

ческаго воззрѣнія пришелъ также Маркіонъ. По представленію Татіана, бракъ дозволенъ былъ только въ *ветхомъ завѣтѣ*, единственно во вниманіе къ человѣческой слабости; но онъ рѣшительно не совмѣстимъ съ духомъ и совершенствомъ *новаго завѣта*. По тѣмъ же основаніямъ и съ той же точки зрѣнія нападали на бракъ такъ называемые апостолики, вѣтвь энкратитовъ. Наконецъ, отрицаніе брака было однимъ изъ основныхъ пунктовъ ученія манихеевъ, которымъ въ этомъ отношеніи слѣдовали прискилліане.—Въ виду этихъ нападокъ на бракъ отцы и писатели церкви указывали разнообразныя основанія въ *защиту брака*. Такъ, Иринеи ліонскій, въ этихъ цѣляхъ, ссылается на *двоякость половъ*, установленную самимъ Богомъ; Климентъ александрійскій опирается, въ своей защитѣ брака, на *первоначальное* его *учрежденіе Богомъ*,—тоже дѣлаетъ и Тертулліанъ противъ Маркіона, ссылаясь при этомъ еще на *благословеніе дѣтей* Іисусомъ Христомъ, чего Онъ не сдѣлалъ бы, если бы бракъ былъ не дозволителенъ. Постановленія Апостольскія, сверхъ различія половъ, въ защиту брака ссылаются на *благословеніе*, данное Богомъ *Адаму и Евѣ*. Златоустъ замѣчаетъ, что будь бракъ чѣмъ-то не хорошимъ и недозволительнымъ, въ такомъ случаѣ и *дѣвство* не могло бы считаться нравственнымъ совершенствомъ и героическимъ самоотверженіемъ. Августинъ противъ манихеевъ въ защиту и похвалу брака указываетъ на то, что бракъ въ своемъ родѣ *содѣйствовалъ даже дѣлу нашего искупленія*, потому что человѣческая природа, которою благоволилъ облечься Іисусъ Христосъ, была получена Имъ чрезъ *посредство брака*. Подобныя же мысли о важности брачнаго союза мы находимъ и у послѣдующихъ писателей церкви.

Ясно, такимъ образомъ, что христіанская церковь считала бракъ постоянно учрежденіемъ *великой важности* и высокаго достоинства, и если потомъ смотрѣла она на возникшее монашество, какъ на подвигъ, то именно потому,

что брачный союзъ мужа и жены, по ея воззрѣнію, представляетъ собою одинъ изъ коренныхъ законовъ человѣческой природы.

Но возвышая и очищая естественные инстинкты человѣческой природы, христіанство и въ брачномъ союзѣ *указало такія стороны*, какихъ не было въ бракѣ *до-христіанскомъ*, или которыя, по крайней мѣрѣ, не считались прежде существенно-необходимыми въ бракѣ.—Прежде всего, христіанство такъ сказать *индивидуализируетъ* бракъ, допуская только брачный союзъ между *однимъ* мужемъ и *одною* женою и рѣшительно воспрещая какъ полiандрію, такъ и полигамію. На эту черту христіанскаго брака указывалъ *Спаситель* въ словахъ: *Оставитъ человѣкъ* (ἄνθρωπος) *отца своего и матеръ и прилѣпится къ женѣ своей, и будета оба въ плоть едину. Якоже ктому нѣста два, но плоть едина* (Мѳ. XIX, 5). Эта черта указывается потомъ и *ап. Павломъ*: *Кійждо*, говоритъ онъ въ своемъ посланіи къ коринѳянамъ, *свою жену* (ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα) *да имать*... Указаніе на эту черту, наконецъ, находимъ и у *церковныхъ писателей*, которые, напр., Ерма, Меѳодій, Василій великій, Епифаній и Златоустъ, *моногамію* считали единственно-допустимою въ христіанской церкви формою брака.—Эта черта въ бракѣ ставилась первенствующею церковію такъ высоко, что въ томъ случаѣ, когда одинъ изъ супруговъ *умиралъ*, церковь хотя и дозволяла оставшемуся въ живыхъ вступить въ *новый бракъ*, но смотрѣла на этотъ бракъ съ *нѣкоторою неблагосклонностію*, считая его снисхожденіемъ къ человѣческой немощи и недостаткомъ христіанскаго совершенства. Отсюда христіанская древность отказывала вторымъ бракамъ въ той *торжественности*, съ какою совершался первый бракъ, напр., не допускала въ этомъ случаѣ *покрова* и *вѣнцевъ*, а также подвергала второбрачныхъ церковному покаянію и не допускала ихъ къ *іерархическимъ степенямъ*. Третій бракъ, по пра-

вндамъ отеческимъ, дозволяется съ *эпитиміею еще большею*, чѣмъ для второбрачныхъ; четвертый же бракъ рѣшительно воспрещается. Основаніе для такого воззрѣнія на второй и третій бракъ отцы и писатели церкви видѣли въ словахъ ап. Павла: *Глаголю безбрачнымъ и вдовицамъ, добро имъ есть, аще пребудутъ якоже и азъ. Аще ли не удержатся, да посягаютъ...*, и дальше: *Жена привязана есть закономъ, въ елико время живетъ мужъ ея: аще же умретъ мужъ ея, свободна есть, за негоже хощетъ, посягнути... Блаженнѣйша же есть, аще тако (т. е. вдовою) пребудетъ.* Т. е если уже не можетъ удержаться... вдова, то пусть выходитъ замужъ, но все же больше ей чести, если останется вдовою...

Другою чертою, какою брачный союзъ возвышается, очищается и одухотворяется въ христіанской церкви, служитъ *нерасторжимость* его. Спаситель на вопросъ фарисеевъ, по всякой ли винѣ можно разводиться съ женою, отвѣчалъ: *Нѣсте ли чли, яко сотворивый искони мужескій и женскій полъ сотворилъ я есть, и рече: сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и матерь и прилѣпится къ женѣ своей и будета оба въ плотъ едину. Якоже ктому нѣста два, но плотъ едина: еже убо Богъ сочета, человѣкъ да не разлучаетъ.* А когда потомъ спросили Его о томъ же и ученики, Онъ сказалъ имъ: *Иже аще пу́ститъ жену свою и ожени́тся иною, прелюбы творитъ на ню: и аще жена пу́ститъ мужа и пося́гнетъ за иного, прелюбы творитъ* (Мар. X, 11). На эту черту указываетъ и ап. Павелъ: *Завѣщаю*, говоритъ онъ въ посланіи къ коринѳянамъ, *не азъ, но Господь, женѣ отъ мужа не разлучатися. Аще ли же и разлучится, да пребываетъ безбрачна, или да смирится съ мужемъ своимъ; и мужу жены не отпущати* (1 Кор. VII, 10, 11). *Мужатая жена*, говоритъ тотъ же апостолъ въ посланіи къ римлянамъ, *живу мужу привязана есть закономъ: аще ли же умретъ мужъ ея, разрѣшится отъ закона мужескаго*

(ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς). *Тѣмже убо живу сущу, прелюбодѣйца бываетъ, аще будетъ мужеви иному* (VII, 2, 3).—Эту же черту указываютъ и *отцы церкви*. Самое древнее свидѣтельство относительно этого предмета мы находимъ *у Ермы*, который считаетъ *повиннымъ въ прелюбодѣяніи* всякаго, кто оставляетъ свою жену и женится на другой. Такъ же смотритъ *Іустинъ Мученикъ* на мужчину, который женится на женѣ невѣрной, оставленной своимъ мужемъ. *Аѳинагоръ*, преувеличивавшій идею моногаміи до такой степени, что не допускалъ второго брака по смерти одного изъ супруговъ, тѣмъ менѣе допускалъ второй бракъ при жизни того и другого изъ супруговъ. *Оригенъ* допускалъ прекращеніе брачнаго союза только со смертію одного изъ супруговъ. По словамъ *Василія Великаго*, „бракъ можетъ быть прекращенъ только смертію“: поэтому, замѣчаетъ Василій великій, дѣва, обручившая себя безсмертному Богу, не можетъ уже имѣть мужа себѣ на землѣ. *Постановленія Апостольскія* рѣшительно воспрещаютъ второй бракъ тѣмъ, которые оставляютъ своихъ женъ, а равно и женщинамъ, оставленнымъ своими мужьями.—Такую же строгость сужденій находимъ мы и у *латинскихъ* церковныхъ писателей.

Спрашивается теперь, *почему же* церковь считала и считаетъ брачныя узы въ такой степени *нерушимыми?* Иного отвѣта на этотъ вопросъ не можетъ быть, кромѣ того, какой находимъ мы у блаж. Августина: во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ смотритъ на нерасторжимость брачныхъ узъ, какъ на существенную принадлежность христіанскаго брака, и выводитъ ее изъ *таинственнаго характера* этого брака, сравнивая ее съ тѣмъ неизгладимымъ характеромъ, который сообщаютъ душѣ крещеніе и священство.—Можно ли доказать изъ Св. Писанія, что бракъ есть таинство?

Ап. Павелъ, въ своемъ посланіи къ ефесянамъ, повторяя слова Спасителя: *Сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и матеръ и прилѣпится къ женѣ своей, и*

будета два въ плоть едину прибавляетъ: *Тайна сія велика есть: азъ же глаголю во Христа и во церковь* (V, 31. 32), τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν, καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Что здѣсь апостолъ называетъ *тайною великою*, μυστήριον μέγα? Иначе къ чему онъ относитъ это выраженіе, къ *предыдущимъ ли* своимъ словамъ: *оставитъ человѣкъ отца своего и матерь и прилѣпится къ женѣ своей и будета два въ плоть едину*, или же къ словамъ *послѣдующимъ: азъ же глаголю во Христа и во церковь?* т. е. къ *соединенію ли мужа и жены* въ плоть едину, или же *къ союзу Христа* съ церковію? По нашему мнѣнію, выраженія μυστήριον μέγα нельзя относить ни къ тѣмъ, ни къ другимъ словамъ апостола, взятымъ отдѣльно. Дѣло въ томъ, что во всей пятой главѣ посланія къ ефесянамъ (изъ которой взято выраженіе μυστήριον μέγα) ап. Павелъ учитъ христіанъ въ своемъ поведеніи и своихъ отношеніяхъ подражать Богу. Живите, увѣщеваетъ онъ ихъ, *въ любви*, какъ и Христосъ возлюбилъ васъ; въ частности, *жены* должны любить своихъ *мужей* и повиноваться имъ, а *мужья*—любить своихъ *женъ*: первыя въ своей любви къ мужьямъ должны подражать *церкви*, повинующейся Христу, а послѣдніе—въ своей любви къ женамъ—*Христу*, возлюбившему церковь. Такъ, говоритъ апостолъ, мужья должны любить своихъ женъ, какъ *свои тѣла*, и любящій свою жену любитъ самого себя, потому что мужъ по отношенію къ женѣ то же, что Христосъ по отношенію къ церкви: Христосъ—глава, церковь—тѣло, такъ точно—мужъ глава жены, а жена тѣло мужа. Вотъ почему, продолжаетъ апостолъ, оставитъ человѣкъ отца своего и мать и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ двое—одна плоть (какъ голова и тѣло): тайна сія велика,—я говорю во Христа и въ церковь, т. е. соединеніе мужа и жены—тайна и тайна великая, *но подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ*, если оно служитъ образомъ соединенія Христа и церкви.

Таковъ смыслъ словъ апостола. Ясно, что апостолъ имѣетъ здѣсь въ виду *не вообще* брачный союзъ, а брачный союзъ, совершаемый *во образъ союза* Христа съ церковію, т. е. *бракъ христіанскій*. и этотъ бракъ называетъ μυστήριον, *таинствомъ*.

Тотъ же апостолъ въ посланіи къ коринѳянамъ говоритъ: *жена привязана есть закономъ, въ колико время живетъ мужъ ея: аще ли же умретъ мужъ ея, свободна есть, за негоже хощетъ, посягнути: точію о Господѣ* (1 Кор. VII, 39). Выраженіе *точію о Господѣ* приводитъ къ мысли, что бракъ христіанскій еще во время апостоловъ, въ отличіе отъ другихъ брачныхъ союзовъ, заключался *о Господѣ*, или *во имя Господа*, т. е. былъ *дѣломъ вѣры и церкви* и слѣд освящался и запечатлѣвался чрезъ нѣкоторое видимое священнодѣйствіе.

Что касается отцевъ и писателей церкви, то одни изъ нихъ бракъ представляютъ *дѣломъ вѣры и церкви*, которое совершается и освящается чрезъ священнослужителей и ихъ благословеніе: „Надобно, говоритъ Игнатій Богоносецъ, чтобы брачущіеся сочетавались съ вѣдома епископа, дабы бракъ былъ о Господѣ, а не по страсти“. Другіе прямо называютъ бракъ *таинствомъ*: „бракъ, писалъ Оригенъ, есть *таинство* благодати“. Тертулліанъ прямо называлъ бракъ *великимъ таинствомъ*.

Итакъ, и по ученію Св. Писанія, и по церковному преданію, бракъ есть таинство.

Какъ таинство, бракъ имѣетъ видимую сторону и сторону невидимую, благодатную.

Видимую сторону брака составляютъ: а) *устное*, произносимое публично въ храмѣ, заявленіе брачущимися своего согласія на вступленіе въ брачный союзъ и б) *благословеніе* брачущихся священникомъ и произносимыя имъ слова: „вѣнчается рабъ Божій N рабѣ Божіей N во имя Отца, и Сына и Св. Духа“..., „вѣнчается раба Божія N рабу Божію N во имя Отца и Сына и Св. Духа“.—По каноническимъ правиламъ, лица,

вступающія въ бракъ, должны имѣть законныя лѣта и не быть въ близкомъ между собою родствѣ.

Благодать, сообщаемая таинствомъ брака, состоитъ вообще въ томъ, что она, по словамъ ап. Павла, дѣлаетъ союзъ брачущихся *тайною великою*, т. е. образомъ союза Христа съ церковію; отсюда

а) *освящаетъ* и *одухотворяетъ* брачный союзъ, п. ч. святъ и духовенъ союзъ Христа съ церковію. Отсюда апостолъ говоритъ о христіанскомъ бракѣ: *честна женитьба и ложе нескверно* (Евр. XIII, 4).

б) сохраняетъ брачный союзъ двухъ лицъ узами *нерасторжимыми*, п. ч. вѣченъ союзъ Христа съ церковію и потому о христіанскомъ по преимуществу бракѣ нужно разумѣть слова Спасителя: *Еже Богъ сочета, человѣкъ да не разлучаетъ*.

в) *содѣйствуетъ*, наконецъ, христіанскимъ супругамъ впродолженіе всей жизни свято *и ненарушимо исполнять* взаимныя обязанности другъ къ другу, по высокому образцу святѣйшаго союза Христа съ церковью. *Мужи*, говоритъ апостолъ, *любите своя жены, якоже и Христосъ возлюби церковь..., жены повинуйтеся своимъ мужемъ, якоже церковь повинуется Христу*. Вмѣстѣ съ тѣмъ благодать эта содѣйствуетъ христіанскимъ супругамъ къ достиженію и всѣхъ цѣлей брака, т. е. къ благословенному рожденію дѣтей—будущихъ членовъ церкви.

Католики въ ученіи о таинствѣ брака согласны съ православными.

Что касается протестантовъ, то и они считаютъ бракъ *учрежденіемъ божественнымъ*. Такъ, Лютеръ относительно этого предмета говоритъ слѣдующее: „Когда Богъ сотворилъ мужа и жену, то благословилъ ихъ и сказалъ: *растите и множитеся*. Эти слова показываютъ намъ съ несомнѣнностью, что мужчина и женщина должны взаимно любить другъ друга... Въ этомъ заключается причина того, что если не въ моей власти не быть мужчиной, то тѣмъ

меньше въ моей власти оставаться безъ жены. Равнымъ образомъ, если не въ твоей власти не быть женщиной, то тѣмъ меньше въ твоей власти оставаться безъ мужа. Ибо тутъ нечего разсуждать: то дѣло естественное и необходимое, чтобы всякій мужчина имѣлъ жену, а всякая женщина имѣла мужа. Когда Богъ сказалъ: *растите́ся и множи́теся*, то далъ намъ не заповѣдь, а больше чѣмъ заповѣдь,—заповѣдалъ нѣкое божественное дѣло, которое такъ же необходимо для меня, какъ быть мужчиной, и больше необходимо, чѣмъ ѣсть и пить, спать и бодрствовать... Иногда, когда хотятъ обойтись безъ брака, его обыкновенно замѣняютъ наложничествомъ, или прелюбодѣяніемъ, или тайными пороками, потому что о потребности брака говоритъ намъ сама природа наша, а не похоть". „Всегда, говоритъ Лютеръ въ Большомъ катихизисѣ, я училъ, что надобно смотрѣть на брачное состояніе согласно съ словомъ Божіимъ, т. е. такъ, что это состояніе не только равно всѣмъ остальнымъ, но безконечно ихъ выше, хотя бы то было состояніе императора, князя, епископа или какое-нибудь другое".

Какая же *цѣль* установленія брака? Перебирая опредѣленія цѣли брака у протестантовъ, мы видимъ, что это, такъ восхваляемое ими, состояніе установлено, по ихъ понятіямъ, только для удовлетворенія *плотскихъ потребностей*. Такъ, Лютеръ говоритъ на этотъ счетъ слѣдующее: „Знайте, что бракъ есть нѣчто внѣшнее, подобно всякому иному временному состоянію. Подобно тому, какъ мнѣ дозволительно ѣсть и пить, спать и бодрствовать, ходить пѣшкомъ и ѣздить на лошади, покупать и продавать, разговаривать и входить въ различныя торговыя сношенія съ туркомъ, магометаниномъ, язычникомъ или еретикомъ, такъ точно дозволительно мнѣ входить въ брачныя сношенія съ язычниками, турками и еретиками... Язычникъ или язычница суть мужчина и женщина, ничуть не хуже сотворенныя, чѣмъ ап. Петръ, Павелъ или св. Люція". Очевидно, что бракъ послѣ того *не мог*ъ уже считаться таинствомъ. Лютеръ говоритъ,

что и не слѣдуетъ изъ брака дѣлать таинства, потому что онъ и самъ по себѣ дѣло священное. Кальвинъ выражался такъ же, что бракъ не больше можетъ быть таинствомъ, чѣмъ земледѣліе, или ремесло цирульника.

Отказавши браку въ характерѣ таинства, протестанты вмѣстѣ съ тѣмъ признали его *удоборасторжимымъ*, простою полюбовною сдѣлкою между мужчиной и женщиной, изъ которыхъ каждый продолжаетъ сожительство съ другимъ дотолѣ, пока это ему нравится. Съ другой стороны, протестантское понятіе о бракѣ *мирится* со всѣми тѣми *препятствіями*, какія дѣлаютъ заключеніе брака невозможнымъ въ православной и католической церкви. Такъ, протестанты до невѣроятности ослабляютъ препятствія, вытекающія изъ *родства* и *свойства*, не признавая никакого духовнаго или легальнаго родства, которое бы могло служить помѣхою брака. Случай, о которомъ Лютеръ разсказываетъ въ одной изъ своихъ буколикъ, показываетъ, до чего въ этомъ отношеніи доходило дѣло еще въ первую пору протестантства. Одна вдова забеременѣла отъ своего сына и родила дочь, которую отдала на воспитаніе постороннимъ и, потомъ, взяла къ себѣ, какъ дитя чужое. Молодая дѣвушка понравилась сыну и онъ женился на ней, съ согласія матери. Послѣ оказалось, что она въ одно и то же время мужу и дочь и сестра. Когда по этому случаю обратились къ университету, тотъ порѣшилъ, что бракъ можетъ оставаться, потому что дѣло хранилось въ секретѣ, да и само по себѣ оно хорошее дѣло. Препятствія, вытекающія изъ *преступленій*, такъ же устранены были Лютеромъ, и онъ дозволяетъ по смерти мужа жениться на его вдовѣ, съ которою прелюбодѣйствовали. Исчисливъ весьма подробно случаи препятствій, вытекающихъ изъ преступленій, Лютеръ говоритъ въ заключеніе: „конечно, нужно наказывать порокъ и грѣхъ, но наказаніями частными, а не запрещать изъ-за нихъ брака; ни порокъ, ни грѣхъ не должны служить препятствіями къ браку“. Препятствія, вытекающія изъ торжественно данныхъ *обѣтовъ*,

каковы обѣты монашества, такъ же не могли существовать въ протестантствѣ, которое отрицаетъ и самые эти обѣты. Относительно этого предмета Лютеръ говоритъ такимъ образомъ: „Осьмое препятствіе (разумѣется точка зрѣнія католиковъ)—обѣты чистоты и цѣломудрія, въ монастырѣ-ли то, или же внѣ монастыря. Въ этомъ отношеніи я посовѣтую тебѣ, если ты хочешь дать обѣтъ умный и такой, какой можешь сдержать, слѣдующее: давая обѣтъ безбрачія, спроси себя, принадлежишь-ли къ какому-либо изъ тѣхъ трехъ классовъ скопцовъ (Мат. XIX, 12), которые опредѣляетъ самъ Богъ. Если не принадлежишь ни къ одному изъ нихъ, то бросай поскорѣе свой монастырь и, какъ можно скорѣе, соединись съ одною изъ себѣ подобныхъ, потому что твой обѣтъ будетъ противенъ Богу и долженъ считаться ни во что“.

Но самому большему искаженію бракъ подвергся въ мормонствѣ, протестантской сектѣ, возникшей въ Америкѣ въ первой четверти прошлаго столѣтія.

Съ точки зрѣнія мормоновъ, бракъ есть первая и главнѣйшая между другими обязанность человѣка на землѣ, исполненіе которой необходимо для достиженія полнаго блаженства на небѣ. Ни мужчина, ни женщина, говорятъ мормоны, не могутъ исполнить воли Божіей отдѣльно одни отъ другихъ; всѣ люди имѣютъ особую обязанность на землѣ доставлять *плотскую скинію* для безсмертныхъ духовъ, ожидающихъ воплощенія, а это воплощеніе не можетъ быть произведено иначе, какъ соединеніемъ обоихъ половъ. Не исполнить этой обязанности значитъ не исполнить самаго священнаго долга человѣка, значитъ—сотворить грѣхъ.

Въ видахъ успѣшнѣйшаго исполненія этой обязанности—доставлять плотскія скиніи для безсмертныхъ духовъ при посредствѣ брака, мормонъ можетъ, если дозволитъ ему пророкъ, жениться на двухъ, трехъ и болѣе женахъ; и нужно сказать, что мормоны очень ревностно и усердно исполняютъ эту обязанность.

Многоженство— фактъ не новый въ исторіи брака, но мормоны не просто лишь воскресили полигамію: они возвратились къ этой системѣ семейственной жизни въ ея безграничной и кровосмѣсительной формѣ. Именно 1) мормонъ можетъ имѣть столько женъ, сколько въ состояніи прокормить ихъ; 2) онъ можетъ жениться на трехъ и четырехъ сестрахъ, на теткѣ и племянницѣ, на матери и ея дочери. Можно сказать, что въ мормонскомъ кодексѣ нѣтъ преступленія, которое называется кровосмѣшеніемъ, и человѣкъ практически воленъ здѣсь жениться на любой женщинѣ, которая ему нравится.

Возобновленіе полигаміи возникло въ мормонствѣ очень медленно и развилось какъ бы въ тайнѣ. Оно началось съ ученія о такъ называемомъ *духовномъ бракѣ*. По этому ученію, каждый изъ мормоновъ, полюбившій чужую жену, могъ заключить съ нею родъ платоническаго или духовнаго брака,—могъ считать ее себѣ духовно родною. Права и обязанности этого брака не были съ точностью опредѣлены, что на практикѣ приводило часто къ различнымъ недоразумѣніямъ и коллизіямъ: случалось, что нѣсколько мормоновъ любили одну и ту же женщину и, не довольствуясь при этомъ одними чисто-духовными отношеніями, духовный бракъ обращали въ плотской союзъ. Такимъ образомъ, ученіе о духовномъ бракѣ на практикѣ привело разомъ къ поліандріи и полигаміи. Чтобы ограничить происходившее отсюда зло, Джозефъ Смитъ, первый мормонскій пророкъ, опредѣлилъ сначала, что хотя мужчина и можетъ имѣть нѣсколько духовныхъ женъ, но женщина должна избирать, если хочетъ, только *одного* духовнаго супруга. Когда и это не помогло, Смитъ публично объявилъ ученіе о духовномъ бракѣ ложнымъ. Вмѣсто этого ученія Юнгъ, преемникъ Смита, ввелъ болѣе практическое ученіе о многоженствѣ.

Мормоны ввели новую характеристическую черту въ отношенія мужа и жены, именно—*вѣчную непрерывность* этихъ отношеній. По воззрѣнію мормоновъ, наложеніе пе-

чати супружества, связывающее мужчину и женщину, можетъ быть совершено на время и на всю вѣчность, т. е., мужчина можетъ брать въ жены женщину на эту только жизнь, или же на эту и будущую; при чемъ женщина, закрѣпленная печатью одному мужу на время, можетъ быть закрѣплена другому на вѣчность. Это закрѣпленіе жены печатью на будущую жизнь должно быть совершено на землѣ и можетъ быть сдѣлано при жизни ея земного фактическаго мужа. Въ свою очередь, и женщина имѣетъ право избирать себѣ мужа на вѣчность, кромѣ земного мужа.

Другая не менѣе странная особенность, которую мормоны ввели въ отношенія между мужемъ и женой, это закрѣпленіе печатью *живаго* человѣка *умершему*. Эта особенность, впрочемъ, есть логическое развитіе предыдущей особенности. Бракъ временный, говорятъ мормоны, представляетъ собою дѣло земное и долженъ заключаться между живымъ мужчиной и живою женщиной, но вѣчный бракъ, будучи дѣломъ небеснымъ, можетъ заключаться и между *живыми* и *умершими*, и притомъ такъ, что этотъ бракъ имѣетъ за собою всѣ права и признаки дѣйствительнаго союза,—есть настоящій бракъ въ каноническомъ смыслѣ и въ смыслѣ положительнаго закона. Но тутъ является затрудненіе, какъ женщина можетъ быть соединена плотски съ человѣкомъ умершимъ?—Посредствомъ замѣщенія, отвѣчаютъ мормоны. Евреи, говорятъ мормонскіе вѣроучители, имѣли нѣчто въ родѣ этого догмата: у нихъ переживщій братъ замѣщалъ умершаго и становился мужемъ его вдовы. Это замѣщеніе у мормоновъ совершается посредствомъ особаго религіознаго обряда, при помощи котораго пророкъ своею властью можетъ закрѣпить живую женщину печатью умершему мужчинѣ, избираемому ею себѣ въ супруги на вѣчность. Посредствомъ этого обряда, пророкъ можетъ назначить одного изъ своихъ апостоловъ исполнить на землѣ должность этого небеснаго супруга, а если красота ея со-

блазняетъ самого пророка, то онъ и самъ принимаетъ на себя исполненіе этой обязанности.

Таинства священство и бракъ имѣютъ между собою то общее, что, не будучи необходимы для каждаго изъ членовъ церкви непосредственно, они необходимы для цѣлей церкви вообще, именно: таинство брака сообщаетъ извѣстнымъ лицамъ благодать къ естественному рожденію дѣтей, будущихъ членовъ церкви, а таинство священства сообщаетъ особымъ лицамъ благодать къ духовному рожденію сыновъ церкви и воспитанію ихъ для вѣчной жизни.

Таинство священства.

Всѣ существенныя черты, входящія въ понятіе таинства, находимъ мы и въ священствѣ.

1. Для таинства необходимо, чтобы оно было, прежде всего, *установлено Богомъ*. Апостолы свою власть быть строителями таинъ Божіихъ получили непосредственно отъ *Іисуса Христа*: *якоже*, сказалъ Онъ апостоламъ, *посла мя Отецъ, и Азъ посылаю вы. И сіе рекъ, дуну и глагола имъ: пріимите Духъ Святъ* (Іоан. XX, 21, 22). Ап. Павелъ учрежденіе священныхъ лицъ въ церкви приписываетъ Іисусу Христу *и Духу Святому: Той,* говоритъ онъ объ Іисусѣ Христѣ, *далъ естъ овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовѣстники, овы же пастыри и учители* (Еф. IV, 11), а къ пастырямъ ефесской церкви обращается съ словами: *внимайте себѣ и всему стаду, въ немже васъ Духъ Святый постави епископы пасти церковь Господа и Бога* (Дѣян. XX, 28).—Въ свою очередь, апостолы поставляли другихъ *своими преемниками* въ дѣлѣ священнаго служенія церкви. Такъ, они поставили *Матѳія* на мѣсто Іуды (Дѣян. I, 23), поставили первыхъ *семь діаконовъ* (Дѣян. VI, 6); Павелъ и Варнава, проходя съ проповѣдью города Листру, Иконію и Антіохію, рукополагали здѣсь *пресвитеры по вся церкви* (Дѣян. XIV, 23). Ап. Павелъ

поставилъ Тимоѳея епископомъ ефесскимъ (1 Тим. IV, 14, 2 Тим. I, 6) и Тита епископомъ критскимъ (Тим. I, 5). А поставивъ ихъ епископами, Тимоѳею онъ заповѣдуетъ *руки скоро не возлагать ни на когоже* (1 Тим. V, 22), а Титу напоминаетъ, что онъ оставилъ его въ Критѣ съ тою именно цѣлію, чтобы поставить *по всѣмъ градомъ пресвитеры*, показывая тѣмъ, что сообщенные имъ дары священнослуженія должны быть *передаваемы и дальше* въ послѣдующей исторіи церкви до скончанія вѣка.

И дѣйствительно, церковь постоянно признавала *бытіе института* лицъ, облеченныхъ особыми священными полномочіями, и эту свою вѣру постоянно и всегда выражала во внѣшней своей жизни и въ своей организаціи. Правда, у нѣкоторыхъ отцевъ и писателей церкви встрѣчается иногда идея *о всеобщемъ* священствѣ, основывающаяся на томъ, что всѣ вѣрующіе суть *члены Іисуса Христа*, верховнаго священника (Тертулліанъ, Августинъ), или на томъ, что всѣ они получаютъ *помазаніе и духа* (Кириллъ Іерусалимскій), или, наконецъ, на томъ, что всѣ они должны приносить самихъ себя *въ жертву Богу* (Амвросій Медіоланскій). Но никто изъ отцевъ и писателей церкви никогда не приходилъ къ мысли учить, будто всѣ христіане *равны между собою*,— никто не думалъ отрицать существованіе священства, какъ института лицъ, облеченныхъ особеннѣйшими полномочіями служенія въ церкви. Никто и никогда не приписывалъ вѣрующимъ права и власти совершать таинства. Вѣрующіе приходили въ смятеніе и великое безпокойство всякій разъ, когда гоненія лишали ихъ пастырей потому, безъ сомнѣнія, что, лишившись пастырей, они лишались лицъ, которыя бы совершали для нихъ *таинства*. Имъ нечего было бы бояться, что христіанская жизнь должна отъ потери пастырей потерпѣть застой и нарушеніе, если бы въ церкви существовала идея о всеобщемъ священствѣ.

Какъ таинство, священство имѣетъ *видимую сторону*, т. е. совершается чрезъ извѣстное священнодѣйствіе, и сторону *невидимую*, т. е. сообщаетъ извѣстные благодатные дары

2. Какъ и въ настоящее время, таинство священства въ древности совершалось *за литургіей*. Книга Дѣяній Апостольскихъ, упоминая въ 13 главѣ о пребываніи Варнавы и Савла въ Антіохіи, говоритъ: *Служащимъ же имъ*—λειτουργούντων—*Господеви и постящимся, рече Духъ Святый: отдѣлите Ми Варнаву и Савла на дѣло, на неже призвахъ ихъ. Тогда постившеся и помолившеся и возложше руки на ня, отпустиша ихъ* (XIII, 2. 3). Что этотъ актъ іерархическаго поставленія Варнавы и Савла имѣлъ мѣсто за литургіей, на это указываетъ выраженіе λειτουργούντων, которое въ Свящ. Писаніи имѣетъ *богослужебное* значеніе священнодѣйствія, жертвоприношенія, и у Семидесяти употребляется исключительно для обозначенія служенія левитовъ и священниковъ, и въ Новомъ Завѣтѣ прилагается къ богослуженію, на которомъ священнодѣйствуется евхаристія.

Составными частями этого акта служатъ:

а) *руковозложеніе*, χειροτονία.

Руковозложеніе, какъ непремѣннѣйшая составная часть священнодѣйствія таинства священства, указывается рѣшительно во всѣхъ тѣхъ случаяхъ поставленія въ іерархическія степени, которые мы находимъ въ апостольской письменности. Такъ, разсказывая о поставленіи первыхъ семи діаконовъ, книга Дѣяній Апостольскихъ замѣчаетъ: *ихже поставиша предъ апостолы и помолившеся возложиша на ня руцѣ* (VI, 6). Въ книгѣ же Дѣяній Апостольскихъ говорится (какъ выше мы видѣли) *о руковозложеніи* при посвященіи Варнавы и Савла (XIII, 3), а также и при посвященіи пресвитеровъ Павломъ и Варнавою въ городахъ Листрѣ, Иконіи и Антіохіи (XIV, 23). *О возложеніи рукъ* говоритъ и ап. Павелъ въ своихъ посланіяхъ къ Тимоѳею: *не неради*, заповѣдуетъ онъ Тимоѳею, *о своемъ дарованіи*,

живущемъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества (1 Тим. IV, 14) и въ другомъ мѣстѣ: *воспоминаю тебѣ возгрѣвати даръ Божій, живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею* (2 Тим. 1, 6).

б) Нераздѣльно съ руковозложеніемъ въ случаяхъ посвященія въ іерархическія степени указывается еще *молитва. Помоливщеся*, апостолы рукоположили семь первыхъ діаконовъ; *помолившеся*, Павелъ и Варнава рукоположили *пресвитеры по вся* церкви; *съ молитвою* рукоположены были, какъ выше мы видѣли, они и сами.

На эти двѣ составныя части священнодѣйствія таинства священства указываетъ и церковное преданіе. Нѣкоторые церковные писатели, кромѣ возложенія рукъ и молитвы, къ видимой сторонѣ таинства священства относятъ еще *помазаніе*, употреблявшееся при посвященіи епископовъ и священниковъ (Евсевій, Григорій Нисскій), а также *возложеніе евангелія* на главу посвящаемаго въ степень епископа (Ипполитъ). Но главнѣйшими и непремѣннѣйшими частями считались всегда именно руковозложеніе и молитва.

Соборы никейскій 1-й (кан. 19), антіохійскій 341 г. (прав. 17) и карѳагенскій 4-й (гл. 2, 3 и 4) представляютъ свидѣтельства, что епископы, пресвитеры и діаконы поставляются въ свои степени *возложеніемъ рукъ* и *молитвою*. Подобныя же свидѣтельства представляютъ и соборы толедскій 4-й и севильскій 2-й. На *руковозложеніе* и *молитву* какъ на существенныя части поставленія въ іерархическія степени, указываютъ и литургическіе памятники церквей греческой и восточной, какъ это показываетъ Ренодотъ. (tom. V, lib., cap. 7 и 8).—Въ частности, *молитва*, употреблявшаяся въ древности при посвященіи въ іерархическія степени, была та же, которая употребляется и въ настоящее время. Св. Ѳеофанъ сигріанскій, жившій въ самомъ началѣ

IX вѣка, въ своей хронографіи, изданной Гоаромъ [1]), пишетъ, что при поставленіи св. Германа въ константинопольскіе патріархи были произнесены слова: „божественная благодать, всегда немощное врачующая и оскудѣвающее восполняющая“ и проч; тѣ же слова при поставленіи въ іерархическія степени, по сообщенію Морина, читаются и въ рукописныхъ греческихъ чиновникахъ, писанныхъ въ XIII, XII и даже X вѣкахъ: во всѣхъ этихъ спискахъ читается, что божественная благодать προχειρίζεται — „пророчествуетъ“, т. е. поставляетъ рукою совершителя таинства.

Надобно замѣтить, что слово προχειρίζεται — библейское и взято въ церковные чиновники изъ книги Дѣяній Апостольскихъ, гдѣ оно два раза встрѣчается въ приложеніи къ ап. Павлу для выраженія идеи о предъизбраніи и поставленіи его въ служителя Христова (XXII, 14, XXVI, 16).

3. Что касается, *невидимой*, *благодатной* стороны таинства священства, то она состоитъ въ томъ *дарованіи* или *дарѣ Божіемъ*, о которыхъ говоритъ ап. Павелъ въ своихъ посланіяхъ къ Тимоѳею (1 Тим. IV, 14; 2 Тим. I, 6). Въ обоихъ этихъ случаяхъ въ греческомъ подлинникѣ стоитъ τὸ χάρισμα. Словомъ χάρισμα можетъ быть названо дарованіе, сообщаемое и каждымъ таинствомъ. Въ чемъ же заключается то *спеціальное* дарованіе, которое сообщается таинствомъ священства?

Выше мы видѣли, что чрезъ рукоположеніе, соединенное съ молитвою, посвящаются лица въ три различныя іерархическія степени. Каждой изъ этихъ степеней усвояются свои удѣльныя *священныя полномочія*. Эти именно священныя полномочія и разумѣются подъ тѣмъ даромъ, который сообщается въ таинствѣ священства.

У отцевъ церкви мы встрѣчаемъ вполнѣ ясное *разграниченіе* полномочій, сообщаемыхъ чрезъ таинство священ-

---

[1]) Goar, De sacram. ordinat., pars 2, pag. 52.

ства. Полагая благодать священства вообще въ дарованіи Духа Святаго, отцы и писатели церкви говорятъ, что благодать эта различается *сообразно степенямъ іерархіи*; такъ что епископу сообщается въ большей мѣрѣ, чѣмъ пресвитеру, — пресвитеру—въ большей, чѣмъ діакону. Отсюда, по силѣ получаемыхъ чрезъ рукоположеніе дарованій, епископъ есть и главный учитель, и первый священнодѣйствователь и первый правитель въ своей епархіи, почему ему только одному принадлежитъ власть совершать *таинство священства*. „Чинъ епископовъ, весьма характерно говоритъ св. Епифаній, преимущественно назначенъ для рожденія отцовъ; другой чинъ (пресвитерскій) не можетъ рождать отцовъ и рождаетъ для Церкви чрезъ баню пакибытія только дѣтей, но не отцевъ, для церкви".

Епископъ, пресвитеръ и діаконъ, такимъ образомъ, суть органы, чрезъ которые церковь апостольская сообщаетъ дары обитающаго въ ней Духа Божія для созиданія спасенія человѣка. Епископъ—это преемственный носитель духовно-благодатныхъ дарованій, которыми облечены были апостолы. Получая эти дарованія чрезъ рукоположеніе отъ собора епископовъ и въ лицѣ ихъ какъ бы отъ самихъ апостоловъ, онъ чрезъ рукоположеніе же сообщалъ ихъ, въ свою очередь, пресвитерамъ и діаконамъ въ степени, соотвѣтствующей ихъ служенію, нуждамъ и цѣлямъ церкви.

Само собою понятно, что благодатныя дарованія, сообщаемыя таинствомъ священства, живутъ въ душѣ епископа неизмѣнно до тѣхъ поръ, пока онъ остается *въ единеніи съ апостольскою церковію*. Въ томъ же случаѣ, когда это единство пресѣкается, напр., въ случаѣ его уклоненія въ ересь, пресѣкаются какъ бы и тѣ нервы, чрезъ которые благодатныя дарованія его связываются съ своимъ источникомъ,—живущимъ въ церкви Духомъ Божіимъ. Церковь, впрочемъ, выше отдѣльнаго епископа, и своимъ судомъ въ лицѣ своихъ епископовъ можетъ лишать епископа сообщен-

ныхъ ему полномочій и въ томъ случаѣ, если бы своею жизнію и дѣятельностью онъ оказался недостойнымъ своего высокаго служенія. То же, конечно, нужно сказать и о лицахъ низшихъ іерархическихъ степеней.

Древнѣйшіе писатели церкви признаютъ, что ни епископъ, ни священникъ, ни діаконъ *въ другой разъ* въ ту же степень не рукополагаются и что вообще таинство священства *неповторяемо*. Въ своей практикѣ церковь постоянно держалась правила—не повторять рукоположенія даже надъ тѣми священнослужителями, которые обращаются къ ней изъ раскольническихъ сектъ; въ *нашей церкви* не повторяется рукоположеніе надъ священниками, обращающимися къ православію изъ *католичества*. Исключеніемъ изъ этого правила являются только тѣ случаи, когда къ православію обращаются церковнослужители изъ такихъ сектъ, въ которыхъ *неправильно* и *незаконно* совершается рукоположеніе, а также неправильно совершается и таинство *крещенія*. По 1 прав. Никейскаго Собора, священнослужителей, обращавшихся къ православію изъ секты павликіанъ, въ которой и крещеніе, и рукоположеніе совершались *неправильно,* рукополагать должно, если они окажутся того достойными, не прежде, какъ послѣ предварительнаго ихъ новаго, *истиннаго крещенія*.

Отсюда церковь и вообще наблюдала всегда *величайшую осторожность при выборѣ лицъ*, надъ которыми должно быть совершаемо таинство священства, строго слѣдуя въ этомъ случаѣ заповѣди ап. Павла Тимоѳею: *руки скоро* (ταχέως поспѣшно, на-обумъ, отъ τυγχάνω) *не возлагай ни на когоже* (V, 22). Относительно лицъ, приступающихъ къ таинству священства, она постоянно держалась слѣдующихъ правилъ:

1) Лица эти должны быть люди, *испытанные въ словѣ* вѣры и *въ житіи*, сообразномъ „правому слову“, какъ выражается лаодикійскій соборъ; въ частности а) ищущій священническаго достоинства *долженъ знать* св. писаніе и *церков-*

ныя правила, чтобы самому исполнять ихъ и наставлять въ нихъ свою паству, б) *отъ языческаго* житія недавно пришедшаго и вообще новообращеннаго (1 Тим. III, 6), или отъ *порочнаго образа* жизни обратившагося, не должно поспѣшно производить въ епископа или пресвитера, но *по надлежащемъ испытаніи;* в) мірянинъ или монахъ должны восходить на высоту епископства не иначе, какъ по *испытаніи въ низшихъ* церковныхъ степеняхъ.

2) Должны быть, если избираются въ степень епископа, *свободными* отъ узъ брака; если же избираются въ санъ пресвитера или діакона, то *могутъ*, по желанію, находиться *и въ брачномъ* состояніи.

Отъ этого послѣдняго правила отступаютъ—въ первомъ его пунктѣ протестанты, а во второмъ—католики.

Не признавая монашества, протестанты, какъ извѣстно, допускаютъ своимъ епископамъ быть женатыми. Въ этомъ случаѣ они ссылаются на слова ап. Павла изъ 1 посланія къ Тимоѳею: *подобаетъ убо епископу быти... единыя жены мужу* (III, 2). Какъ понимать эти, повидимому, совершенно ясныя, слова апостола? Въ той-же главѣ въ 3 ст. посланія къ Тимоѳею ап. Павелъ говоритъ, что епископъ долженъ хорошо управлять *своимъ домомъ* и содержать въ послушаніи своихъ *дѣтей*: упоминаніе о дѣтяхъ, очевидно, указываетъ на епископа, какъ человѣка *женатаго*. Вопросъ только въ томъ, продолжали-ли облеченные епископскимъ достоинствомъ сожитіе съ женами, *ставши* епископами? и не избирались-ли въ епископскій санъ люди вдовые? Въ той же главѣ того же посланія ап. Павелъ, говоря о діаконахъ, замѣчаетъ въ 11 стихѣ, что *жены ихъ* должны быть честны и проч.; между тѣмъ о женахъ епископовъ *не упоминаетъ нигдѣ*. Это неупоминаніе о женахъ епископовъ можно понимать такъ, что лица, облеченныя епископствомъ, или *прекращали сожитіе со своими женами*, если были раньше женаты, или же избирались въ этотъ санъ изъ людей *вдовыхъ*. Такъ,

повидимому, церковь и понимала слова апостола; по крайней мѣрѣ, въ ней съ самой глубокой древности утвердился обычай, по которому въ епископскій санъ избирались преимущественно лица, *не связанныя бракомъ*; а если и избирались изъ женатыхъ пресвитеровъ, то прерывали брачный союзъ съ женами, по рукоположеніи во епископы, хотя обычай этотъ до VI в. не имѣлъ силы *закона*. На степень закона обычай этотъ возведенъ уже Юстиніаномъ (въ VI в.).

Католики, напротивъ, безбрачное состояніе считаютъ обязательнымъ не только для епископовъ, но и для лицъ низшаго клира. Въ первые три вѣка христіанства и въ римской церкви низшіе члены клира *свободно вступали* въ брачное состояніе.

Этого обычая держалась римская церковь и въ *4* вѣкѣ. Но съ конца *4* в., особенно же въ *5 и 6* вѣкахъ въ ней являются уже правила, требующія *совершеннаго безбрачія* отъ священниковъ, діаконовъ и даже иподіаконовъ; узаконенія о безбрачіи духовныхъ лицъ римская церковь, не смотря на ясное постановленіе 6 вселенскаго собора, дозволявшаго духовнымъ лицамъ низшихъ степеней брачное состояніе, повторяла и послѣ, а виновныхъ въ отступленіи отъ этихъ узаконеній подвергала изверженію изъ клира. Не смотря, впрочемъ, на это, многіе священнослужители не только въ провинціяхъ, но и въ самомъ Римѣ *жили вмѣстѣ* съ своими *женами*. Чтобы однажды навсегда положить конецъ такому поведенію духовенства, папа *Григорій VII* на римскомъ соборѣ въ 1074 г. постановилъ, чтобы *священники*, состоящіе въ брачномъ союзѣ, не отправляли литургіи, а *діаконы* и *иподіаконы* не служили *при алтарѣ*. На соборахъ, бывшихъ потомъ въ 1078 и 1083 г., онъ *окончательно подтвердилъ* постановленіе *о безбрачіи духовенства*.

Въ защиту ученія о безбрачіи духовныхъ римскіе богословы и канонисты, собственно говоря, не представляютъ серьезныхъ основаній. Прежде всего, защищая безбрачіе ду-

ховенства, они дѣлаютъ *апологію самаго безбрачія*, безбрачія *вообще*, измѣняя, такимъ образомъ, постановку вопроса. Дѣло не въ томъ, хорошо ли безбрачіе, а въ томъ—хорошъ ли *законъ* о безбрачіи, налагаемый на *цѣлое духовное сословіе*, что очевидно, не одно и то же. Католики соглашаются, что Спаситель и ап. Павелъ говорятъ о безбрачіи, какъ о состояніи *исключительномъ*; но церковь, говорятъ они, имѣла право возвести это состояніе въ *законъ* по отношенію къ духовенству. Извѣстно, что римскіе богословы, говоря о церкви вообще, разумѣютъ всегда римскую церковь. Высказывая гордую мысль, что ихъ церковь—единственно истинная,—что другія церкви суть только вѣтви этого церковнаго древа, они хоронятся подъ авторитетъ этой церкви и говорятъ: „церковь установила законъ о целибатѣ, слѣдовательно законъ этотъ прекрасенъ“.

Но такой аргументъ не имѣетъ никакой силы для тѣхъ, которые не считаютъ римской церкви единственно истинною, а видятъ въ ней лишь часть церкви католической Еще меньше силы имѣетъ этотъ аргументъ для людей, которые смотрятъ на римскую церковь, какъ на еретическую и схизматическую.

Къ этому общему, основному аргументу католики присоединяютъ нѣсколько соображеній частныхъ, въ защиту целибата.

I. Церковь, говорятъ они, имѣетъ задачею *цивилизовать міръ*, проповѣдуя всюду евангеліе; а нельзя проповѣдывать евангеліе, не будучи человѣкомъ свободнымъ отъ брачныхъ узъ: слѣдовательно, целибатъ существенно необходимъ для церкви.

Можно, конечно, согласиться съ тѣмъ, что человѣку неженатому *удобнѣе быть миссіонеромъ*, потому что священникъ, не связанный никакими семейными заботами, будетъ, конечно, больше способенъ къ личному самопожертвованію, легче отдастся тѣмъ опасностямъ, которыя неизбѣжно

связаны со всякою миссіей въ странахъ отдаленныхъ, среди народовъ дикихъ и варварскихъ. Но нельзя согласиться съ тѣмъ, чтобы священникъ женатый абсолютно уже не могъ быть миссіонеромъ. Примѣръ такихъ миссіонеровъ представляютъ собою миссіонеры англиканскіе и протестантскіе, проникшіе съ евангельскою проповѣдью въ страны дикія и отдаленныя. Значитъ, женатый человѣкъ можетъ быть миссіонеромъ. Но, говорятъ, ихъ миссія только *наружно* есть распространеніе евангелія, въ сущности же ими руководятъ *меркантильные* расчеты и коммерческія соображенія. На это возраженіе можно отвѣтить такъ, что вѣдь и латинскіе миссіонеры, и притомъ самые знаменитые изъ нихъ, не чужды духа меркантильности и расчета. Можно, конечно, указать между римскими миссіонерами нѣсколько честныхъ и заслуживающихъ уваженія людей, но можно указать тысячи и такихъ, для которыхъ апостольская роль была только предлогомъ къ преслѣдованію карьеры и къ удовлетворенію страстей. Прекраснымъ примѣромъ этого послѣдняго типа латинскихъ миссіонеровъ служатъ іезуиты.

Но согласимся и съ тѣмъ, что миссіонеръ долженъ быть человѣкомъ свободнымъ отъ брачныхъ узъ: что же слѣдуетъ изъ того въ пользу и защиту закона о целибатѣ, налагаемаго на духовенство, живущее при своихъ приходахъ, имѣющее своею задачею назидать общину уже христіанскую, не имѣя случая подвергаться тѣмъ опасностямъ, которыя связаны съ миссіонерскою дѣятельностью? Положеніе священника-миссіонера совершенно отлично отъ положенія священника, занимающаго приходъ въ христіанской общинѣ. Зачѣмъ же этотъ послѣдній непремѣнно долженъ стоять въ условіяхъ перваго?

2. Священникъ, говорятъ далѣе, долженъ *назидать народъ*, *морализовать* его. А чтобы назидать народъ, ему самому надобно быть человѣкомъ *науки*, а чтобы быть такимъ, необходимо быть свободнымъ отъ брачныхъ узъ.

Самый естественный выводъ изъ этого силлогизма, конечно, тотъ что среди людей женатыхъ очень мало, или же и совсѣмъ нѣтъ ученыхъ, но что ихъ много между людьми неженатыми: согласенъ-ли этотъ выводъ съ истиной? О. Владиміръ Гетте, въ своемъ сочиненіи „La papauté heretique“, говоритъ на это слѣдующее: „То фактъ извѣстный, что на сто священниковъ неженатыхъ нельзя найти и пяти такихъ, которые были бы людьми науки. Другой фактъ не менѣе извѣстный тотъ, что за исключеніемъ нѣкоторыхъ конгрегацій или монашескихъ орденовъ, прославившихъ себя учеными трудами, въ средѣ неженатаго клира мы встрѣчаемъ лишь чрезвычайно малое число людей ученыхъ. Эти люди составляютъ исключеніе, и если мы соединимъ въ одно имена всѣхъ тѣхъ, которые дали нѣкоторое доказательство своей любви къ наукѣ, то число это будетъ ничтожно въ сравненіи съ числомъ людей, чуждыхъ науки“.

Нельзя, конечно, смотрѣть на целибатъ, какъ на прямой уже тормазъ науки и знанія. Но нельзя, съ другой стороны, утверждать и того, чтобы бракъ былъ препятствіемъ къ научнымъ занятіямъ.

3. Говорятъ еще, что женатое духовенство никогда не отважится проповѣдывать о религіи *всѣмъ и каждому* безъ исключенія. Оно остановится предъ угрозами *свѣтской власти*, изъ боязни за свое семейство, и проч. Но всегда-ли и неженатое духовенство отличается благородною независимостью? Далеко нельзя сказать того. „Было бы, говоритъ о. Гетте, длинною исторіей, если бы мы захотѣли приводить всѣ тѣ факты, которые неотразимо свидѣтельствуютъ о томъ, какъ неженатое духовенство въ церквахъ католическаго вѣроисповѣданія унижается предъ свѣтскою властью изъ-за амбиціи, изъ-за любви къ деньгамъ, изъ-за почестей и т. под. Лѣтописи западной церкви полны борьбы духовенства съ императорскою властью, и сколько въ этой борьбѣ униженія, постыдной жадности, амбиціи! Сколько жертвъ, принесенныхъ

не только во вредъ религіи, но и самой простой честности! Сколько даже кровавыхъ пятенъ замѣчаемъ мы на страницахъ этихъ лѣтописей".

4. Защитники целибата высказываютъ и такую мысль, что надобно бы было *уничтожить исповѣдь*, если бы уничтоженъ былъ целибатъ: почему? Потому, что молодая женщина, молодая дѣвушка никогда будто бы не посмѣла бы открыть женатому священнику бури своего чувствительнаго и любящаго сердца,—потому что женатый священникъ поставленъ въ двойное искушеніе *любви* и *любопытства*, а священникъ неженатый по отношенію къ чувству имѣетъ гранитное сердце. Но по меньшей степени неправдоподобно предполагать, чтобы священникъ женатый, сердце котораго не имѣетъ нужды искать впечатлѣній любви внѣ своего семейства, былъ преданъ искушенію любви больше, чѣмъ священникъ неженатый, каковы латинскіе патеры. „Кто, говоритъ о. Гетте, не знакомъ съ тѣмъ фактомъ, что скандалы, прямою причиною которыхъ бываетъ исповѣдь, дѣлаютъ пустыми исповѣдальни въ самой большей части римской церкви? Въ настоящее время исповѣдуется въ этой церкви толпа святошъ, которые изъ исповѣди дѣлаютъ рутину, средство поговорить съ своимъ духовникомъ, потолковать о ближнемъ,—которые разъ или два являются въ исповѣдальню и оттого не становятся лучше,—которые часто руководятся совершенно иными мотивами, помимо своего нравственнаго совершенства. Если бы мы не боялись скандала, то сколько бы могли привести и такихъ фактовъ, которые свидѣтельствуютъ, что сердце неженатаго духовника далеко не гранитное, когда дѣло идетъ о любви".

Сравнивая, затѣмъ, исповѣдь, какъ она практикуется въ церкви восточной, съ исповѣдью въ церкви римской, о. Гетте говоритъ слѣдующее: „исповѣдь презирается въ римской церкви,—въ церкви восточной она уважается; исповѣдь въ церкви восточной не служитъ предметомъ укориз-

ны,—въ римской церкви, напротивъ, она всякій день даетъ мѣсто самымъ постыднымъ скандаламъ, обвиненіямъ въ безнравственности". Причину этой печальной репутаціи исповѣди о. Гетте видитъ въ латинскихъ священникахъ.

5. Защитники целибата, наконецъ, говорятъ и такъ, что тѣ, которые принимаютъ на себя обѣтъ безбрачія, принимаютъ его *свободно*. „Это завѣреніе, говоритъ о. Гетте, совершенно ложно. Насъ никогда не убѣдятъ въ томъ, чтобы молодой двадцати или двадцати-однолѣтній человѣкъ, воспитанный съ дѣтства въ семинаріи, систематически отрѣзанный отъ общества, котораго стараются обработать для целибата, которому, подъ предлогомъ чистоты и цѣломудренности, выставляютъ, какъ преступленіе, даже и мысль о бракѣ, который воспитанъ въ той мысли, что Богъ призываетъ его къ священству и что онъ погибъ безвозвратно, если пренебрежетъ своимъ мнимымъ призваніемъ,—никогда не убѣдятъ насъ въ томъ, чтобы такой молодой человѣкъ свободно могъ принять на себя обѣтъ целибата на всю жизнь. Мы знаемъ, что семинаристамъ не дѣлаютъ физическаго принужденія; но въ ихъ воспитаніи все расчитано на принужденіе нравственное, доказательствомъ чего служитъ тотъ фактъ, что большинство церковниковъ пренебрегаютъ своими обязательствомъ, лишь только очутятся среди міра и станутъ въ состояніи сравнивать положеніе, которое навязано имъ, съ положеніемъ, которое бы они избрали свободно".

Надобно, впрочемъ, замѣтить, что законъ о целибатѣ составляетъ черту, которая не привноситъ *догматическихъ* разностей въ ученіе католиковъ о таинствѣ священства, сравнительно съ православною церковію. Не то надобно сказать о протестантахъ.

Протестанты не признаютъ никакого различія между клиромъ и мірянами, а потому о священствѣ, какъ особомъ таинствѣ, съ ихъ точки зрѣнія не можетъ быть и рѣчи.

Лютеръ училъ такъ, что всѣ люди, дѣти и взрослые, мужчины и женщины—не только клирики, но и священники; католическихъ священниковъ называлъ ворами и разбойниками, которые, по его мнѣнію, похитили себѣ преимущество, принадлежащее всѣмъ людямъ безъ исключенія. Тѣмъ не менѣе, онъ удержалъ и у себя служителей церкви. По ученію Лютера, всякій вѣрующій способенъ проходить священническія обязанности; но для предотвращенія безпорядковъ, извѣстныя лица спеціально должны быть облечены этими обязанностями. Необходимо, говорилъ онъ, чтобы были священники, епископы и проповѣдники; толпа не можетъ замѣнить ихъ: одни должны повелѣвать, другіе повиноваться. Что сталось бы, если бы каждый захотѣлъ говорить, и никто не желалъ бы уступить? Актъ, посредствомъ котораго вѣрующій становится служителемъ церкви, на взглядъ Лютера, не составляетъ, очевидно, таинственнаго дѣйствія, каково православное и католическое посвященіе, потому что человѣкъ, по мнѣнію Лютера, уже въ крещеніи получаетъ всѣ необходимыя права и дарованія. Но отдѣльный человѣкъ отправляетъ священническое служеніе по человѣческому установленію, такъ какъ на это служеніе поставляютъ его люди. Само собою разумѣется, что у лютеранъ не имѣется іерархіи. Слово „епископъ“ правда встрѣчается въ ихъ символическихъ книгахъ, но за нимъ не удержано того значенія, какое оно имѣло въ первенствующей церкви: оно принимается у нихъ какъ синонимъ проповѣдника или служителя слова. Позднѣе, впрочемъ, замѣчается у нихъ іерархическая классификація: появляются діаконы, проповѣдники придворные и т. под.; проповѣдники большихъ городовъ получаютъ надзоръ за проповѣдниками окружныхъ селеній.

Реформаты точно также смотрятъ на священство.

О Богѣ Мздовоздаятелѣ.

Выполненіе совѣтовъ Божіихъ о мірѣ въ свящ. писаніи представляется двоякое: 1) *частное*, въ отношеніи къ каждому человѣку послѣ его смерти и 2) *всеобщее*, въ отношеніи ко всему человѣческому роду и ко всему міру.

I.

Частное мздовоздаяніе.

Частное мздовоздаяніе начинается сейчасъ же послѣ смерти человѣка.—Что же такое смерть и весь-ли человѣкъ подлежитъ ей?

Смерть, по ученію Откровенія, есть наказаніе за нарушеніе заповѣди Божіей,—наказаніе, состоящее въ возвращеніи человѣка въ ту самую персть земную, изъ которой онъ воззванъ твореніемъ. Такъ, дѣйствительно, первый грѣшникъ въ мірѣ, Адамъ, возвратился въ землю, за нимъ и каждый потомокъ его идетъ также въ землю. *Единѣмъ человѣкомъ*, говоритъ ап. Павелъ, *грѣхъ въ міръ вниде и грѣхомъ смертъ и тако смертъ во вся человѣки вниде, въ немже вси согрѣшиша.*

Однако-жъ, этимъ не все кончается, потому что человѣкъ не весь изъ земли: въ немъ есть еще духъ, вдунутый въ него самимъ Богомъ. Душа его не уничтожается. Нельзя представить себѣ, чтобы существо сознающее, разумное, какова душа человѣческая, перестало существовать. Такъ

учитъ и свящ. писаніе. Іаковъ, оплакивая сына своего Іосифа, говоритъ: „*сниду къ сыну моему сѣтуя во адъ* и тамъ увижу сына“; значитъ, что сынъ его, растерзанный, какъ ему сказали, звѣрями, живъ и что самъ Іаковъ, оставивъ землю, будетъ существовать, потому что говоритъ: „увижу сына моего“. Замѣчательна въ этомъ отношеніи особенно книга Ездры, гдѣ описывается, что души въ адѣ имѣютъ затворы, въ которыхъ содержатся, но только до времени,—при чемъ состояніе душъ сравнивается съ состояніемъ младенца въ утробѣ матери: его еще нѣтъ на землѣ, но онъ живъ, зрѣетъ въ утробѣ матери и, когда созрѣваетъ, выходитъ на свѣтъ. Въ новомъ завѣтѣ, начиная съ бесѣды Іисуса Христа съ саддукеями, мысль о безсмертіи души—мысль постоянная. Въ Апокалипсисѣ она изображается даже въ картинѣ: мученики молятъ Бога объ отмщеніи гонителямъ своимъ.

Что бываетъ съ душою по разлученіи съ тѣломъ? гдѣ она находится и въ какомъ состояніи?

На эти вопросы прямыхъ и категорическихъ отвѣтовъ въ священномъ писаніи мы не находимъ. Но не будетъ противорѣчіемъ свящ. писанію предположеніе, что разлученіемъ отъ тѣла въ жизни души совершается нѣкоторая существенная *перемѣна*. И прежде всего, чрезъ разлученіе отъ тѣла душа лишается возможности обнаруживать свою дѣятельность вовнѣ,—возможности—воздѣйствовать на внѣшній міръ и воспринимать дѣйствія отъ него: безъ тѣла для нея невозможно сообщеніе съ внѣшнимъ міромъ. Нѣтъ у нея языка: слѣд., нѣтъ и возможности открывать свои мысли и желанія другимъ; нѣтъ органовъ для осуществленія своихъ мыслей и желаній дѣломъ. Со всѣмъ своимъ внутреннимъ, унаслѣдованнымъ и лично нажитымъ, содержаніемъ душа уединяется отъ міра и общенія съ людьми, сосредоточивается и замыкается въ себѣ самой. Но если для нея съ разлученіемъ отъ тѣла закрывается внѣшній міръ, отнимается воз-

можность общенія съ нимъ,—за то для нея открываются пути къ общенію съ міромъ духовнымъ. Уединившаяся въ себѣ самой, замкнутая въ собственномъ внутреннемъ мірѣ мыслей, чувствъ и желаній,—мірѣ пережитаго и сдѣланнаго въ земной жизни, она тѣмъ открытѣе и доступнѣе становится для вліянія новой области бытія—духовъ безплотныхъ.

Есть и другое мнѣніе относительно этого предмета: утверждаютъ, что по разлученіи отъ тѣла души умершихъ находятся въ совершенно неподвижномъ покоѣ, въ состояніи глубочайшаго летаргическаго сна безъ мысли, воли и чувства. Такая мысль очень давняя,—ее высказывали еще въ языческомъ мірѣ. Въ мірѣ христіанскомъ она была возобновлена въ XVI в. протестантами, которымъ она понадобилась въ спорѣ съ католиками, какъ основа отрицанія молитвъ церкви за умершихъ, какъ доказательство невозможности общенія земной церкви съ душами умершихъ ея членовъ. Но это мнѣніе противорѣчитъ и самому понятію о душѣ, какъ самосознающей субстанціи, такъ и всему смыслу свящ. писанія ветхаго и новаго завѣта. Нельзя представить, чтобы существо сознающее, разумное, чувствующее и желающее, какова душа наша, перестало существовать сродною ему жизнію, сдѣлалось инертнымъ и погрузилось въ безсознательное состояніе, подобное сну. Съ другой стороны, въ свящ. писаніи мы встрѣчаемъ указанія, что душа и по разлученіи съ тѣломъ живетъ сознательною жизнію. Патріархъ Іаковъ, оплакивая смерть сына своего Іосифа, говоритъ: „сойду къ сыну своему въ адъ и тамъ увижу его“; но какъ бы онъ могъ надѣяться видѣть сына своего, если бы душу его ожидало безсознательное состояніе? Пророкъ Исаія видѣлъ (въ пророческомъ видѣніи) вавилонскаго царя въ адѣ между другими духами умершихъ изъ разныхъ племенъ и народовъ. Эти духи встрѣчаютъ новаго пришельца въ ихъ общество какъ бы съ изумленіемъ, что тотъ, кто потрясалъ вселенную и думалъ поставить престолъ свой выше звѣздъ

небесныхъ, низверженъ въ адъ и очутился здѣсь какъ самый послѣдній изъ нихъ (Ис. XIV, 9—15). Конечно, это пророческій образъ, но имъ несомнѣнно дается мысль о сознательномъ состояніи души умершихъ. Въ притчѣ Спасителя о богатомъ и Лазарѣ кругозоръ еще шире: по изображенію притчи, разобщенные между собою богачъ и Лазарь видятъ, слышатъ, переговариваются другъ съ другомъ. Судя по безповоротному разобщенію праведниковъ и грѣшниковъ въ той области жизни, о которой говорится въ притчѣ, можно бы думать, что Іисусъ Христосъ говоритъ о раздѣленіи праведниковъ и грѣшниковъ по суду *всеобщему*. Но такому пониманію препятствуетъ просьба страждущаго въ пламени богача—послать Лазаря на землю, гдѣ живутъ пять братьевъ несчастнаго богача. Ясно, что притча имѣетъ въ виду состояніе душъ умершихъ и разобщенныхъ между собою непроходимою бездною еще *до всеобщаго* суда, когда на землѣ есть еще не умершіе. У ап. Петра мы находимъ даже догматически-точное выраженіе мысли о состояніи душъ по разлученіи ихъ съ тѣлами. Іисусъ Христосъ, говоритъ онъ, духомъ Своимъ сходилъ въ адъ и проповѣдывалъ тамъ душамъ людей, противльшихся иногда, егда ожидаше Божіе долготерпѣніе, во дни Ноевы... Если Іисусъ Христосъ проповѣдалъ такимъ душамъ, значитъ, онѣ имѣли способность слушать и понимать Его проповѣдь.

Что встрѣчаетъ душу непосредственно по разлученіи ея съ тѣломъ?

Въ нашихъ церковныхъ книгахъ говорится о мытарствахъ, которыя душа встрѣчаетъ на своемъ пути къ Богу. Что такое эти мытарства и какъ понимать ихъ?—Дѣло тутъ представляется такъ. Душа, и по внутреннему требованію своего богоподобнаго существа, и по усвоеннымъ ею въ церкви началамъ благодати, устремляется къ Богу. Въ этомъ пути ее сопровождаютъ ангелы; путь лежитъ на востокъ. На пути этомъ есть нѣсколько пунктовъ, или заставъ,

гдѣ душа задерживается предъявленіемъ на нее правъ со стороны злыхъ духовъ за грѣхи, совершонные ею въ теченіе земной жизни. Отъ этихъ притязаній защищаютъ и ограждаютъ душу ангелы свидѣтельствомъ о добрыхъ дѣлахъ ея, въ противовѣсъ обвиненіямъ. Такихъ встрѣчъ на пути души къ Богу считается нѣсколько и не равно. Древнѣйшій списокъ ихъ съ названіями мытарствъ находится въ словѣ Кирилла Александрійскаго объ исходѣ души. Но полную и обстоятельную повѣсть восхода души къ Богу чрезъ 20 мытарствъ представляетъ житіе преподобнаго Василія Новаго. У него былъ ученикъ Григорій и служительница Ѳеодора. Когда послѣдняя умерла, Григорій молился о ней и выражалъ сильное желаніе знать о ея участи. Ѳеодора явилась и разсказала ему, что, когда она умерла, ее взяли ангелы и повели на востокъ. На пути ее старались задерживать злые духи—приставники или мытари 1) словесъ праздныхъ, 2) лжи и лжесвидѣтельства, 3) осужденія, клеветы и ругательства, 4) чревоугодія, 5) лѣности, 6) воровства, 7) сребролюбія, 8) лихвы, 9) неправды на судѣ, 10) зависти, 11) гордости, 12) гнѣва и ярости, 13) злопомненія и мстительности, 14) біенія и убійства, 15) чародѣянія, 16) блуда, 17) прелюбодѣянія, 18) содомскаго грѣха, 19) ересей и вѣроотступничества, 20) немилосердія и жестокости. Когда она съ великимъ трудомъ и страхомъ прошла не мало пути, то спросила своихъ путеводителей: „Господа мои, нѣтъ-ли другой дороги?—„Нѣтъ, отвѣчали они,—всѣ христіане проходятъ этою дорогою; некрещенные же посылаются прямо въ адъ“. Вотъ сущность сказанія о мытарствахъ, какъ оно представляется въ житіи преподобнаго Василія. Это—не догматъ, но и не частное мнѣніе, а умопредставленіе церковное. Въ свящ. писаніи о мытарствахъ не упоминается, но всѣ черты этого умопредставленія библейскія. Что душа, вѣрующая во Христа, возрожденная благодатію, отрѣшившись отъ тѣла, устремляется къ Богу,—это такъ и должно быть. Вознесшись на небо,

Іисусъ Христосъ указалъ этотъ путь и для вѣрующихъ въ Него. *Аще воскреснусте со Христомъ*, говоритъ апостолъ, *вышнихъ ищите, идѣже есть Христосъ, одесную Бога сѣдяй.*—Руководителями на этомъ пути, по сказанію о мытарствахъ, представляются ангелы: это—мысль опять свящ. писанія. Ангелы—*служебные духи въ служеніе посылаемые за хотящихъ наслѣдовати спасеніе.*—Злые же духи представляются полагающими душѣ на пути къ Богу препятствія—мысль также библейская: свящ. писаніе говоритъ что діаволъ, какъ левъ, старается поглотить душу человѣка, а когда же онъ можетъ лучше нападать на нее, какъ не тогда, когда она идетъ къ Богу?—Наконецъ, раздѣленіе мытарствъ по степенямъ также имѣетъ основаніе въ свящ. писаніи, въ которомъ и самые духи дѣлятся по степенямъ: апостолъ прямо называетъ ихъ начальниками власти *воздушныя.*—На первый взглядъ въ сказаніи о мытарствахъ страннымъ представляется способъ расчета испытуемой души съ діаволами на каждой заставѣ. Діаволъ задерживаетъ душу, предъявляетъ свое право на нее, кладетъ на вѣсы ея грѣхи. Въ противовѣсъ имъ ангелъ кладетъ ея добрыя дѣла, противоположныя положеннымъ на чашку вѣсовъ грѣхамъ. Бываетъ такъ, что грѣхи перетягиваютъ: тогда ангелъ вынимаетъ златницу и кладетъ ее на чашку съ добрыми дѣлами,—послѣднія перетягиваютъ, и тогда душа освобождается и идетъ дальше, до слѣдующаго мытарства. Что значатъ тутъ эти златницы?—На этотъ вопросъ ангелъ, руководившій Ѳеодору на пути по мытарствамъ и не разъ платившій за нее такими златницами, отвѣчалъ ей, что златницы суть молитвы за нее святаго, которому она служила при жизни. Мысль эта съ перваго взгляда представляется похожею на католическій догматъ объ индульгенціяхъ на основаніи вмѣненія заслугъ или добрыхъ дѣлъ святыхъ, ссужаемыхъ изъ папской сокровищницы тѣмъ грѣшникамъ, у которыхъ оказывается недочетъ въ собственныхъ заслугахъ къ оправда-

нію. Но такъ кажется только съ перваго раза. Есть у насъ другое объясненіе, болѣе согласное съ православными догматами. Не вмѣненіе заслугъ праведника грѣшнику помогаетъ послѣднему разсчитаться съ діаволомъ, а молитва святаго къ Богу о благодатной помощи грѣшной душѣ. Такое пониманіе дѣла въ данномъ случаѣ находитъ прямое оправданіе въ свящ. писаніи. Богъ любитъ праведниковъ и съ любовію принимаетъ ихъ молитвы о спасеніи грѣшниковъ. Василій преподобный молился за Ѳеодору, которая служила ему при жизни; эта служба ея праведнику Божію была вмѣстѣ съ тѣмъ службою Богу, по словамъ Іисуса Христа: „напоившій праведника во имя праведниче чашею студеныя воды мзду пріиметъ праведничу“. Эти молитвы Василія за Ѳеодору и были тѣми златницами, которыя прибавлялъ ангелъ къ ея добрымъ дѣламъ, когда ихъ перевѣшивала чашка вѣсовъ съ ея грѣхами.

Итакъ, идея и даже частныя черты мытарствъ не противны свящ. писанію, и христіанская древность подъ образомъ мытарствъ представляла себѣ тотъ неизбѣжный путь, какимъ совершаютъ свой переходъ отъ временной жизни къ вѣчной всѣ человѣческія—добрыя и злыя—души,—тотъ переходъ, во время котораго каждая душа, въ присутствіи ангеловъ и діаволовъ, предъ очами самого Бога, постепенно и подробно истязуется во всѣхъ своихъ дѣлахъ. Кратко—мытарства суть образное представленіе частнаго суда, который совершаетъ надъ человѣческими душами невидимо самъ Іисусъ Христосъ,—на которомъ припоминаются и безпристрастно оцѣниваются всѣ дѣла души и послѣ котораго опредѣляется ей извѣстная участь. Есть указанія на частный судъ и въ свящ. писаніи. Такъ, премудрый сынъ Сираховъ говоритъ: *угодно есть предъ Богомъ въ день смерти воздати человѣку по дѣломъ его.* Еще яснѣе говоритъ объ этомъ ап. Павелъ: *лежитъ*, говоритъ онъ, *человѣкомъ*

единою умрети (ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν) *потомъ же судъ* (μετὰ δὲ τοῦτο, т. е. ἀποθανεῖν).

Результатомъ частнаго суда является опредѣленіе такой или иной участи для подсудимой души,—опредѣленіе, впрочемъ, не окончательное.

Участь эта имѣетъ много степеней, которыя можно подвести подъ три категоріи. Есть такая степень нравственнаго совершенства, что христіанинъ, достигши мѣры полнаго возраста Христова, предназначается ко блаженству. Это—святые, или совершенные, достигшіе безстрастія въ настоящей жизни, потому для нихъ нѣтъ причинъ, которыя бы отдѣляли ихъ отъ Бога. Ихъ блаженство состоитъ въ томъ, что составляло для нихъ блаженство на землѣ, т. е. въ постоянной мысли о Богѣ. Затѣмъ, нѣтъ сомнѣнія, что есть люди *самоосужденные*—степень противоположная первой. Такіе люди, какъ вполнѣ созрѣвшіе во злѣ, соединяются съ діаволомъ еще въ настоящей жизни и отсылаются въ область діавола. Между этими крайностями есть безчисленное множество степеней соразмѣрно степенямъ вѣры, любви и упованія на Бога. Это состояніе душъ прекрасно изображаетъ покойный митрополитъ Московскій Филаретъ въ одной изъ своихъ проповѣдей: „это, говоритъ онъ, души, не достигшія берега, то поднимающіяся вверхъ, то дѣлами оттягиваемыя внизъ“. Состояніе это можно назвать и адомъ, но оно не геена: адъ опустѣлъ со времени сошествія туда Іисуса Христа,—теперь онъ снова наполняется, и при второмъ пришествіи Христовомъ одни освободятся изъ него на вѣки, а другіе низвержены будутъ еще ниже. Такимъ образомъ, адъ есть состояніе душъ, не достигшихъ полнаго совершенства, но и не умершихъ совершенно для жизни. Состояніе этихъ душъ отчасти изображено въ молитвахъ Василія великаго на Пятидесятницу: „ихъ удерживаютъ отъ лицезрѣнія Божія обдержащія ихъ скверны, но онѣ не лишены надежды на спасеніе“.

Не похоже-ли это на католическое чистилище? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надобно намъ знать правильно, что такое чистилище и какъ понимать его.

Отцы церкви, особенно тѣ изъ нихъ, которые держались платоновскихъ идей о природѣ души и тѣла, говорятъ во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій объ очищающемъ и освящающемъ душу огнѣ; но никто изъ нихъ не высказывается относительно этого предмета съ такою подробностью и ясностью, какъ Оригенъ. По мнѣнію Оригена, даже и тѣ, которые спасутся, и они должны быть наказаны огнемъ; все, что въ нихъ остается отъ тростія и соломы, по выраженію апостола,—все это будетъ сожжено; апостолы подвергнуты будутъ этому испытанію точно такъ же, какъ и прочіе христіане. Эта доктрина, которой и самъ Оригенъ не всегда оставался вѣрнымъ (потому что въ одномъ изъ своихъ сочиненій онъ называетъ тѣхъ блаженными, которые не будутъ имѣть нужды въ такомъ огненномъ крещеніи) была осуждена на пятомъ вселенскомъ соборѣ, какъ доктрина еретическая. Слѣды подобныхъ же идей представляютъ сочиненія Григорія Нисскаго и Амвросія Медіоланскаго: по мнѣнію Григорія Нисскаго, огонь очистительный разрушитъ зло до послѣднихъ его слѣдовъ и сдѣлаетъ злыхъ святыми; по мнѣнію Амвросія испытанію подвергнуты будутъ праведники только повинные въ легкихъ грѣхахъ, которыхъ огонь очиститъ для того, чтобы они сдѣлались достойными вступить въ рай.

Но Оригенъ и державшіеся его идей о чистилищномъ огнѣ писатели церкви относили это испытаніе огнемъ ко времени *страшнаго* суда и всѣ держались той мысли, что огонь этотъ будетъ тотъ самый, который сожжетъ или лучше преобразуетъ міръ и сдѣлаетъ его достойнымъ жилищемъ блаженныхъ. Августинъ первый въ православной церкви пустилъ въ ходъ, какъ вѣроятное, мнѣніе, что это очищеніе посредствомъ огня будетъ имѣть мѣсто въ адѣ, прежде

страшнаго суда. Подобнаго же мнѣнія былъ и Цезарь Арелатскій. Въ такомъ видѣ мнѣніе объ огнѣ очистительномъ перешло къ Григорію великому или Двоеслову, который больше, чѣмъ кто другой, способствовалъ распространенію этого мнѣнія въ латинской церкви.

Св. Григорій твердо убѣжденъ, что каждый грѣхъ человѣка долженъ быть отмщенъ. Поэтому существованіе очистительныхъ наказаній для него выше всякаго сомнѣнія. Весьма обширныя разсужденія объ этомъ предметѣ находятся въ его Діалогахъ о безсмертіи души и о жизни италійскихъ отцевъ. Должно вѣрить, говоритъ Григорій въ одномъ изъ этихъ діалоговъ, что существуетъ очистительный огонь *до времени страшнаго суда* для нѣкоторыхъ легкихъ прегрѣшеній, каковы празднословіе, неумѣренный смѣхъ, излишнее попеченіе о домашнихъ... также грѣхъ невѣдѣнія о маловажныхъ предметахъ, что̀ все увеличиваетъ виновность по смерти, если не было очищено въ сей жизни. Ап. Павелъ, сказавъ, что Христосъ есть основаніе, присовокупляетъ: *аще ли кто назидаетъ на основаніи семъ злато, сребро, каменіе честное, дрова, сѣно, тростіе, коегождо дѣло явлено будетъ*... Хотя слова эти можно понимать о скорбяхъ настоящей жизни, однако если кто будетъ понимать ихъ и объ огнѣ будущаго очищенія, то долженъ только непремѣнно имѣть въ виду, что чрезъ огонь можетъ очиститься не тотъ, кто назидаетъ желѣзо, мѣдь, свинецъ, т. е. грѣхи тяжкіе и въ той жизни неразрѣшимые, но кто назидаетъ дрова, сѣно, тростіе, т. е. грѣхи легкіе и маловажные, которые легко истребляются огнемъ. Впрочемъ, не получитъ тамъ очищенія и отъ малыхъ грѣховъ тотъ, кто не заслужилъ его добрымъ поведеніемъ еще здѣсь на землѣ.

Эта общая мысль, теоретически обоснованная на шаткомъ предположеніи, что всякій грѣхъ *долженъ быть* отмщенъ, и подкрѣпленная произвольнымъ толкованіемъ словъ апостола, доказывается потомъ фактами. Приводится длинная

серія сказаній, которыя не только подтверждаютъ дѣйствительность существованія временныхъ очистительныхъ наказаній по смерти, но опредѣляютъ даже самый *родъ* этихъ наказаній и *мѣсто*, гдѣ они совершаются.

Послѣ Григорія Двоеслова ученіе о чистилищѣ мало по малу становится господствующимъ на западѣ и вводится въ систему церковныхъ догматовъ. Теоретическая основа осталась та же, только подробнѣе и обстоятельнѣе, чѣмъ прежде, раскрытая схоластическимъ богословіемъ, въ томъ именно смыслѣ, въ какомъ она утверждена на Тридентскомъ соборѣ. Было признано, что для удовлетворенія правосудію Божію за свои грѣхи каждый неизбѣжно долженъ пострадать, помучиться, потерпѣть временныя наказанія, потому что грѣхъ не можетъ оставаться безъ отмщенія. Изъ всякаго произвольнаго грѣха проистекаютъ двоякія послѣдствія. а) Къ первому разряду относятся macula, такъ какъ грѣхъ оскверняетъ душу человѣка, culpa, такъ какъ чрезъ грѣхъ мы становимся виновными и безотвѣтными предъ Богомъ, poena aeterna, такъ какъ грѣхъ влечетъ за собою вѣчную погибель. Отъ этихъ послѣдствій мы освобождаемся *въ таинствѣ покаянія*. Но такъ какъ окончательная участь каждаго будетъ рѣшена только въ день страшнаго суда, между тѣмъ наши отношенія къ Божеству измѣняются въ самый уже моментъ грѣха, то b) еще прежде, чѣмъ праведные удостоятся блаженства, а грѣшники осуждены будутъ на вѣчную погибель, грѣхъ влечетъ за собою и *временныя наказанія*, poenae temporales, болѣе или менѣе тяжкія, сообразно нашей грѣховности. Отъ этихъ послѣдствій человѣкъ избавляется только *въ таинствѣ крещенія*; но сила таинства покаянія на нихъ не простирается, потому что кто, получивъ однажды благодатные дары, яже къ животу и благочестію, впадаетъ въ грѣхъ, тотъ по всей справедливости долженъ быть наказанъ, получить должное возмездіе, poenae temporales, въ мѣру своей виновности предъ Богомъ. Если же такъ, то

чистилище существуетъ несомнѣнно; за предѣлами гроба должны быть наказанія для тѣхъ, которые, отходя въ вѣчность, хотя и получили чрезъ таинство покаянія отпущеніе грѣховъ, но не успѣли полесги за нихъ временныхъ наказаній. Такова была теорія схоластиковъ, вошедшая потомъ въ догматическія опредѣленія Тридентскаго собора.

Когда, такимъ образомъ, идея чистилища утвердилась и овладѣла умами, естественно явилось многое множество частныхъ вопросовъ, порожденныхъ любопытствомъ.

Весьма важнымъ представлялся, прежде всего, вопросъ, *гдѣ* находится чистилище? По мнѣнію большинства средневѣковыхъ богослововъ, чистилище находится *внутри земли*. Но тамъ же, по общему мнѣнію, находится и адъ. Отсюда являлся вопросъ, одно-ли и то же адъ и чистилище? Не совершаются-ли чистилищныя наказанія въ аду?

На это въ средніе вѣка отвѣчали, что адъ и чистилище смѣшивать никакъ не слѣдуетъ, что это два различныхъ мѣста, лежащія, впрочемъ, одно отъ другого по сосѣдству. Спрашивали далѣе, узники чистилища находятся и терпятъ свои муки всѣ-ли *вмѣстѣ*, или же распредѣлены *по разнымъ* мѣстамъ? На это отвѣчали такимъ образомъ: всѣ узники чистилища распредѣлены на нѣсколько категорій и для каждой изъ нихъ отведено особое помѣщеніе. Вообще, все подземное царство раздѣляется на нѣсколько особыхъ, хотя и смежныхъ, сферъ, которыя расположены одна надъ другою. Насчитывали *четыре* главныхъ отдѣленія со многими подраздѣленіями. Выше всѣхъ другихъ отдѣленій (superior pars) находится *лоно Авраамово* или *лоно отцовъ* (limbus patrum, sinus Abrahae). Здѣсь находились ветхозавѣтные праведники, пока не вывелъ ихъ отсюда Іисусъ Христосъ. Это—мѣсто мученій, такъ сказать, отрицательныхъ, которыя состояли въ томъ, что, не испытывая какихъ-либо положительныхъ мученій, праведники лишены были лицезрѣнія Божія, въ чемъ собственно состоитъ блаженство рая. Но лишенные

этого, ветхозавѣтные праведники жили чаяніемъ пришествія Искупителя.—Ниже лона отцовъ лежитъ *лоно дѣтей* (limbus puerorum, infantium). Тутъ томятся невинныя души младенцевъ, родившихся внѣ христіанской церкви, а также и тѣ изъ христіанскихъ дѣтей, которыя умерли безъ крещенія. Положеніе ихъ сравнительно съ ветхозавѣтными праведниками имѣетъ ту особенность, что они не имѣютъ надежды на спасеніе. За лономъ дѣтей слѣдуетъ purgatorium, собственно такъ называемое *чистилище*. Наконецъ, въ самомъ низу, у центра земли помѣщается infernum, *адъ*.

Различіе между мученіями ада и чистилища состоитъ въ томъ, что первыя вѣчны, послѣднія преходящи. Чистилище есть мѣсто временнаго ареста за долги, оставшіеся отъ земной жизни. Потому тяжесть здѣшнихъ страданій смягчается надеждою, что имъ всетаки будетъ конецъ. Но когда именно? Какъ продолжительны будутъ чистилищныя наказанія? Относительно этого не говорили въ средніе вѣка ничего опредѣленнаго. Наиболѣе авторитетные богословы высказывались только, что въ чистилищѣ каждый долженъ пострадать въ мѣру грѣха, пока не будетъ уплаченъ сполна долгъ, лежащій на немъ. Но извѣстной мѣрѣ грѣха какая соотвѣтствуетъ продолжительность наказаній, объ этомъ не говорили. Такъ, Беда достопочтенный держится мнѣнія, что всѣ, которые не могутъ избѣгнуть чистилища, пробудутъ тамъ до самаго страшнаго суда. Другіе, какъ, наприм., Доминикъ Сото, полагали, что чистилищныя наказанія будутъ продолжаться не свыше двадцати лѣтъ, а для многихъ и того меньше.

Но всего больше въ средніе вѣка занимались вопросомъ о самомъ родѣ чистилищныхъ наказаній, ихъ тяжести и характерѣ: въ чемъ состоять будутъ эти наказанія? что̀ послужитъ средствомъ и орудіемъ для наказанія? похожи-ли чистилищныя наказанія по своему характеру на адскія? можно-ли сравнивать ихъ съ земными страданіями? Какъ ни

трудны эти вопросы, но въ средніе вѣка отвѣчали и на нихъ.—Тогдашніе богословы говорили, что въ чистилищѣ существуетъ два рода наказаній: poenae sensus и poenae damni; poenae damni суть наказанія духовныя; по своей сущности это наказанія, такъ сказать, отрицательныя,—узники чистилища, подвергнутые этимъ наказаніямъ, лишены лицезрѣнія Божія. Напротивъ, poenae sensus суть наказанія чувственныя: преданные имъ подвергаются какому-либо положительному наказанію. Самымъ главнымъ орудіемъ этихъ наказаній служитъ *огонь* и огонь, притомъ, матеріальный. Узники чистилища, говоритъ Ѳома Аквинатъ, наказываются огнемъ тѣлеснымъ (ignis corporalis). Огонь чистилищный, говоритъ Бонавентура, огонь тѣлесный. Разница между огнемъ земнымъ и чистилищнымъ состоитъ въ томъ, что огонь чистилища не нуждается для своего питанія и поддержанія ни въ какомъ вещественномъ матеріалѣ. Увѣренность въ этомъ была такъ велика, что средневѣковые богословы подняли даже вопросъ: какимъ образомъ вещественный огонь можетъ причинять дѣйствительную боль и страданіе существу нематеріальному, простому и духовному, каковы души чистилища, раздученныя съ тѣломъ? Придуманы были разнообразныя рѣшенія этого вопроса, изъ которыхъ, впрочемъ, ни одно не удовлетворяло лучшихъ богослововъ. Ѳома Аквинатъ сознается, что объ этомъ предметѣ можно разсуждать только гадательно, а Бонавентура прямо говоритъ, что этотъ вопросъ совершенно не разрѣшимъ,—что это тайна Божія,—что единственное рѣшеніе его состоитъ въ томъ только, что для Бога нѣтъ ничего невозможнаго.

Кромѣ огня, въ чистилищѣ есть и другія орудія казни. Бернардъ относитъ къ нимъ необыкновенную суровость *холода*, допуская при этомъ, что, кромѣ мученій въ огнѣ и холодѣ, въ чистилищѣ могутъ имѣть мѣсто и другія подобныя мученія. Никто изъ богослововъ не бралъ, впрочемъ, на себя труда опредѣлить подробнѣе, въ чемъ именно будутъ

состоять эти наказанія другого рода. Но существовало общее правило, формулированное Бонавентурою, что „противное уничтожается противнымъ“, т. е. каждый грѣхъ долженъ быть наказываемъ чѣмъ-либо совершенно противоположнымъ: гордость—униженіемъ, лѣность—постоянною и тяжелою дѣятельностію, и т. д.

Вотъ католическое представленіе о чистилищѣ. Само собою понятно, что въ такомъ видѣ оно никакъ не можетъ быть нами принято, потому что всѣ, поднятые средневѣковыми богословами, чистилищные вопросы для своего рѣшенія не имѣютъ ни малѣйшаго основанія въ свящ. писаніи. Если же чистилище понимать какъ состояніе, не лишенное для души *надежды на помилованіе*, въ такомъ смыслѣ оно можетъ быть принято и нами. Но можетъ-ли душа по смерти тѣла очищаться? Безъ сомнѣнія, *можетъ*, потому что она не можетъ и тогда оставаться въ одномъ положеніи, такъ какъ способности ея, и по смерти тѣла, не могутъ оставаться пассивными и недѣятельными. Душа и тогда будетъ дѣйствовать такъ, какъ начала она дѣйствовать здѣсь. Потому она и можетъ очищаться, если только оставила тѣло съ истиннымъ и твердымъ раскаяніемъ, потому что направленіе это можетъ продолжаться и тогда; ничто не можетъ препятствовать ей и тамъ постоянно мыслить о Богѣ, желать утвердиться въ волѣ Божіей, помышлять о блаженствѣ. Слѣдовательно, это время, т. е. время отъ смерти до страшнаго суда, не можетъ быть для души потеряно. Оно потерянным ъ можетъ быть только для тѣхъ, которые умерли въ отчаяніи, совершенно потерявши время настоящей жизни.

Отсюда разрѣшается вопросъ и о томъ, *въ какомъ отношеніи мы должны находиться къ умершимъ?* Это отношеніе можно и должно назвать именемъ *союза*, въ которомъ мы должны стоять по отношенію къ *совершеннымъ* или святымъ, уже предназначеннымъ къ блаженству, и къ *среднему состоянію* душъ, продолжающихъ и по смерти

тѣла свое духовно-нравственное очищеніе. Тѣ же, которые еще въ настоящей жизни самоосудили себя *къ аду*, отдѣляются отъ тѣла церкви и стоятъ *внѣ союза* съ нею.

Наши обязанности по отношенію къ совершеннымъ или святымъ суммируются въ православномъ догматѣ о *почитаніи святыхъ*.

О почитаніи святыхъ.

Догматъ о почитаніи святыхъ слагается изъ двухъ частныхъ догматическихъ истинъ— *почитанія* святыхъ, ихъ изображеній, мощей и вообще останковъ ихъ и *призыванія* святыхъ въ нашихъ молитвахъ.

I. О почитаніи святыхъ.

Почитаніе святыхъ признается безспорною истиною какъ въ нашей, такъ и въ католической церкви. Противниковъ этой истины мы видимъ въ протестантахъ. Они утверждаютъ, что всякое почитаніе религіозное, воздаваемое другимъ существамъ, кромѣ Бога, есть нечестіе и идолопоклонство. Для оправданія этой мысли они указываютъ на нѣкоторыя мѣста свящ. Писанія, напр., *Господа Бога твоего да убоишися и Тому единому послужиши* (Второз. 3, 13), *Славы моея иному не дамъ* (Иса. 42, 8), и: *Единому премудрому Богу честь и слава* (I Тимоѳ. 1, 17).

Но эти мѣста отнюдь не говорятъ противъ почитанія святыхъ. И прежде всего, словами: *Господа Бога твоего да убоишися и Тому единому послужиши* Богъ воспрещаетъ только воздавать высочайшее и *божеское* почитаніе другимъ существамъ, кромѣ Него,—такое почитаніе, которое, по своему характеру, должно быть приписываемо исключительно *одному только Богу*; но отсюда нисколько не слѣдуетъ, что нельзя воздавать низшее и второстепенное почитаніе святымъ, какъ служителямъ, угодникамъ и друзьямъ

Божіимъ. Затѣмъ, въ словахъ: *Славы моея иному не дамъ* и *Единому премудрому Богу и честь и слава* разумѣется та честь и слава, которая подобаетъ единому Богу, божественная; но божественной чести и славы святымъ и не приписывается.—Вотъ тѣ возраженія, какія протестанты заимствуютъ изъ свящ. писанія противъ почитанія святыхъ.

Между тѣмъ, въ свящ. писаніи ясно говорится о чествованіи святыхъ. Еще въ ветхомъ завѣтѣ мы находимъ выраженіе вѣрованія въ почитаніе святыхъ: *мнѣ же*, говоритъ псалмопѣвецъ, *зѣло честни быша други твои, Боже* (псал. 138, 17). Въ новомъ завѣтѣ самъ Спаситель сказалъ своимъ ученикамъ: *вы други мои есте, аще творите, елика заповѣдахъ вамъ* (Іоан. 15, 14), и засвидѣтельствовалъ предъ ними: *иже васъ пріемлетъ, Мене пріемлетъ, и иже пріемлетъ Мене, пріемлетъ пославшаго Мя* (Мат. 10, 40). Во всѣхъ этихъ случаяхъ свящ. писаніе приписываетъ святымъ, какъ друзьямъ Божіимъ, славу совершенно отдѣльную и гораздо меньшую въ сравненіи съ той, какую оно приписываетъ самому Богу. Въ свящ. писаніи не воспрещается даже воздавать почтеніе *неодушевленнымъ* предметамъ, когда они служатъ символами присутствія Божія; напр., ковчегу завѣта, скиніи, храму и т. под. Такъ, всѣ израильтяне, когда увидѣли столпъ облачный, стоявшій у входа въ скинію, поклонились у входа въ шатеръ свой (Исх. 33, 10); Моисей и Ааронъ пошли отъ лица народа ко входу скиніи и упали ницъ предъ нею (Числ. 20, 6); поклонялся храму Божію и псалмопѣвецъ, какъ самъ о томъ говоритъ: *поклонюся ко храму святому твоему* (псал. 137, 2). Если можно воздавать надлежащее почтеніе неодушевленнымъ предметамъ, то тѣмъ болѣе, конечно, можно и должно воздавать честь такимъ существамъ, которыя называются угодниками, друзьями и приближенными къ Богу.

Обращаясь къ исторіи христіанской церкви, мы видимъ, что почитаніе святыхъ ведетъ свое начало съ *самыхъ древ-*

нѣйшихъ временъ, какъ дѣло законное и обычное. Доказательства этому мы находимъ въ фактѣ почитанія, воздаваемаго святымъ въ различныхъ формахъ и, прежде всего, въ *празднованіи памяти* ихъ.

Древнѣйшее свидѣтельство о празднованіи *памяти* святыхъ мы встрѣчаемъ въ Постановленіяхъ апостольскихъ, гдѣ между прочимъ говорится: „Во дни апостоловъ да не работаютъ, ибо они стали учителями вашими во Христѣ и сподобили васъ Духа. Въ день Стефана первомученика и прочихъ святыхъ мучениковъ, предпочетшихъ Христа жизни своей, да не работаютъ“. Замѣчательно, что сказаніе о мученической кончинѣ Игнатія Богоносца, пострадавшаго въ 107 г., говоритъ о празднованіи памяти мучениковъ, какъ о дѣлѣ *уже обычномъ* между христіанами. „Мы замѣтили для себя, читаемъ здѣсь, день и часъ, дабы, собираясь во время его мученичества, имѣть общеніе съ подвижникомъ и доблестнымъ мученикомъ Христовымъ, поправшимъ діавола и совершившимъ путь своего христолюбиваго желанія во Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ“. Еще опредѣленнѣе говорятъ о ежегодномъ празднованіи памяти святыхъ мучениковъ смирнскіе христіане въ окружномъ посланіи своемъ о мученической кончинѣ епископа своего, Поликарпа: „Мы собрали его кости — сокровище драгоцѣннѣйшее дорогихъ камней и золота и положили ихъ тамъ, гдѣ слѣдовало. Туда, какъ только можно будетъ, мы станемъ собираться съ веселіемъ и радостію, — и Господь соизволилъ намъ праздновать *день его* мученическаго рожденія какъ въ память уже совершившихъ свой подвигъ, такъ и въ научені̀е и утвержденіе будущихъ подвижниковъ“. На основаніи этихъ свидѣтельствъ можно принять за несомнѣнную истину, что начало празднествъ въ честь мучениковъ современно началу самаго мученичества. Древніе христіане точно означали дни кончины мучениковъ съ тою цѣлію, чтобы въ эти дни ежегодно совершать въ честь и память ихъ церковные праздники. Съ этою цѣлію

раться для богослуженія на могилахъ мучениковъ. „Ни вамъ, ни другимъ, говорилъ проконсулъ Емиліанъ Діонисію александрійскому, ни подъ какимъ видомъ не будетъ дозволено дѣлать собранія или посѣщать такъ называемыя усыпальницы". Но когда гоненія прекратились, тогда на могилахъ святыхъ, гдѣ прежде стоялъ памятникъ или простая часовня, начали строить храмы (μαρτύρια), воздвигаемые во имя мучениковъ; и во многихъ другихъ мѣстахъ были построены въ память святыхъ храмы, въ основаніи которыхъ обыкновенно полагались частицы мощей ихъ.

Всѣ эти, представляемыя христіанскою древностью, фактическія свидѣтельства говорятъ непререкаемо, что почитаніе святыхъ составляло и составляетъ одно изъ самыхъ исконныхъ вѣрованій христіанской церкви. Торжественно оно утверждено отцами 7-го вселенскаго собора: „Съ любовію такъ же принимаемъ и Господни, и апостольскія, и пророческія изреченія, которыми мы научены почитать и превозносить, во-первыхъ, истинную Богородицу, высшую всѣхъ небесныхъ силъ, а также и святыя и ангельскія силы, блаженныхъ и всеславныхъ апостоловъ и пророковъ, славныхъ и побѣдоносныхъ, подвизавшихся за Христа, мучениковъ, святыхъ и богоносныхъ учителей и всѣхъ преподобныхъ мужей, а равно—просить ихъ ходатайства, такъ какъ они могутъ приближать насъ къ Богу, всецарю всѣхъ, если, конечно, мы будемъ соблюдать Его заповѣди и будемъ стараться жить добродѣтельно."

Почитаніе св. иконъ.

Почитая святыхъ, православная церковь заповѣдуетъ употреблять и чтить *священныя изображенія* ихъ.

Отрицая почитаніе иконъ, протестанты въ этомъ случаѣ указываютъ обыкновенно на вторую заповѣдь, которою, говорятъ они, запрещается прямо и категорически почитаніе всякаго рода изображеній. Но эта заповѣдь запрещаетъ не

употребленіе и почитаніе христіанскихъ иконъ, а только запрещаетъ поклоняться идоламъ, какъ мнимымъ богамъ. Полагать же, что во второй заповѣди запрещаются священныя изображенія вообще, значитъ произвольно толковать эту заповѣдь и ставить ее въ противорѣчіе съ ясными указаніями, которыя свящ. Писаніе даетъ въ пользу почитанія иконъ. Такъ, самъ Богъ повелѣлъ Моисею сдѣлать два изваянныхъ изображенія херувимовъ и поставить ихъ во святомъ святыхъ по двумъ сторонамъ очистилища, которое покрывало ковчегъ и служило какъ бы престоломъ Іеговы (Исх. 25, 19—22); повелѣлъ такъ же сдѣлать тканныя изображенія херувимовъ на церковной завѣсѣ, отдѣлявшей святое святыхъ отъ очистилища (Исх. 26, 312); вмѣстѣ съ тѣмъ повелѣлъ сдѣлать такія же изображенія херувимовъ на тѣхъ попонахъ виссоновыхъ, которыя покрывали не только верхъ, но и стороны скиніи и служили для нея вмѣсто стѣнъ (Исх. 26, 37). Въ храмѣ Соломоновомъ изображенія херувимовъ были еще въ большемъ количествѣ. Соломонъ поставилъ въ срединѣ святаго святыхъ два изображенія херувимовъ, которые одними крылами своими соприкасались другъ къ другу, а другими достигали противоположныхъ сторонъ храма (3 Цар. 6, 27; 2 Парал. 3, 10—13); сдѣлалъ такъ же рѣзныя изображенія херувимовъ на всѣхъ стѣнахъ храма (3 Цар. 6, 29; 2 Парал. 3, 7); соткалъ такъ же изображенія херувимовъ на церковной завѣсѣ (2 Парал. 3, 14). И Богъ не только не осудилъ за это Соломона, но еще выразилъ особенное свое благоволеніе и къ строителю храма, и къ самому храму. Если же самъ Богъ заповѣдалъ употребленіе свящ. изображеній въ скиніи и внѣ скиніи и одобрилъ ихъ употребленіе въ храмѣ Соломоновомъ, то почему же они не могутъ быть употребляемы и въ храмахъ новозавѣтныхъ?

Между тѣмъ, древнѣйшія сказанія, представляемыя исторіей христіанской церкви, свидѣтельствуютъ о существованіи иконъ уже въ первомъ вѣкѣ. Одно изъ такихъ ска-

заній говоритъ, что самъ Іисусъ Христосъ изобразилъ чудеснымъ образомъ ликъ Свой на убрусѣ и послалъ этотъ нерукотворенный образъ Авгарю, эдесскому правителю,—сказаніе, которое признаютъ достовѣрнымъ отцы 7-го вселенскаго собора. Другое сказаніе существуетъ, что изображеніе Іисуса Христа сдѣлано было кровоточивою женщиною, Имъ исцѣленною. Объ этомъ изображеніи свидѣтельствуетъ, какъ очевидецъ, Евсевій кесарійскій: „Здѣсь, говоритъ онъ, и теперь еще указываютъ домъ ея (исцѣленной женщины) и сохраняютъ славные памятники благодѣянія, оказаннаго ей Спасителемъ. Именно, предъ дверями ея дома лежитъ высокій камень и на немъ поставлено мѣдное изваяніе женщины съ преклоненными колѣнами и съ простертыми впередъ руками, представляющее подобіе молящейся. Противъ нея стоитъ изъ такого же металла прямая фигура мужчины, красиво облеченнаго въ двойную мантію и простирающаго руку къ женщинѣ. У ногъ его на самомъ пьедесталѣ растетъ какая-то незнакомая трава, достигающая до подола мѣдной мантіи и служащая противоядіемъ всякаго рода болѣзней. Эта статуя (говорили Евсевію) представляетъ образъ Іисуса. Она сохранилась до нашего времени и мы собственными глазами видѣли ее въ бытность нашу въ городѣ“. Есть и третье еще сказаніе, что евангелистъ Лука писалъ иконы Іисуса Христа и Богоматери. Одна изъ иконъ Богоматери, писанная имъ, прислана была царицею Евдокіею, женою императора Ѳеодосія II, изъ Іерусалима въ Константинополь сестрѣ императора Пульхеріи въ первой половинѣ 5-го вѣка, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ въ своей исторіи Ѳеодоръ чтецъ, жившій въ началѣ 6-го вѣка.

Во 2-мъ и 3 мъ вв. христіанской церкви, гонимой и преслѣдуемой въ это время, употребленіе изображеній естественно было ограниченно. Но и при всемъ томъ, изъ 2 и 3 вв. дошли до насъ священныя изображенія въ такомъ количествѣ, что они ясно говорятъ о почитаніи иконъ древними

христіанами. Кромѣ того, до насъ дошли въ твореніяхъ отцовъ церкви и въ сочиненіяхъ христіанскихъ писателей свидѣтельства объ употребленіи священныхъ изображеній во 2—3 вѣкахъ.

Болѣе всего до насъ дошло древнихъ символическихъ изображеній Іисуса Христа, какъ *добраго пастыря*. Изображенія эти различны, но чаще Спаситель изображается въ видѣ пастыря, несущаго овцу на своихъ плечахъ. Сохранились изъ 2 и 3 в. и другія, не символическія изображенія Спасителя, Богоматери, апостоловъ и событій изъ земной жизни Спасителя и изъ священной исторіи. Еще больше дошло до насъ священныхъ изображеній изъ 4-го в., а изъ 5-го в. дошло ихъ такъ много, что даже и протестанты признаютъ употребленіе иконъ въ это время распространеннымъ между христіанами востока и запада. Не отрицаютъ они, впрочемъ, употребленія иконъ въ христіанской церкви и въ первые четыре вѣка, но говорятъ только, что тогда существовали будто бы двѣ противоположныя партіи иконопочитателей и иконоборцевъ. Въ этомъ случаѣ они ссылаются на 36-е правило Эльвирскаго собора, воспрещающее почитаніе иконъ. Но прежде всего, Эльвирскій соборъ составился только изъ 19 епископовъ. Акты этого собора датированы 324 годомъ; между тѣмъ Оссіи кордубскаго, имя котораго значится въ числѣ членовъ собора, въ это время въ Испаніи не было: уже въ 323 г. онъ былъ при императорскомъ дворѣ въ Никомидіи и жилъ въ 323—325 г. частію въ Никомидіи, частію же въ Александріи и Никеѣ. Не удивительно, поэтому, что такіе авторитетные канонисты, какъ Берарди и Молькенбиръ, сомнѣваются въ подлинности актовъ этого собора. Затѣмъ, первое правило этого собора явно проникнуто новаціанскими идеями, а самое 36 правило видимо вызвано гоненіемъ Діоклитіана и желаніемъ избѣгнуть всего того, что могло выдать гонимыхъ. Наконецъ, изъ краткихъ выраженій этого правила не видно, всѣ ли и всякія изображенія запрещаются,

или же не всѣ: если всѣ и всякія, то правило это очевидно станетъ въ противорѣчіе съ общею практикою церкви.— Ссылаются еще протестанты на Епифанія кипрскаго, разодравшаго въ Анаблатской церкви завѣсу, на которой нарисовано было священное изображеніе. Но св. Іоаннъ Дамаскинъ такъ защищаетъ св. Епифанія: „А что, пишетъ онъ, ты говоришь, что блаженный Епифаній ясно отвергаетъ иконы, то знай, что это слово Епифанія поддѣльное и принадлежитъ кому-нибудь другому, который воспользовался именемъ Епифанія, чему не мало опытовъ, а можетъ быть Епифаниду еретику: ибо нельзя предположить, чтобы св. отецъ противорѣчилъ другимъ святымъ отцамъ, такъ какъ всѣ они были причастниками Святаго Духа; свидѣтелемъ тому служитъ церковь его, которая украшалась иконами, пока звѣронравный Левъ Исаврянинъ своимъ неистовымъ рыканіемъ не возмутилъ церкви Божіей“.

Если даже и допустить, что Епифаній кипрскій дѣйствительно разорвалъ церковную завѣсу съ священнымъ на ней изображеніемъ, то случай этотъ, какъ фактъ единичный, не имѣетъ для насъ того значенія, какое хотятъ придать ему протестанты, такъ какъ всѣ замѣчательные отцы 4-го в., современники св. Епифанія, единогласно свидѣтельствуютъ объ общераспространенности почитанія иконъ. Притомъ, изъ письма самого же Епифанія къ Іоанну Іерусалимскому видно, что этотъ поступокъ его со стороны православныхъ вызвалъ неодобреніе: „какъ я слышу, говоритъ онъ здѣсь, нѣкоторые ропщутъ на меня за то, что“... и затѣмъ разсказываетъ о происшествіи въ Анаблатѣ. Значитъ, поступокъ Епифанія явно противорѣчилъ общему сознанію тогдашнихъ православныхъ.

Въ 8-мъ в. императоръ Левъ Исаврянинъ воздвигъ гоненіе на иконы, которое продолжалось при сынѣ его и внукѣ. Въ 787 г. противъ этой иконоборческой ереси императрицею Ириною созванъ былъ седьмой вселенскій соборъ, на

которомъ явились 367 отцовъ. На немъ, послѣ обстоятельнаго разсмотрѣнія вопроса о св. иконахъ, постановлено: „Слѣдуя божественному ученію святыхъ отцевъ нашихъ и преданію каѳолической церкви (ибо знаемъ, что въ ней обитаетъ Духъ Святый),— со всякимъ тщаніемъ и осмотрительностію опредѣляемъ, чтобы святыя и честныя иконы предлагались (для поклоненія) точно такъ же, какъ и изображенія честнаго и животворящаго креста, будутъ-ли онѣ сдѣланы изъ красокъ, или (мозаическихъ) плиточекъ, или изъ какого-либо другого вещества, лишь бы были приличнымъ образомъ сдѣланы, и будутъ-ли находиться во св. церквахъ Божіихъ на священныхъ сосудахъ и одеждахъ, на стѣнѣ, на дощечкахъ, или и при дорогахъ, а равно будутъ-ли это иконы Господа и Спасителя нашего Іисуса Христа, или честныхъ ангеловъ и всѣхъ святыхъ и праведныхъ мужей. Чѣмъ чаще при помощи иконъ они дѣлаются предметомъ нашего созерцанія, тѣмъ болѣе взирающіе на нихъ возбуждаются къ воспоминанію о самыхъ первообразахъ, пріобрѣтаютъ болѣе любви къ нимъ и получаютъ болѣе побужденій воздавать имъ лобызаніе, почитаніе и поклоненіе, но не то истинное служеніе, которое, по вѣрѣ нашей, приличествуетъ одному только Божественному естеству. Они возбуждаются приносить иконамъ ѳиміамъ въ честь ихъ и освѣщать ихъ, подобно тому, какъ это дѣлаютъ и въ честь изображенія честнаго и животворящаго креста, святыхъ ангеловъ и другихъ священныхъ приношеній и какъ, по благочестивому стремленію, дѣлалось это обыкновенно и въ древности, потому что честь, воздаваемая иконѣ, относится къ ея первообразу и поклоняющійся иконѣ поклоняется ипостаси, изображенной на ней. Такое ученіе содержится у св. отцовъ нашихъ, т. е. въ преданіи каѳолической церкви, въ которой евангеліе преемственно переходило отъ одного отца къ другому“.

Иконоборчество, какъ извѣстно, возникло главнымъ образомъ изъ монифизитства и моноѳелитства, отвергавшихъ непреложность соединенія двухъ естествъ въ Іисусѣ Христѣ и допускавшихъ поглощеніе въ Немъ человѣчества божествомъ, которое неописуемо, откуда само собою вытекало отверженіе иконы Іисуса Христа. Но отверженіе иконы Іисуса Христа показываетъ отверженіе человѣческаго естества въ Іисусѣ Христѣ, а между тѣмъ Іисусу Христу, какъ Богочеловѣку, принадлежитъ и по человѣческому естеству поклоненіе, по яснымъ словамъ апостола: *да о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ*. Этою стороною почитаніе иконъ соединяется съ существеннымъ догматомъ христіанства—съ догматомъ о лицѣ Іисуса Христа, а потому и само получаетъ догматическую важность.

Почитаніе мощей.

Но первоначальный образъ человѣка есть, безъ сомнѣнія, самое тѣло его. Отсюда, въ церкви чествуются не только иконы и изображенія святыхъ угодниковъ Божіихъ, но и *мощи* ихъ. Почитаніе мощей ведетъ свое начало изъ ветхозавѣтной церкви. И тамъ украшали гробы праведниковъ. Безъ сомнѣнія, къ этому ветхозавѣтные люди вызывались естественнымъ чувствомъ уваженія къ предкамъ, особенно такимъ, которые ознаменовали себя какимъ-либо особеннымъ благодѣяніемъ для всего своего рода. Такъ, могилу Авраама и Сарры чествуютъ Исаакъ и Іаковъ и завѣщаютъ погребсти себя вмѣстѣ съ ними; тоже дѣлаетъ и Іосифъ. Но къ этому естественному чувству присоединялось еще особенное присутствіе благодати даже въ костяхъ праведниковъ, бывшихъ на землѣ посланниками небесъ. Эту награду древній пророкъ обѣщаетъ всѣмъ праведникамъ: *кости ихъ процвѣтутъ отъ мѣста ихъ* (Сирах. 46, 14).

Въ христіанствѣ почитаніе мощей имѣетъ болѣе глубокое основаніе, именно—ученіе о назначеніи не только духа, но и *тѣла* нашего къ прославленію такому, когда праведницы, яко солнце, просвѣтятся въ царствіи Отца ихъ. Приготовленіе къ такому высокому прославленію начинается освященіемъ тѣла еще въ настоящей жизни чрезъ таинства, которыя всѣ дѣйствуютъ не только на душу, но и на тѣло. Потому апостолъ и учитъ, что тѣла наши суть храмъ живущаго въ насъ Духа Божія. Отсюда, почитаніе мощей святыхъ угодниковъ Божіихъ въ христіанской церкви ведетъ свое начало съ самой глубокой древности. Первенствующіе христіане съ благоговѣніемъ чтили мощи апостоловъ и ихъ преемниковъ, какъ храмы Духа Святаго. Много нужно было мужества и терпѣнія, чтобы испросить у мучителей тѣла мучениковъ, пострадавшихъ за имя Христово, но желаніе освятиться прикосновеніемъ къ ихъ тѣлу преподѣждало всѣ препятствія. Такъ, римскіе христіане предали погребенію тѣла апостоловъ Петра и Павла, и въ мѣстѣ ихъ погребенія устроили тайныя священныя собранія. Далѣе, въ то время, какъ жестокость гонителей предназначала тѣла пастырей церкви на съѣденіе звѣрямъ или на сожженіе, христіане съ великою и очевидною для себя опасностію отыскивали и собирали останки ихъ и найденной части мощей воздавали общее почитаніе. Св. Игнатій Богоносецъ, какъ пшеница Христова, смолотъ былъ зубами звѣрей, но оставшіяся отъ него части тѣла отправлены были въ Антіохію, и „всѣ жители на пути лежавшихъ городовъ преемственно несли эту святыню на своихъ плечахъ, прославляя вѣнценосца и ублажая подвижника“. Христіане смирнскіе, извѣщая о кончинѣ священномученика Поликарпа, такъ же говорили о себѣ: „мы собрали кости его—сокровище драгоцѣннѣйшее дорогихъ камней и золота—и положили ихъ тамъ, гдѣ слѣдовало. Туда, какъ только будетъ можно, мы будемъ собираться и съ радостію провождать день его мученическаго рожденія“. Во 2 и 3 вв.

гоненія противъ христіанъ продолжались еще съ бо́льшею жестокостію. Но усердіе вѣрующихъ къ сохраненію останковъ мучениковъ нимало не охладѣвало. Такъ, въ то время, какъ палачъ готовился отсѣчь главу св. Кипріана, многіе изъ христіанъ постилали платки и полотенца, чтобы сберечь для себя кровь священномученика. Чтобы останки святыхъ не подвергались поруганію со стороны язычниковъ, христіане обыкновенно погребали ихъ въ мѣстахъ потаенныхъ—въ лѣсахъ, пещерахъ или катакомбахъ, куда, во времена гоненій, и собирались на общественное богослуженіе и совершали безкровную жертву на алтаряхъ, основанныхъ надъ мощами мучениковъ или, вмѣсто алтарей, на самыхъ гробницахъ мучениковъ.

Съ наступленіемъ мира церкви почитаніе мощей совершалось уже открыто и торжественно. Христіанскіе императоры повелѣвали переносить мощи святыхъ изъ незначительныхъ городовъ или селеній въ города, избранные ими для своего жительства. И всѣ христіане окрестныхъ мѣстъ съ великимъ усердіемъ спѣшили принимать участіе въ несеніи священныхъ останковъ. Такъ, въ царствованіе Констанція съ великимъ торжествомъ перенесены были въ Константинополь мощи апостоловъ Андрея и Луки. При Августинѣ останки св. мученика Стефана перенесены были епископомъ Прейектомъ на Тибилитанскія воды къ построенному здѣсь въ честь его храму. Отцы церкви установили празднества въ память ихъ открытія и перенесенія; благочестивые христіане предпринимали путешествія къ ихъ гробницамъ, чтобы поклониться мощамъ святыхъ. На тѣхъ мѣстахъ, гдѣ находились гробы святыхъ и покоились мощи ихъ, воздвигались величественные храмы. Отсюда именно и образовалось въ христіанской церкви правило, чтобы въ основаніи храмовъ или подъ престолъ всегда полагаемы были мощи святыхъ, или, по крайней мѣрѣ, части мощей святыхъ. Такъ, пятый карѳагенскій соборъ между другими правилами постановилъ

и такое: „Изводися сн. собору, чтобы алтари, которые здѣсь и тамъ воздвигнуты на поляхъ и при дорогахъ, какъ бы въ память мучениковъ, и при которыхъ однако-жъ не оказывается ни тѣла, ни какихъ-либо останковъ мученическихъ, были по возможности разрушаемы мѣстными епископами. Если же нельзя сдѣлать этого изъ опасенія народнаго возмущенія, то должно увѣщевать народъ, чтобы правомыслящіе не привязывались къ нимъ по суевѣрію. Пусть вообще никакой храмъ мученическій не признается за истинный, кромѣ того, въ которомъ есть тѣло или какія-либо части мощей мученика, или гдѣ его было жилище, имѣніе или мѣсто страданія, ибо тѣ алтари, которые воздвигнуты по сновидѣніямъ и пустымъ откровеніямъ нѣкоторыхъ людей, должны быть совершенно отвергаемы". Это правило подтверждено и седьмымъ вселенскимъ соборомъ.

Кромѣ мощей—этихъ естественныхъ останковъ святыхъ—въ православной церкви почитаются и другіе останки святыхъ, получившіе отъ нихъ или чрезъ нихъ освященіе, наприм., риза и поясъ Богоматери, вериги ап. Петра и т. под. И это совершенно естественно, потому что какъ грѣшнымъ все оскверняется, такъ святымъ все освящается. Чрезъ Іисуса Христа начинается благоволеніе Божіе къ твари; все, служившее Ему, дѣлалось орудіемъ Его божественной силы: Его одежда подала, наприм., исцѣленіе кровоточивой женщинѣ. Тоже мы видимъ и въ Его послѣдователяхъ: полотенца, которыми была обвита голова ап. Павла, подавали исцѣленіе; даже тѣнь отъ проходившаго мимо ап. Петра исцѣляла.

II. О призываніи святыхъ.

Противъ почитанія святыхъ, основывающагося, между прочимъ, и на естественномъ чувствѣ уваженія и почтенія къ людямъ намъ близкимъ, протестанты много и не спорятъ. Но другой видъ общенія живыхъ со святыми, именно *при-*

зываніе нами святыхъ въ молитвахъ, возбуждаетъ съ ихъ стороны много возраженій.

Главное изъ этихъ возраженій состоитъ въ томъ, что призываніе святыхъ, говорятъ, не имѣетъ за себя никакого основанія въ свящ. писаніи. Такъ-ли это?—Начало молитвеннаго призыванія святыхъ мы находимъ уже въ ветхомъ завѣтѣ. Такъ, Богъ повелѣлъ Авимелеху просить молитвъ за себя у Авраама, говоря: *пророкъ есть и помолится о тебѣ и живъ будеши* (Быт. 20, 7), а потомъ повелѣлъ друзьямъ Іова просить молитвы этого праведника: *идите къ рабу моему Іову. Іовъ же рабъ мой помолится о васъ, понеже точію лице его пріиму: аще бо не его ради, погубилъ быхъ убо васъ* (Іов. 42, 8). Возможно тутъ такое возраженіе, что въ данныхъ мѣстахъ говорится о призываніи живыхъ еще святыхъ, а не умершихъ, и потому, какъ говорятъ протестанты, не могущихъ слышать нашей молитвы. Но примѣръ призыванія святыхъ уже умершихъ мы встрѣчаемъ опять въ ветхозавѣтной церкви. Такъ, пророкъ Давидъ въ своей молитвѣ: *Господи Боже Авраама и Исаака и Израиля отецъ нашихъ* воспоминаетъ отшедшихъ изъ этой жизни праведниковъ для подкрѣпленія своей молитвы. Впрочемъ, призываніе святыхъ въ ветхозавѣтной церкви не имѣло той полноты и торжественности, съ какою оно совершается въ новозавѣтной церкви, потому что ветхозавѣтные праведники, до совершенія искупленія, не были еще въ состояніи прославленія.

Другое возраженіе протестантовъ состоитъ въ томъ, будто бы *въ первенствующей христіанской церкви* не было призыванія святыхъ. Но призываніе святыхъ такъ же древне, какъ сама церковь. Во всѣхъ древнихъ литургіяхъ христіанской церкви призываніе Пресвятой Дѣвы и прочихъ святыхъ составляетъ существенную часть богослуженія, и никогда церковь не совершала литургіи безъ призыванія святыхъ. Такъ, въ греческой литургіи ап. Іакова говорится: „Пре-

святую, пречистую, преславную, благословенную Владычицу нашу Богородицу и приснодѣву Марію и всѣхъ святыхъ и праведныхъ воспомянемъ, чтобы молитвами и ходатайствомъ ихъ всѣ мы были помилованы". И въ сирской литургіи того же апостола говорится: „по молитвамъ Богородицы Маріи, пророковъ, мучениковъ, исповѣдниковъ и отцовъ нашихъ, учителей православной вѣры, по молитвеннымъ прошеніямъ дѣвственниковъ и всѣхъ святыхъ и праведниковъ, и мы будемъ воздавать Тебѣ, Господи, славу, хвалу и поклоненіе, и Твоему Отцу, и Твоему живому и святому Духу нынѣ и присно". Тоже встрѣчается въ литургіяхъ извѣстныхъ подъ именами апостоловъ Марка и Петра, въ литургіяхъ Василія Великаго и Іоанна Златоуста, римской, армянской и др. Кириллъ Іерусалимскій, объясняя литургію, говоритъ: „помянемъ (принося безкровную жертву) и прежде почившихъ, во-первыхъ, патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, мучениковъ, чтобы ихъ молитвами и предстательствомъ принялъ Богъ моленіе наше".

Что первенствующіе христіане имѣли обыкновеніе призывать святыхъ умершихъ, объ этомъ свидѣтельствуютъ еще и эпитафическіе памятники, несомнѣнно принадлежащіе къ первымъ вѣкамъ распространенія христіанства. Такъ, въ надгробныхъ надписяхъ, находимыхъ въ катакомбахъ, встрѣчаются такія выраженія: et in orationibus tuis roges pro nobis, quia scimus te in Christo (въ молитвахъ твоихъ моли за насъ, ибо мы знаемъ, что ты во Христѣ); ого, scio namque te beatam (прошу тебя, ибо знаю, что ты блаженна); ora pro parentibus tuis (моли за родственниковъ твоихъ), и т. под.

Свидѣтельства о призываніи святыхъ мы находимъ такъ же и въ сочиненіяхъ древнихъ церковныхъ писателей. Такъ, уже въ 3-мъ вѣкѣ Оригенъ, обличая суевѣріе язычниковъ, искавшихъ помощи у демоновъ, говоритъ: „Лучше и безопаснѣе поручать себя Богу вселенной и просить вся-

кой помощи у Него, у святыхъ ангеловъ и праведниковъ". Кипріанъ карѳагенскій писалъ римскому епископу Корнилію: „будемъ помнить другъ друга и, гдѣ бы ни были, будемъ въ согласіи и единодушіи всегда молиться другъ за друга;... если Господь скорѣе удостоитъ кого-либо изъ насъ перваго восхитить отсюда, да продлится любовь и предъ Господомъ,—да не прекратится молитва предъ милосердіемъ Отца за братьевъ и сестеръ нашихъ". Василій Великій въ бесѣдѣ на день сорока мучениковъ говоритъ: „къ сорока мученикамъ прибѣгаетъ скорбящій, къ нимъ притекаетъ веселящійся,—одинъ чтобы найти избавленіе отъ скорбей, другой—чтобы сохранилось его благополучіе. Здѣсь встрѣтишь благочестивую жену, молящуюся о дѣтяхъ, испрашивающую отсутствующему мужу возвращеніе, а больному—здравіе. Прошенія ваши да будутъ приличны мученикамъ". Григорій Богословъ въ похвальномъ словѣ св. Кипріану говоритъ: „Ты же милостиво призри на меня съ высоты, управляй моимъ словомъ и жизнію, паси сію священную паству, или будь моимъ сопастыремъ, направляй ее, сколько возможно, къ лучшему, гони отъ нея прочь безпокойныхъ волковъ и всѣхъ гонящихся за слогами и рѣченіями, подавай намъ наиболѣе совершенное и свѣтлое озареніе святой Троицы, которой ты предстоишь нынѣ и которой и мы поклоняемся".

Протестанты говорятъ даже, что не только древняя христіанская церковь не знала призыванія святыхъ, но что призываніе ихъ, судя по нѣкоторымъ мѣстамъ въ сочиненіяхъ древнихъ церковныхъ писателей, ею отвергалось. Такія мѣста можно будто бы находить у Иринея Ліонскаго, Тертулліана, Оригена, Аѳанасія Александрійскаго и блаж. Августина. Но эти, цитуемые протестантами, писатели церкви отвергали призываніе святыхъ не въ христіанскомъ и православномъ духѣ, а въ духѣ языческомъ, суевѣрномъ и еретическомъ. Именно, Ириней Ліонскій въ приводимомъ протестантами мѣстѣ обличаетъ еретиковъ, которые совершали

мнимыя чудеса посредствомъ демоновъ на обольщеніе людей. Тертулліанъ упоминаетъ въ цитуемомъ мѣстѣ не о призываніи святыхъ, а о призываніи мнимыхъ боговъ и идоловъ, на которыхъ язычники возлагали свою надежду. Оригенъ опровергаетъ клевету язычниковъ, будто христіане боготворятъ ангеловъ и святыхъ; но если бы не было обычая призывать святыхъ, язычники, конечно, не распускали бы подобной клеветы на счетъ христіанъ. Наконецъ, что касается мѣстъ, указываемыхъ изъ сочиненій Аѳанасія Великаго и Августина, то первый въ данномъ мѣстѣ разумѣлъ молитвенное обращеніе къ ангеламъ и святымъ въ смыслѣ аріанскомъ, какъ къ подателямъ благодати самостоятельнымъ, а второй—призываніе ангеловъ и святыхъ въ духѣ еретическомъ, исключающемъ за насъ ходатайство Сына Божія.

Говорятъ еще: единственный нашъ помощникъ—Богъ,—единственный нашъ ходатай—Христосъ: зачѣмъ же намъ призывать еще святыхъ? Развѣ недостаточно молиться Богу и Христу? Даже болѣе того—не оскорбительно-ли для Его величайшей славы искать заступниковъ кромѣ Него? Противъ подобныхъ соображеній надобно сказать, что вѣдь и сами протестанты, такъ разсуждающіе, просятъ другихъ молиться за себя, особенно если къ кому-либо имѣютъ болѣе довѣренности, и, дѣйствительно, они молятся другъ за друга въ своихъ духовныхъ собраніяхъ. Спрашивается, что значитъ эта молитва, какъ не ходатайство предъ Богомъ? Если всякое иное посредничество безполезно, кромѣ Христова, то для чего эта взаимная молитва? Можно идти и дальше въ такомъ отрицательномъ духѣ и спросить, для чего вообще всякая молитва не только за другихъ, но даже и за себя? По словамъ Іисуса Христа, вѣдаетъ Отецъ нашъ небесный, въ чемъ мы имѣемъ нужду, прежде нашего прошенія. Однако-же вслѣдъ за тѣмъ самъ Іисусъ Христосъ научаетъ насъ молиться, и апостолы заповѣдуютъ даже молиться непрестанно. Значитъ, не смотря на предвѣдѣніе Божіе, мо-

литва можетъ быть полезна и для каждаго молящагося за себя, и для тѣхъ, за кого онъ молится. Протестанты согласны признавать дѣйствительность молитвы за себя,—согласны поручать себя молитвѣ другихъ еще живущихъ, потому что это слишкомъ ясно указано въ свящ. писаніи, но не согласны на молитвенное призываніе тѣхъ, которые прославлены Богомъ на небесахъ и наслаждаются во Христѣ блаженствомъ. Но позволяя себѣ просить молитвъ грѣшныхъ братій своихъ на землѣ, они чуждаются предстательства святыхъ и блаженныхъ людей на небѣ.

Призываніе святыхъ основывается теоретически, главнымъ образомъ, на общей заповѣди *молитися за всѣхъ и другъ за друга*. Это—существенная обязанность членовъ церкви, потому что она—главнѣйшій признакъ ихъ взаимнаго общенія. Кто не молится за другихъ, тотъ и не членъ церкви: онъ, такъ сказать, самъ себя исключаетъ изъ ея состава. Эта обязанность молиться всѣмъ другъ за друга не снимается съ членовъ церкви и по смерти. Отсюда является второй пунктъ библейскаго ученія о призываніи святыхъ, именно—что святые молятся за живыхъ, продолжая, такимъ образомъ, исполнять обязанность, которую несли здѣсь на землѣ. Что наши молитвы могутъ возстановлять святыхъ на молитву за насъ, это можно видѣть еще изъ ветхозавѣтнаго откровенія. Самъ Богъ говорилъ пророку Іереміи: *Аще станутъ Моисей и Самуилъ предъ лицемъ Моимъ, нѣсть душа Моя къ людемъ симъ*... значитъ, Моисей и Самуилъ могли быть возстановлены на молитву, только Богъ не послушалъ бы ихъ. Въ новомъ завѣтѣ—та же мысль устанавливается еще яснѣе. Евангелистъ Іоаннъ въ откровеніи видѣлъ, какъ *двадесять и четыре старца падоша предъ агнцемъ, имуще кійждо гусли и фіалы златы полны ѳиміама, иже суть молитвы святыхъ.*

Испрашивая помощи и заступничества у совершенныхъ и святыхъ, отшедшихъ изъ этой жизни, церковь съ своей

стороны тѣмъ изъ своихъ членовъ, которые умираютъ несовершенными, но положили начало покаянія и, потому, не совсѣмъ потеряны для царства Божія, оказываетъ помощь *своими о нихъ молитвами*, благотвореніями и особенно приношеніемъ безкровной жертвы, въ твердой надеждѣ, что этими средствами она способствуетъ имъ очищаться отъ грѣховъ, получать отъ Бога прощеніе ихъ и переходить въ лучшее состояніе. На чемъ основывается эта вѣра церкви въ законосообразность и силу молитвъ ея за умершихъ, нуждающихся въ помощи и заступничествѣ для своего спасенія?

Въ откровеніи ветхозавѣтномъ—ни у Моисея, ни у послѣдующихъ пророковъ мы не находимъ заповѣди или догмата о молитвахъ за умершихъ членовъ подзаконной церкви, быть можетъ, потому, что участь всѣхъ умиравшихъ отъ Адама до сошествія Христова во адъ была и должна была быть одинаковая—адъ. Но евреи, какъ народъ Божій избранный, рѣзко отдѣляли себя *и по смерти* отъ другихъ народовъ; потому обрядъ погребенія умершихъ у нихъ имѣлъ своеобразное *религіозное* значеніе. Тѣло умершаго, по закону, считалось нечистымъ, а прикасавшіеся къ нему осквернеными; но *могила*, для него приготовленная, признавалась почти неприкосновенною святынею: если бы надъ чьею могилою кто надругался, это признавалось нечестіемъ въ высшей степени со стороны ругателя, для покойника непоправимымъ несчастіемъ, а для всѣхъ его родственниковъ несмываемымъ позоромъ. Лишеніе погребенія признавалось равносильнымъ отлученію отъ сонмища народа Божія, если бы то произошло даже отъ непредвидѣнной, случайной какой-нибудь причины. Патріарховъ, пророковъ, богоизбранныхъ судей и царей они поминали въ *молитвахъ*, ублажали и прославляли, какъ людей угодныхъ Богу. Оберегая могилы своихъ праотцевъ, отцевъ и родственниковъ, каждый еврей не могъ не желать молиться, чтобы и они не лишены были

части съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ. Въ послѣдній періодъ ветхозавѣтной исторіи, за два—два съ половиною вѣка до Рождества Христова, встрѣчается уже фактъ, тождественный съ христіанскою молитвою объ усопшихъ. Іуда Маккавей, послѣ одного сраженія, послалъ въ храмъ деньги для принесенія жертвы за воиновъ, убитыхъ въ сраженіи, предполагая, что внезапною смертью они могли быть застигнуты въ грѣхѣ. Ни изъ чего нельзя заключать, чтобы этотъ фактъ былъ исключительный и совершенно новый; скорѣе онъ можетъ свидѣтельствовать, что въ немъ выразилась общая исконная вѣра израильскаго народа, что *жертвы* слѣдовало приносить не за живыхъ только, но и *за умершихъ*.

Въ новозавѣтномъ откровеніи такъ же не встрѣчаемъ мы заповѣди о молитвахъ за умершихъ; только повелѣвается не скорбѣть объ умершихъ, яко же прочіи, не имущіи упованія. За то мы имѣемъ неоспоримое удостовѣреніе въ томъ, что такая заповѣдь положена апостолами *самымъ дѣломъ*, какъ одно изъ основныхъ церковныхъ учрежденій. Древніе христіане, въ противность обычаямъ многихъ языческихъ народовъ, *не сожигали* труповъ умершихъ, но погребали ихъ въ землѣ, по выраженію писателей церковныхъ, какъ пшеничныя зерна, въ чаяніи ихъ воскресенія; исполняя наставленіе апостола, провожали погребальную процессію съ *религіозными пѣснями*, возвѣщающими воскресеніе мертвыхъ,—читали надъ умершимъ *молитвы*. Это обрядъ. Затѣмъ, молитва вошла въ составъ таинства евхаристіи, которую священнодѣйствующій представляетъ Богу Отцу, какъ жертву благопріятную, поминая при этомъ церковь небесныхъ, земныхъ, т. е. живыхъ на землѣ, и преисподнихъ, т. е. умершихъ. До насъ дошло много экземпляровъ литургіи изъ разныхъ мѣстъ, на разныхъ языкахъ. Въ существенныхъ чертахъ онѣ почти тождественны и въ этомъ отношеніи несомнѣнно— апостольскаго происхожденія. И во

всѣхъ этихъ литургіяхъ молитва о спасеніи умершихъ въ вѣрѣ читается одинаково. Въ объясненіи Кирилла Іерусалимскаго на литургію, которое можно относить къ самому началу 4-го вѣка, читаемъ: „поминаемъ первѣе патріарховъ, апостоловъ... потомъ возносимъ моленіе о всѣхъ усопшихъ, въ убѣжденіи, что великая бываетъ польза душамъ ихъ отъ этого моленія. Спрашиваютъ, какая же именно польза? Предположимъ, что царь послалъ въ изгнаніе досадившихъ ему слугъ, а ихъ ближніе, ходатайствуя о помилованіи ихъ, принесли бы царю вѣнецъ: не оказалъ-ли бы онъ милости опальнымъ? А мы за усопшихъ хоть бы и грѣшниковъ, принося Богу моленія, не вѣнецъ сплетаемъ, но Христа, закланнаго за грѣхи наши, приносимъ въ умилостивленіе за нихъ и за насъ человѣколюбиваго Бога". У блаж. Августина мысль о дѣйствіяхъ молитвы за умершихъ при совершеніи евхаристіи представляется еще глубже. По его представленію, „когда чрезъ совершеніе евхаристіи церковное собраніе воспоминаетъ или какъ бы воспроизводитъ крестную жертву Христа Спасителя во оставленіе грѣховъ и за спасеніе людей, то церковь Его вмѣстѣ съ Нимъ приноситъ и себя въ жертву пріятную Богу. Здѣсь все церковное собраніе въ составѣ всѣхъ своихъ членовъ есть жертва, которую Христосъ приноситъ Богу". (Т. е. жертва—это мы сами (въ Немъ), и это представляется самымъ дѣломъ въ таинствѣ евхаристіи). Умершіе члены церкви, которыхъ при этомъ она поминаетъ, не отлучены же отъ церковнаго собранія. „Намъ, говоритъ Златоустъ, завѣщали древніе отцы и апостолы возносить молитвы и приносить безкровную жертву за умершихъ, ибо это для нихъ спасительно". Мысль эта у Златоуста повторяется часто, когда только ему приходилось говорить объ умершихъ; наприм., высказываясь противъ роскоши похоронной, онъ говоритъ: „для покойника было бы прибыльнѣй, если бы вся эта роскошь пила на нищихъ, которые милостыню себѣ представили бы Христу на благословеніе и милость отъ Него

усопшему". Вообще молитва объ умершихъ при евхаристической жертвѣ, соединенная съ милостынею въ память ихъ, всегда была присуща христіанскому вѣрованію, какъ опредѣленный догматъ, который не формированъ соборно только потому, что никакихъ вопросовъ и недоумѣній по этому пункту нигдѣ и никогда не возникало: авторитетъ этого догмата утвержденъ практикою съ самаго начала христіанства.

Вѣрованіе въ спасительность молитвъ за умершихъ, въ общеніе съ церковью Христовою гармонируетъ со всѣми христіанскими догматами. Поставляютъ его въ разнорѣчіе съ тѣмъ положеніемъ въ христіанской догматикѣ, что послѣ смерти нѣтъ покаянія. Само собою понятно, что ни одинъ истинно вѣрующій христіанинъ въ Бога и Христа Спасителя не станетъ молиться за людей отчаянныхъ и безбожныхъ, за нераскаянныхъ и явно противящихся Духу истины. Открытые, непреклонные враги вѣры не могутъ не быть врагами и нашими. Мы не имѣемъ права являться съ нашею молитвою за не вѣрующихъ въ истиннаго Бога и Христа, даже за иновѣрныхъ и вообще за не принадлежащихъ къ одной съ нами церкви. Но наша церковь не полагаетъ безусловнаго запрещенія молиться и за такихъ, когда сердце наше имѣетъ основаніе сочувствовать имъ и желать имъ вѣчнаго спасенія. Когда утверждаютъ, что послѣ смерти нѣтъ покаянія, то въ этомъ случаѣ, конечно, разумѣютъ грѣшниковъ, жившихъ и умершихъ сознательно и упорно нераскаянными врагами Бога. О всѣхъ же другого рода грѣшникахъ, не успѣвшихъ проявить хоть начатковъ покаянія, мы не имѣемъ никакого основанія утверждать, что для нихъ по смерти нѣтъ покаянія. *Никто же вѣсть, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ*; а въ духѣ человѣка невидимо для насъ даже въ предсмертное мгновеніе можетъ произойти поворотное движеніе къ покаянію. Что дѣлается, затѣмъ, съ душею по разлученіи ея съ тѣломъ, это намъ ясно и опредѣленно не открыто. Въ откровеніи есть

основаніе къ такому выводу, что тамъ—въ адѣ души, заключенныя до сошествія Іисуса Христа въ адъ, даже души допотопныхъ людей, оставшіяся не послушными Ноевой проповѣди о покаяніи и смытыя съ лица земли потопомъ, какъ непотребныя и безнадежныя для обращенія, оказались не способными къ слышанію и разумѣнію Христовой проповѣди. Мысль о невозможности покаянія по смерти обосновывается на такихъ выраженіяхъ свящ. Писанія, изъ которыхъ одни не даютъ такой мысли, а другія, наприм., притча о богатомъ и Лазарѣ, могутъ быть толкуемы и толкуются иначе. Ни одинъ соборъ вселенскій не объявилъ такой мысли въ качествѣ догмата вѣры.

Судъ частный, которому подвергается каждый человѣкъ послѣ смерти, судъ не полный и не окончательный. На частномъ судѣ получаетъ мздовоздаяніе *только душа* человѣка, безъ всякаго участія тѣла, хотя и тѣло раздѣляло съ душею дѣла ея. Послѣ частнаго суда какъ для праведниковъ, такъ и для грѣшниковъ открывается только предначатіе того блаженства или мученія, какое они заслужили. Наконецъ, послѣ частнаго суда для нѣкоторыхъ грѣшниковъ остается еще возможность облегчить свою участь, если не чрезъ собственныя свои заслуги, то по молитвамъ за нихъ церкви.

Но придетъ нѣкогда послѣдній день для всего человѣческаго рода, какъ бываетъ послѣдній день для каждаго человѣка порознь.

Когда наступитъ этотъ день, Богу не угодно было открыть намъ. *О дни же томъ и часѣ никтоже вѣсть, ни ангели небесніи, токмо Отецъ Мой единъ*, отвѣчалъ Іисусъ Христосъ на вопросъ объ этомъ апостоловъ. Впрочемъ, въ откровеніи указываются нѣкоторыя обстоятельства, знаменующія приближеніе послѣднихъ временъ.

Такими обстоятельствами служатъ:

а) распространеніе евангелія во всемъ мірѣ. Черта эта указана Самимъ Спасителемъ: *и проповѣстся* говорилъ

Онъ, *сіе евангеліе царствія по всей вселенной во свидѣтельство всѣмъ языкомъ, тогда пріидетъ кончина.*

б) крайнее развитіе и напряженіе зла на землѣ. По словамъ ап. Павла, въ послѣдніе дни насганутъ *времена люта. Будутъ бо человѣцы самолюбцы, сребролюбцы, величавы, горды, хульницы, родителямъ противящіеся, неблагодарны, неправедни, не любовни, не примирительны, клеветницы, невоздержницы, не кротцы, не благодарни, предателе, нагли, напыщени, сластолюбцы паче, нежели боголюбцы, имущи образъ благочестія, силы же его отвергшіися* (2 Тим. III, 1—4). Спаситель характеризуетъ тогдашнія времена, съ этой стороны, одною общею чертою —прекращеніемъ любви между людьми: *за умноженіе беззаконія изсякнетъ любы многихъ.*

Но самымъ рѣшительнымъ признакомъ наступленія послѣднихъ временъ будетъ

в) явленіе антихриста. Подъ именемъ антихриста, въ общемъ смыслѣ, разумѣется всякій, не исповѣдующій Христовой вѣры: въ такомъ смыслѣ антихристы были еще во время апостоловъ (1 Іоан. 1—4), и являлись, потомъ, во всѣ времена церковной исторіи. Но въ собственномъ смыслѣ антихристъ, какъ орудіе послѣдней брани сатаны съ царствомъ Христовымъ, у ап. Павла, во 2 посланіи къ Солунянамъ, представляется въ слѣд. чертахъ:

1. Онъ будетъ лице опредѣленное, индивидуальное: *откроется*, говоритъ апостолъ, *человѣкъ беззаконія, сынъ погибели, противникъ*, пришествіе котораго будетъ *по дѣйству сатаны*, т. е. это будетъ не какое-нибудь общество, не послѣдовательный рядъ нѣсколькихъ лицъ, не духъ времени, а именно лицо индивидуальное: *человѣкъ беззаконія*, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας,—сынъ погибели, ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας, противникъ, ὁ ἀντικείμενος; членъ ὁ, стоящій предъ всѣми этими выраженіями, указываетъ именно на то, что антихристъ будетъ лицемъ опредѣленнымъ, индивидуальнымъ.

2. Будетъ по характеру своему отличаться небычайною гордостью и выдавать себя за Бога: *превозносяйся*, говоритъ дальше апостолъ, *паче всякаго глаголемаго Бога или чтимаго, якоже сѣсти ему въ церкви Божіей, аки Богу, показующу себе яко богъ есть.*

3. Для достиженія своей цѣли будетъ проповѣдывать ложное, противное вѣрѣ Христовой, ученіе, которымъ, однакожъ, увлечетъ многихъ: *егоже есть пришествіе... во всякой льсти неправды въ погибающихъ, зане любве истины не прияша, во еже спастися имъ. И сего ради пошлетъ имъ Богъ дѣйство льсти, во еже вѣровати имъ лжи: да судъ пріимутъ вси не вѣровавшіи истинѣ, но благоволившіи въ неправдѣ*

4. Въ потвержденіе своего ученія и для большаго обольщенія людей будетъ совершать ложныя знаменія и чудеса: *его пришествіе... во всякой силѣ и знаменіихъ и чудесѣхъ ложныхъ.*

Эти черты, подъ которыми антихристъ изображается у ап. Павла, пополняются другими чертами, въ другихъ книгахъ свящ. Писанія. Такъ, по словамъ Апокалипсиса, антихристъ будетъ могущественный властелинъ, который похититъ себѣ власть насильно и распространитъ свое вліяніе на всѣ народы.—Воздвигнетъ сильное гоненіе на христіанъ, будетъ требовать себѣ отъ всѣхъ поклоненія божескаго, многихъ увлечетъ, а тѣхъ, которые не послѣдуютъ ему, будетъ предавать смерти.—Владычество антихриста будетъ продолжаться три съ половиною года (42 мѣсяца).

Но въ виду этого врага церковь не будетъ беззащитна. По свидѣтельству Апокалипсиса, Іисусъ Христосъ будетъ защищать Свою церковь противъ антихриста:

а) посредствомъ двухъ свидѣтелей—пророковъ, которые силою слова и чудесами будутъ нѣкоторое время противостоять ему, но потомъ будутъ убиты и воскреснутъ.

б) посредствомъ семи язвъ, которыми чрезъ ангеловъ поражена будетъ область антихриста.

г) наконецъ, Самъ Іисусъ Христосъ невидимо сразится съ антихристомъ и побѣдитъ его, чѣмъ кончится царство антихриста: *ятъ будетъ*, говорится въ Апокалипсисѣ, *звѣрь и съ нимъ лживый пророкъ и ввержены будутъ въ озеро огненное горящее жупеломъ.*

По низверженіи царства антихриста, послѣдуетъ откровеніе славнаго царства Христова. Откровеніе это начнется преобразованіемъ міра и всеобщимъ воскресеніемъ мертвыхъ.

Кончина міра.

Въ чемъ состоять будетъ кончина настоящаго міра и преобразованіе его соотвѣтственно идеѣ будущаго,—объ этомъ свящ. Писаніе говоритъ ясно. Есть подробное описаніе этого событія у ап. Петра (2-е посл.) и въ Апокалипсисѣ. Выраженіе послѣдняго „древняя мимоидоша, се быша вся нова“ можетъ вести къ мысли о совершенномъ уничтоженіи существующаго міра и сотвореніи новаго, но это „быша вся нова“ въ приложеніи ко всей природѣ слѣдуетъ понимать въ томъ же точно смыслѣ, въ какомъ оно у ап. Павла прилагается къ человѣку. Ап. Павелъ говоритъ, что у воскресшихъ будутъ тѣла новыя, съ свойствами совершенно противоположными тѣмъ, какія принадлежали тѣламъ настоящимъ, но это новое должно возникнуть изъ тѣхъ же тѣлъ, какъ изъ сѣмянъ, какія сѣются въ землю и въ землю претворяются; всякій воскреснетъ въ своемъ собственномъ тѣлѣ, въ которомъ родился. Точно то же самое совершится и во всей природѣ. Если въ свящ. Писаніи и выражается мысль о возможности уничтоженія тварей для всемогущества Божія, то это слѣдуетъ разумѣть только въ томъ смыслѣ, что всѣ твари не сами въ себѣ имѣютъ основу бытія, а въ волѣ и силѣ Божіей; но ихъ дѣйствительное уничтоженіе не мыслимо въ связи съ идеею неизмѣняемости Творца по существу и по совѣтамъ и опредѣленіямъ. Свящ. Писаніе, говоря о

кончинѣ настоящаго міра, изображаетъ намъ страшные, разрушительные перевороты, разрѣшеніе стихій, элементовъ силъ, ихъ существующаго взаимодѣйствія и противоборства, но *не уничтоженіе*. Ап. Петръ говоритъ, что первый міръ былъ погубленъ водою потопа. Это погубленіе означаетъ лишеніе жизни тварей на землѣ и измѣненіе самаго вида земли, но и родоначальная семья и всѣ виды низшихъ земныхъ животныхъ, да и самая земля, какъ планета, *сохранены*. Въ параллель съ этою катастрофою ап. Петръ поставляетъ и послѣднюю катастрофу; значитъ, объ уничтоженіи міра тогда не можетъ быть и рѣчи. Правда, по апостолу, въ послѣдней катастрофѣ будетъ другой дѣятель, болѣе сильный, чѣмъ вода, именно—огонь; отсюда, и дѣйствіе будетъ со всѣмъ другое отъ силы всемірнаго пожара, чѣмъ отъ всемірнаго потопа,—болѣе, такъ сказать, внутреннее и существенное, но въ результатѣ—переработанное огнемъ будетъ по содержанію *то же, что было*, только оно будетъ *преобразовано* соотвѣтственно условіямъ откровенія новой жизни.

У ап. Петра ходъ мыслей рѣчи о первой катастрофѣ—потопной—таковъ, что катастрофа эта не ограничивалась землею, а простиралась на *весь міръ*,—„міръ, говоритъ апостолъ, погибе, бывъ потопленъ водою“. Міръ—это небеса и земля (судя по контексту съ предыдущимъ). Но на дѣлѣ потопомъ погублена *только земля*, земной шаръ. О послѣднемъ переворотѣ, огненномъ, апостолъ выражается такъ опредѣленно, что этотъ переворотъ слѣдуетъ представлять какъ простирающійся *на весь видимый міръ*, на небо и землю. Необходимо-ли понимать этотъ переворотъ, какъ всемірный? Есть поводы ограничить этотъ переворотъ *одною земною* планетою. Нестроеніе въ жизни тварей внесено человѣкомъ въ жизнь *земли* и земнородныхъ; *земля* проклята въ дѣлахъ человѣка. Неба Богъ не проклиналъ. Слѣдовательно, казалось бы достаточнымъ ограничить дѣйствіе послѣдней катастрофы *земною планетою*. Но выраженія свящ. Писа-

нія такъ ясно и опредѣленно даютъ мысль о *всемірной* именно катастрофѣ, что было бы произвольно такое ограниченіе. „Небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи раскаляемыя разрѣшатся, и земля и яже на ней дѣла сгорятъ... воспламененныя небеса разрушатся и разгорѣвшіяся стихіи растаютъ .. мы ожидаемъ новаго неба и новой земли". Вотъ какъ описывается послѣдняя катастрофа у ап. Петра. Впрочемъ, для насъ въ этомъ описаніи заключается та *неизмѣнная догматическая* истина, что и для человѣка и для всей твари ожидается обновленіе и оно непремѣнно совершится. Но никакая наука не дастъ намъ положительнаго отвѣта, будетъ-ли этотъ переворотъ или не будетъ всемірнымъ.

Воскресеніе мертвыхъ.

Среди всеобщаго обновленія природы послѣдуетъ *возстановленіе и обновленіе* и всего *человѣчества*. Это произойдетъ, по изображенію свящ. Писанія, такимъ образомъ. Ангелъ, посланный Іисусомъ Христомъ, вострубитъ и, по гласу его трубы, воскреснутъ мертвые, а непосредственно затѣмъ оставшіеся въ живыхъ—измѣнятся вскорѣ, во мгновеніе ока. Такимъ образомъ, умершіе и живые въ одинъ моментъ, по трубному гласу Ангела, преобразятся—первые изъ мертвыхъ въ нетлѣнно живыхъ, а у послѣднихъ тою же силою тѣла преобразятся въ нетлѣніе.

Истина воскресенія мертвыхъ находится въ тѣсной связи съ цѣлымъ ученіемъ христіанскимъ, и потому въ свящ. Писаніи утверждается съ особенною силою и раскрывается съ особенною ясностію. Въ ветхомъ завѣтѣ ее утверждаетъ самъ Богъ, называя Себя Богомъ Авраама, Исаака и Іакова: *Богъ же нѣсть мертвыхъ, но живыхъ* (Исх. Ш, 6). Вѣру въ воскресеніе мертвыхъ обнаруживаетъ Авраамъ, рѣшившійся принести въ жертву сына своего въ той, по словамъ апостола Павла, надеждѣ, что *и изъ мертвыхъ воскресити*

его силенъ есть Богъ (Евр. 11, 17—19). Особенно ясно вѣра эта высказывается Іовомъ: *вѣмъ*, говорится въ его книгѣ, *яко присносущенъ есть, иже имать искупити мя и воскресити на земли кожу мою, терпящую сія.*

Еще яснѣе проповѣдуется объ этой истинѣ въ новозавѣтномъ откровеніи. Такъ, самъ Спаситель утверждаетъ ее въ своихъ словахъ: *аминь, аминь глаголю вамъ, яко грядетъ часъ и нынѣ есть, егда мертвіи услышатъ гласъ Сына Божія и услышавше оживутъ.* Ап. Павелъ доказываетъ эту истину тѣснѣйшею связью ея съ воскресеніемъ Христовымъ и всею евангельскою проповѣдью: *аще*, говоритъ онъ, *Христосъ проповѣдуется, яко изъ мертвыхъ воста, како глаголютъ нѣцыи, яко воскресенія мертвыхъ нѣсть? Аще воскресенія мертвыхъ нѣсть, то ни Христосъ воста; аще же Христосъ не воста, тще убо проповѣданіе наше, тща же и вѣра ваша* (1 Кор. 15, 12—19).

Воскреснутъ *всѣ*, и добрые и злые „И изыдутъ, говоритъ Спаситель, сотворшіи благая въ воскрешеніе живота, а сотворшіи злая въ вокрешеніе суда“. Тѣ же, которыхъ застигнетъ время воскресенія въ живыхъ, по словамъ ап. Павла, измѣнятся и мгновенно получатъ новый видъ, сдѣлавшись подобными тѣламъ людей воскресшихъ.

Какія будутъ тѣла воскресшія?

Вопросъ, съ какими тѣлами мы воскреснемъ, весьма давній. Съ нимъ мы встрѣчаемся еще у ап. Павла: *речетъ*, говоритъ онъ въ своемъ 1 посланіи къ Коринѳянамъ, *нѣкто: како востанутъ мертвіи? коимъ же тѣломъ пріидутъ* (XV, 35)? А давній вопросъ этотъ, можно думать, потому, что онъ весьма близокъ и естественъ для нашей мысли, напрашивается, такъ сказать, самъ собою на наше вниманіе. Мы вѣруемъ, что жизнь будущаго вѣка исполнена будетъ совершеннаго блаженства. А между тѣмъ, на опытѣ мы часто видимъ, что человѣкъ рождается съ задатками та-

кой или иной тяжкой болѣзни, которая дѣлаетъ мучительнымъ его существованіе и, наконецъ, сводитъ въ могилу. Опытъ представляетъ намъ случаи разнообразныхъ уродствъ и увѣчій, съ которыми человѣкъ рождается и умираетъ. Наконецъ, не рѣдки бываютъ случаи мертворожденій и выкидышей: какія же тѣла въ этихъ и подобныхъ случаяхъ даны будутъ человѣку въ воскресеніи?

Воскресеніе (по гр. ἀνάστασις, отъ ἀνίστημι, возстановляю, возбуждаю), по самому значенію своему, даетъ мысль о возстановленіи или обновленіи того, что̀ умерло, а не о сотвореніи чего-либо новаго. И дѣйствительно, свящ. писаніе представляетъ намъ будущія воскресшія тѣла *тѣми же самыми*, какія были у людей въ ихъ земной жизни. „И знаю, говорилъ Іовъ, Искупитель мой живъ и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу мою сію“ (XIX, 2). Выражая въ этихъ словахъ вѣру въ имѣющее наступить нѣкогда изъ праха возстановленіе кожи своей, Іовъ, очевидно, разумѣетъ ту самую плоть, какою онъ былъ облеченъ во время своего многотруднаго испытанія. Вѣру въ тождественность будущихъ воскресшихъ тѣлъ съ тѣлами настоящими выражаетъ и одинъ изъ семи братьевъ Маккавеевъ, замученныхъ Антіохомъ. На требованіе своихъ мучителей дать языкъ, онъ, выставивъ языкъ и протянувъ руки, сказалъ: *отъ небесе сія притяжахъ* (получилъ) *и Его ради законовъ презираю* (не жалѣю) *сія, и отъ Него сія паки уповаю воспріяти* (2 Макк. VII, 11). Эту же вѣру внушаетъ и видѣніе пророкомъ Іезекіилемъ поля, усѣяннаго мертвыми костями, къ которымъ ему повелѣно было обратиться съ пророческою рѣчью. *И бысть*, говоритъ пророкъ, *глась, внегда ми пророчествовати, и се трусъ, и совокупляхуся кости, костъ къ кости, каяждо къ составу своему. И видѣхъ, и се бѣша имъ жилы и плоть растяше и восхождаше имъ кожа верху... И вни-*

де въ ня духъ жизни и ожиша, и сташа на ногахъ своихъ, соборъ многъ зѣло (XXXVII, 7—10).

О тождественности будущихъ воскресшихъ тѣлъ съ тѣлами настоящими учитъ и новозавѣтное откровеніе. *Грядетъ*, говорилъ Іисусъ Христосъ, *часъ, въ оньже вси сущіи во гробѣхъ услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ сотворшіи благая въ воскрешеніе живота, а сотворшіи злая въ воскрешеніе суда.* „Никто, замѣчаетъ Іоаннъ Дамаскинъ, изъ здравосмыслящихъ не скажетъ, что въ гробахъ находятся души“: слѣдов., по гласу Сына Божія, люди воскреснутъ съ тѣми самыми тѣлами, съ которыми они были погребены. Ту же истину фактически подтвердилъ Іисусъ Христосъ и Своимъ славнымъ воскресеніемъ изъ мертвыхъ. Евангелисты разсказываютъ, что, когда воскресшій Спаситель явился Своимъ ученикамъ, они испугались и подумали, что видятъ духа. Но Онъ сказалъ имъ: *что смущени есте и почто помышленія входятъ въ сердца ваша? Видите руцѣ мои и ногы мои, яко самъ азъ есмь; осяжите мя и видите, яко духъ плоти и кости не имать, якоже мене видите имуща.* И сказавъ это, показалъ имъ руки и ноги. Ѳома же не былъ при этомъ. Ученики сообщили ему, что видѣли Господа. Но онъ сказалъ имъ: „если я не увижу на рукахъ Его ранъ отъ гвоздей и въ эти раны не вложу перста моего и не вложу руки моей въ ребра Его, не повѣрю“. Чрезъ восемь дней, когда были въ домѣ всѣ ученики, пришелъ Іисусъ Христосъ и сказалъ имъ: *миръ вамъ.* Потомъ, обращаясь къ Ѳомѣ, сказалъ: *принеси перстъ твой сюмо и виждь руцѣ мои и принеси руку твою и вложи въ ребра моя, и не буди не вѣренъ, но вѣренъ.*—Изъ обстоятельствъ этихъ двухъ явленій воскресшаго Спасителя Своимъ ученикамъ видно, что Онъ имѣлъ тогда тѣло съ плотью и костями и съ ранами отъ гвоздей, т. е. то самое тѣло, которымъ былъ облеченъ во время Своей земной жизни

и съ которымъ былъ распятъ на крестѣ. А какимъ было тѣло воскресшаго Спасителя, такимъ будетъ и наше тѣло по воскресеніи. *Аще вѣруемъ*, говоритъ ап. Павелъ, *яко Іисусъ умре и воскресе, тако и Богъ умершія о Іисусѣ приведетъ съ Нимъ*: „тако, замѣчаетъ Дамаскинъ, т. е. какъ воскресъ Господь".

Такимъ образомъ, воскресшія тѣла будутъ *тѣ же самыя*, какія имѣлъ человѣкъ въ своей земной жизни; иначе это было бы не воскресеніе, а созданіе совершенно новаго тѣла. Но тѣло умирающаго человѣка, разлагаясь въ прахъ, становится добычею низшихъ животныхъ, входитъ въ питательное содержаніе растеній,—растенія пожираются травоядными животными, травоядныя—плотоядными и т. д. безъ конца: какъ же, спрашивается, возможно, чтобы затерянное во всѣхъ этихъ безчисленныхъ физіологическихъ и химическихъ процессахъ тѣло наше возстановлено было въ своемъ первобытномъ организмѣ, для возсоединенія съ своею душею въ день воскресенія?

Была попытка объяснить эту возможность путемъ, такъ сказать, естественнымъ. По разлученіи души съ тѣломъ, говорили (Боннетъ), *не все* тѣло разрѣшается въ прахъ и смѣшивается съ массою безжизненной матеріи; нѣкая *основная сущность* тѣла остается при душѣ, какъ ея опредѣленіе или форма. Эта, такъ сказать, оболочка души, есть эѳирное тѣло, изъ котораго произойдетъ наше будущее тѣло, подобно тому, какъ насѣкомое рождается изъ куколки, т. е., какъ бы изъ *готоваго* ростка, остающагося при душѣ и послѣ смерти. Въ свящ. писаніи мы не находимъ основанія для подобнаго умопредставленія. Говоря о воскресеніи мертвыхъ, оно говоритъ не о готовомъ, всегда остающемся при душѣ, эѳирномъ тѣлѣ, а именно о возстановленіи тѣла *изъ праха* и мертваго вещества, въ которое оно превращается по разлученіи съ душею. Ап. Павелъ, на во-

просъ о возможности воскресенія мертвыхъ въ собственныхъ тѣлахъ, даетъ такой отвѣтъ: *Безумне, ты еже сѣеши, не оживетъ, аще не умретъ, и еже сѣеши, не тѣло будущее сѣеши, но голо́ зе́рно, аще случится пшеницы или иного отъ прочихъ: Богъ же даетъ ему тѣло, якоже восхощетъ, и коемуждо сѣмени свое тѣло* (1 Кор. XV, 36—38). Развитіе растенія изъ разлагающагося въ землѣ зерна—фактъ обыденный и подлежащій нашему наблюденію. Какъ зерно, посѣянное въ землю, умираетъ и сгниваетъ, чтобы изъ него образовалось новое тѣло по роду зерна: такъ точно и тѣло человѣка должно умереть, чтобы изъ него возникло обновленное тѣло. Въ зернѣ, когда оно, сгнивая, даетъ новое тѣло, работаетъ сокрытая въ немъ жизненная сила,—работаетъ и какъ сила разлагающая и какъ сила образующая живое органическое тѣло по роду зерна. Но эта сила принадлежитъ не самому зерну, а есть орудіе дѣйствія Божія: *Богъ*, говоритъ апостолъ *даетъ тѣло зерну*. Надобно думать, что и въ человѣческомъ тѣлѣ есть подобная же сила, чрезъ которую Богъ возстановитъ его въ день всеобщаго воскресенія. Что же такое эта сила? Несомнѣнно, душа наша. Въ самомъ дѣлѣ, когда умираетъ человѣкъ, душа его скрывается, разлучается отъ тѣла, но мы никакъ не можемъ отрѣшиться отъ мысли, что, хотя душа и скрывается изъ тѣла, но скрыто присутствуетъ близъ своего тѣла. А отсюда недалека и такая мысль, что когда настанетъ день всеобщаго воскресенія, *душа, какъ зиждительная сила въ зернѣ*, будетъ орудіемъ силы Божіей въ созданіи своего тѣла изъ разложившагося матеріала въ новое, живое тѣло. Но какъ это будетъ, это само собою понятно, тайна, и апостолъ употребилъ свое объясненіе вовсе не для того, чтобы объяснить эту тайну, потому что и подлежащее нашему наблюденію развитіе живого ростка изъ разлагающагося зерна не больше для насъ понятно. Апостолъ какъ бы такъ говоритъ: вотъ и совершающагося постоянно у тебя на

глазахъ ты не понимаешь: какъ же поймешь тайну, имѣющую открыться въ будущемъ?

Но тѣми же самыми тѣлами, которыя мы имѣемъ въ земной жизни, воскресшія тѣла будутъ по своимъ *основнымъ элементамъ* и по *существу* своему. По *свойствамъ* же они будутъ отличны отъ настоящихъ. Въ чемъ же заключаться будетъ это различіе?

Ап. Павелъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ: Онъ *преобразитъ тѣло смиренія нашего, яко быти сему сообразну тѣлу славы Его*: значитъ, воскресшія тѣла будутъ, прежде всего, *подобны тѣлу воскресшаго Спасителя*. Евангелисты передаютъ намъ, что Іисусъ Христосъ, по воскресеніи Своемъ, являлся среди Своихъ учениковъ неожиданно и внезапно, и также внезапно скрывался отъ нихъ. Такъ, въ Еммаусѣ Онъ является апостоламъ, благословляетъ имъ трапезу, узнается ими въ преломленіи хлѣба, но тотчасъ же скрывается отъ нихъ, какъ бы не поднимаясь съ мѣста. Въ другой разъ, вскорѣ же за еммаусскимъ событіемъ, Онъ является въ Іерусалимѣ другимъ ученикамъ и является дверемъ затвореннымъ. Изъ этихъ двухъ явленій видно, что тѣло воскресшаго Спасителя обладало способностью *быстраго передвиженія* съ одного мѣста на другое и *безпрепятственнаго проникания сквозь* грубое вещество матеріи. Такими свойствами будетъ обладать, значитъ, и наше тѣло по воскресеніи.

Затѣмъ, къ особенностямъ воскресшихъ тѣлъ апостолъ Павелъ присоединяетъ еще то, что воскресшія тѣла наши не будутъ имѣть нужды въ питаніи: *брашна чреву*, говоритъ онъ, *и чрево брашномъ: Богъ же сіе и сія упразднитъ* (I Кор. VI, 13). Наконецъ, тотъ же апостолъ и вообще противополагаетъ настоящее тѣло будущему тѣлу, какъ душевное духовному: *сѣется*, говоритъ онъ, *тѣло душевное, возстанетъ тѣло духовное*. Духовное здѣсь не то значитъ, чтобы тѣло вещественное превратилось въ невещественное,—

измѣнилось въ своихъ основныхъ, существенныхъ стихіяхъ, а то, что всѣ нестроенія, внесенныя въ натуру человѣка грѣховнымъ началомъ, т. е. немощи, болѣзни, страсти, противоюющія закону ума, все похотствующее противъ духа и высшихъ духовныхъ стремленій,—все, что̀ дѣлаетъ его душевнымъ, ветхимъ, грѣховнымъ и смертнымъ, отнимется отъ него силою послѣдняго, преобразующаго всю вещественную природу, огня. *Сѣется*, говоритъ дальше апостолъ, *не въ честь, а возстаетъ въ славѣ*, т. е. въ состояніи противоположномъ безобразію, печать котораго налагаютъ на него вообще грѣхъ, страсти и т. под. Слава въ свящ. писаніи имѣетъ еще значеніе и *нравственнаго совершенства*, какъ оно вообще проявляется вовнѣ,—значеніе гармоніи, красоты и величія, т. е. воскресшее тѣло будетъ полнымъ и непосредственнымъ выраженіемъ совершенствъ духа. Образно это понятіе о совершенствахъ воскресшаго тѣла выражается въ свящ. писаніи названіемъ свѣта, просвѣтленія, озаренія: *тогда*, говоритъ Іисусъ Христосъ, *праведницы просвѣтятся яко солнце въ царствіи Отца ихъ*.

Вотъ собственно—черты, подъ которыми откровеніе представляетъ намъ природу и свойства будущихъ воскресшихъ тѣлъ. Подъ такими же чертами предсгавляются воскресшія тѣла и въ воззрѣніяхъ отцевъ и писателей церкви. Но въ патристической литературѣ мы встрѣчаемся съ нѣкоторыми относительно этого предмета частностями и подробностями, какихъ не находимъ въ свящ. писаніи. Надобно думать, что вопросъ о свойствахъ воскресшихъ тѣлъ въ первые вѣка христіанства возбуждалъ множество недоумѣній, на которыя желательно было получить разрѣшеніе. Сводъ такихъ недоумѣнныхъ вопросовъ съ отвѣтами на нихъ мы находимъ въ сочиненіяхъ св. Григорія Нисскаго, а особенно блаж. Августина.

Вотъ въ какомъ видѣ представляется это дѣло у послѣдняго.

Обыкновенно, говоритъ блаж. Августинъ, поднимаютъ самые мелочные вопросы и осмѣиваютъ ими наше вѣрованіе въ воскресеніе тѣлъ. Напр., спрашиваютъ, воскреснутъ-ли *недоноски* и *выкидыши*? Далѣе, такъ какъ Іисусъ Христосъ сказалъ: *истинно глаголю вамъ и власъ главы вашея не погибнетъ*, то спрашиваютъ: у всѣхъ-ли воскресшихъ людей будетъ *одинаковый ростъ* или величина тѣлъ ихъ будетъ различна? Если воскресшія тѣла по росту будутъ одинаковы, откуда возьмутъ выкидыши и недоноски то, чего не имѣли здѣсь въ своемъ тѣлесномъ составѣ, если только они воскреснутъ? Или же, если выкидыши и недоноски не воскреснутъ, такъ какъ они не родились, а были выброшены изъ лона матери, то, прилагая тотъ же самый вопросъ къ младенцамъ, спрашиваютъ, откуда прибавится у нихъ ростъ, котораго они здѣсь не имѣли, если умерли въ младенческомъ возрастѣ? Затѣмъ, спрашиваютъ, *какой видъ* будетъ имѣть самая одинаковость тѣлъ: если тамъ всѣ будутъ такъ же велики и высоки ростомъ, какими бываютъ самые высокіе люди теперь, то спрашиваютъ не только о младенцахъ, а и о большинствѣ людей, откуда тогда прибавится у нихъ недостающее имъ теперь, если тамъ каждый получитъ то, что только нѣкоторые имѣютъ здѣсь? Если же, какъ говоритъ апостолъ, всѣ мы *достигнемъ въ мѣру возраста исполненія Христова* и въ другомъ мѣстѣ: *ихже предустави сообразныхъ быти образу Сына своего*; то надобно думать, что видъ и ростъ тѣла Іисуса Христа будутъ масштабомъ и нормою для всѣхъ человѣческихъ тѣлъ, которыя по воскресеніи вступятъ въ Его царство. Но если такъ, то, говорятъ, у многихъ придется тогда убавить величину тѣла, а въ такомъ случаѣ какимъ же образомъ исполнятся слова Христа: *и власъ главы вашея не погибнетъ*, если погибнетъ весьма многое изъ самой величины тѣла? Да и относительно самыхъ *волосъ* возможенъ вопросъ, возвращено-ли будетъ тогда все то, что теперь срѣзается при стрижкѣ? Если будетъ возвращено, то не вызоветъ ли отвращеніе въ каждомъ такое без-

образіе? То же самое, очевидно, нужно сказать и о *ногтяхъ*: и имъ, стало быть, должно быть возвращено все то весьма многое, что срѣзается и подчищается теперь въ интересахъ эстетическихъ и гигіеническихъ. Гдѣ же, въ такомъ случаѣ, будетъ *красота*, которой должно быть, конечно, больше въ состояніи будущаго безсмертія, чѣмъ сколько можетъ ея быть въ настоящемъ? Если-же срѣзаемые и подстригаемые волосы возвращены не будутъ, значитъ они погибнутъ: какъ же оправдаются, въ такомъ случаѣ, слова Христа: *и власъ главы вашея не погибнетъ*?—Подобные же вопросы задаются и относительно *сухощавости* и *тучности*: если, говорятъ, всѣ воскреснутъ равными по тѣлу, то, очевидно, одни не будутъ сухощавы, а другіе тучны; значитъ, однимъ тогда будетъ нѣчто прибавлено, а у другихъ нѣчто убавлено. А отсюда всѣ мы должны будемъ получить тогда то, чего у насъ здѣсь не было: однимъ придется пріобрѣсти то, чего они не имѣли, а другимъ—потерять то, что имѣли.

Толкуютъ на разные лады и о разнаго рода *поврежденіяхъ* и о *разрушеніи* мертвыхъ тѣлъ,—о случаяхъ, когда иное изъ тѣлъ превращается въ прахъ, а другое испаряется въ воздухъ въ видѣ газовъ; одни тѣла пожираются звѣрями, другія—огнемъ; нѣкоторые же люди погибаютъ въ водѣ при кораблекрушеніяхъ или другимъ какимъ-нибудь такимъ образомъ, что въ процессѣ гніенія тѣла ихъ разрѣшаются во влагу. Всѣ такія тѣла, говорятъ, не могутъ быть собраны и возстановлены въ свою плоть. Перебираютъ, какія бываютъ или рождаются *уродства* и *увѣчья*, при чемъ съ чувствомъ отвращенія и насмѣшкой упоминаютъ и о чудовищныхъ порожденіяхъ и допытываются, въ какомъ видѣ воскреснетъ безобразіе каждаго. А если бы мы сказали, что въ человѣческомъ тѣлѣ ничего подобнаго тогда не будетъ, то въ отвѣтъ намъ сейчасъ-же указываютъ на язвы, съ которыми, по свидѣтельству евангелія, воскресъ Христосъ Господь. Но изъ всѣхъ этихъ вопросовъ самый трудный вопросъ о томъ, въ

чье тѣло возвратится та плоть, которою питается человѣкъ, когда подъ вліяніемъ голода пожираетъ человѣческое же тѣло? Въ самомъ дѣлѣ, плоть эта превратилась въ плоть того человѣка, который благодаря только подобной пищѣ и остался живъ, восполнивъ ею тѣ потери въ своемъ организмѣ, о которыхъ свидѣтельствовала его исхудалость: спрашивается теперь, тѣло это возвратится-ли тому человѣку, плотью котораго оно было раньше, или же останется въ томъ, плотью котораго оно стало позднѣе?

На всѣ эти вопросы блаж. Августинъ отвѣчаетъ по порядку. На первый вопросъ—воскреснутъ-ли *выкидыши* и *недоноски* онъ, впрочемъ, не даетъ категорическаго отвѣта. Что воскреснутъ выкидыши и недоноски, которые, находясь еще въ утробѣ матери, были уже мертвы, этого, говоритъ онъ, я не берусь ни утверждать, ни отрицать, хотя и не вижу основанія, почему бы воскресеніе миновало и ихъ, какъ скоро они входятъ въ число умершихъ. Одно изъ двухъ: или воскреснутъ не всѣ мертвые, и въ такомъ случаѣ нѣкоторыя человѣческія души въ вѣчности останутся безъ тѣлъ, которыя онѣ хотя бы и во чревѣ матери, все же таки имѣли; или, всѣ человѣческія души получатъ свои воскресшія тѣла, которыя онѣ, гдѣ бы тамъ ни было, имѣли живыми и оставили мертвыми, то нѣтъ основанія утверждать, что не будутъ участвовать въ воскресеніи мертвыхъ даже и умершіе во чревѣ матери. Но, замѣчаетъ Августинъ, пусть о недоноскахъ и выкидышахъ каждый держится того или другого изъ этихъ взглядовъ; во всякомъ случаѣ, что будетъ сказано дальше о младенцахъ уже родившихся, то же надобно разумѣть и относительно недоносковъ и выкидышей, если они воскреснутъ.

А что касается *младенцевъ*, они воскреснутъ не въ томъ своемъ маломъ тѣлѣ, въ которомъ умерли, а дивнымъ и мгновеннѣйшимъ дѣйствіемъ Божіимъ получатъ то тѣло, которое *имѣло развиться* у нихъ съ теченіемъ времени. Въ самомъ дѣлѣ, у умершихъ младенцевъ нѣтъ полной вели-

чины ихъ тѣла, такъ какъ каждому младенцу недостаетъ именно той мѣры высоты тѣла, до которой онъ достигъ бы, если бы вошелъ въ полный свой возрастъ. Мѣра эта существуетъ для всѣхъ, и съ нею каждый зачинается въ утробѣ матери и рождается, но существуетъ идеально, а не матеріально, подобно тому, какъ въ сѣмени скрыто существуютъ уже всѣ члены, хотя нѣкоторые изъ нихъ, какъ, напр., зубы, появляются спустя нѣкоторое время послѣ рожденія. Въ этой, вложенной въ тѣлесную матерію каждаго, идеѣ зачаточествуетъ то, чего еще нѣтъ, или что скрыто, но что съ теченіемъ времени будетъ или, лучше сказать, раскроется. Поэтому нѣтъ основанія бояться намъ убыли тѣла при воскресеніи тѣлъ: потому что, если тогда и всѣ мы будемъ равны по росту, такъ даже, что всѣ достигнемъ гигантской величины, во всякомъ случаѣ у Создателя, сотворившаго все изъ ничего, не можетъ оказаться недостатка могущества восполнить, откуда Онъ вѣдаетъ, то, что должно быть восполнено.

Но мы знаемъ, что Іисусъ Христосъ воскресъ съ тѣмъ ростомъ, съ какимъ и умеръ. Поэтому непристойно говорить, что тѣло Его, когда наступитъ время всеобщаго воскресенія, получитъ бо́льшій ростъ, чѣмъ какой имѣло, когда Онъ по воскресеніи Своемъ являлся ученикамъ въ томъ самомъ Своемъ видѣ, какъ они Его знали. Отсюда, мы должны заключить, что каждый въ воскресеніи получитъ *свою мѣру роста*, которую онъ или имѣлъ въ юности, если умеръ въ старости, или имѣлъ бы, если умеръ раньше, и воскреснетъ въ возрастѣ не раньше и не позже *юношескаго*, т. е. въ томъ возрастѣ, котораго, какъ извѣстно, достигъ Христосъ на землѣ.

Между тѣмъ, нѣкоторые въ виду словъ: *дондеже достигнемъ вси въ мѣру возраста исполненія Христова* и: *предустави сообразныхъ быти образу Сына Божія* думаютъ такъ, что *женщины* воскреснутъ не женщинами, а *мужчинами*, такъ какъ, говорятъ, Богъ сотворилъ изъ земли

только *мужчину* и уже отъ мужчины женщину. Августинъ не сомнѣвается, что воскреснетъ и тотъ и другой полъ. Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ онъ, по воскресеніи не будетъ уже похоти, которая теперь служитъ причиною стыда. И до грѣхопаденія мужъ и жена были же наги, и однакожъ не стыдились. Поэтому, по воскресеніи, тѣла человѣческія очистятся только отъ недостатковъ, но природа ихъ останется. Женскій же полъ не недостатокъ, а природа; и хотя природа будетъ тогда свободна отъ соитія и рожденія, однако женскіе члены останутся, служа не къ прежнему употребленію, а къ новой красотѣ, которою бы не похоть взирающаго на нее возбуждалась, такъ какъ тогда похоти не будетъ, а восхвалялась премудрость и милость Бога, и не сущее сотворившаго, и сущее избавившаго отъ поврежденія. Такимъ образомъ, женщина представляетъ собою такое же твореніе Божіе, какъ и мужчина. А кто установилъ оба эти пола, тотъ и возстановитъ ихъ.

Что касается, дальше, *волосъ* и *ногтей*, то Августинъ по этому вопросу замѣчаетъ, что отъ тѣла нашего въ воскресеніи ничто не погибнетъ, чтобы вслѣдствіе такой потери не явилось какого-нибудь безобразія; вмѣстѣ съ тѣмъ само собою разумѣется, что всѣ излишества, которыя въ тѣлѣ были бы безобразіемъ, останутся въ *общей массѣ* тѣла, а не возвращены будутъ на *свои прежнія* мѣста, гдѣ они обезображивали бы форму членовъ. Если, напр., изъ глины сдѣлать сосудъ и, обративъ его почему-либо въ ту же самую глину, опять воспроизвести его заново, то нѣтъ ни малѣйшей при этомъ надобности, чтобы та часть глины, которая прежде находилась въ ручкѣ или въ днѣ, опять возвращена была именно въ ручку или въ дно; нужно лишь, чтобы цѣлое снова обращено было въ цѣлое, т. е., чтобы вся глина, не теряя ни малѣйшей своей части, превращена была въ цѣлый сосудъ. Подобно тому и волосы и ногти, столько разъ нами остриженные и срѣзанные, не будутъ возвращены на

свои мѣста, если тамъ они будутъ служить къ безобразію но они, впрочемъ, не погибнутъ ни у кого изъ воскресшихъ, такъ какъ, по причинѣ измѣняемости матеріи, они превратятся въ ту же самую плоть, чтобы занять какое-нибудь; мѣсто въ тѣлѣ, не нарушая стройности его частей. Говорю такъ, замѣчаетъ бл. Августинъ, не потому, чтобы думалъ, будто въ какомъ-нибудь тѣлѣ погибнетъ что-либо, принадлежавшее ему по природѣ; а говорю только, что тѣ безобразія, съ которыми тѣло родилось, въ тѣло возвратятся, но такъ, что хотя субстанція тѣла останется цѣлою, однако безобразія не будетъ. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ-художникъ можетъ расплавить статую, которую почему-либо сдѣлалъ некрасиво, и воспроизвести ее въ формѣ красивой, такъ чтобы изъ субстанціи ея не пропало ничего, а устранена была только ея некрасивость; при чемъ, если въ прежней фигурѣ статуи что-нибудь было дурно, или не гармонировало съ цѣлымъ, онъ этого не отбрасываетъ и не выкидываетъ изъ массы, служившей ему матеріаломъ, а размѣшиваетъ по всей массѣ, чтобы устранить только изъянъ статуи, не умаляя величины ея: то неужели Богъ не въ состояніи будетъ устранить всевозможныя безобразія человѣческихъ тѣлъ, не только обыкновенныя, а даже и рѣдко встрѣчающіяся и чудовищныя, которыя свойственны настоящей бѣдственной жизни, но будутъ оскорбленіемъ будущему блаженству святыхъ,—устранить такъ, чтобы они (хотя и составляютъ естественныя, только все же безобразныя, порожденія тѣлесной субстанціи) устраненіемъ своимъ не причиняли этой субстанціи никакого ущерба.

Отсюда, говоритъ дальше бл. Августинъ, нечего намъ бояться и за *сухощавыхъ* и *тучныхъ*,—бояться, чтобы и тамъ они не были такими, какими, если бы отъ нихъ это зависѣло, они не хотѣли бы быть и здѣсь. Въ самомъ дѣлѣ, всякая красота тѣла состоитъ въ соразмѣрности и гармоніи частей, въ связи съ нѣкоторымъ изяществомъ цвѣта. Гдѣ

нѣтъ такой соразмѣрности въ частяхъ, нашъ глазъ оскорбляется чѣмъ-либо потому, что оно или криво, или мало, или, наоборотъ, слишкомъ велико. Поэтому ничего безобразнаго, происходящаго отъ несоразмѣрности частей, не будетъ въ воскресшихъ тѣлахъ, когда что̀ криво исправится, что̀ меньше, чѣмъ бы слѣдовало, восполнится, откуда вѣдаетъ Создатель, и что̀ больше, чѣмъ нужно бы, устранится, не нарушая цѣлости матеріи.

Впрочемъ, замѣчаетъ бл. Августинъ, не знаю какъ, но мы исполнены такою любовью къ блаженнымъ мученикамъ, что желали бы и въ будущемъ царствѣ видѣть на ихъ тѣлѣ слѣды тѣхъ ранъ, которыя они приняли за имя Христа,— и, можетъ быть, увидимъ. Раны эти будутъ въ нихъ не безобразіемъ, а достоинствомъ,—нѣкою, хотя и въ тѣлѣ сіяющею, красотою, но красотою не тѣла, а добродѣтели. Но если мученики были лишены здѣсь какихъ-нибудь членовъ, они не останутся безъ этихъ членовъ въ воскресеніи мертвыхъ. Если въ новомъ вѣкѣ признано будетъ нужнымъ, чтобы слѣды ихъ славныхъ ранъ были видны на безсмертной плоти, то тамъ, гдѣ были отняты или отсѣчены члены, появятся слѣды ранъ, и появятся на тѣхъ самыхъ, снова возвращенныхъ, но не потерянныхъ, членахъ. Итакъ, хотя всѣхъ, имѣвшихся на тѣлѣ, недостатковъ тогда не будетъ, однако въ числѣ этихъ недостатковъ не должно считать или называть и упомянутыхъ слѣдовъ добродѣтелей.

Съ другой стороны, говоритъ блаж. Августинъ, будемъ далеки отъ мысли, чтобы для воскресенія тѣлъ и возвращенія ихъ къ жизни всемогущество Творца не могло собрать всего, *что пожрано* звѣрями, или огнемъ, или же *превратилось въ прахъ* и пепелъ, или *разрѣшилось во влагу*, или *испарилось въ воздухъ*. Не будемъ думать, чтобы какое-нибудь нѣдро или потаенное мѣсто въ природѣ скрыло что-нибудь, исчезнувшее отъ нашихъ чувствъ, въ такой сте-

пени, чтобы оно осталось неизвѣстнымъ для вѣдѣнія, или выступившимъ изъ власти Творца всего.

Отсюда уже разрѣшается и тотъ вопросъ, который представляется наиболѣе труднымъ, именно: если плоть умершаго человѣка становится плотью другого человѣка живаго, то *кому изъ нихъ* будетъ принадлежать она въ будущемъ воскресеніи? Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ бл. Августинъ, если изнуренный и доведенный до крайности голодомъ человѣкъ начнетъ питаться трупами людей (а такое зло, какъ свидѣтельствуетъ древняя исторія и какъ говоритъ несчастный опытъ новѣйшихъ временъ, иногда случалось), то, конечно, никто не скажетъ, что эта пища выбрасывается изъ желудка вся безъ остатка и ничего изъ нея не превращается въ плоть этого человѣка; напротивъ, она входитъ въ его организмъ и становится уже частью его собственнаго тѣла. Но если всемогущій Богъ соберетъ и возстановитъ наши тѣла, истребленныя огнемъ, водою и животными, то и плоть человѣческую, пожранную человѣкомъ подъ вліяніемъ лютаго голода, Онъ возвратитъ тому, кому она принадлежала первоначально, но взята была только на время, какъ бы въ заемъ, голодавшимъ. Въ свою очередь, и этому послѣднему возвращена будетъ Богомъ его собственная плоть, которая истощена была голодомъ, хотя бы она совершенно погибла и хотя бы ни одной ея частички не сохранилось ни въ какихъ тайникахъ природы.

Разсмотрѣвъ и обсудивъ всѣ эти возраженія, блаж. Августинъ соединяетъ все сказанное имъ въ отвѣтъ на нихъ въ слѣдующихъ общихъ чертахъ. Въ будущемъ воскресеніи плоти ростъ нашихъ тѣлъ будетъ имѣть ту мѣру, которая ему принадлежала по вложенной въ тѣло каждаго нормѣ юношескаго роста, или еще не достигнутаго, или уже пережитаго, съ сохраненіемъ соотвѣтственной красоты въ размѣрѣ всѣхъ членовъ. Если отъ тѣла что-нибудь было отнято, какъ,

напр., волосы или ногти, то, для сохраненія красоты будущаго воскресшаго тѣла, это отнятое размѣстится тогда по всей массѣ тѣла такъ, что и само оно не пропадетъ, и сохранится соразмѣрность частей тѣла; ничего нѣтъ удивительнаго и невѣроятнаго, что вслѣдствіе того можетъ даже прибавиться и самый ростъ тѣла, какъ скоро, для сохраненія красоты, размѣстится по всѣмъ частямъ тѣла то, что̀ въ какой-нибудь части его окажется излишнимъ и негармоничнымъ. Если же кто станетъ настаивать, что каждый воскреснетъ съ тѣмъ тѣлеснымъ ростомъ, съ какимъ умеръ, спорить не слѣдуетъ; нужно только думать, что ничего безобразнаго, ничего слабаго, ничего тлѣннаго, словомъ—ничего неприличнаго не будетъ въ томъ царствѣ, въ которомъ сыны воскресенія и обѣтованія будутъ равны ангеламъ Божіимъ, не по тѣлу конечно, а по блаженству. Вмѣстѣ съ тѣмъ, все, что ни погибнетъ изъ состава и экономіи живыхъ-ли тѣлъ, или, послѣ смерти, отъ труповъ, будетъ возстановлено и вмѣстѣ съ остатками, сохранившимися въ гробахъ, воскреснетъ, измѣнившись изъ ветхаго состоянія тѣла душевнаго въ новое состояніе тѣла духовнаго и облекшись нетлѣніемъ и безсмертіемъ. И если даже, по какой-нибудь тяжкой случайности или по жестокости враговъ, все тѣло превращено будетъ въ порошокъ и, развѣянное по вѣтру или по водѣ, будетъ лишено всякой возможности находиться въ одномъ опредѣленномъ мѣстѣ, то и въ такомъ случаѣ оно не укроется отъ всемогущества Творца; напротивъ, въ немъ не погибнетъ ни одинъ головной волосъ.

Второе пришествіе и послѣдній судъ.

Послѣднимъ дѣйствіемъ, которымъ закончится благодатное царство Христово и откроется царство славы, будетъ второе славное пришествіе Христа и послѣдній всеобщій судъ.

1. Учитъ-ли священное писаніе о второмъ пришествіи Іисуса Христа?—Учитъ, и весьма ясно. *Пріити имать*, говоритъ Іисусъ Христосъ, *Сынъ человѣческій во славѣ Отца Своего со ангелы святыми, и тогда воздасть комуждо по дѣяніямъ его.*—Затѣмъ, ангелы, явившіеся апостоламъ во время вознесенія Іисуса Христа на небо, возвѣстили имъ: *Сей Іисусъ, вознесыйся отъ васъ на небо, такожде пріидетъ, имиже образомъ видѣсте Его идуща на небо.*—Апостолъ Іуда приводитъ въ своемъ посланіи пророчество еще Еноха, седьмого отъ Адама: *Се пріидетъ Господь во тьмахъ святыхъ ангелъ своихъ сотворити судъ о всѣхъ и изобличити всѣхъ нечестивыхъ о всѣхъ дѣлѣхъ, имиже нечествоваша, и о всѣхъ жестокихъ словесѣхъ ихъ, яже глаголаша нань грѣшницы нечестивіи.*—Другіе апостолы часто напоминали христіанамъ о второмъ пришествіи Христовомъ то для утвержденія ихъ въ вѣрѣ и благочестіи, то для удержанія ихъ отъ осужденія ближнихъ, то для возбужденія вѣрующихъ къ постоянной готовности, то, наконецъ, для утѣшенія ихъ въ скорбяхъ.

По изображенію евангелія, второе пришествіе Іисуса Христа будетъ быстро и внезапно: *якоже молнія исходитъ отъ востокъ и является до западъ, тако будетъ пришествіе Сына человѣческаго.* Но предварительнымъ моментомъ будетъ явленіе креста на небѣ: *тогда,* говорится въ

евангеліи, *явится знаменіе Сына человѣческаго на небеси, и тогда восплачутся вся колѣна земная.* Вслѣдъ затѣмъ явится уже и самъ Судія, окруженный сонмами ангеловъ: *и узрятъ Сына человѣческаго, грядущаго на облацѣхъ небесныхъ съ силою многою со ангелы святыми.*

Подъ такими же чертами изображается второе пришествіе Христово и у отцовъ и писателей церкви. Но въ этомъ пунктѣ мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ, довольно распространеннымъ въ первенствующей церкви и извѣстнымъ подъ именемъ хиліазма. Сущность этого мнѣнія заключается въ слѣдующемъ. По окончаніи царства благодати и предъ наступленіемъ царства Христова, Іисусъ Христосъ явится на землю, воскреситъ однихъ праведниковъ, устроитъ на землѣ новое царство, въ которомъ праведники, въ награду за свои подвиги и страданія, будутъ царствовать съ Нимъ въ продолженіе *тысячи лѣтъ*, наслаждаясь всѣми благами временной жизни; затѣмъ уже послѣдуетъ второе всеобщее воскресеніе мертвыхъ, всеобщій судъ и всеобщее вѣчное мздовоздаяніе.

Ученіе хиліастовъ извѣстно въ двухъ, нѣсколько отличныхъ между собою, видахъ. Одни говорили, что Іисусъ Христосъ, когда устроитъ на землѣ Свое царство, возстановитъ Іерусалимъ, снова введетъ исполненіе обрядоваго Моисеева закона со всѣми жертвами,—и что счастіе праведниковъ состоять будетъ во всевозможныхъ чувственныхъ удовольствіяхъ. Такъ учили Керинфъ и іудействовавшіе еретики—евіониты, маркіониты и, въ 4 в., Аполлинарій съ своими послѣдователями.—Другіе утверждали, что блаженство праведниковъ во время тысячелѣтняго царства Христова будетъ состоять въ удовольствіяхъ невинныхъ, чистыхъ и духовныхъ, и вовсе не говорили о возстановленіи ни Іерусалима, ни обрядоваго Моисеева закона. Въ такомъ видѣ мнѣніе это въ первый разъ, еще въ апостольскій вѣкъ, высказано было Папіемъ; затѣмъ встрѣчается у Іустина, Иринея, Ипполита, Меѳодія и Лактанція.

Какъ смотрѣть на это мнѣніе?—Ни въ первомъ, ни въ послѣднемъ своемъ видѣ оно не можетъ быть принято, по той простой причинѣ, что въ священномъ писаніи о тысячелѣтнемъ царствѣ Христовѣ не говорится ни слова.

II. Вслѣдъ затѣмъ, какъ явится на землю въ славѣ своей Іисусъ Христосъ, начнется и всеобщій судъ. Въ евангеліи отъ Матѳея всеобщій судъ изображается словами самого Іисуса Христа въ такихъ чертахъ. „Егда же пріидетъ Сынъ человѣческій въ славѣ своей, и вси святіи Ангели съ Нимъ: тогда сядетъ на престолѣ славы своея. И соберутся предъ Нимъ вси языцы: и разлучитъ ихъ другъ отъ друга, яко же пастырь разлучаетъ овцы отъ козлищъ. И поставитъ овцы одесную себе, а козлища ошуюю.—Тогда речетъ Царь сущимъ одесную Его: пріидите благословенніи Отца моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царствіе отъ сложенія міра. Взалкахся бо, и дасте ми ясти: возжадахся, и напоисте мя: страненъ бѣхъ, и введосте мене: нагъ и одѣясте мя: боленъ и посѣтисте мене: въ темницѣ бѣхъ, и пріидосте ко мнѣ.—Тогда отвѣщаютъ ему праведницы глаголюще: Господи, когда тя видѣхомъ алчуща, и напитахомъ? или жаждуща, и напоихомъ? Когда же тя видѣхомъ странна, и введохомъ? или нага, и одѣяхомъ? Когда же тя видѣхомъ боляща или въ темницѣ, и пріидохомъ къ тебѣ?—И отвѣщавъ Царь речетъ имъ: аминь глаголю вамъ, понеже сотвористе единому сихъ братій моихъ меншихъ, мнѣ сотвористе.—Тогда речетъ и сущымъ ошуюю его: идите отъ мене проклятіи въ огнь вѣчный, уготованный діаволу и аггеломъ его. Взалкахся бо, и не дасте ми ясти: возжадахся, и не напоисте мене: страненъ бѣхъ, и не введосте мене: нагъ, и не одѣясте мене: боленъ и въ темницѣ, и не посѣтисте мене. Тогда отвѣщаютъ ему и тіи, глаголюще: Господи, когда тя видѣхомъ алчуща, или жаждуща, или странна, или нага, или бо́льна, или въ темницѣ, и не послужихомъ тебѣ? Тогда отвѣщаетъ имъ, глаголя: аминь глаголю вамъ, понеже не сотвористе единому сихъ меншихъ, ни мнѣ сотвористе.—И идутъ сіи въ муку вѣчную: праведницы же въ животъ вѣчный“ (Мат. 25, 31 — 46).

Спаситель, сообщая намъ откровеніе о своемъ послѣднемъ судѣ, упоминаетъ одинъ только видъ добрыхъ дѣлъ, по которому люди или осудятся, или оправдятся: это—дѣла милосердія къ ближнимъ; другія не упоминаются Имъ. Но это не значитъ, чтобы все остальное тамъ было забыто, или оставлено безъ вниманія. *Всяко слово праздное, еже аще рекутъ человѣцы*, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Спаситель, *воздадятъ о немъ слово въ день судный*. Если же въ своей бесѣдѣ о послѣднемъ судѣ Онъ упоминаетъ только о дѣлахъ милосердія, то потому,—надобно думать,—что эти дѣла и нужнѣе въ религіозно-нравственной жизни души, и легче и естественнѣе всѣхъ другихъ добрыхъ дѣлъ. Кто, по словамъ апостола Іоанна, говоритъ, что любитъ Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ, ибо какъ можетъ онъ любить Бога, котораго не видитъ, когда ненавидитъ брата своего, котораго видитъ? Такимъ образомъ, если въ сердцѣ человѣка нѣтъ даже естественнаго чувства состраданія и милосердія къ ближнему, въ такомъ человѣкѣ нѣтъ уже ничего человѣческаго. Вотъ, можно думать, основаніе для безповоротнаго осужденія на послѣднемъ судѣ по отношенію къ тѣмъ, которые окажутся виновными предъ дѣлами милосердія. *Судъ безъ милости*, говоритъ апостолъ Іаковъ, *не сотворшему милости*.

По евангельскому изображенію страшнаго суда, судіею представляется одинъ только Сынъ Человѣческій. Но въ другихъ мѣстахъ новозавѣтнаго откровенія Сынъ Человѣческій будетъ судить міръ не одинъ, а съ *соучастниками*.

Такими соучастниками представляются, прежде всего, *апостолы* и, потомъ, еще *всѣ святые*. Основная мысль ученія о соучастникахъ Сына Человѣческаго на всемірномъ судѣ та, что все относящееся къ лицу Искупителя не замкнуто въ Немъ исключительно и единолично, но сообщается, по мѣрѣ должной со стороны человѣка воспріемлемости, всею полнотою Его даровъ Церкви, какъ Его тѣлу. Отсюда, истинные христіане живо участвуютъ какъ въ страданіяхъ своего

Спасителя, такъ и въ Его славѣ: *съ Нимъ страждемъ, да и съ Нимъ прославимся.*

Относительно апостоловъ въ частности (Мѳ. XIX, 28) замѣчается, что они, подобно Судіи міра, сядутъ на двѣнадцати престолахъ судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ, а о святыхъ кратко упоминается, что они будутъ судить міръ, *мірови судити имутъ* (1 Кор. VI, 2). Болѣе живое и обстоятельное изображеніе участія апостоловъ въ дѣлѣ всемірнаго суда легко объясняется достоинствомъ ихъ: апостолы—непосредственные споспѣшники дѣла и ученія Христова. Такъ какъ это дѣло и ученіе есть всемірное, то и упоминаніе евангелія о двѣнадцати колѣнахъ Израилевыхъ, которыхъ судьями будутъ апостолы, толкователи разумѣютъ въ переносномъ смыслѣ,—въ смыслѣ обозначенія *всего человѣческаго рода*, искупленнаго Христомъ, всѣхъ вообще христіанъ, подлежащихъ всеобщему суду. Существуетъ, впрочемъ, и буквальное пониманіе евангельскаго свидѣтельства о судѣ апостоловъ надъ двѣнадцатью колѣнами Израиля; такого именно пониманія держался покойный высокопреосвященный митрополитъ Московскій Филаретъ. Сопоставляя судъ апостоловъ надъ Израилемъ съ судомъ святыхъ надъ всѣмъ остальнымъ родомъ человѣческимъ, онъ говоритъ: „Апостолы сядутъ на двоюнадесяте престолу, судяще обѣманадесяте колѣнома Израилевыма, но какъ за симъ остается еще множество народовъ и племенъ, которые предстанутъ всемірному суду, то можно изъ сего заключить, что кромѣ сихъ дванадесяте судей и еще многіе судьи должны будутъ явиться. Сіе догадочное заключеніе оказывается ясною и утвержденною истиною въ изреченіи Апостола, который говоритъ, что не одни апостолы, но вообще святіи мірови судити имутъ". Но судъ святыхъ и судъ апостоловъ надъ міромъ должно мыслить нераздѣльно отъ суда самого единаго Судіи—Бога, въ которомъ оба эти вида суда и объединяются.

Ап. Павелъ, въ 1 посланіи къ Коринѳянамъ, говоря о судѣ святыхъ надъ міромъ, въ частности опредѣляетъ этотъ

судъ, какъ судъ надъ *ангелами*. Нѣкоторые подъ ангелами въ этомъ случаѣ разумѣютъ *добрыхъ ангеловъ*, въ виду того, что слово ἀγγέλους въ изреченіи апостола стоитъ безъ другого, ближайшаго и болѣе полнаго, опредѣленія, т. е. πονηρούς, какъ было бы въ томъ случаѣ, если бы у апостола была мысль объ ангелахъ злыхъ. Притомъ, мысль о судѣ надъ добрыми ангелами не стоитъ, говорятъ, внѣ круга возможныхъ мыслей, если припомнить выраженіе апостола же Павла въ посланіи къ Галатамъ, гдѣ въ 8 стихѣ 1-й главы говорится: *аще мы или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ*.—Но лучше въ этомъ случаѣ держаться надежнаго авторитета Іоанна Златоуста, по объясненію котораго „апостолъ говоритъ въ настоящемъ мѣстѣ о злыхъ духахъ, о тѣхъ ангелахъ, о коихъ говоритъ Христосъ: идите въ огнь, уготованный діаволу и ангеламъ его“. Когда, замѣчаетъ Златоустъ, эти силы окажутся хуже насъ, облеченныхъ плотію, то подвергнутся тягчайшему наказанію. Такъ же понимаетъ настоящее мѣсто и блаж. Ѳеодоритъ: „святые, говоритъ онъ, осудятъ злыхъ ангеловъ потому, что, будучи обложены плотію, заботились о божественномъ служеніи, они же въ безтѣлесномъ естествѣ возлюбили лукавство“. Надобно, впрочемъ, сознаться, что мысль апостола о судѣ святыхъ надъ ангелами, по своей высотѣ и глубинѣ, не поддается опредѣленію и простирается дальше тѣсныхъ границъ человѣческаго мышленія; за то тѣмъ сильнѣе и яснѣе обозначается ею представленіе о той высокой славѣ, которая откроется въ истинныхъ христіанахъ при всемірномъ судѣ,—славѣ, служащей отраженіемъ славы Судіи міра Богочеловѣка.

Къ числу участниковъ на послѣднемъ судѣ принадлежатъ еще *ангелы*; но ихъ значеніе при этомъ, по изображенію новозавѣтнаго откровенія, служебное, какъ и въ другихъ случаяхъ участія ихъ въ дѣлахъ и событіяхъ, касающихся спасенія человѣческаго рода. Служебное дѣйствіе добрыхъ ангеловъ на послѣднемъ судѣ состоитъ въ томъ,

что они собираютъ на этотъ судъ съ лица всей земли родъ человѣческій. Евангеліе, говоря о собираніи ангелами на послѣдній судъ соблазновъ и творящихъ беззаконіе (Мѳ., XIII 41), какъ будто забываетъ о собираніи ими на судъ истинныхъ христіанъ, свято чтущихъ и исполняющихъ требованія христіанскаго закона. Это, съ одной стороны, потому, что истинные христіане или праведники сами пойдутъ къ свѣту суда, руководимые ангелами для встрѣчи Христа—Судіи, а съ другой потому, что при упоминаніи о собираніи ангелами беззаконниковъ на судъ имѣется въ виду главнымъ образомъ осужденіе, а это послѣднее не имѣетъ приложенія къ праведникамъ.

Всеобщимъ судомъ все человѣчество раздѣлено будетъ на двѣ половины: одни пойдутъ въ муку вѣчную, а другіе въ животъ вѣчный.

Что такое мука вѣчная?

Вѣчныя мученія грѣшниковъ.

Въ священномъ писаніи состояніе осужденныхъ называется вѣчною смертью, нестерпимою и безысходною мукою, тьмою кромѣшнею, геенною, вѣчными узами въ адѣ, уготованномъ діаволу и ангеламъ его.

Такимъ образомъ, грѣшниковъ, послѣ всеобщаго суда, ожидаетъ *вѣчная смерть*, или смерть *вторая*, какъ называется она въ Апокалипсисѣ. Первая смерть, какъ мы ее знаемъ, есть раздвоеніе цѣльнаго духовно-тѣлеснаго существа человѣка,—разлученіе души отъ тѣла. Тѣло разлагается на свои элементы и возвращается въ землю, т. е. въ неорганическое, мертвое вещество; душа въ своемъ тѣлѣ лишается органа своей жизнедѣятельности, орудія общенія съ вещественнымъ міромъ и людьми,—лишается, стало быть, возможности *осуществлять* свои мысли и желанія *внѣ себя* и *воспринимать* содержаніе для своей жизнедѣятельности *отвнѣ*, отъ міра внѣшняго и людей. Это разлученіе души отъ тѣла, какъ разрушеніе первоначальнаго вида бытія и жизни, есть

явленіе *противоестественное* для человѣка, враждебное его природѣ и законамъ природы: оно—необходимое слѣдствіе нарушенія основного закона человѣческой природы и представляетъ собою наказаніе за древній Адамовъ грѣхъ. Но въ этомъ наказаніи за древній грѣхъ Адамовъ правдою Божіею полагается основаніе надежды и на возстановленіе внутренняго существа человѣка: стало быть, она—наказаніе милующее, потому что болѣзни и самая смерть, царствующія теперь въ человѣческомъ родѣ, опредѣлены для *пресѣченія* силы грѣховнаго закона въ душѣ нашей; самое тѣло наше истлѣваетъ и возвращается въ землю для того, чтобы изъ праха и тлѣнія воскресло тѣло безсмертное и нетлѣнное.

Не то будетъ во второй смерти. Свящ. писаніе говоритъ намъ, что и грѣшники воскреснутъ *съ тѣлами* духовными. По закону человѣческаго духовно-тѣлеснаго существа душа и въ воскресеніи, какъ теперь, въ земной жизни, будетъ *средоточнымъ* началомъ для тѣла. Между тѣмъ, для души, созданной по образу Божію, источникъ жизни и блаженства заключается въ живомъ *общеніи съ Богомъ*. Потому о праведникахъ, призванныхъ на послѣднемъ судѣ въ блаженное царство, священное писаніе говоритъ, что они просвѣтятся тогда яко солнца въ царствіи Отца ихъ, т. е. ихъ души, находясь въ живомъ и непосредственномъ общеніи съ Богомъ, въ своихъ обновленныхъ тѣлахъ будутъ имѣть вполнѣ отвѣчающіе ихъ состоянію органы откровенія своихъ богоподобныхъ совершенствъ и своего блаженства.—Совершенно противоположнымъ этому должно быть состояніе осужденныхъ на вѣчную, вторую смерть. Это состояніе, для нашего представленія не имѣющее теперь ничего аналогичнаго, нѣсколько, быть можетъ, опредѣлится и уяснится, если мы назовемъ его *внутреннимъ противорѣчіемъ*, внутреннею *враждою,* постояннымъ и безысходнымъ *самоистязаніемъ*. Въ самомъ дѣлѣ, въ душѣ и человѣка отверженнаго неизгладимо, на всю вѣчность, остается печать образа Божія. Печать образа Божія—это постоянное, неотразимое открове-

ніе Бога въ душѣ нашей: между тѣмъ, внутреннее нажитое содержаніе, исказившее и извратившее ея нравственное существо, есть грѣхъ, вражда на Бога. Въ условіяхъ настоящей жизни это внутреннее противорѣчіе даже и для нераскаянныхъ грѣшниковъ большею частью не отзывается болѣзненными муками по многимъ причинамъ. Съ одной стороны, здѣсь они живутъ *нераздѣльно съ сынами* царствія: текущая жизнь, по сравненію Христа Спасителя, есть нива, гдѣ плевелы растутъ вмѣстѣ съ пшеницею,—гдѣ Богъ солнце свое сіяетъ на злыя и благія, дождитъ своими милостями на праведныя и неправедныя: послѣдніе нерѣдко даже пользуются дарами Божіими въ большемъ избыткѣ, чѣмъ первые. Съ другой стороны, большинство живущихъ нераскаянно во грѣхѣ находятъ совершенно усыпляющее высшія стремленія духа наслажденіе въ *удовлетвореніи страстей и похотей* плотскихъ: плоть у нихъ служитъ источникомъ блаженства души. Все это послѣднимъ судомъ у нихъ будетъ отнято однажды и навсегда. Имъ тогда негдѣ и нечѣмъ будетъ удовлетворять своимъ злымъ стремленіямъ; откровеніе суда Божія послѣдуетъ въ самомъ внутреннемъ существѣ ихъ. Отсюда, въ нихъ явится безсильное и безысходное озлобленіе *противъ самихъ себя*. Состояніе это называется муками или угрызеніями совѣсти. Собственно говоря, такъ обнаруживается въ насъ *въ настоящей жизни* сила запоздалаго и безплоднаго раскаянія, когда нами сознается рѣшительная невозможность устранить совершонное нами зло, пресѣчь или хоть ослабить губительныя его послѣдствія. Предположеніе подобныхъ явленій въ нравственной жизни злыхъ духовъ и закоренѣлыхъ грѣшниковъ не имѣетъ для себя основаній, потому что въ нихъ немыслимо желаніе разстаться съ своимъ зломъ, почему немыслимы въ нихъ и муки и угрызенія совѣсти. Зло, какъ вражда противъ началъ добра, не будетъ имѣть въ нихъ возможности осуществляться *вовнѣ*, а потому обратится враждою противъ свидѣтельства о нравственномъ

добрѣ *въ нихъ же самихъ*. Это вотъ и будетъ внутреннимъ нескончаемымъ для нихъ *самоистязаніемъ*. Съ другой стороны, для нихъ откроется тогда и другой еще источникъ самоистязанія—въ соединеніи *съ своими преображенными тѣлами* Въ земной жизни, по ученію священнаго писанія, наслѣдственное начало грѣха производитъ вражду между духомъ и плотью; (даже великій духъ ап. Павла испытывалъ трудность освободиться отъ грѣховнаго закона, воюющаго противъ закона ума его). Та же, но только, конечно, въ болѣе жестокомъ и мучительномъ видѣ, откроется вражда и у грѣшниковъ, осужденныхъ на послѣднемъ всеобщемъ судѣ. Въ каждомъ изъ нихъ, такъ сказать, соединятся *два* непримиримыхъ врага и соединятся неразрывно на вѣки вѣчные. Въ чемъ и какъ будетъ обнаруживаться эта вражда, теперь мы можемъ только гадать по даннымъ, весьма недостаточнымъ для точнаго опредѣленія. Во-первыхъ, воскресшее тѣло, при соединеніи съ душею, будетъ *духовное*. Какъ такое, оно будетъ живымъ и точнымъ зеркаломъ души, полнымъ и живымъ откровеніемъ вовнѣ всего содержанія ея до сокровеннѣйшихъ глубинъ и изгибовъ, какія она всѣми силами желала бы скрыть даже и отъ своего собственнаго сознанія. Все тогда будетъ обнажено предъ всѣмъ міромъ, т. е. вся мерзость, весь позоръ и все безобразіе, все, что способно внушать только омерзеніе въ самомъ послѣдненѣйшемъ изъ грѣшниковъ,—все это будетъ тогда наго и объявлено предъ всѣми. Когда выпаружится во всей наготѣ все унижающее и оскверняющее душу, это не можетъ, конечно, не отразиться въ сердцѣ чувствомъ жгучаго стыда предъ другими и презрѣнія къ самому себѣ.—Во-вторыхъ, здѣсь на землѣ и самый мрачный и закоренѣлый злодѣй, хотя на нѣсколько минутъ, можетъ забыться въ случайныхъ встрѣчахъ и сношеніяхъ съ другими людьми, сохранившими искру Божію, или—въ сочувствіи съ ихъ стороны. Тамъ и этого не будетъ, потому что сообщество грѣшника будутъ

составлять такіе же отчаянные и отверженные Богомъ люди и злые духи, занятые каждый всецѣло своими собственными муками. Тамъ не только мирное общеніе, но и дѣятельная вражда, насиліе другъ надъ другомъ, осуществленіе личной злобы другъ на другѣ не будутъ уже имѣть мѣста.

Таково будетъ *внутреннее* состояніе грѣшниковъ, осужденныхъ на послѣднемъ всеобщемъ судѣ. Но священное писаніе ясно говоритъ еще о мучительномъ состояніи ихъ *внѣшнемъ*, такъ сказать, вещественномъ: о червѣ не умирающемъ и гораздо чаще объ огнѣ не угасающемъ. Какъ смотрѣть на эти наказанія? Не слѣдуетъ-ли принимать ихъ за метафору, за чувственные образы сверхчувственныхъ, духовныхъ страданій? Конечно такъ, особенно въ приложеніи къ такимъ существамъ, какъ діаволы. Для нихъ не страшны ни стихійный огонь, ни червь не умирающій: все это, можно сказать, ничто въ сравненіи съ тѣмъ внутреннимъ адомъ, который будетъ ихъ удѣломъ. Что же касается людей, которые будутъ раздѣлять вѣчное сожительство съ діаволомъ, то все, чѣмъ священное писаніе угрожаетъ имъ, надобно понимать и въ *собственномъ*, физическомъ смыслѣ. Ихъ души соединятся съ своими тѣлами. Отсюда зло, составляющее содержаніе ихъ духовной жизни, естественно должно будетъ отражаться въ ихъ безсмертныхъ тѣлахъ всѣми ужасами мучительныхъ и болѣзненныхъ ощущеній, какія порождаются и видоизмѣняются въ насъ страстями и всѣми видами растлѣвающихъ и извращающихъ пороковъ, съ тѣмъ различіемъ, что въ настоящей жизни это—только начало болѣзней, а тамъ—ужасающая полнота ихъ. „Услышавши объ огнѣ геенскомъ, говоритъ Іоаннъ Златоустъ, не думай, будто тамошній огонь похожъ на нынѣшній: этотъ, что захватитъ, то сожжетъ и измѣнитъ на другое, а тотъ, кого однажды обыметъ, будетъ жечь всегда и никогда не перестанетъ, почему и называется неугасимымъ. Ибо и грѣшникамъ надлежитъ облечься безсмертіемъ, не въ честь, а чтобы быть всегда напутіемъ та-

мошняго мученія; а какъ это ужасно, того и представить умъ никогда не въ состояніи, развѣ изъ опытнаго познанія маловажныхъ бѣдствій можно получить малое понятіе о тѣхъ великихъ мученіяхъ".

Впрочемъ, состояніе осужденныхъ будетъ не одинаково для всѣхъ. Священное писаніе свидѣтельствуетъ, что наказанія, какъ и награды, назначаются смотря по дѣламъ. Христосъ Спаситель говоритъ, что Тиру и Сидону отраднѣе будетъ, чѣмъ Хоразину и Виѳсаидѣ, и землѣ Содомской и Гоморрской—легче, чѣмъ тому граду, который не приметъ апостоловъ,—что фарисеи, *иже снѣдаютъ домы вдовицъ и лицемѣрно надолзѣ молятся, сіи примутъ лишнее осужденіе.* Онъ же училъ: *рабъ вѣдѣвый волю господина своего и не уготовавъ, ни сотворивъ по волѣ его, біенъ будетъ много: не вѣдѣвый же сотворивъ же достойная ранамъ, біенъ будетъ мало.* „Надобно знать, замѣчаетъ Василій великій, что выраженія: *біенъ будетъ много* и *біенъ будетъ мало* означаютъ не конецъ, а разность мученія. Ибо если Богъ есть праведный судія не только добрыхъ, но и порочныхъ, воздающій каждому по дѣламъ его, то иной можетъ быть достойнымъ огня неугасимаго или слабѣйшаго или болѣе пожигающаго, другой червя неумирающаго, но опять или сноснѣе или нестерпимѣе причиняющаго боль, по достоинству каждаго, и иной—геенны, въ которой безъ сомнѣнія есть разные роды мученій, и другой—тьмы кромѣшной, гдѣ одинъ доведенъ будетъ только до плача, а другой, отъ усиленныхъ мученій, до скрежета зубовъ. Самая тьма кромѣшная безъ сомнѣнія показываетъ, что есть въ ней нѣчто и внутреннее. И сказанное въ притчѣ: *во днѣ ада* даетъ разумѣть, что нѣкоторые хотя и во адѣ, но не во днѣ ада терпятъ легчайшее мученіе".

Будутъ-ли имѣть конецъ мученія грѣшниковъ? Священное писаніе изображаетъ мученія грѣшниковъ *нескончаемыми* и *вѣчными*. Іисусъ Христосъ засвидѣтельствовалъ, что послѣ

всеобщаго суда Онъ скажетъ грѣшникамъ: *идите отъ Мене проклятіи въ огнь вѣчный... и идутъ сіи въ муку вѣчную.* Въ Апокалипсисѣ говорится, что дымъ мученія грѣшниковъ *во вѣки вѣковъ восходитъ*, и что діаволъ и клеврети его, вмѣстѣ съ которыми отыдутъ въ геенну грѣшники, мучены будутъ день и ночь во вѣки вѣковъ.

А что слово *вѣчный* не означаетъ здѣсь времени неопредѣленнаго, это несомнѣнно видно изъ того, что вѣчныя муки грѣшниковъ противополагаются въ священномъ писаніи вѣчному блаженству праведниковъ: *и идутъ сіи въ муку вѣчную, праведницы же въ животъ вѣчный*; слѣдовательно, въ какомъ смыслѣ праведники будутъ наслаждаться *вѣчнымъ* блаженствомъ, въ такомъ же и мученіе грѣшниковъ будетъ *вѣчно* Кромѣ того, выраженіе *вѣчный* въ другихъ мѣстахъ замѣняется инымъ рѣшительнымъ словомъ: огнь адскій прямо называется *неугасающимъ* (Мѳ. III, 12; Мар. IX, 43, 45), и у пророка Исаіи, а равно и въ евангеліи говорится, что червь грѣшниковъ *не умираетъ* и огнь ихъ *не угасаетъ* (Иса. LXVI, 24; Мар. IX, 44, 46, 48).

Ученіе о вѣчности мученій грѣшниковъ представлялось иногда для человѣческой мысли не соотвѣтствующимъ безконечной благости Божіей, и приводило ее къ инымъ рѣшеніямъ этого вопроса. Исторія указываетъ намъ два собственно такихъ рѣшенія.

Первое принадлежитъ, въ древнее время, Оригену и отчасти Григорію Нисскому, въ средніе вѣка—Скотту Эригенѣ, въ новое—Этингеру, Шлейермахеру и другимъ, которые на основаніи нѣкоторыхъ, не точно понятыхъ мѣстъ священнаго писанія, утверждали ученіе о *возстановленіи* (апокатастасисѣ) всей твари, не исключая и злыхъ духовъ, въ первобытное блаженное состояніе. Къ мѣстамъ этимъ относятъ библейскія свидѣтельства объ *универсальности* и *всеобъемлемости* божественной благодати. Такъ, ап. Павелъ мысль объ универсальности христіанства раскрываетъ въ

I, 10 посланія къ Ефесянамъ и въ I, 20 посланія къ Колосянамъ; въ первомъ мѣстѣ онъ говоритъ: *въ смотрѣніе исполненія временъ возглавити всяческая*—τα πάντα—*о Христѣ, яже на небесѣхъ и яже на земли въ немъ*,—а во второмъ: *и тѣмъ примирити всяческая*—τα πάντα—*въ себѣ, умиротворивъ кровію креста его аще земная, аще ли небесная*.—Если, говорятъ, въ противоположность этимъ мѣстамъ Писанія и находятся многочисленныя мѣста, свидѣтельствующія о *вѣчномъ* наказаніи или мученіи грѣшниковъ и беззаконниковъ, о возрастаніи степени ихъ мученій *изъ вѣка въ вѣкъ* (Апокал. 14, 11), то подъ вѣками (вѣчностію) должно разумѣть здѣсь только текущія *времена міра*, и въ писаніи есть даже свидѣтельство о *концахъ* вѣковъ. Соотвѣтственно тому, подъ вѣчностію мученія грѣшниковъ должно разумѣть необозримо долгую продолжительность ихъ, а не вѣчность въ абсолютномъ смыслѣ; за это говоритъ и опредѣленное выраженіе во многихъ притчахъ, что мученіе въ темницѣ ада продолжится до тѣхъ поръ, пока получится послѣдній кодрантъ, чѣмъ прямо предполагается возможность, что мученія грѣшниковъ будутъ имѣть нѣкогда конецъ.

Въ ряду догматическихъ основаній защитники апокатастасиса ссылаются на *божественную любовь*, неизмѣримо глубокую и сильную, съ которою не мирится погибель твореній внѣ царства славы и блаженства; поэтому, говорятъ, она найдетъ новыя средства и спасительныя пути, чтобы и злѣйшихъ между тварями - сатану и міръ демоновъ побѣдить и спасти. Этого же требуетъ *общій строй и гармонія*, къ которой, какъ своей послѣдней цѣли, стремится развитіе вселенной. Наконецъ, вѣчная жизнь и блаженство вѣрующихъ послѣ страшнаго суда *нарушались бы сознаніемъ*, что многіе люди, между которыми, можетъ быть, много близкихъ друзей и родственниковъ, на вѣки отвержены Богомъ и осуждены на ужаснѣйшія муки.

Однако-же, какъ ни пріятно для нашего сердца ученіе о возстановленіи всего въ первобытную невинность и совершенство, всѣ приведенныя основанія, при строгой ихъ оцѣнкѣ, не говорятъ въ пользу указаннаго ученія. И прежде всего, что касается мѣстъ новозавѣтнаго откровенія, которыя говорятъ объ *универсальности* и всеобъемлющей силѣ божественной благодати, то несомнѣнно, что понятіе „всѣ“ въ этихъ свидѣтельствахъ писанія указываетъ на совокупность *новаго* человѣчества во Христѣ, въ противоположность ветхому Адамову; принадлежность къ первой обусловливается живою вѣрою во Христа. Когда, далѣе, ап. Павелъ говоритъ о примиреніи и возглавленіи во Христѣ всего, что на землѣ и на небѣ, то онъ подъ этимъ выраженіемъ разумѣетъ исключительно *освобожденное* человѣчество на землѣ и міръ ангельскій на небѣ, за вычетомъ изъ этого всѣхъ обитателей ада. И если въ посланіи къ Филиппійцамъ онъ учитъ, что и колѣна живущихъ въ преисподней преклонятся предъ именемъ Іисуса и ихъ языкъ исповѣсть, что Господь Іисусъ Христосъ въ славу Бога Отца, то это относительно обитателей преисподней удобно понимать такъ, что они вынуждены будутъ оказать почитаніе Сыну Божію Христу, будучи побѣждены славою Его въ послѣдній день міра, а не такъ, чтобы съ этимъ необходимо соединялось истинное и спасительное обращеніе ихъ ко Христу. Припомнимъ, что еще во время земной жизни Христа Спасителя демоны въ бѣсноватыхъ нерѣдко высказывали такое признаніе Его.— Перетолкованіе выраженія „вѣчность“ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ писанія въ смыслѣ необозримыхъ пространствъ времени, сходныхъ съ Оригеновскимъ представленіемъ смѣны міровъ, мало пригодно въ виду многочисленныхъ мѣстъ новозавѣтнаго писанія собственныхъ и образныхъ, дающихъ несомнѣнное свидѣтельство о вѣчномъ и непрерывномъ продолженіи адскихъ мученій. Изъ класса этихъ мѣстъ нельзя не привести на память, во-первыхъ, словъ Господа, заключаю-

щихъ угрозу за грѣхъ противъ Духа Святаго, т. е. за упорное сопротивленіе Его, освящающей насъ, благодати: виновные въ этомъ грѣхѣ не могутъ получить прощенія ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ; а во-вторыхъ, словъ ап. Павла объ отпадшихъ отъ истинной вѣры Христовой, что для нихъ не остается болѣе жертвы за грѣхъ, но нѣкое страшное ожиданіе суда и ярость огня, готоваго пожрать противниковъ (Евр. X, 26, 27). Упоминаніе о послѣднемъ кодрантѣ во многихъ родственныхъ по содержанію притчахъ допускаетъ такое толкованіе, что уплата грѣховнаго долга въ вѣчности уже невозможна, тѣмъ болѣе надо спѣшить воспользоваться въ настоящемъ земномъ бытіи возможностью къ миру съ Богомъ чрезъ крестныя заслуги Христа, или же нужно предположить время и возможность примиренія въ загробной жизни, по молитвамъ церкви, до поры послѣдняго суда, но никакъ не послѣ, когда установятся уже окончательно рѣшеніе и опредѣленіе участи каждаго изъ насъ.

Догматическое основаніе ученія объ апокатастасисѣ, заимствуемое изъ представленія *неисчерпаемой, всесильной любви* Божіей, вызвавшей міръ къ бытію, не имѣетъ для насъ обязательной силы. Святая любовь Божія заключаетъ въ себѣ и милосердіе и справедливость, взаимно уравновѣшивающіяся. Строгая справедливость Бога необходимо требуетъ безусловнаго отверженія закоренѣлыхъ грѣшниковъ. При томъ, благодать Божія никогда не дѣйствуетъ такъ необоримо, чтобы всегда результатомъ своего дѣйствія имѣла обращеніе ко Христу даже закоренѣлыхъ грѣшниковъ. Подобный образъ дѣйствія уничтожилъ бы главный принципъ человѣческой личности—способность свободнаго самоопредѣленія. Эта способность есть слѣдствіе богоподобнаго нашего происхожденія и облика. Но, къ сожалѣнію, отъ нея не закрыта возможность уклоненія отъ Бога и даруемаго Имъ спасенія, даже сопротивленія божественной благодати и, слѣдовательно, самоизбранія осужденія. Бываютъ примѣры, что въ силу

способности самоопредѣленія человѣкъ противостоитъ до вѣка даже сильнѣйшимъ дѣйствіямъ любви, все болѣе и болѣе укореняется во злѣ, дѣлаетъ его для себя неизбѣжною, естественною необходимостью. При этомъ есть рѣшительная опасность, что такой человѣкъ злымъ направленіемъ воли перейдетъ крайнюю границу, за которой невозможны уже ни истинное раскаяніе, ни обращеніе; такая граница, по ученію откровенія, полагается послѣднимъ пришествіемъ Іисуса Христа. Понятно, какой участи заслуживаетъ, въ такомъ случаѣ, злонамѣренный человѣкъ на судѣ второго пришествія.— Относительно „гармоническаго“ заключенія мірового развитія должно возразить, что оно достигнется и тогда, когда количество лицъ (отпадшихъ ангеловъ и ожесточенныхъ людей) на страшномъ судѣ вслѣдствіе своей вины подвергнется осужденію; любовь Божія найдетъ тогда свое удовлетвореніе, приведя истинно вѣрующихъ ко блаженству, а закоренѣлыхъ грѣшниковъ по правосудію—къ заслуженному осужденію.— Наконецъ, что касается мысли, что блаженство праведниковъ должно нарушаться чрезъ представленіе мученій многихъ близкихъ имъ людей, особенно родственниковъ, то на это надобно сказать, что мы не должны быть болѣе сострадательными и любвеобильными, чѣмъ Спаситель. Къ кому самъ Богъ не можетъ имѣть состраданія, потому что въ немъ нельзя найти ничего достойнаго любви, къ тому и мы не можемъ имѣть никакого состраданія. Блаженство праведниковъ не должно будетъ нарушаться отъ взгляда на праведный карательный судъ Божій. Напротивъ, когда взоръ праведниковъ будетъ устремляться въ долину царства тьмы, они будутъ получать новое побужденіе къ восхваленію милосердія Божія, ихъ спасшаго, и святой правды Божіей, открывшейся въ отверженныхъ. Не слѣдуетъ при этомъ забывать и того, что, конечно, и въ будущемъ вѣкѣ сохранитъ свою полную силу нравственное требованіе Спасителя, выраженное Имъ предъ учениками: *иже любитъ отца или ма-*

теръ паче Мене, нѣстъ Мене достоинъ: и иже любитъ сына или дщеръ паче Мене, нѣстъ Мене достоинъ (Мат. X, 37).

Такимъ образомъ, всѣ приводимыя въ пользу ученія объ апокатастасисѣ основанія не выдерживаютъ критики. И намъ извѣстно, что 5-й вселенскій соборъ, не смотря на то, что ученіе о возстановленіи всего сущаго мѣстами проглядывало довольно сильно въ сочиненіяхъ св. Григорія Нисскаго и потомъ у св. Григорія Богослова, осудилъ торжественно это ученіе.

Есть и другое направленіе въ рѣшеніи вопроса о вѣчности мученій. На этотъ разъ говорятъ такъ, что грѣшники путемъ мучительныхъ и безпрерывныхъ страданій будутъ, наконецъ, *совершенно уничтожены*. Въ древнее время это воззрѣніе высказывали Валентиніане (*Tert.*, Valent., c. XXXI) и Гераклиониты (*Orig.*, Johan., t. XVIII), а въ новѣйшее—нѣмецкіе богословы: Ричардъ Роте, Вите и Вейсе. Основанія этому воззрѣнію указываютъ отчасти въ священномъ писаніи, отчасти въ догматическихъ и экзегетическихъ соображеніяхъ. Изъ священнаго писанія указываютъ на Матѳ. X, 28 и Евр. X, 26—27; въ первомъ мѣстѣ говорится: *не убойтеся отъ убивающихъ тѣло, души же не могущихъ убити, убойтеся же паче могущаго и душу и тѣло погубити—ἀπολέσαι—въ геенну*; во второмъ: *ктому о грѣсѣхъ не обрѣтается жертва, страшное же нѣкое чаяніе суда и огня ревность поясти хотящаго сопротивныя*. Что касается до догматическихъ и экзегетическихъ соображеній, то думаютъ, что безбожные и невѣрующіе, оторванные отъ существенной связи со Христомъ, источникомъ жизни и спасенія, должны будутъ погибнуть безвозвратно, а затѣмъ и то, что смерть вторая, упоминаемая въ Апокалипсисѣ, есть полное духовно-тѣлесное уничтоженіе.—Но не говоря уже о томъ, что въ новозавѣтномъ священномъ писаніи есть множество мѣстъ, которыя говорятъ именно *о вѣчномъ* про-

долженіи мученія и, слѣдовательно, о несмѣняемомъ мрачномъ объектѣ мученія и побуждаютъ вышеприведенныя мѣста понимать въ переносномъ смыслѣ, а самое слово „погибель“ въ нравственномъ, а не физическомъ смыслѣ,—фактъ существованія злого духа—діавола и аггеловъ его внѣ связи со Христомъ даетъ право заключать о безпрерывномъ существованіи безбожниковъ и невѣрующихъ въ вѣчномъ огнѣ. Тѣмъ болѣе такъ надобно думать, что заложенный глубоко въ образъ разумно-свободныхъ существъ отпечатокъ божественнаго первоисточнаго начала жизни не утрачивается совершенно и безслѣдно даже въ безбожникахъ и невѣрующихъ; и имъ предназначено вѣчное существованіе, только ихъ вѣчное мученіе за теперешнее поведеніе и образъ дѣятельности заключается въ утратѣ собственно человѣческаго характера и того, что̀ служитъ къ удовлетворенію разъ пріобрѣтенныхъ привычекъ и созданныхъ потребностей.

Блаженство праведниковъ.

Насколько ужасными и безотрадными чертами изображается состояніе грѣшниковъ послѣ всеобщаго суда, настолько же свѣтлыми и отрадными чертами описывается блаженное состояніе *праведниковъ*.

Въ священномъ писаніи и на языкѣ церкви состояніе это называется „царствомъ Божіимъ“, „царствомъ небеснымъ“, „царствомъ Христовымъ“, „воцареніемъ со Христомъ“, „блаженствомъ и жизнью въ Богѣ“, „вѣчною славою“, „раемъ“, и т. п. Этими названіями обозначаются нѣкоторыя свойства будущей блаженной жизни. Напр., именемъ царства Божія, царства небеснаго обозначается то отношеніе праведниковъ къ Богу, о которомъ говоритъ ап. Павелъ: *будетъ Богъ всяческая во всѣхъ*. Нельзя этихъ словъ понимать такъ, будто Богъ проникнетъ тогда весь міръ своею сущностію, такъ что міръ совершенно исчезнетъ въ Богѣ, или наобо-

ротъ,—нельзя потому, что апостолъ въ этомъ положеніи ясно различаетъ и отдѣляетъ отъ Бога то, въ чемъ Онъ будетъ всѣмъ. Слова апостола означаютъ, что въ блаженномъ вѣкѣ ни одного движенія, ни одного явленія не будетъ безъ того, чтобы не обнаружилось въ немъ Божество; не будетъ ничего, что было бы богопротивно или боговраждебно; напротивъ, все будетъ служить къ славѣ Божіей, все будетъ живымъ выраженіемъ воли божественной. Конечно, Богъ, какъ творецъ, и теперь, при настоящемъ порядкѣ вещей, открывается въ мірѣ: Онъ даетъ знать въ мірѣ свою присносущую силу и свое божество. Но въ будущемъ мірѣ, на новомъ небѣ и новой землѣ, гдѣ не будетъ никакого нестроенія и тѣни безпорядка, а всюду будетъ царствовать одна совершенная правда,—какъ присутствіе, такъ и дѣйствіе Бога станетъ выражаться полнѣе и совершеннѣе. Не нарушитъ степени этого выраженія совершенствъ Творца то, что при новомъ порядкѣ вещей будетъ цѣлый міръ людей, осужденныхъ за грѣхи на вѣчныя муки. Уже по тому одному, что осужденные грѣшники осуждаются приговоромъ суда Божія, они поставлены въ извѣстную зависимость отъ Бога. Что касается послѣдующаго ихъ отношенія къ вездѣприсутствію Божію, то его можно сравнить съ извѣстнымъ отношеніемъ разслабленныхъ и болѣзненныхъ членовъ какого-нибудь организма къ свѣту и теплотѣ солнечной, оказывающимъ благотворное вліяніе на эти члены только при здоровомъ ихъ состояніи.

Царство будущаго вѣка называется *небеснымъ*, въ отличіе отъ всего земного, даже въ его высочайшемъ проявленіи, каково царство благодати. Именемъ *блаженства* характеризуется внутреннее состояніе той жизни, именно—чувство гармоніи, полноты удовлетворенія всѣхъ требованій души, такого удовлетворенія, послѣ котораго ничего больше не остается желать и искать. Еще называется это состояніе состояніемъ *славы*. На нашемъ языкѣ этимъ обозначается

нѣкоторая особенная степень совершенства, когда кто-нибудь извѣстными совершенствами превосходитъ другихъ, можетъ сдѣлать больше и лучше другихъ въ какомъ бы то ни было кругѣ дѣятельности.

Такимъ образомъ, уже изъ самыхъ названій, которыми священное писаніе и церковь обозначаютъ будущее блаженное состояніе, отчасти открывается, что̀ это будетъ за состояніе. Священное писаніе чаще изображаетъ это состояніе со стороны *отрицательной*, противоположеніями состоянію настоящему. Прежде всего, будущее состояніе въ царствѣ славы и блаженства характеризуется рѣшительнымъ разграниченіемъ добра и зла въ бытіи и жизни на двѣ области, которыя уже не будутъ имѣть между собою не только смѣшенія, какъ теперь, а и какого-либо соприкосновенія, вызывающаго теперь борьбу, нарушеніе и разрушеніе гармоніи какъ въ видимой природѣ, такъ и въ человѣческомъ родѣ. Земля и живыя твари тогда освободятся отъ подчиненія суетѣ и отъ тлѣнія. Въ нашемъ собственномъ естествѣ совершится такое же освобожденіе отъ всего, что въ немъ теперь есть унижающаго, безобразящаго, растлѣвающаго. Душа, въ періодъ всемірнаго преобразованія и суда, достигнетъ полнаго возрожденія; борьба и всѣ болѣзненныя проявленія въ ней, какъ слѣдствія грѣховнаго начала, вмѣстѣ съ нимъ уничтожатся. Самое тѣло наше совершенно освободится отъ всего, что въ немъ теперь служитъ источникомъ страданій, внутренняго противорѣчія и борьбы для души. Въ священномъ писаніи это состояніе изображается, между прочимъ, такими частными чертами: тогда отыметъ Богъ всякую слезу отъ очей праведниковъ; тогда не будетъ смерти, ни плача, ни вопля, ни болѣзни. И не войдетъ туда ничто нечистое и никто преданный мерзостямъ и лжи, а только написанные у Агнца въ книгѣ жизни (Апокал., XXI, 4. 27).

По мѣстамъ, впрочемъ, въ священномъ писаніи встрѣчаются и нѣкоторыя *положительныя* черты будущей блаженной

жизни, насколько онѣ доступны нашему сознанію. Теперь мы вѣрою ходимъ, а не видѣніемъ. Тогда же *узримъ* Бога, по апостолу, *якоже есть* (1 Іоан. III, 2. 3). А вмѣстѣ съ этимъ видѣніемъ откроется для насъ и весь планъ, всѣ тайны спасенія міра и человѣчества. Тайны, откровеніе которыхъ обѣщается намъ въ будущемъ вѣкѣ, обнимаютъ все время отъ начальнаго пункта до конца, цѣлую вѣчность. И это будетъ источникомъ безконечнаго блаженства. Въ Апокалипсисѣ образно представляется, что откровеніе таинъ Божіихъ святымъ на небѣ возбуждаетъ ихъ къ восторгу и высочайшему ликованію. По мѣрѣ того, какъ Агнецъ, сѣдящій на престолѣ, открываетъ одну за другою семь печатей книги судебъ Божіихъ, окружающіе Агнца старцы и весь необозримый сонмъ искупленныхъ и оправданныхъ поютъ восторженную славу Богу-Спасителю.

Но одно видѣніе или созерцаніе таинъ Божіихъ еще не исчерпываетъ блаженства и не составляетъ самаго блаженства; это только начало для него. Самое наслажденіе жизнію у насъ въ глубинѣ, въ средоточіи нашего существа, *въ сердцѣ*. Сердце жаждетъ безпрерывныхъ наслажденій. Теперь предметы нашихъ удовольствій безконечно разнообразны, а наслажденіе тѣмъ или другимъ крайне неустойчиво; отсюда и перемѣна, разнообразіе удовольствій, какъ одно изъ основныхъ условій самой возможности удовольствія. Въ будущей жизни сердце наше найдетъ *постоянный* источникъ неисчерпаемаго блаженства въ созерцаніи самого Бога лицемъ къ лицу. Странно, повидимому, что это будущее блаженство отъ созерцанія славы Божіей представляется продолжающимся цѣлую вѣчность и въ то же время однообразнымъ: однообразіе когда же нибудь можетъ и должно наскучить. Такъ, конечно, нужно сказать о наслажденіяхъ настоящей жизни. Но и здѣсь мы встрѣчаемъ такія, напр., живописныя, словесныя и музыкальныя произведенія, которыя намъ никогда не наскучиваютъ, каждый разъ представляются но-

выми и возбуждаютъ въ душѣ необыкновенное богатство высокихъ мыслей, чувствъ и стремленій, заставляютъ насъ забывать насущныя заботы, огорченія, страданія,—словомъ наполняютъ и захватываютъ всѣ силы нашего духа. Тѣмъ, конечно, неисчерпаемѣе для нашего сердца будетъ блаженство, когда объектомъ его будетъ служить Богъ.

Нераздѣльно съ разумомъ и сердцемъ въ духѣ нашемъ есть еще сила живая и дѣятельная, называемая нравственною свободою, задача и, слѣдовательно, требованіе которой состоитъ въ *осуществленіи идеала* нравственнаго добра и совершенства. Само собою понятно, что полное удовлетвореніе этимъ требованіямъ должно состоять въ полномъ и безпрепятственномъ осуществленіи нравственнаго идеала. Здѣсь наша свобода въ своей дѣятельности стоитъ между безчисленнымъ множествомъ противорѣчивыхъ мотивовъ и подъ вліяніемъ ихъ, по выраженію ап. Павла, часто она „не еже хощетъ доброе творитъ, но еже не хощетъ злое, сіе содѣваетъ“. Въ будущей жизни для нашей свободы не будетъ уже никакихъ преградъ и препятствій въ ея стремленіи къ нравственному идеалу, потому что этотъ идеалъ, т. е. Богъ, тогда станетъ предъ нами лицемъ къ лицу.

Для всѣхъ-ли *одинаково* будетъ блаженство? Священное писаніе не рѣдко представляетъ будущее блаженство, какъ награду и воздаяніе по дѣламъ. Дѣла вмѣняются по суду Божію, какъ заслуга личная; *въ мѣру* заслугъ распредѣляются и награды: стало быть, должно быть различіе въ степеняхъ блаженства. Но къ этимъ степенямъ не приложима мѣрка, какою опредѣляются здѣсь разности въ степеняхъ благополучія и довольства. Здѣсь сравненіе степеней опредѣляется главнымъ образомъ количествомъ неудачъ, лишеній, огорченій, и т. под. Все такое тамъ совершенно отрицается. Въ этомъ отношеніи всѣ равно будутъ блаженны. Но, съ другой стороны, и степени славы и степени блаженства, какъ непосредственныя слѣдствія нажитаго здѣсь со-

держанія духа, для каждаго должны имѣть различіе, именно въ мѣру его развитія духовнаго. *Пріемляй*, говоритъ Спаситель, *пророка во имя пророче мзду пророчу пріемлетъ и пріемляй праведника во имя праведниче мзду праведничу пріемлетъ, и иже аще напоитъ единаго отъ малыхъ сихъ чашею студены воды токмо во имя ученика, аминь глаголю вамъ, не погубитъ мзды своея.* Ап. Павелъ говоритъ прямо, что *кійждо свою мзду пріиметъ по своему труду* (1 Кор. Ш, 8) и что между праведниками такая же будетъ разность, какая между свѣтилами: *ина слава солнцу, ина слава лунѣ, и ина слава звѣздамъ: звѣзда бо отъ звѣзды разнствуетъ во славѣ, такожде и воскресеніе мертвыхъ* (1 Кор. XV, 41, 42).

Гдѣ именно будетъ вѣчная жизнь, откровеніе царства славы? Священное писаніе называетъ это царство *небеснымъ* и первенцевъ этого царства указываетъ намъ торжествующими *на небѣ*. Но на языкѣ священнаго писанія, когда говорится о Богѣ, о мірѣ ангельскомъ, небомъ называется та область бытія, въ которой открывается Богъ чистымъ духамъ, въ противоположность тьмѣ, нестроенію, нечистотѣ и злу, царствующимъ на землѣ. Потому, конечно, и то, что на землѣ и отъ земли, но чисто и свято, называется небеснымъ. Такъ, Іисусъ Христосъ, въ противоположность первому Адаму, называется вторымъ Адамомъ съ небесе, хотя явился на землѣ какъ человѣкъ и принялъ человѣческую природу. Дальше апостолъ говоритъ: *яковъ небесный, тацы и небесніи.* Кто эти небесные?— Очевидно, люди, живущіе на землѣ, увѣровавшіе во Христа. Ясно, что выраженіями: „земной“, „перстный“ и „небесный“ обозначается противоположеніе состоянія падшаго, грѣховнаго состоянію обновленному, святому, на той же землѣ. Слѣдовательно, подобныя же выраженія о будущемъ царствѣ обозначаютъ не мѣсто его въ какой-либо другой области пространственнаго бытія, въ какой-либо части видимаго неба, а нравственныя качества

этого царства, въ противоположность настоящему состоянію жизни на землѣ. Эта земля преобразится огнемъ именно для того, чтобы на ней жила правда Божія. Это даетъ такую мысль, что землѣ предназначено обновленіе и перетвореніе, чтобы она была мѣстомъ откровенія царства славы. Отсюда нельзя, однако, дѣлать такого вывода, будто только наша планета изъ всѣхъ міровыхъ тѣлъ предназначена для этого, и границы будущаго царства Божія совпадаютъ съ границами земли. Напротивъ, и небо и земля, т. е. вся необъятная область видимаго міра, одинаково и одновременно преобразится въ жилище сыновъ царства славы, въ область откровенія славы и жизни Божіей. Тогда и для людей взаимное общеніе не будетъ ограничиваться предѣлами земной планеты, а расширится въ безпредѣльность. Теперь законы и условія вещественнаго бытія прикрѣпляютъ насъ къ земной планетѣ, но условія эти измѣнятся. Когда, говоритъ священное писаніе, Іисусъ Христосъ явится во славѣ, то и мы воскресшіе восхищены будемъ на облакахъ въ срѣтеніе Ему. Это выраженіе апостола мы можемъ понимать въ прямомъ, буквальномъ смыслѣ. Но изъ этой новой способности свободно перемѣщаться въ воздушномъ пространствѣ слѣдуетъ только то, что законы тяготѣнія, по воскресеніи, не будутъ ограничивать насъ, какъ теперь. А все же, по преобладающему въ священномъ писаніи воззрѣнію, средоточіемъ царства славы для людей прославленныхъ нераздѣльно съ низшими тварями, чающими откровенія славы сыновъ Божіихъ, будетъ земля. Быть можетъ, это покажется трудно согласимымъ съ значеніемъ земной планеты въ системѣ міра, какъ опредѣляетъ его астрономія и другія естественныя науки. Но это будетъ такъ по новотворящему слову Божію, какъ изображаетъ священное писаніе. Почему и для чего такъ? Потому же, конечно, почему земля была средоточнымъ пунктомъ гибельной катастрофы, коснувшейся всего видимаго міра. Во главу на ней поставленъ былъ человѣкъ. Онъ подпалъ власти врага

Божія—діавола и, такимъ образомъ, открылъ ему возможность утвердить на землѣ свое царство на мѣсто царства Божія. Богъ опредѣлилъ возстановить человѣка, спасти его и съ нимъ и землю отъ власти діавола. Начало изгнанія діавола изъ этой области положено крестомъ Христовымъ. Когда Іисусъ Христосъ придетъ опять на землю, этимъ положенъ будетъ конецъ властительству діавола: онъ будетъ изгнанъ вонъ окончательно. На обновленной землѣ, въ средѣ обновленнаго человѣчества, воцарится Христосъ-Богъ. И земля, такимъ образомъ, станетъ средоточіемъ царства Божія въ мірѣ—царства правды и мира и жизни вѣчной.