ВТ
19

ОПЫТЪ
ПРАВОСЛАВНАГО
ДОГМАТИЧЕСКАГО БОГОСЛОВІЯ
(СЪ ИСТОРИЧЕСКИМЪ ИЗЛОЖЕНІЕМЪ ДОГМАТОВЪ).

Епископа Сильвестра, Малеванъ
Доктора Богословія, Ректора Кіевской духовной Академіи. С.

18
2957.

ТОМЪ IV.

КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго. Михайлов. ул., д. № 4.
1889.

Изъ „Трудовъ Кіевской дух. Академіи“, за 1885, 1886, 1887, 1888 и 1889 г.г.



022
37

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

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

ЧЛЕНЪ I.

О Богѣ-Предустроителѣ человѣческаго спасенія.

§ 73. Причина не скораго пришествія на землю Спасителя міра, заключающаяся въ необходимости приготовленія къ этому людей 2

§ 74. Приготовленіе рода человѣческаго къ принятію Спасителя до призванія Авраама. . . . 4

Приготовленіе избраннаго народа Божія.

§ 75. Общее замѣчаніе 8

§ 76. Обѣтованія и пророчества въ книгахъ Моисеевыхъ 9

§ 77. Пророчества, содержащіяся въ псалмахъ . . 12

§ 78. Пророчества—у пророковъ 17

§ 79. Замѣчаніе о другихъ способахъ приготовленія избраннаго народа къ пришествію Мессіи . . . 27

§ 80. Приготовленіе язычниковъ 28

ЧЛЕНЪ II.

О Богѣ-Совершителѣ спасенія людей, или ихъ Искупителѣ.

Стран.

§ 81. Содержаніе и раздѣленіе этого ученія . . . 38

§ 82. 1) Іисусъ Христосъ—поистинѣ обѣтованный Избавитель міра. 38

§ 83. 2) Іисусъ Христосъ—Богочеловѣкъ. Общее замѣчаніе 45

Откровенное ученіе о лицѣ Іисуса Христа.

По изображенію откровенія Іисусъ Христосъ есть

§ 84. а) истинный Сынъ Божій 46

§ 85. б) Іисусъ Христосъ—истинный человѣкъ . . 51

§ 86. в) Іисусъ Христосъ есть одно лицо,—Богочеловѣкъ. 53

Ученіе церковно-отеческое о лицѣ Іисуса Христа.

§ 87. а) Въ древнѣйшихъ символахъ и символѣ никейскомъ. 57

§ 88. б) Въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, а также послѣдующихъ учителей и пастырей церковныхъ,—до IV вѣка. 62

§ 89. Въ IV вѣкѣ 73

§ 90. Съ V вѣка, или со времени 3-го вселенскаго собора. 80

§ 91. Замѣчаніе о позднѣйшихъ лжеученіяхъ относительно лица Христова 91

§ 92. О слѣдствіяхъ ипостаснаго соединенія двухъ естествъ во Христѣ въ отношеніи къ лицу Пресвятой Дѣвы Маріи. а) Она есть Приснодѣва . 94

Стран.
§ 93. б) Пр. Марія есть Богородица или Богоматерь. 102

О дѣлѣ совершеннаго Іисусомъ Христомъ искупленія рода человѣческаго.

§ 94. Общее замѣчаніе 105
§ 95. Откровенное ученіе о пророческомъ служеніи Христовомъ . . . . . : 107
§ 96. О первосвященническомъ служеніи Христовомъ. 111
§ 97. О царскомъ служеніи 114

Ученіе церковно-отеческое объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ.

§ 98. Общее замѣчаніе 117
§ 99. Ученіе мужей апостольскихъ 119
§ 100. Ученіе христіанскихъ апологетовъ II и III вѣка. 125
§ 101. Ученіе въ дальнѣйшее время—въ періодъ вселенскихъ соборовъ 140
§ 102. Замѣчанія о позднѣйшей судьбѣ догмата на востокѣ и западѣ съ критическимъ сужденіемъ о противныхъ ему ученіяхъ 159

ЧЛЕНЪ III.

О Богѣ-Раздаятелѣ людямъ спасенія, или Освятителѣ.

§ 103. Переходъ къ ученію о Богѣ-Освятителѣ и его раздѣленіе 167

I.

Объ освященіи человѣка и производящихъ его причинахъ.

Стран.
§ 104. О существѣ освященія человѣка 169

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

§ 105 Ученіе откровенное. 173
§ 106. Ученіе церковно-отеческое 177
§ 107. Ученіе мужей апостольскихъ 179
§ 108. Ученіе отцовъ и учителей II и III вѣка . . 181
§ 109. Ученіе—въ IV вѣкѣ. 188
§ 110. Ученіе послѣ IV вѣка на западѣ. . . . 195
§ 111. Ученіе послѣ IV вѣка на востокѣ. . . . 201

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

§ 112. Ученіе откровенное 205
§ 113. Ученіе древне-отеческое до IV вѣка . . . 212
§ 114. Съ IV вѣка—на востокѣ 216
§ 115. На западѣ 219

II.

О церкви, какъ посредницѣ въ освященіи человѣка.

§ 116. Общія замѣчанія о значеніи и необходимости въ дѣлѣ освященія церкви и переходъ къ ученію о ней. 224

Откровенное ученіе о церкви.

Стран.
§ 117. Ученіе Самого Іисуса Христа 227
§ 118. Ученіе апостоловъ. 232

Ученіе церковно-отеческое.

§ 119. Во времена мужей апостольскихъ. . . . 241
§ 120. Ученіе во II и III вѣкахъ. 248
§ 121. Ученіе о церкви на основаніи соборовъ и ихъ опредѣленій этого времени 274
§ 122. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ. . . . 288
§ 123. Послѣ вселенскихъ соборовъ. 305

III.

О существующихъ въ церкви средствахъ къ освященію человѣка.

§ 124. Общее о семъ замѣчаніе 320

1. О таинствѣ священства.

§ 125. Ученіе откровенное 322
§ 126. Ученіе церковно-отеческое до перваго вселенскаго собора. Ученіе мужей апостольскихъ . . . 326
§ 127. Ученіе во II и III вѣкахъ. 331
§ 128. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ 341
§ 129. Общій выводъ изъ всего вышеизложеннаго ученія о таинствѣ священства 349
§ 130. Замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ священства 352

2. О таинствѣ крещенія.

§ 131. Откровенное ученіе. 355
§ 132. Ученіе церковно-отеческое до вселенскихъ соборовъ 361

Стран.
§ 133. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ. . . . 373
§ 134. Общій выводъ и замѣчаніе о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ крещенія. 385

3. О таинствѣ мvропомазанія.

§ 135. Откровенное ученіе 388

Ученіе церковно-отеческое.

§ 136. Въ три первые вѣка христіанства . . . 392
§ 137. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ . . . 403
§ 138. Общій изъ предыдущаго обозрѣнія выводъ и замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія относительно таинства мvропомазанія 416

4. О таинствѣ евхаристіи.

§ 139. Ученіе откровенное 419
§ 140. Ученіе церковно-отеческое въ первые три вѣка христіанства 429
§ 141. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ. . . . 456
§ 142. Общій заключительный выводъ и замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія объ евхаристіи . . 486

5. О таинствѣ брака.

§ 143. Ученіе откровенное. 493

Ученіе церковно-отеческое.

§ 144. Въ первые три вѣка христіанства . . . 501
§ 145. Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.
Ученіе отдѣльныхъ отцевъ и учителей церкви . 513
§ 146. Ученіе о томъ же соборовъ 522
§ 147. Общій изъ предъидущаго выводъ и замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ брака . 527

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

§ 72.

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

лающимъ и ищущимъ его. Соотвѣтственно съ симъ и все ученіе о Богѣ въ Его благодатномъ домостроительствѣ спасенія человѣческаго можетъ быть, для болѣе подробнаго обозрѣнія его, подраздѣлено на ученіе о Богѣ, какъ а) предустроителѣ спасенія человѣческаго, б) его совершителѣ и в) раздаятелѣ.

ЧЛЕНЪ I.

О Богѣ-предустроителѣ человѣческаго спасенія.

§ 73.

Причина не скораго пришествія на землю Спасителя міра, заключающаяся въ необходимости приготовленія къ этому людей.

Хотя Богъ, предвидя паденіе человѣка, еще отъ вѣчности положилъ спасти его чрезъ Своего Сына, но, какъ сейчасъ мы замѣтили, Искупителя Сына Своего послалъ Онъ въ міръ не тотчасъ и даже не вскорѣ по паденіи человѣка, а по исполненіи многихъ и многихъ вѣковъ. Гдѣ же причина этому столь не скорому пришествію на землю Искупителя рода человѣческаго? Таковая причина, понятно, заключалась не столько въ Богѣ, въ одно мгновеніе могшемъ совершить все зависящее отъ одной Его воли, сколько въ самомъ же человѣкѣ, который, бывъ созданъ Богомъ существомъ свободно-разумнымъ, и могъ быть спасенъ Имъ не иначе, какъ только при своемъ собственномъ, добровольномъ желаніи, а слѣдовательно и подъ условіемъ только возникновенія и развитія въ немъ самомъ нужной воспріимчивости къ подаваемому спасенію, для чего требовалось не малое время. Эту, конечно, а не иную имѣлъ въ виду мысль и апостолъ Павелъ, когда утверждалъ о Богѣ, что Онъ прежде, чѣмъ сталъ говорить въ Своемъ Сынѣ, многократно и многообразно говорилъ издревле отцамъ въ пророкахъ (Евр. 1, 1 и 2); такъ какъ все это, понятно, нужно

было не для Самаго Бога, а только для людей, нуждавшихся въ постоянномъ и постепенномъ воспитаніи и укрѣпленіи въ нихъ вѣры въ имѣющаго нѣкогда придти къ нимъ Сына Божія. Свою мысль тотъ же Апостолъ еще прямѣе выражаетъ, когда ветхозавѣтный законъ называетъ дѣтоводителемъ ко Христу (Гал 3, 24).

Такъ учили и древніе отцы и учители церкви, причину не скораго пришествія Спасителя тоже полагая въ томъ, что слабымъ и немощнымъ людямъ необходимо было сперва пройти чрезъ многія и длинныя ступени въ своемъ духовно-нравственномъ развитіи, чтобы впослѣдствіи стать способными къ достойному принятію, какъ своего Спасителя, такъ и даруемаго Имъ спасенія. По *Григорію Богослову*, напр., не только новый, но и ветхій завѣтъ вводились Богомъ постепенно, а не вдругъ, по первому пріему за дѣло, и это дѣлалось для того, чтобы видно было, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ; такъ какъ это одно и свойственно правосудію Божію, никого насильно не принуждающему къ добру, но сообщающему его однимъ желающимъ его [1]). И по *Василію великому*, не вдругъ открылся людямъ божественный свѣтъ христіанства, потому что онъ могъ бы собою ослѣпить ихъ больныя духовныя очи, но вмѣсто этого божественный Домостроитель съ самою благоразумною постепенностію вводилъ ихъ въ общеніе съ тѣмъ же самымъ свѣтомъ, пріучая ихъ смотрѣть на него, какъ бы въ водѣ, въ его тѣняхъ и отобразахъ, для чего между прочимъ были даны и законъ, бывшій сѣнію грядущихъ благъ, и предуказанія пророческія,—эти гаданія истины, служащія къ обученію нашихъ очей сердечныхъ и дѣлающія для насъ болѣе удобнымъ переходъ отъ нихъ къ божественной премудрости, въ тайнѣ сокровенной [2]). Эту же мысль только въ другой формѣ бл. *Августинъ* выражаетъ такъ:

---

[1]) Orat. 31 (theolog. 5). n. 25.

[2]) De Spirit. sanct. c. 14. sub fin.

„Господь зналъ, когда Ему надо было явиться. Прежде же этого необходимо было чрезъ длинный рядъ временъ и лѣтъ о Немъ предвозвѣщать, потому что не маловажное что либо имѣло явиться. Всегда нужно было Его ожидать и долго о Немъ предвозвѣщать, на подобіе того, какъ чѣмъ болѣе важный являлся когда либо судья, тѣмъ большее ему предшествовало число провозвѣстниковъ[1])“.

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

§ 74.

Приготовленіе рода человѣческаго къ принятію Спасителя до призванія Авраама.

Какъ же и съ какого времени сталъ Богъ приготовлять людей къ пришествію ихъ Избавителя? Должно думать, что съ самаго же паденія человѣка начались и никогда не прерывались такого рода промыслительныя о людяхъ дѣйствія Божіи, которыя во всякое время и всѣ судьбы человѣчества направляли прямо къ тому, что имѣло стать средоточнымъ пунктомъ всемірной исторіи, т. е. къ пришествію въ міръ Сына Божія, вѣрою въ котораго имѣли спасаться всѣ имѣвшіе увѣровать въ Него, и какъ въ грядущаго

---

[1]) In Ioann. tractat. XXXI. n. 5. Можно замѣтить, что нѣкоторые изъ учителей, какъ напр. *св. Григорій Нисскій* (Orat. in diem natal. opp. T. III. p. 341. ed. Paris. 1638), причину не скораго пришествія Спасителя полагали въ необходимости приведенія людей до сознанія своихъ грѣховныхъ недуговъ для болѣе благоплоднаго ихъ врачеванія, а другіе, какъ напр. *Евфимій Зигабенъ* (Panopl. Par. 7. Tit. 7) и *св. Димитрій ростовскій* (соч. часть 3 стр. 101), видѣли ее въ необходимости для человѣчества нравственно созрѣть до того, чтобъ могла произойти изъ него святая Дѣва, имѣвшая родить Спасителя міра.

щаго, и какъ въ пришедшаго. А между тѣмъ прямымъ подтвержденіемъ этому служитъ данное на первыхъ же порахъ людямъ обѣтованіе, или какъ по справедливости его называютъ, первоевангеліе объ Избавителѣ міра, на которомъ прежде всего мы и остановимъ свое вниманіе.

Богъ во время приговора надъ павшими прародителями Своего грознаго суда, обратившись въ присутствіи ихъ къ главному виновнику ихъ грѣхопаденія,—къ обольстителю ихъ—змію, сказалъ слѣдующее: „и вражду положу между тобою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ ея; оно поразитъ тебя въ голову, а ты ужалишь его въ пяту“ (Быт. 3, 15). Что подъ зміемъ здѣсь разумѣется вселившійся въ него діаволъ, это не подлежитъ никакому сомнѣнію, такъ какъ Самъ Спаситель исконнымъ человѣкоубійцею назвалъ діавола (Іоан. 8, 44), и въ Апокалипсисѣ послѣдній прямо названъ древнимъ зміемъ (Апок. 12, 9; 20, 2). Но спрашивается, что нужно разумѣть подъ сѣменемъ діавола, а также подъ сѣменемъ жены, ставимымъ съ нимъ въ параллель и ему противополагаемымъ? Такъ какъ діаволъ не можетъ физически производить изъ себя потомства, то, понятно, что подъ его сѣменемъ нужно разумѣть не что иное, какъ, вслѣдствіе его губительнаго вліянія имѣвшихъ, по подобію злыхъ духовъ, входить въ духовное съ нимъ родство и подпадать подъ его власть порочныхъ людей, въ самомъ же св. писаніи называемыхъ то порожденіями эхидны (Мат. 3, 7), то дѣтьми діавола (Іоан. 8, 44). Подъ сѣменемъ же жены, если, въ параллель съ означеннымъ смысломъ сѣмени діавола, можно разумѣть и многихъ лучшихъ ея потомковъ, какъ напр. Сиѳа (ею самою названнаго сѣменемъ своимъ. Быт. 4, 25), Еноха, Ноя, Авраама и всѣхъ тѣхъ, которые, по слову Апостола, были не по плоти только, а и по духу дѣтьми обѣтованій (Рим. 9, 8), то совмѣстно съ симъ необходимо подразумѣвать здѣсь въ заключительномъ ихъ рядѣ и одного особеннѣйшаго одноличнаго Потомка жены, такъ какъ въ семъ

послѣднемъ случаѣ сѣмя жены противопоставляется не многому сѣмени діавола, а одному только діаволу. Смыслъ, поэтому, обращенныхъ Богомъ къ діаволу словъ будетъ таковъ: тогда какъ ты успѣлъ на время склонить на свою сторону жену, подчинивъ ея непорочную волю своей злой волѣ, Я устрою такъ, что жена возстанетъ противъ тебя и въ состояніи будетъ вести борьбу съ тобою, кромѣ того и ея сѣмя въ лицѣ лучшихъ ея представителей точно такое же противоборство будетъ оказывать въ отношеніи къ твоимъ сторонникамъ и рабамъ, а затѣмъ Одинъ изъ потомковъ ея возстанетъ противъ тебя самого и поразитъ тебя въ главу, тогда какъ ты уязвишь его только въ пяту. Кто именно будетъ этотъ великій Потомокъ, здѣсь съ точностію не было показано, но ясно было то, что Онъ будетъ по силѣ Своей несравненно могущественнѣе высшаго духа злобы. Не было также здѣсь ясно показано и того, какимъ образомъ Онъ поразитъ діавола во главу, или сокрушитъ его силу въ самомъ главномъ ея источникѣ, но данъ былъ нѣкоторый намекъ, что эта побѣда будетъ соединена съ нѣкоторою со стороны Побѣдителя жертвою, касающеюся низшей стороны Его существа, чему эмблематически должны были поучать и установленныя Богомъ жертвы. Итакъ на первыхъ же порахъ послѣ паденія прародителямъ нашимъ дано было Богомъ положительное и опредѣлительное обѣтованіе объ имѣющемъ нѣкогда придти Избавителѣ какъ ихъ самихъ, такъ и ихъ потомства, а также совмѣстно съ симъ довольно опредѣленно обозначенъ былъ и самый образъ тѣхъ промыслительныхъ дѣйствій Божіихъ, которыя имѣли предварить и подготовить собою пришествіе этого великаго Избавителя. Потому что, по заключающейся въ обѣтованіи ясной мысли, Богъ Самъ имѣлъ, какъ между женою и зміемъ—діаволомъ, такъ и между сѣменемъ первой и послѣдняго, проложить всегдашнюю черту нравственнаго разобщенія и раздѣленія съ тѣмъ, конечно, чтобы истинное или доброе сѣмя жены могло отстоять и сохранить свое

самостоятельное существованіе, не смотря на непримиримую борьбу съ нимъ злаго сѣмени змія. Богъ, слѣдовательно, имѣлъ, такъ сказать, Самъ стать на сторонѣ добраго сѣмени жены, Самъ—его сохранять и поддерживать въ его борьбѣ съ злымъ сѣменемъ діавола, а все это въ свою очередь и должно было предустроить и подготовить пришествіе того великаго Сѣмени жены, которое имѣло поразить въ главу виновника всѣхъ золъ.

Между тѣмъ исторія ветхозавѣтнаго домостроительства представляетъ живое подтвержденіе тому, что въ такомъ именно, а не иномъ направленіи открывала себя промыслительная попечительность Божія о лучшихъ изъ потомковъ первой жены,—или о дѣтяхъ обѣтованія. Такъ, когда чрезъ убійство Каиново былъ отнятъ у Евы лучшій ея сынъ Авель, Богъ возстановляетъ для нея доброе сѣмя (Быт. 4, 25) въ Сиѳѣ. Произшедшіе же отъ Сиѳа потомки, какъ извѣстно, въ своемъ нравственномъ отношеніи на столько оказались отличны и отособлены отъ каинитовъ, что они среди ихъ являлись какъ бы сынами Божіими посреди сыновъ и дщерей человѣческихъ (Быт. 6, 2). Когда же, не смотря на это, зло въ людяхъ на столько умножилось, что грозило подавить собою всякое добро, Богъ посредствомъ губительнаго потопа стираетъ всѣхъ нечестивыхъ съ лица земли, но въ тоже время для продолженія добраго сѣмени сохраняетъ богобоязненнаго Ноя съ его семействомъ. А такъ какъ, далѣе, въ самомъ семействѣ Ноевомъ появилась въ Хамѣ злая страсть, отъ которой имѣло опять произойти и распространиться злое племя, то чрезъ пророчественное благословеніе Ноево Богъ ясно даетъ понять, что Онъ и теперь не перестанетъ такъ поступать, какъ поступалъ и прежде, т. е. не перестанетъ являть Свою милость и покровительство Своимъ истиннымъ чадамъ обѣтованія и благословенія, тогда какъ наоборотъ, противники ихъ, стоящіе на враждебной сторонѣ, будутъ всего этого лишены.

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

Приготовленіе избраннаго народа Божія.

§ 75.

Общее замѣчаніе.

Между тѣмъ и въ дальнѣйшее время Богъ, согласно съ Своею волею, выраженною въ первообѣтованіи, продолжаетъ блюсти и поддерживать доброе сѣмя въ борьбѣ съ сѣменемъ злымъ и развращеннымъ, вмѣстѣ съ симъ храня и

поддерживая сравнительно съ прежнимъ болѣе явными и видными путями вѣру въ грядущаго Избавителя, время пришествія Котораго близилось. Когда послѣ разсѣянія народовъ нечестіе и идолопоклонство на столько усилились, что угрожали совершенно затмить собою вѣру въ истиннаго Бога, а также въ обѣтованнаго Имъ Избавителя, Богъ изъ среды всѣхъ избираетъ и призываетъ для Своихъ великихъ цѣлей праведнаго Авраама, образуетъ затѣмъ изъ него цѣлый особенный народъ, и на немъ сосредоточиваетъ всѣ планы Своего ветхозавѣтнаго домостроительства, все направляя здѣсь къ одной цѣли,—къ подготовленію и предустроенію той великой новой эпохи, которая имѣла наступить съ пришествіемъ на землю Спасителя міра.

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

§ 76.

Обѣтованія и пророчества въ книгахъ Моисеевыхъ.

Хотя, какъ должно думать, извѣстно было Аврааму сдѣлавшееся достояніемъ всей лучшей части человѣчества, первообѣтованіе Божіе объ Избавителѣ, но Богъ даетъ его ему снова, выразивъ его въ такой формѣ: „благословятся въ сѣмени твоемъ всѣ народы земли“ (Быт. 22, 18), и въ этой же формѣ повторяетъ Исааку (Быт. 26, 4) и Іакову (Быт. 28, 14). Не трудно видѣть, что это обѣтованіе по существу своему было совершенно схоже съ даннымъ первымъ людямъ обѣтованіемъ, такъ какъ и въ немъ обѣтованный великій Потомокъ представлялся подъ однимъ и тѣмъ же образомъ сѣмени, но оно привнесло съ собою и нѣкоторыя новыя частныя черты, болѣе опредѣляющія и попол-

няющія этотъ самый образъ. Тогда какъ въ первообѣтованіи говорилось о Сѣмени жены, безъ всякаго указанія въ человѣчествѣ на родъ, изъ котораго оно имѣетъ произойти, здѣсь прямо уже были указаны Его родоначальники въ Авраамѣ, Исаакѣ и Іаковѣ. Тогда какъ тамъ было указано на сокрушеніе сѣменемъ власти діавола безъ обозначенія тѣхъ благодѣтельныхъ послѣдствій, какія имѣютъ проистечь отсюда, здѣсь эти самыя послѣдствія прямо, хотя и въ общихъ чертахъ, обозначены были чрезъ внутреннее и причинное соединеніе съ Сѣменемъ благословенія всѣхъ народовъ. А что здѣсь подъ сѣменемъ разумѣлся великій и необычайный Потомокъ, это ясно было изъ того, что ему приписывалось дарованіе благословенія всѣмъ народамъ,— т. е. дѣйствіе столь же необычайное, какъ и приписанное Ему въ первообѣтованіи пораженіе діавола, почему и древнеіудейское преданіе подъ сѣменемъ, обѣтованнымъ Аврааму, Исааку и Іакову, равно какъ и подъ сѣменемъ, обѣтованнымъ первымъ людямъ, не иного кого либо разумѣло, а только Мессію [1]).

Между тѣмъ Іаковъ въ своемъ предсмертномъ благословеніи одного изъ своихъ сыновей—Іуды не только свидѣтельствуетъ свою живую вѣру въ обѣтованное Сѣмя, но и указываетъ въ немъ новую частную черту, назвавъ Его примирителемъ и всемірнымъ царемъ, а также пророчески опредѣляетъ самое время Его пришествія. „Не отойдетъ, говоритъ онъ, скипетръ отъ Іуды и законодатель отъ чреслъ Его (по еврейски), доколѣ не пріидетъ Примиритель (по 70-ти Тотъ, Которому отложенъ или по преимуществу принадлежитъ скипетръ), (по еврейски) и Ему покорность народовъ“ (по 70-ти—Тотъ—чаяніе народовъ) (Быт. 49, 10).

---

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

Т. е. дотолѣ не прекратится въ колѣнѣ Іудиномъ правительственная и законодательная власть, пока не пріидетъ Примиритель (Шило) и царь (или чаяніе) народовъ, такъ что, слѣдовательно, если когда послѣдуетъ въ колѣнѣ Іудиномъ прекращеніе означенной власти, то это будетъ яснымъ признакомъ наступленія времени Его пришествія. А что Іаковъ разумѣлъ здѣсь подъ Примирителемъ и Владыкою народовъ никого иного, какъ обѣтованнаго Избавителя, это совершенно ясно видно изъ выдѣленія лица Его изъ ряда обычныхъ земныхъ правителей и законодателей, а также усвоенія Ему необычайнаго дѣйствія всеобщаго умиротворенія, при всеобщей покорности народовъ, почему и всѣ древне-іудейскіе учители видѣли въ Немъ никого иного, какъ ожидаемаго Мессію, и послѣднему прямо усвояли наименованіе—*Шило* [1]).

Моисей же, передавъ всѣ вышеозначенныя обѣтованія Божіи, а также пророчество Іакова объ Избавителѣ міра, къ этому, по опредѣленію Божію, присовокупляетъ и свое о Немъ пророчество, съ указаніемъ въ Немъ новой особенной черты, а именно той, что Онъ будетъ подобнымъ ему пророкомъ (Втор. 18, 15), т. е. будетъ пророкомъ самымъ близкимъ къ Богу, а также законодателемъ и посредникомъ между Богомъ и людьми. А что Моисей въ предсказываемомъ имъ пророкѣ видѣлъ не обычнаго какого либо изъ имѣвшихъ послѣдовать за нимъ пророка, это между прочимъ подтверждается преданіемъ и вѣрованіемъ древне-іудейской церкви, которая засвидѣтельствовала, „что не было болѣе у Израиля пророка такого, какъ Моисей“ (Втор. 34, 16), и въ предсказываемомъ Моисеемъ признавала не кого либо иного, какъ только будущаго Мессію [2]).

Такимъ образомъ во времена Моисеевы уже довольно яснымъ и опредѣленнымъ являлся, имѣвшій стать главнымъ

---

[1]) Raymund. Martini—Pugio fidei advers. Maures et Judeos. Pars. 2. c. 4. n 11 et 12.

[2]) См. Huetii. Demonstratio evangelic. p. 343. edit. Francof. 1722.

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

§ 77.

Пророчества, содержащіяся въ псалмахъ.

Давиду, какъ извѣстно, было повторено Богомъ давнее обѣтованіе о Сѣмени-Избавителѣ, но, какъ сейчасъ увидимъ, оно было пополнено новыми болѣе частными чертами. Чрезъ пророка Наѳана Богъ говорилъ Давиду: „когда исполнятся дни твои, и ты почіешь съ отцами своими, то Я возставлю послѣ тебя сѣмя твое, которое произойдетъ изъ чреслъ твоихъ, и упрочу царство его. Онъ построитъ домъ имени Моему, и Я утвержу престолъ царства Его на вѣки. Я буду ему Отцемъ и Онъ будетъ Мнѣ сыномъ; и если онъ согрѣшитъ, Я накажу его жезломъ мужей и ударами сыновъ человѣческихъ; но милости Моей не отниму отъ него, какъ Я отнялъ отъ Саула, котораго Я отвергъ предъ лицемъ твоимъ. И будетъ непоколебимъ домъ твой и царство твое на вѣки предъ лицемъ Моимъ, и престолъ твой устоитъ во вѣки“ (2 Цар. 7, 12—16). Не трудно видѣть, что приведенное обѣтованіе Божіе прежде всего касалось ближайшаго потомка Давидова, имѣвшаго продолжить собою его царственный родъ,—Соломона, но вслѣдъ за симъ, такъ какъ оно шло „вдаль“ (2 Цар. 7, 19), простираясь на будущую отдаленную судьбу дома Давидова, то необходимо приводило къ мысли о томъ великомъ отдаленномъ Потомкѣ Да-

видовомъ, на которомъ вполнѣ должны были исполниться приписанныя Ему здѣсь черты, тогда какъ онѣ цѣликомъ ни въ какомъ случаѣ не могли быть примѣнены къ Соломону. Какія же это черты? Это—во-первыхъ, что Богъ будетъ Ему отцемъ и Онъ Богу будетъ Сыномъ, а во вторыхъ, что царство Его будетъ вѣчно,—черты, понятно, вовсе не приложимыя къ какому бы то ни было царю земному, почему и древне-іудейское преданіе въ обѣтованномъ Потомкѣ Давидовомъ видѣло ни кого либо иного, какъ Мессію [1]).

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

Такъ, во 2-мъ псалмѣ Помазанникъ (Христосъ), противъ Котораго нѣкогда имѣли возстать цари и народы, прямо называется Сыномъ Божіимъ; такъ какъ Самъ Господь сказалъ Ему: „Ты—Сынъ Мой, Я нынѣ родилъ Тебя“ (Пс. 2, 7), и такъ какъ Псалмопѣвцемъ всѣ приглашаются почтить Его, какъ Сына, и возложить на Него, какъ Бога, всѣ свои надежды, чтобы въ противномъ случаѣ, въ случаѣ прогнѣвленія Сына, не погибнуть въ путяхъ своихъ (ст. 12). Совмѣстно же съ симъ Онъ представляется здѣсь и необы-

---

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

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

чайнымъ владыкою на землѣ, такъ какъ Ему, какъ Сыну, даются Господомъ въ наслѣдіе народы, и во владѣніе предѣлы земли (ст. 8), т. е. вся земля съ населяющими ее народами.

Въ такихъ же чертахъ и въ 44-мъ псалмѣ изображается Помазанный Богомъ болѣе соучастниковъ Своихъ. Онъ сопоставляется здѣсь съ Богомъ и Самъ прямо называется Богомъ (ст. 7), а также представляется праведнымъ, кроткимъ и дивнымъ Царемъ (ст. 5), Царемъ, передъ Которымъ падутъ народы (ст. 6), Который поставитъ сыновей Своихъ князьями по всей землѣ (ст. 17) и Котораго престолъ будетъ во вѣкъ (ст. 7), и имя сдѣлается памятнымъ въ родъ и родъ, потому что народы будутъ славить Его во вѣки и вѣки (ст. 18) [1]).

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

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

Уже въ 109 псалмѣ дѣлается общее указаніе на послѣдняго рода состояніе Мессіи, такъ какъ здѣсь говорится о Немъ: „клялся Господь и не раскается: Ты—священникъ во вѣкъ по чину Мелхиседека“ (ст. 4). Будучи же, подобно Мелхиседеку, священникомъ, Онъ, что необходимо предпо-

---

[1]) Подобное же содержаніе и псалма 71-го.

лагалось, имѣлъ принести и даже во вѣкъ приносить за грѣхи другихъ какую-то жертву, что, понятно, не могло не сопровождаться извѣстнаго рода самопожертвованіемъ и самоуничиженіемъ, хотя обо всемъ этомъ здѣсь ничего не говорится.

Между тѣмъ въ псалмѣ 39-мъ сдѣлано прямое указаніе на то, что Мессія имѣетъ принести жертву Богу за грѣхи людскіе, и что таковою жертвою, имѣющею замѣнить собою всѣ ветхозавѣтныя жертвы, будетъ никто иной, какъ Онъ же Самъ. Такой именно смыслъ, по изъясненію ап. Павла (Евр. 10, 15), содержатъ въ себѣ обращенныя здѣсь къ Богу слова самаго Мессіи: „жертвы и приношенія Ты не восхотѣлъ; Ты открылъ Мнѣ уши (по 70-ти—уготовалъ Мнѣ тѣло); всесожженія и жертвы за грѣхъ Ты не потребовалъ. Тогда Я сказалъ: вотъ иду; въ свиткѣ книжномъ написано о Мнѣ Я желаю исполнить волю Твою, Боже Мой, и законъ Твой у Меня въ сердцѣ“ (ст. 7—9).

Псаломъ же 21-й, признаваемый древне-іудейскими раввинами за пѣснь Мессіи[1]), содержитъ въ себѣ самое изображеніе тѣхъ тяжелыхъ и мучительныхъ страданій, какія понесетъ грядущій Мессія, ставши жертвою Богу вмѣсто прежнихъ жертвъ. По этому пророческому изображенію, Онъ на время будетъ оставленъ Богомъ (ст. 2), и преданъ скопищу злыхъ, которые, подобно псамъ, обступятъ Его, и раскроютъ на Него пасть свою, какъ левъ, рыкающій и алчущій добычи (ст. 14 и 17). Они будутъ ругаться надъ Нимъ, кивая головою и говоря устами: Онъ уповалъ на Господа, пусть избавитъ Его, пусть спасетъ, если Онъ угодилъ Ему (ст. 8 и 9), пронзятъ Ему руки и ноги[2]), сдѣ-

---

[1]) См. Thesaurus theologiae-philolog. T. II. p. 248. ed. 1702.

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

лавъ изъ Него зрѣлище, чтобы можно было перечесть всѣ Его кости; одежду же Его раздѣлятъ между собою, бросивши о ней жребій (ст. 17—19). Среди такого рода мученій въ Страдальцѣ всѣ кости разсыплются, сердце, какъ воскъ, растаетъ посреди внутренностей Его, сила изсохнетъ, какъ черепокъ. языкъ Его прилипнетъ къ гортани Его, и Онъ будетъ сведенъ къ персти смертной (ст. 15 и 16). Но Господь не презритъ скорби страждущаго и услышитъ Его (ст. 25) молитву о избавленіи души Его (ст. 21), а вслѣдъ за симъ послѣдуетъ Его хвалебная Богу проповѣдь (ст. 23 и 26), а также обращеніе къ Богу всѣхъ концевъ земли и поклоненіе Ему всѣхъ язычниковъ (ст. 28).

На таковое же преданіе Мессіи смерти и затѣмъ освобожденіе отъ ея рабства въ общихъ чертахъ указываютъ также относимыя къ Мессіи апостолами Петромъ и Павломъ (Дѣян. 2, 26; 13, 35) слова 15-го псалма: „возрадовалось сердце Мое и возвеселился языкъ Мой, даже и плоть Моя упокоится въ упованіи, ибо Ты не оставишь души Моей во адѣ и не дашъ святому Твоему увидѣть тлѣнія“ (ст. 9 и 10) [1]).

Итакъ въ псалмахъ уже довольно ясно и даже ярко очерченъ былъ образъ будущаго Мессіи, какъ необычайнаго царя,—царя по своему достоинству и власти равнаго Самому Богу, и царя такого царства, которое будетъ обнимать собою не одинъ только какой либо народъ, а всѣ народы, и которое не на время только возникнетъ, и затѣмъ подобно всѣмъ земнымъ царствамъ исчезнетъ, а напротивъ, навсегда останется непоколебимымъ и будетъ существовать вѣчно. Довольно ясно также предъизображено было и уничиженно-страдальческое состояніе Мессіи, какъ священника, имѣвшаго Своею жертвою замѣнить всѣ прежнія жертвы. Но

---

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

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

§ 78.

Пророчества—у пророковъ.

Уже по времени первые изъ пророковъ Іоиль, Амосъ и Осія, касаясь пророчествами своими будущаго царства, имѣющаго образоваться изъ уничиженнаго и разсѣяннаго народа Божія подъ управленіемъ возстановленнаго царя Давида, т. е. Мессіи (Осіи 3, 5) [1]), усвояютъ ему такого рода черты, которыя заставляютъ видѣть въ немъ болѣе духовно-нравственное или благодатное, чѣмъ какое либо политическое общество „И будетъ послѣ того (т е. послѣ минова-

---

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

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

Между тѣмъ дальнѣйшій пророкъ Исаія съ особенною ясностію и выразительностію предъизображаетъ, какъ пророческое, такъ въ особенности будущее первосвященническое служеніе Мессіи, совмѣстно съ этимъ и чрезъ это са-

мое косвенно опредѣляя и особеннѣйшій характеръ Его царскаго служенія. По этому изображенію Мессія, произшедши изъ пришедшаго въ безвѣстность знаменитаго дома Іессеева, подобно отрасли, возникшей изъ древеснаго пня (Ис. 11, 1)[1], и произшедши чрезъ необычайное рожденіе отъ Дѣвы (7, 14)[2], а также при этомъ будучи Богомъ крѣпкимъ (9, 6) и слѣдовательно Еммануиломъ (Богомъ въ соединеніи съ человѣчествомъ), вотъ въ чемъ имѣетъ проявить Свою посланническую дѣятельность въ служеніи спасенію людей. Онъ, будучи исполненъ Духа Господня (Ис. 11, 2) и помазанъ Господомъ, чтобы благовѣствовать народамъ, посланъ будетъ исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе и узникамъ открытіе темницы, проповѣдывать лѣто Господне благопріятное и день мщенія Бога нашего, утѣшить всѣхъ сѣтующихъ (61, 1 и 2). „Онъ, поэтому, возвѣститъ народамъ судъ... и на законъ Его будутъ уповать острова .. Онъ будетъ поставленъ Господомъ въ завѣтъ для народа и во свѣтъ для язычниковъ“ (42, 1. 4 и 6). И мало того, что Онъ будетъ рабомъ Господа, для возстановленія колѣнъ Іаковлевыхъ и для возвращенія остатковъ Израиля, но Господь сдѣлаетъ Его свѣтомъ народовъ, чтобы спасеніе Господне простерлось до концевъ земли

---

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

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

(49, 6). Оттого народъ, ходящій во тмѣ, увидитъ свѣтъ великій, на живущихъ въ странѣ тѣни смертной свѣтъ возсіяетъ (9, 2), и земля наполнится вѣденіемъ Господа“ (11, 9).

Но этимъ не ограничится посланническая дѣятельность Раба Іеговы, Онъ явитъ Себя еще искупителемъ людей, принесши Самаго Себя Богу въ жертву за грѣхи ихъ. Онъ— мужь скорбей и болѣзней, не имѣющій вида и величія, будетъ презрѣнъ и умаленъ предъ людьми, такъ что они будутъ отвращать отъ Него лице свое, и ни во что ставить Его (53, 2 и 3), причегши Его къ злодѣямъ (ст. 12) и думая, что Онъ поражается, наказуется и уничижается Богомъ (ст. 4). Но Онъ Самъ не сдѣлаетъ грѣха, и лжи не будетъ въ устахъ Его (ст. 9), возьметъ же Онъ на Себя наши немощи и понесетъ наши болѣзни, изъязвленъ будетъ за грѣхи наши и мучимъ за беззаконія наши, чтобы принять на Себя наказаніе нашего міра (ст. 4 и 5), чтобы за преступленія народа Своего претерпѣть казнь (ст. 8) и чтобы мы ранами Его исцѣлились (ст. 5). И страдать будетъ добровольно и безмолвно. Какъ овца, веденъ будетъ Онъ на закланіе, и, какъ агнецъ предъ стригущимъ безгласенъ, Онъ не будетъ отверзать устъ Своихъ (ст. 7), пока не будетъ погребенъ у богатаго, хотя будутъ назначать Ему гробъ со злодѣями (ст. 9)[1]). Но за то плоды страданій и смерти, какими Господу угодно будетъ поразить (ст. 10) этого, сдѣлавшагося за преступниковъ ходатаемъ (ст. 12), Страдальца, будутъ неизмѣримо важны и велики. Когда душа Его принесетъ жертву умилостивленія, Онъ узритъ потомство долговѣчное .., оправдаетъ многихъ и грѣхи ихъ на Себѣ понесетъ (ст. 11). За то, что предастъ душу Свою на смерть, Онъ получитъ часть между великими, и съ силь-

---

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

ными будетъ дѣлить добычу (ст. 12)[1]), такъ что на сколько прежде многіе изумлялись, смотря на Него, когда Онъ былъ обезображенъ паче сыновъ человѣческихъ, на столько теперь Онъ станетъ предметомъ благоговѣйнаго изумленія, чествованія и надеждъ, какъ народовъ, такъ и царей (52, 13—15; 11, 10).

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

Въ подобныхъ же чувственныхъ образахъ предъизображалъ будущее духовное царство Мессіи и современный Исаіи пророкъ Михей, который между прочимъ какъ на характеристическую черту этого царства предъуказывалъ на истребленіе во Израилѣ всякаго суевѣрія (5, 12—14), а также на то, что будущій царь Израиля, имѣя произойти изъ Виѳлеема, въ тоже время будетъ имѣть происхожденіе вѣчное, какъ выразилъ это чрезъ пророковъ Самъ Господь въ слѣдующемъ Своемъ обращеніи къ Виѳлеему: „и ты, Виѳлеемъ-Ефраѳа, малъ ли ты между тысячами Іудиными? Изъ тебя произойдетъ Мнѣ Тотъ, Который долженъ быть Владыкою въ Израилѣ, и Котораго происхожденіе изъ начала, отъ дней вѣчныхъ“ (5, 2)[2]).

---

[1]) Въ 53 гл. Исаіи видѣли пророчество о Мессіи и всѣ древнѣйшіе учителя іудейской синагоги (См. Thesaurus theolog. philolog T. I p. 777 et 778 ed. 1701).

[2]) Что древняя іудейская церковь признавала здѣсь пророчество о Мессіи, это видно изъ евангельской исторіи о волхвахъ, пришедшихъ въ Іерусалимъ для поклоненія родившемуся царю іудейскому и обратившихся къ Ироду

Но съ большею сравнительно ясностію и опредѣленностію будущее царство Мессіи въ его внутреннемъ и существенномъ духѣ предъизобразили дальнѣйшіе, а именно жившіе во время плѣна вавилонскаго, пророки Іеремія и Іезекіиль. Вотъ какъ Іеремія опредѣляетъ духъ этого царства, котораго царемъ будетъ возстановленный Богомъ Давидъ, имѣвшій быть названнымъ: Господь оправданіе наше (23, 5 и 6; 30, 9)[1]: „вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда Я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды новый завѣтъ, не такой завѣтъ, какой Я заключалъ съ отцами ихъ... Но вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домомъ Израилевымъ, говоритъ Господь: вложу законъ Мой во внутренность ихъ, и на сердцахъ ихъ напишу его, и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ. И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата, и говорить: познайте Господа, ибо всѣ сами будутъ знать Меня отъ малаго до большаго, говоритъ Господь, потому что Я прощу беззаконія ихъ, и грѣховъ ихъ уже не вспомяну болѣе (31, 31—34). И дамъ имъ одно сердце и одинъ путь, чтобы боялись Меня во всѣ дни жизни, ко благу своему и благу дѣтей своихъ послѣ нихъ. И заключу съ ними вѣчный завѣтъ, по которому Я не отвращусь отъ нихъ, чтобы благотворить имъ, и страхъ Мой вложу въ сердца ихъ, чтобы они не отступали отъ Меня“ (32, 39 и 40). Въ такихъ же точно чертахъ и Іезекіиль изображаетъ будущія благотворныя дѣйствія Мессіи Давида, какъ царя и пастыря всѣхъ (34, 23—31), говоря отъ лица Іеговы слѣдующее: „вотъ Я возьму сыновъ Израилевыхъ изъ среды народовъ... и сдѣлаю ихъ однимъ народомъ... А рабъ Мой Давидъ будетъ царемъ надъ ними и Пастыремъ всѣхъ ихъ, и

съ вопросомъ, гдѣ родился этотъ царь, и изъ послѣдовавшаго со стороны первосвященниковъ и книжниковъ на это отвѣта, на основаніи означенныхъ словъ пр Михея (2, 1—5).

[1]) Свидѣтельств. вѣров. древн. іудеевъ въ пророчество здѣсь о Мессіи— См. Thesaurus theologic. philolog. T. I. p. 832. ed. 1701.

они будутъ ходить въ заповѣдяхъ Моихъ, и уставы Мои будутъ соблюдать и выполнять ихъ. И будетъ у нихъ жилище Мое, и буду ихъ Богомъ, и они будутъ Моимъ народомъ; и узнаютъ народы, что Я Господь, освящающій Израиля, когда святилище Мое будетъ среди ихъ во вѣки (37, 21. 24. 27 и 28). И дамъ имъ сердце единое, духъ новый вложу въ нихъ, и возьму изъ плоти ихъ сердце каменное, и дамъ имъ сердце плотяное, чтобы они ходили по заповѣдямъ Моимъ и соблюдали уставы Мои и выполняли ихъ“ (11, 19 и 20)[1]). Все это на столько ясныя и характерныя черты будущаго духовнаго царства Божія на землѣ, что чего либо большаго нельзя было и желать въ ветхозавѣтныя времена.

Между тѣмъ пророкомъ Даніиломъ съ большею сравнительно съ прежнимъ опредѣленностію и даже историческою точностію предъуказано было самое время наступленія этого царства съ краткимъ повтореніемъ прежнихъ его существенныхъ чертъ. Такъ Даніилъ, объясняя Навуходоносору видѣнный имъ о разнородномъ истуканѣ сонъ въ томъ смыслѣ, что за его царствомъ преемственно послѣдуютъ еще три разновидныя царства, къ этому присовокупилъ слѣдующее: „и во дни тѣхъ царствъ Богъ небесный воздвигнетъ царство, которое во вѣки не разрушится, и царство это не будетъ передано другому народу; оно сокрушитъ и разрушитъ всѣ царства, а само будетъ стоять вѣчно, такъ какъ ты видѣлъ, что камень отторгнутъ былъ отъ горы не руками, и раздробилъ желѣзо, мѣдь, глину, серебро и золото“ (2, 44 и 45). Такое же чередованіе и исчезновеніе четырехъ земныхъ царствъ, имѣвшихъ предварить собою наступленіе вѣчнаго и непреходящаго царства, съ таковымъ же его царемъ, и въ другой разъ видѣно было Даніиломъ въ своемъ ночномъ видѣніи, подъ образомъ четырехъ звѣрей, олицетворявшихъ собою царей означенныхъ четырехъ царствъ, по истребленіи и исчезновеніи которыхъ наступило новое

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

вѣчное царство съ царемъ въ лицѣ Нѣкоего какъ бы сына человѣческаго, получившаго отъ Ветхаго днями власть господства надъ всѣми племенами и народами (7, 3--17) [1]).

Но еще съ большею и, можно сказать, математическою точностію предъуказано было время наступленія будущаго царства Мессіи въ открытомъ чрезъ архангела Гавріила Даніилу пророчествѣ о седминахъ, которое заключалось въ слѣдующемъ: „семьдесятъ седминъ опредѣлены для народа твоего и святаго города твоего, чтобы покрыто было преступленіе, запечатаны были грѣхи, и заглажены беззаконія, и чтобы приведена была правда вѣчная, и запечатаны были видѣнія и пророкъ, и помазанъ былъ Святый святыхъ. Итакъ знай и разумѣй: съ того времени, какъ выйдетъ повелѣніе о возстановленіи Іерусалима, до Христа Владыки, семь седминъ и шестьдесятъ двѣ седмины; и возвратится народъ и обстроятся улицы и стѣны, но въ трудныя времена. И по истеченіи шестидесяти двухъ седминъ преданъ будетъ смерти Христосъ, и не будетъ .., а городъ и святилище разрушены будутъ народомъ вождя... И утвердитъ завѣтъ для многихъ одна седмина, а въ половинѣ седмины прекратится жертва и приношеніе, и на крышѣ святилища будетъ мерзость запустѣнія“ (9, 24—27). То есть: до наступленія того времени, когда имѣютъ быть покрыты и заглаждены беззаконія людей, съ водвореніемъ вмѣсто нихъ праведности, и когда имѣетъ придти Помазанный на это великое дѣло Святый святыхъ, Христосъ Владыка, вмѣстѣ съ чѣмъ должны будутъ закончиться видѣніе и пророкъ,— опредѣлено семьдесятъ седминъ или седмилѣтій [2]), начиная

[1]) Подъ видѣннымъ Даніиломъ царемъ, подобнымъ сыну человѣческому, и древніе іуден разумѣли Мессію. См. Thesaurus theologic. philolog. T. I. p. 889. ed. 1701.

[2]) Седмины здѣсь не иначе слѣдуетъ понимать, какъ въ усвояемомъ имъ самимъ же писаніемъ (Лев. 25, 31; Быт. 29, 28) смыслѣ седмилѣтій. Седмины же другаго рода въ писаніи прямо называются седминами дней (Іезек. 45, 21; Дан. 10, 2 и 3). Между тѣмъ седминъ въ послѣднемъ смыслѣ нельзя понимать и потому, что въ теченіе седми седминъ дней никакъ не могъ обстроиться и возстановиться городъ.

съ выхода повелѣнія или указа о возстановленіи Іерусалима [1]). Въ частности же, въ теченіе первыхъ седми седминъ обстроится городъ съ его стѣнами, хотя среди трудныхъ обстоятельствъ, по истеченіи же дальнѣйшихъ шестидесяти двухъ седминъ, преданъ будетъ смерти Христосъ, и не будетъ, послѣ чего послѣдуетъ разрушеніе города и святилища при крайне опустошительныхъ дѣйствіяхъ, имѣющихъ произойти отъ народа вождя. Но эти опустошительныя разрушенія не помѣшаютъ возникновенію и возрастанію того новаго порядка вещей, какой предопредѣленъ Богомъ; потому что утвердитъ завѣтъ для многихъ одна послѣдняя седмина, въ половинѣ которой прекратятся прежнія жертвы и приношенія, съ преданіемъ святилища на мерзость запустѣнія [2]).

Можно ли было желать въ ветхозавѣтныя времена болѣе ясныхъ и опредѣленныхъ предъуказаній на время наступленія будущаго царства Мессіи, имѣвшаго, не смотря на преданіе смерти его Владыки-Христа, стать царствомъ новаго завѣта, при прекращеніи прежнихъ жертвъ и приношеній, царствомъ благодатнаго заглажденія грѣховъ людскихъ и водворенія на землѣ всегдашней неоскудѣвающей праведности? Итакъ во время плѣна вавилонскаго уже на-

---

[1]) Указомъ же таковымъ, какъ извѣстно, былъ указъ, данный на имя Нееміи Артаксерксомъ Лонгиманомъ (Неем. 2, 1) въ двадцатый годъ его царствованія; такъ какъ этотъ одинъ только указъ и давалъ іудеямъ право на возсозданіе Іерусалима, тогда какъ другими, бывшими послѣ пророчества Даніилова тремя указами, а именно указами — Кира (1 Ездр. 6, 3), Дарія (1 Ездр. 6, 1) и самаго Артаксеркса Лонгимана на имя Ездры (1 Ездр. 7, 12), дозволялось іудеямъ только созданіе и посѣщеніе Іерусалимскаго храма. Двадцатый же годъ царствованія Артаксеркса Лонгимана, если принять во вниманіе то несомнѣнное историческое обстоятельство, что Ксеркъ напалъ на грековъ въ первый годъ 75 олимпіады, а на шестомъ году послѣ сего, т. е. на 3 году 76 олимпіады, сдѣлалъ соправителемъ своимъ Артаксеркса Лонгимана, будетъ равняться по лѣтосчисленію греческому 3 году 81 олимпіады, или по лѣтосчисленію римскому—299 году отъ основанія Рима, а по нашему 453 году до Рождества Христова.

[2]) Что и древне-іудейское преданіе въ пророчествѣ Даніиловомъ о седминахъ видѣло пророчество мессіанское, смотр Raymundi Martinii—Pugio fidei. pars. 3. dist. 3. c. 16. n. 39. ed. 1687.

столько ясно и всесторонне былъ предначертанъ образъ будущаго Мессіи, что дальнѣйшимъ пророкамъ, чтобы быть понятными іудеямъ, достаточно было ограничиваться одними краткими напоминаніями о давнемъ предметѣ ихъ чаянія, чѣмъ и на самомъ дѣлѣ они ограничиваются, присовокупляя впрочемъ къ этимъ и нѣкоторыя новыя, частныя мессіанскія черты.

Такъ пр. Захарія, уже не касаясь того, кто по Своему происхожденію будетъ Мессія, когда пріидетъ и въ чемъ будетъ состоять Его служеніе, предъуказываетъ только въ Его жизни и служеніи человѣчеству на нѣкоторыя частныя, хотя въ тоже время весьма характерныя обстоятельства, а именно: на Его, какъ праведнаго и кроткаго царя, торжественный входъ въ Іерусалимъ, при возсѣденіи на ослицѣ и молодомъ ослѣ, сынѣ подъяремной (9, 9) [1]), на Его оцѣненіе въ тридцать сребренниковъ при поступленіи ихъ въ домъ Божій—для горчешника (11, 12 и 13), и на Его пронзеніе, имѣвшее возбуждать сокрушенную скорбь въ тѣхъ, которые будутъ взирать на Него пронзеннаго, а также на совмѣстное съ симъ излитіе на домъ Давидовъ и жителей Іерусалима духа благодати, и открытіе источника, для омытія грѣха и нечистоты (12, 10; 13, 1) [2]).

Пророкъ же Аггей предъуказывалъ только на скорое пришествіе Мессіи, ставя его въ связи съ судьбою возстановленнаго или втораго Іерусалимскаго храма, и говоря отъ лица Іеговы слѣдующее: „еще разъ, и это будетъ скоро, Я потрясу небо и землю, море и сушу, и потрясу всѣ народы, пріидетъ желаемый всѣми народами, и наполню домъ сей

---

[1]) Относительно вѣрованій древнихъ іудеевъ въ мессіанское здѣсь пророчество, смотр. Raymundi Martini. p. 841 et 842.

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

славою... слава сего послѣдняго храма будетъ больше, нежели прежняго“ (2, 6, 7 и 9). Этимъ же пророческимъ предъуказаніемъ съ присовокупленіемъ только еще указанія на Предтечу Мессіи, ограничивается и послѣдній изъ пророковъ Малахія, обращаясь къ іудейскому народу отъ лица Іеговы съ слѣдующимъ утѣшительнымъ обѣтованіемъ: „вотъ Я посылаю Ангела Моего, и онъ приготовитъ путь предо Мною, и внезапно прійдетъ въ храмъ Свой Господь, Котораго вы ищете, и Ангелъ завѣта, Котораго вы желаете; вотъ Онъ идетъ, (3, 1) [1]).

§ 79.

Замѣчаніе о другихъ способахъ приготовленія избраннаго народа къ пришествію Мессіи.

Къ сказанному остается присовокупить, что въ дѣлѣ приготовленія избраннаго народа Божія къ пришествію Мессіи весьма важное значеніе имѣла и вся историческая судьба его, которая, бывъ направляема Богомъ къ новому порядку вещей, имѣющему возникнуть съ пришествіемъ Христовымъ, естественно подготовляла и предизображала собою въ выдающихся лицахъ, событіяхъ и разныхъ религіозно нравственныхъ учрежденіяхъ, этотъ будущій порядокъ. Такъ, напр., въ ветхозавѣтномъ писаніи Мессія называется то священникомъ по чину Мелхиседекову (Пс. 109, 4), то царемъ Давидомъ (Іерем. 30, 9; Іезек. 34, 24; 37, 24 и 25), что служитъ яснымъ знакомъ того, что, по его мысли, какъ священникъ Мелхиседекъ и царь Давидъ, такъ и другія подобныя имъ лица, были предуказательными прообразами будущаго Мессіи. Между тѣмъ и самъ Іисусъ Христосъ подтвердилъ эту самую мысль, сославшись на тридневное пребываніе во чревѣ китовомъ пророка Іоны, какъ прообразъ

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

Своего тридневнаго пребыванія въ землѣ (Матѳ. 12, 40). Апостолъ же Павелъ, касаясь нѣкоторыхъ давно прошедшихъ многознаменательныхъ событій въ судьбѣ еврейскаго народа, дѣлаетъ такое замѣчаніе по сему поводу. „все же сіе происходило съ ними, какъ образы, а описано въ наставленіе намъ, достигшимъ послѣднихъ вѣковъ“ (1 Кор. 10, 11. Сравн. Галат. 4, 22—31). Кромѣ того тотъ же Апостолъ всѣ обрядовыя установленія ветхаго завѣта называетъ тѣнію будущаго, а Христа—тѣломъ, дававшимъ тѣнь (Колос. 2, 17. Евр. 10, 1). Апостолъ же Іоаннъ въ частности такое именно значеніе усвояетъ одному изъ ветхозавѣтныхъ установленій о несокрушимости костей пасхальнаго агнца въ отношеніи къ тому новозавѣтному обстоятельству, что, послѣ смерти Христовой, Ему не были перебиты воинами голени, почему и говоритъ: *бысть бо сія, да сбудется писаніе: кость не сокрушится отъ Него* (Іоанн. 19, 36. Сравн. Исх. 12, 10).

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

Приготовленіе язычниковъ.

§ 80.

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

Если, по слову ап. Павла, Богъ никогда не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ чрезъ Свои (общепромыслительныя) благодѣянія и тѣмъ, которые по Его попуще-

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

Откуда же, спрашивается, у язычниковъ появились такого рода вѣрованія и чаянія? Отвѣтомъ на это могутъ послужить слѣдующія соображенія, основывающіяся на событіяхъ, представляемыхъ самою священною исторіею. Данное Богомъ прародителямъ первообѣтованіе объ Искупителѣ дано было, конечно, не съ иною, какъ съ тою цѣлью, чтобы оно не только ими самими съ вѣрою и надеждою было принято, но чтобы и ихъ потомству было передано, для непрерывнаго поддержанія въ немъ той же вѣры и надежды. И нѣтъ сомнѣнія, что, согласно съ намѣреніями Божіими, оно, если не всѣми, то лучшими или богобоязнѣйшими изъ потомковъ, то непрерывно принималось отъ своихъ предковъ, то въ свою очередь съ тою же непрерывностію передавалось своимъ дальнѣйшимъ преемникамъ. Такъ было, благодаря непрерывающемуся ряду благочестивыхъ патріарховъ, до потопа, такъ должно было быть и послѣ потопа, начиная съ Ноя до разсѣянія по всей землѣ произшедшихъ отъ него народовъ, и послѣ ихъ разсѣянія, потому что, какъ свидѣтельствуетъ ап. Петръ, во всякомъ народѣ могли быть боящіеся Бога и поступающіе по правдѣ Его (Дѣян. 10, 35) и слѣдовательно способные, какъ къ принятію, такъ и распространенію вѣры въ грядущаго Избавителя, а какъ по-

казываетъ священная исторія, и на самомъ дѣлѣ внѣ избраннаго народа были такого рода мужи, которые удостоивались даже непосредственныхъ отъ Бога наставленій, какъ напр. Авимелехъ герарскій (Быт. 20, 3—18), Мелхиседекъ салимскій (Быт. 14, 18—20), Іовъ идумейскій, Іоѳоръ мадіамскій (Исх. 18, 1), Валаамъ пророкъ (Числ. 22, 9) и волхвы восточные (Матѳ. 2, 1) [1]).

Между тѣмъ если Богъ, начиная съ Авраама, исключительно на одномъ, произшедшемъ отъ него, избранномъ народѣ сосредоточилъ весь планъ Своего домостроительства, то не должно при этомъ забывать, что этимъ самимъ планомъ не исключались совершенно, а косвенно захватывались и язычники, такъ какъ въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи и осуществленіи онъ направлялся къ подготовленію и устроёнію спасенія не для однихъ іудеевъ, но и язычниковъ. И все это, какъ мы знаемъ, не скрывалось, а открыто говорилось и не однократно подтверждалось самимъ Богомъ, Который чрезъ патріарховъ и пророковъ о будущемъ Избавителѣ людей предвозвѣщалъ, что, хотя Онъ произойдетъ отъ сѣмени Авраамова, но будетъ благословеніемъ для всѣхъ народовъ земли (Быт. 12, 3; 26, 4; 28, 12), Владыкою или чаяніемъ народовъ (Быт. 49, 10), упованіемъ и свѣтомъ для язычниковъ (Исх. 11, 10; 42, 4—6), и т. п. Можно здѣсь спросить только: могли ли знать объ этомъ сами язычники? Но на это не трудно отвѣтить въ совершенно положительномъ смыслѣ, если принять во вниманіе, что евреи не составляли какой либо совершенно изолированной и замкнутой въ себя націи, а напротивъ находи-

---

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

лись во всегдашнихъ и близкихъ политическихъ и торговыхъ сношеніяхъ, какъ съ окружающими ихъ, такъ и съ болѣе отдаленными народами. При такого рода отношеніяхъ евреевъ къ другимъ иноплеменнымъ народамъ, понятно, для послѣднихъ могло представиться весьма не мало случаевъ и поводовъ къ тому, чтобы болѣе или менѣе ознакомиться съ религіозными вѣрованіями первыхъ, тѣмъ болѣе, что ихъ вниманіе вызывали между прочимъ и самые іудейскіе пророки, то своими, невольно поражающими ихъ, чудесными дѣйствіями (какъ Елисей), то прямо обращенными къ нимъ отъ Іеговы и приводимыми въ исполненіе грозными пророческими рѣчами (какъ Іона и Исаія). А что язычники въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣйствительно обращали свое серьезное вниманіе на религію іудеевъ въ лицѣ высшихъ ея представителей и исповѣдниковъ, подтвержденіемъ этому служитъ царица Савская, издалека приходившая слушать мудрость Соломонову (3 Цар. 10, 1), сирскій вельможа Нееманъ, съ вѣрою и благоговѣніемъ просившій помощи у пророка Бога израилева (4 Цар. 5, 1), и также вавилонскій царь Навуходоносоръ, вездѣ искавшій, но только въ пророкѣ Даніилѣ нашедшій истолкователя своего весьма многознаменательнаго для язычниковъ сна, въ которомъ, какъ извѣстно, символически предъизображена была будущая судьба, какъ вавилонскаго, такъ и другихъ дальнѣйшихъ царствъ, имѣвшихъ уступить свое мѣсто вѣчному и непреходящему царству Мессіи (Дан. 2, 26).

Если же къ сказанному присовокупимъ, что къ концу древняго міра подъ владычествомъ римлянъ послѣдовало политическое объединеніе главнѣйшихъ народовъ запада и востока, не исключая и іудейскаго, а также, что сдѣланъ былъ переводъ на общеупотребительный греческій языкъ священныхъ еврейскихъ книгъ: то должно будетъ оказаться еще болѣе вѣроятнымъ то, что язычники очень не мало имѣли возможности для того, чтобы познакомиться если не со всѣми, то съ главнѣйшими и существеннѣйшими вѣрова-

ніями іудеевъ, каковыя всецѣло вращались около грядущаго Мессіи или Избавителя міра.

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

Такъ, напр. по свидѣтельству *Плутарха*, у весьма близкихъ къ евреямъ египтянъ существовало между прочимъ, сохранившееся чрезъ преданія (въ баснѣ объ Изидѣ и Тифонѣ) такое вѣрованіе, что, тогда какъ Тифонъ - злой духъ (представляемый подъ образомъ змія) „по своей злобѣ и ненависти совершилъ много злыхъ дѣлъ,—привелъ все въ смятеніе и наполнилъ море и землю зломъ и бѣдствіями.... и потомъ былъ подвергнутъ огненной казни, жена и сестра Озириса отомстила ему, укрощая и дѣлая безвредными его ярость и неистовство, каковому дѣлу собственно послужилъ или имѣлъ послужить одинъ изъ ея потомковъ, по имени Орусъ, который по изображеніямъ въ преданіяхъ народныхъ не окончательно убиваетъ Тифона, а только отнимаетъ у него силу и поставляетъ его въ невозможность причинять вредъ“ [1]).

Подобное же только съ другими новыми чертами вѣрованіе сохранялось и въ преданіяхъ грековъ, подтвержде-

---

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

ніемъ чему можемъ служить Эсхилово преданіе: *Прометей, скованный цѣпями*, гдѣ на основаніи ихъ, авторъ пораженному за свое противъ Зевса преступленіе необычайными бѣдствіями Прометею (прототипу человѣчества) между прочимъ влагаетъ въ уста такого рода полную увѣренность, что нѣкогда въ далекомъ будущемъ отъ страждущей наравнѣ съ нимъ жены (Jo) родится чрезъ одно божественное прикосновеніе къ челу ея потомокъ (Епафа или Дотрога, отъ ἐπαφᾶν—легко касаться), который положитъ конецъ, какъ его страданіямъ, такъ и жены, а также въ уста, явившагося на сценѣ и обратившагося съ рѣчью къ Прометею Меркурія влагаетъ такія слова: „ты не жди конца твоего горя до тѣхъ поръ, пока кто либо изъ боговъ не явится преемникомъ твоихъ трудовъ и не дерзнетъ сойти въ безсолнечный аидъ, сойти туда, гдѣ кромѣшній мракъ, тьма безднъ тартара“ [1]). Между тѣмъ нужно замѣтить, что существовавшее у грековъ чаяніе нѣкоего Избавителя людей отъ претерпѣваемыхъ ими золъ было достояніемъ не одного только простаго и необразованнаго народа, но и такого рода возвышеннѣйшихъ мыслителей, каковы напр. были Сократъ и Платонъ. Въ подтвержденіе этого выписываемъ слѣдующее, само за себя говорящее мѣсто изъ разговора Платонова, Алкивіадъ второй, гдѣ Сократъ и Алкивіадъ, встрѣтившись съ недоумѣніемъ, слѣдуетъ ли сейчасъ принести жертву богамъ, что собирался сдѣлать Алкивіадъ, или же лучше задержаться изъ опасенія не сдѣлать чего либо неугоднаго богамъ, такъ продолжаютъ свою бесѣду: *Сократъ.* Итакъ необходимо ожидать, пока кто не научитъ, какъ должно располагать себя въ отношеніи къ Богу и людямъ. *Алкивіадъ.* Когда же наступитъ это время и кто будетъ наставникомъ? Я бы сильно желалъ увидать этого человѣка и узнать, кто онъ. *Сокр.* Это—тотъ, который печется о тебѣ. Но мнѣ кажется, что какъ, по сказанію Омира, Аѳина прогнала мракъ отъ очей Діомида,

[1]) Перев. Коссовича. См. Варш. универс. извѣст. 1883 г. № 1 стр. 13 и 20.

чтобы онъ хорошо могъ распознать Бога и человѣка, такъ и у тебя сперва надобно прогнать мракъ отъ души, которымъ она покрыта, а потомъ уже показать ей то, чрезъ что имѣешь познать зло и добро, къ чему, какъ мнѣ кажется, теперь ты не способенъ. *Алкив.* Пусть прогонитъ, мракъ ли это будетъ, или что другое. Я готовъ, и ни въ какомъ случаѣ не убѣгу отъ его повелѣній, кто бы ни былъ тотъ человѣкъ, лишь бы мнѣ сдѣлаться лучшимъ. *Сокр.* Да и онъ дивное какое то имѣетъ о тебѣ попеченіе. *Алкив.* Тогда то, мнѣ кажется, всего лучше будетъ и принесть жертву. *Сокр.* Ты правъ, потому что это благоразумнѣе, чѣмъ рисковать подвергнуться столь великой опасности. *Алкив.* Но какъ же, Сократъ? Въ такомъ случаѣ вѣнокъ за то, что ты, какъ кажется, далъ мнѣ прекрасный совѣтъ, я возложу на тебя, а богамъ и вѣнки и все прочее обычное поднесемъ тогда, когда увижу наступленіе того дня,—наступитъ же онъ не чрезъ долгое время, если это будетъ угодно имъ“ [1]).

Персы, по свидѣтельству Плутарха, тоже чаяли получить въ будущемъ избавленіе отъ всѣхъ золъ и бѣдствій, и чаянія свои кромѣ верховнаго и добраго Бога (Оромазена) сосредоточивали на Митрѣ, какъ своемъ посредникѣ и ходатаѣ, вѣря, что нѣкогда „наступитъ роковое и опредѣленное время, когда (виновникъ золъ) Ариманъ, низведшій въ міръ скудость хлѣба, а также заразу и моръ, будетъ совершенно низложенъ и изгнанъ изъ предѣловъ земли, и когда станетъ вся земля гладкая и ровная, и на ней будетъ одна только жизнь и одинъ образъ управленія людьми, которые будутъ говорить между собою только однимъ языкомъ и жить блаженною жизнію“ [2]).

А чѣмъ былъ для персовъ Митра, тѣмъ для индійцевъ былъ Крихшна, имѣвшій, по ихъ преданіямъ, воплотиться,

---

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

[2]) Плутарх. De Isis et Osiris, n. 46 et 47 ed. Paris. 1868.

между прочимъ для того, чтобы положить конецъ тому злу и бѣдствіямъ, какія произведены были на землѣ Калаянау или великимъ и страшнымъ зміемъ [1]).

Не чуждо было также, какъ свидѣтельствуютъ позднѣйшіе оріенталисты (напр. Рамзай, Ремюза), и китайцамъ, то возникшее изъ древнихъ преданій вѣрованіе, что нѣкогда долженъ былъ кто-то придти, и именно съ запада, кто имѣлъ произвести большой переворотъ къ лучшему въ религіи и жизни людей, и кого называли, то пастыремъ и княземъ, то высочайшимъ учителемъ, то святымъ [2]).

Если же примемъ во вниманіе то политическое и религіозно-нравственное объединеніе востока съ западомъ, которое въ послѣднее время древняго міра произошло вслѣдствіе всемірнаго владычества римлянъ, то необходимо будетъ предположить, что и западнымъ народамъ съ римскимъ во главѣ не были въ это время безъизвѣстны тѣ вѣрованія и чаянія, какія воодушевляли и волновали восточные народы. Между тѣмъ это предположеніе оправдывается и историческими свидѣтельствами. Такъ, напр., Цицеронъ упоминаетъ о древнихъ или сохранившихся у римлянъ съ древняго времени предсказаніяхъ Сивиллы, и замѣтивъ, что они предвозвѣщали пришествіе царя, котораго нужно было признавать, чтобы спастись, а также считая временемъ этого событія то время, въ которое онъ жилъ, спрашиваетъ: къ кому же изъ людей и къ какому времени относится это предсказаніе [3])? Вир-

[1]) См. Религ. древн. міра. Архим. Хрисанеа. 1873 г. т. I. стр. 295.

[2]) Смотр. August. Nicol. Etud. philosoph. sur. christ. livr. II. c. 4. p. 129. Можно замѣтить, что подобное вѣрованіе и чаяніе было встрѣчено Гумбольдтомъ и у американцевъ, а именно въ сохранившемся у мексиканцевъ нѣкоторомъ древнемъ пророчествѣ, внушавшемъ имъ надежду на пришествіе какого то благодѣтельнаго преобразователя, имѣвшаго замѣнить жестокосердныя жертвоприношенія жертвами невинными, а также въ символическихъ изображеніяхъ на мексиканскихъ памятникахъ большаго полосатаго змія, поражаемаго и въ куски растерзываемаго великимъ Духомъ или олицетвореннымъ Солнцемъ, соотвѣтствующимъ Крихшнѣ индійцевъ или Митрѣ персовъ (Vue des Cordilieres. T. I. p. 235, 265).

[3]) Cicer. De divinat. lib. II. c. 54.

гилій же, какъ извѣстно, даже сдѣлалъ попытку примѣнить къ одному изъ принцевъ своего времени тѣ черты, въ которыхъ предсказаніями Сивиллы (кумейской) предъизображался этотъ царь, хотя попытка оказалась совершенно неумѣстною и неудачною, потому что не представлялось никакой возможности безъ прямаго противорѣчія приложить къ какому либо земному или смертному властелину такого рода черты, какія усвоялись здѣсь предвѣщаемому царю, какъ то: рожденіе его отъ Божества, и превосходство предъ всѣми небожителями, его посольство съ высоты небесъ, произведеніе имъ необычайнаго и благотворнаго переворота на землѣ и его власть надъ всѣмъ міромъ и управленіе имъ [1]). Тѣмъ не менѣе это служитъ весьма важнымъ подтвержденіемъ того, что и на западѣ были вѣрованія въ грядущаго Избавителя міра, представлявшія въ себѣ не мало схожаго и даже генетически родственнаго съ вѣрованіями іудеевъ, и что ихъ раздѣлялъ не только простой народъ, но интересовались ими и образованные люди. И, нужно замѣтить, чѣмъ болѣе близилось время пришествія на землю обѣтованнаго Избавителя, ставши мало по малу переходить изъ будущаго въ настоящее; тѣмъ болѣе стали возрастать и все громче и настойчивѣе среди народовъ высказываться Его чаянія, и что особенно замѣчательно, всѣ народы, какъ во-

---

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

стока, такъ и запада нетерпѣливые взоры свои обращали на Іудею, и оттуда ждали всемірнаго и необычайнаго царя, не смотря на то, что это не вполнѣ сходилось съ ихъ національными стремленіями. Тацитъ свидѣтельствуетъ, что, на основаніи древнихъ священныхъ „сказаній было общее убѣжденіе, что востокъ достигнетъ преобладанія, и около того же времени изъ Іудеи произойдутъ тѣ, которые пріобрѣтутъ власть надъ событіями“ [1]). Тоже самое подтверждаетъ и Светоній, выражаясь почти тѣми же словами, а именно онъ говоритъ: „по всему востоку распространилось древнее и постоянное мнѣніе, что по предопредѣленію свыше, около этого времени вышедшіе изъ Іудеи пріобрѣтутъ власть надъ событіями“ [2]). Іосифъ же Флавій свидѣтельствуетъ, что даже одною изъ главныхъ причинъ къ войнѣ съ римлянами для іудеевъ было то ихъ, на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ писанія, убѣжденіе, что „въ это самое время увидятъ человѣка изъ ихъ страны, который станетъ повелѣвать всею землею“ [3]).

Къ сказанному можно присовокупить, что, по сохранившимся въ талмудѣ извѣстіямъ, около этихъ временъ язычники въ значительномъ числѣ приходили въ Іерусалимъ съ тою именно цѣлью, чтобы увидѣть Избавителя міра [4]). Важнѣе же всего для насъ и несомнѣннѣе свидѣтельство самаго евангелиста Матѳея о томъ, что, вскорѣ послѣ рожденія Спасителя, пришли въ Іудею съ востока, руководимые необычайною звѣздою, волхвы съ тѣмъ, чтобы поклониться царю іудейскому (Матѳ 2, 1), чѣмъ ясно показали, что и восточнымъ народамъ не было чуждо вѣрованіе въ этого Царя и чаяніе Его пришествія.

---

[1]) Hist. lib. V. c. 13.
[2]) De 12. Caesar. ed. Londini. 1718. lib. VIII. p. 510.
[3]) De bello judaico. lib. III. c. 28. et lib. IV. c. 31.
[4]) Talmud. Babyl. Sanhed. c. 11.

ЧЛЕНЪ II.

О Богѣ-Совершителѣ спасенія людей или ихъ Искупителѣ.

§ 81.

Содержаніе и раздѣленіе этого ученія.

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

1) Іисусъ Христосъ—по истинѣ обѣтованный Избавитель міра.

§ 82.

Обѣтованный Богомъ Избавитель, пришедши въ міръ, понятно, долженъ былъ явиться совершенно такимъ, какимъ

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

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

Такъ, согласно съ обѣтованіемъ Божіимъ о сѣмени жены (Быт. 3, 15) и пророчествомъ Исаіи о рожденіи отъ дѣвы Эммануила (Ис. 7, 14), Іисусъ Христосъ родился безъ мужа, отъ одной Пресвятой Дѣвы Маріи, по наитію Духа Святаго (Мат. 1, 20—23), и родился, какъ предсказано было пр. Михеемъ, именно въ Виѳлеемѣ іудейскомъ (Мих. 5, 2. Мат. 2, 1). Ставши же сыномъ Дѣвы Маріи, которая вмѣстѣ съ своимъ обручникомъ Іосифомъ происходила изъ древле знаменитаго, хотя уже подобно усѣченному у корня дереву, увядшаго царскаго рода Давидова (Ис. 11, 1). Онъ вмѣстѣ съ симъ сталъ и потомкомъ Давидовымъ, а также чрезъ Давида потомкомъ и Авраама, Исаака и Іакова (Мат. 1, 1—16),

которымъ всѣмъ былъ обѣтованъ Богомъ Мессія въ ихъ именно потомкѣ (Быт. 22, 12; 26, 4; 28, 12. 2 Цар. 7, 12—16. См. Галат. 3, 16. Дѣян. 3, 25 и 26).

Пришелъ же на землю Іисусъ Христосъ тогда, согласно съ предсказаніемъ Іакова (Быт. 49, 10), когда уже не стало въ Іудеѣ своихъ законодателей и правителей, прекратившихся со смертію послѣдняго законнаго первосвященника и вождя іудейскаго Гиркана, и съ переходомъ отъ него власти въ руки иноплеменника Ирода, но еще оставался второй іерусалимскій храмъ, въ которомъ, согласно съ пророчествами Аггея и Малахіи (Агг. 2, 6—9. Малах. 3, 2) предстояло Мессіи явить Свою славу,—и когда имѣвшія по пророчеству Даніилову возникнуть послѣ Навуходоносора три сильныя царства (Дан. 2, 44) уже сошли съ лица земли (вавилонское, персидское и македонское), чтобы дать мѣсто вѣчному не прекращающемуся царству, равно какъ и числительно опредѣлявшія время пришествія Мессіи седмины Даніиловы (Дан. 9. 24—27) уже приблизились къ своему концу, достигши до послѣдняго года своего 69-го седмилѣтія, который (если начинать по принятому счетъ седминамъ съ 20-го года царствованія Артаксеркса Лонгимана, въ который данъ былъ указъ о возстановленіи Іерусалима, равняющагося 299 г. отъ основанія Рима или 453 г. до Р. Х.) соотвѣтствовалъ по римскому счисленію отъ основ. Рим. 782-му г. или 15-му году царствованія Тиверія, а по лѣтосчисленію христіанскому 30-му году по Рождествѣ Христовомъ [1]).

Согласно съ тѣмъ, какъ было предсказано Исаіею (Ис. 40, 3) и Малахіею (Малах. 3, 1), Его общественное служеніе роду человѣческому было предварено пришествіемъ и покаянною проповѣдію предтечи Іоанна крестителя, уготовлявшаго Ему путь (Мат. 3, 3; 11, 10. Марк. 1, 2. Лук.

---

[1]) См. Tirini comment. ed. 1736. T. I. p. 29. Θеодорит. толков. на 9 гл. Даніила. Тв. св. отц. 1857 г. кн. I. стр. 183.

7, 27). Во время же Своего служенія, Онъ, какъ пророчествовали о Немъ Моисей и Исаія (Второз. 18, 15—18. Ис. 9, 1; 61, 1), явился пророкомъ (Дѣян. 3, 22), и пророкомъ великимъ (Лук. 7, 16), и сильнымъ въ дѣлѣ и словѣ предъ Богомъ и всѣмъ народомъ (Лук. 24, 19), а также просвѣтителемъ всѣхъ сидящихъ во тьмѣ и сѣни смертной (Лук. 1, 79), такъ какъ Онъ свѣтомъ Своимъ просвѣщалъ, какъ всю Іудею, такъ въ особенности страну завулоню и нефѳалимлю (Мат. 4, 15) и училъ не какъ кто либо и когда либо изъ людей (Іоан. 7, 46), а какъ власть имѣющій (Мат. 7, 29), всегда Свое ученіе сопровождая самыми благотворными, а также изумительными и чудесными дѣйствіями (Лук. 4, 18 и 19. Мат. 15, 30 и 31. Лук. 7, 22).

Но, какъ предсказано было пророками, Христосъ пришелъ въ міръ не для того только, чтобы просвѣтить свѣтомъ истины людей, а для того, чтобы пострадать и умереть за грѣхи ихъ (Ис. гл. 53. Лук. 23, 26), и обстоятельства Его страданій и смерти представляли въ себѣ самое поразительное сходство съ тѣми частными и характеристическими чертами, въ какихъ предъизображался пророками страждущій Мессія. Такъ, согласно съ этого рода предсказаніями послѣ того, какъ Христосъ торжественно вошелъ въ Іерусалимъ (Зах. 9, 9. Мат. 21, 5), вскорѣ за тридцать серебренниковъ былъ преданъ (Зах. 11, 12. Мат. 26, 15) въ руки возставшихъ противъ Него вождей и правителей народныхъ (Пс. 2, 1. Дѣян. 4, 27) и, не смотря на то, что не сдѣлалъ грѣха и не было лжи въ устахъ Его (Ис. 53, 9), былъ ими къ злодѣямъ причтенъ (Ис. 53, 12. Лук. 22, 37). Ему плевали въ лице, заушали и били по ланитамъ (Матѳ. 26, 67), но Онъ не отнималъ ланитъ Своихъ отъ біющихъ, и не закрывалъ лица Своего отъ поруганія и оплеваній (Ис. 50, 6), Онъ страдалъ добровольно и не открывалъ устъ Своихъ, какъ овца веденъ былъ Онъ на закланіе, и какъ агнецъ предъ стригущимъ его безгласенъ, такъ Онъ не

отверзалъ устъ Своихъ (Ис. 53, 7. Дѣян. 8, 32—35). Ему враги Его пронзили (на крестѣ) руки и ноги (Пс. 21, 17), и тогда какъ среди Своихъ тяжкихъ мукъ Онъ взывалъ къ Богу: Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставилъ (Пс. 21, 2. Мат. 27, 46. Марк. 15, 34), они богохульно насмѣхались надъ Нимъ, говоря: Онъ уповалъ на Господа, пусть избавитъ Его и спасетъ, если Ему угоденъ (Пс. 21, 9. Мат. 27, 43), кромѣ того они подали Ему въ пищу желчь и въ жаждѣ поили уксусомъ (Пс. 68, 22. Мт. 27, 34), прободали Ему также ребра (Зах. 12, 10 Іоан. 19, 34), дѣлили ризы Его между собою и объ одеждѣ Его бросали жребій (Пс. 21, 19. Іоан. 19, 23 и 24), въ конецъ предназначили Ему гробъ съ злодѣями, но Онъ погребенъ былъ у богатаго (Ис. 53, 9. Мат. 27, 60).

Между тѣмъ не оставлена была Богомъ душа Его во адѣ и не было дано Святому Его увидѣть тлѣніе (Пс. 15, 8—11. Дѣян. 2, 27—31). Воскресши и вознесшись на небо, Онъ возсѣлъ одесную Бога Отца (Пс. 109, 1. Мат. 22, 43 и 44. Марк. 12, 36. Лук. 20, 42. Дѣян. 2, 34 и 35), и сталъ вѣчнымъ священникомъ и царемъ (Пс. 109, 1—4. Пс. 2, 8. Евр. 5, 5; 7, 17; 10, 13. Дѣян. 2, 34 и 35) новаго царства Божія, царства, основаннаго на новомъ завѣтѣ духа и благодати (Іерем. 31, 33. Іезек. 11, 18—20. Дан. 9, 27. Евр. 10, 16), и распространеннаго чрезъ излитіе на всѣхъ и животворное дѣйствіе св. Духа (Іоил. 2, 28—32. Дѣян. 2, 18).

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

Между тѣмъ объ этомъ же засвидѣтельствовалъ Богъ и чрезъ болѣе прямыя указанія Свои на искупительное посланничество Іисуса Христа, какъ до Его близкаго рожденія, такъ и послѣ рожденія, и во время Его земной жизни. Такъ незадолго до рождества Христова посылается Богомъ

къ Захаріи архангелъ Гавріилъ, который предвозвѣщаетъ ему, какъ о рожденіи отъ безплодной жены его Елизаветы сына Іоанна, такъ и о томъ, что послѣдній будетъ предтечею Господа, чтобы представить Ему народъ приготовленный (Лук. 1, 17). Спустя же шесть мѣсяцевъ тотъ же архангелъ, по повелѣнію Божію, является пресвятой Дѣвѣ Маріи и благовѣствуетъ Ей о самомъ непорочномъ отъ Нея, при дѣйствіи одного Св. Духа, зачатіи и рожденіи Того, Кто долженъ быть названъ Іисусомъ и Сыномъ Всевышняго (Лук. 1, 26—32). Является также ангелъ Господень (во снѣ) и обручнику пресвятой Дѣвы Іосифу, которому онъ въ виду его недоумѣній непорочное зачатіе Дѣвою младенца объясняетъ дѣйствіемъ Духа Святаго и къ этому присовокупляетъ, что, когда родитъ она, согласно съ предсказаніемъ пророка Исаіи (Ис. 7. 14), Сына, онъ долженъ назвать Его Іисусомъ, потому что Онъ спасетъ людей Своихъ отъ грѣховъ ихъ (Мат. 1. 20—23). Затѣмъ, когда пресвятая Дѣва посѣтила Елисавету, послѣдняя, вмѣстѣ съ взыграніемъ во чревѣ своемъ младенца—будущаго Предтечи Господня, исполнившись Духа Святаго, прямо назвала Ее матерію Господа своего (Лук. 1, 43). А когда послѣдовало рождество Христово въ Виѳлеемѣ, конечно съ соизволенія Божія, самые небожители засвидѣтельствовали о томъ, что Родившійся во градѣ Давидовомъ былъ никто иной, какъ Спаситель Христосъ Господь (Лук. 2, 9—14), равно какъ, по изволенію Божію, тоже самое подтвердили восточные волхвы, пришедши подъ руководствомъ необычайной звѣзды въ Виѳлеемъ и принесши вмѣстѣ съ своими дарами поклоненіе новорожденному царю іудейскому (Мат. 2, 1—11). Кромѣ того, когда младенецъ Іисусъ былъ принесенъ родителями по законному обряду во храмъ, самъ Духъ Святый внушилъ праведному Симеону, что это былъ именно тотъ самый Христосъ Господь, котораго обѣщано было ему увидѣть прежде, чѣмъ увидѣть свою смерть, почему Симеонъ, взявъ на руки Бога младенца Іисуса и бла-

гословивъ, исповѣдалъ Его спасителемъ всѣхъ людей, просвѣтителемъ языковъ и славою Израиля, а бывшая свидѣтельницею сего Анна пророчица также прославляла Богомладенца Іисуса и возвѣстила о Немъ всѣмъ чаявшимъ избавленія во Іерусалимѣ (Лук. 2, 22—38). Между тѣмъ и Богъ Отецъ, независимо отъ того, что непрерывно свидѣтельствовалъ о томъ же посредствомъ непрерывно окружавшихъ Іисуса Христа знаменій и чудесъ, на каковое свидѣтельство о Себѣ ссылался Самъ Христосъ (Іоанн. 5, 32—36), двукратно и Своимъ прямымъ непосредственнымъ словомъ засвидѣтельствовалъ объ Іисусѣ Христѣ, какъ возлюбленномъ Сынѣ, въ Которомъ Его благоволеніе и Котораго нужно слушать (Марк. 1, 11. Лук. 3, 22. Марк. 9, 7. Лук. 9, 35).

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

рое во очію должно было показать всѣмъ, что Онъ дѣйствительно былъ посланъ Своимъ Отцемъ (Іоан. 5, 36).

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

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

2. Іисусъ Христосъ-Богочеловѣкъ.

§ 83.

Общее замѣчаніе

Кто же былъ по Своей природѣ посланный Богомъ въ міръ Іисусъ Христосъ, если Его посольство и пришествіе въ міръ было окружено столь великими и необычайными знаменіями и событіями? Уже эти самыя знаменія и собы-

[1]) Можно также замѣтить, что этотъ памятникъ всегда былъ и будетъ способенъ ни что обратить всякаго рода противоположныя воззрѣнія на лице Іисуса Христа въ родѣ тѣхъ, которыхъ держались древніе ебіониты или же позднѣйшіе раціоналисты, подобные Штраусу, Ренану и т. п.

тія ясно показывали, что Онъ былъ болѣе, чѣмъ простой человѣкъ. А между тѣмъ, что весьма важно, и Онъ Самъ съ совершенною ясностію и твердостію училъ о Себѣ не какъ объ одномъ только необычайномъ человѣкѣ, а и какъ объ истинномъ Сынѣ Божіемъ, и притомъ училъ съ такого рода знаменательнымъ предувѣдомленіемъ, что только таковая именно, а не иная въ Него вѣра можетъ спасать людей отъ осужденія и гибели вѣчной. *Вѣруяй въ Онъ*, говорилъ о Себѣ Онъ, *не будетъ осужденъ, а не вѣруяй уже осужденъ есть, яко не вѣрова во имя единороднаго Сына Божія* (Іоан. 3, 18). Апостолъ же Іоаннъ, касаясь другой, а именно человѣческой природы во Христѣ, писалъ слѣдующее: *всякъ духъ, иже исповѣдуетъ Іисуса Христа, во плоти пришедша, отъ Бога есть; и всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Іисуса Христа, во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть, и сей есть антихристовъ* (1 Іоан. 4, 2 и 3). Понятно поэтому, что не только для насъ важно; но и необходимо въ подробности и точности знать откровенное ученіе о лицѣ Іисуса Христа-Искупителя нашего. А такъ какъ это ученіе было принято, уяснено и сохранено церковью, то намъ необходимо также знать и то, какъ учила и учитъ о лицѣ Іисуса Христа вселенская церковь.

Откровенное ученіе о лицѣ Іисуса Христа.

По изображенію откровенія Іисусъ Христосъ есть

§ 84.

а) *истинный Сынъ Божій.*

Еще до зачатія и рожденія Христова отъ пресвятой Дѣвы, явившійся къ Ней съ благовѣстіемъ объ этомъ архангелъ Гавріилъ сказалъ Ей объ имѣющемъ при дѣйствіи Духа Святаго зачаться и родиться отъ Нея Сынѣ, что Онъ *наречется Сыномъ Всевышняго* (Лук. 1, 32). Зачатый слѣдова-

тельно и родившійся по плоти отъ Дѣвы Христосъ долженъ былъ быть не инымъ кѣмъ либо, какъ Сыномъ Всевышняго или Сыномъ Божіимъ. А что дѣйствительно Онъ былъ Таковымъ, этому съ совершенною ясностію и убѣдительностію Самъ училъ, одинъ зная и одинъ могши сообщить людямъ, кто Онъ былъ (Матѳ. 11, 27).

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

вѣчный могла вѣра только въ того, кто по естеству и могуществу былъ одно съ Богомъ.

Впослѣдствіи этому же самому и съ такою же ясностію и силою училъ о Себѣ Іисусъ Христосъ и всенародно, многократно и многообразно повторяя іудеямъ, что Онъ посланъ къ нимъ Богомъ, пославшій же Его Богъ есть Его Отецъ, а Онъ — Сынъ, и что, поэтому, кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца, пославшаго Его (Іоан. 5, 23).

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

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

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

Нельзя также не обратить особеннаго вниманія на то обстоятельство, когда, не задолго до Своихъ страданій, Христосъ къ самимъ ученикамъ Своимъ обратился съ вопросомъ: за кого они почитаютъ Его, тогда какъ другіе почитали Его, то за Іоанна Крестителя, то за Илію, то за Іеремію, или котораго либо изъ пророковъ? На это, какъ извѣстно, Петръ отъ лица всѣхъ другихъ апостоловъ отвѣчалъ: *Ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго* (Мат. 16, 16). Чѣмъ же отвѣтилъ на это Самъ Христосъ Петру, и другимъ ученикамъ Своимъ, которымъ, какъ Онъ училъ, *дано* было *разумѣти тайны царствія небеснаго* (Мат. 13, 11)? Онъ отвѣтилъ слѣдующими, обращенными къ Петру словами: *блаженъ еси Симоне варъ Іона* (сынъ Іонинъ), *яко плоть и кровь не яви тебѣ, но Отецъ Мой, Иже на небесѣхъ* (Мат. 16, 17), и этимъ

ясно показалъ, что въ словахъ ап. Петра не только не было ничего невѣрнаго или сомнительнаго, но и заключался тотъ именно отвѣтъ, какой на вопросъ Его долженъ быть данъ и какого Онъ ожидалъ, какъ отъ Петра, такъ и другихъ Своихъ учениковъ.

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

Признавая же Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ, апостолы вмѣстѣ съ симъ, что само собою понятно, признавали Его и истиннымъ Богомъ, что видно изъ того, что Его называли то прямо Богомъ и Господомъ (Лук. 1, 16. Іоан. 1, 1. Іуд. ст. 4), то Богомъ истиннымъ (1 Іоан. 5, 20), Богомъ великимъ (Тит. 2, 13), Богомъ благословеннымъ

(Рим. 9, 5), Богомъ, явившимся во плоти (1 Тим. 3, 16. Колос. 2, 9), и Господомъ славы (1 Кор. 2, 8), а также приписывали Ему разныя божескія свойства и дѣйствія, какъ то: вѣчность (Евр. 13, 8), неизмѣняемость (Евр. 1, 10—12), всевѣденіе (Іоан. 21, 17), и всемогущество (Іоан. 1, 3. Колос. 1, 16 и 17 Филип. 3, 21. Евр. 1, 3).

б) *Іисусъ Христосъ истинный человѣкъ.*

§ 85.

Но будучи истиннымъ Сыномъ Божіимъ, а вмѣстѣ съ симъ и Богомъ Іисусъ Христомъ, по ученію откровенія, былъ и истиннымъ человѣкомъ. Такъ, Онъ зачатъ былъ (Лук. 1, 31. Мат. 1. 18), и по исполненіи опредѣленнаго времени рожденъ отъ пресвятой Дѣвы Маріи (Лук. 2. 6 и 7), ставъ такимъ образомъ потомкомъ Давидовымъ и Авраамовымъ (Мат. 1, 1—16 Лук. 3, 23—38), а также родственнымъ по плоти роднымъ Своей матери (Мат. 12, 47). По рожденіи Своемъ былъ почтенъ поклоненіемъ пастырей виѳлеемскихъ (Лук. 2, 16) и восточныхъ волхвовъ (Мат. 2, 11), въ осьмой же день обрѣзанъ (Лук. 2, 21), и по исполненіи дней очищенія материнаго принесенъ для посвященія Господу во храмъ (Лук. 2, 22), а потомъ Онъ возрасталъ по тѣлу и укрѣплялся духомъ, исполняясь премудрости, и преуспѣвая въ ней (Лук. 2, 40 и 52). Какъ всякій человѣкъ, по тѣлу Своему Онъ чувствовалъ нужду въ пищѣ и питіи, а также въ успокоеніи и снѣ (Мат. 4, 2; 21, 18. Іоан. 4, 6. Марк. 4, 38), равно какъ испытывалъ и разныя болѣзненныя ощущенія, какъ напр. голодъ (Лук. 4, 2) и жажду (Іоан. 19, 28), утомленіе (Іоан. 4, 6), и утомленіе даже до кроваваго пота (Лук, 22, 44), а во время страданій связываніе (Марк, 15, 1), біеніе по главѣ и ланитамъ (Мат. 27, 30. Лук. 22, 64. Іоан. 19, 3), а также пригвожденіе ко кресту или распятіе (Дѣян. 2, 23). По душѣ же Своей Онъ также, какъ и другіе люди, испытывалъ и выражалъ

свойственныя имъ разныя душевныя состоянія, какъ напр.: то любовь къ другимъ и состраданіе (Лук. 2, 52. Мат. 14, 14), то справедливое негодованіе (Марк. 10, 14) и гнѣвъ (Марк. 3, 5), то чувства участливой радости (Іоан. 2, 2. Лук. 10, 21. Іоан. 11, 15) и скорби (Іоан. 11, 33 и 34), то, наконецъ, что обращаетъ на себя особенное вниманіе, чувство соединеннаго съ преданностію волѣ Божіей самаго тяжелаго внутренняго томленія и боренія съ Собою, въ виду Своихъ страданій, такъ полно излившагося въ Его рѣчи къ ученикамъ: *прискорбна есть душа Моя до смерти* (Мат. 26, 38), а также въ молитвѣ къ Богу-Отцу: *Отче Мой, аще возможно есть, да мимоидетъ отъ Мене чаша сія, обаче не якоже Азъ хощу, но якоже Ты* (Мат. 26, 39). Этими чувствами Онъ исполненъ былъ до распятія Своего на крестѣ, и на самомъ крестѣ, на которомъ взывалъ еще къ Богу: *Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставилъ* (Мат. 27, 46), пока наконецъ не предалъ Отцу духъ Свой (Лук. 23, 46. Іоан. 19, 30).

Къ сказанному можно присовокупить, что Самъ Іисусъ Христосъ признавалъ Себя человѣкомъ (Іоан. 8, 40) или сыномъ человѣческимъ (Мат. 8, 20, Марк. 8, 31. Лук. 22, 48. Іоан. 3, 13), а также и апостолы, называя Его то человѣкомъ (1 Тим. 2, 5. 1 Кор. 15, 21 и 47) или мужемъ (Дѣян. 17, 31), то другимъ Адамомъ (1 Кор. 15, 45. 47 и 49). Апостолъ же Іоаннъ въ виду лжеучителей, рѣшавшихся въ лицѣ Іисуса Христа отрицать человѣческое естество, такой произнесъ о нихъ приговоръ: *всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Іисуса Христа, во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть, и сей есть антихристовъ* (1 Іоан. 4, 3). Впрочемъ не нужно при этомъ упускать изъ виду, что откровеніе, приписывая Іисусу Христу дѣйствительное и истинное человѣческое естество, въ тоже время усвоиваетъ послѣднему и такого рода особенности и преимущества, какихъ не имѣлъ и не можетъ имѣть ни одинъ изъ людей. Такъ оно вопервыхъ усвояетъ Ему безмужнее Его зачатіе отъ одной Дѣвы Маріи и Духа

Святаго, что видно изъ сказанныхъ въ отвѣтъ на недоумѣніе по сему предмету пресвятой Дѣвы словъ Архангела Гавріила: *Духъ Святый найдетъ на тя, и сила Вышняго осѣнитъ тя* (Лук. 1, 35), а также изъ словъ, сказанныхъ во снѣ ангеломъ Іосифу: *не убойся пріяти Маріамъ жены твоея: рождшеебося въ ней отъ Духа есть Свята* (Мат. 1, 20). Вмѣстѣ же съ симъ, что само собою понятно, оно усвояетъ Ему и изъятіе Его отъ наслѣдственной грѣховной порчи или прародительскаго грѣха, что выражено въ дальнѣйшихъ словахъ Архангела къ пресв. Дѣвѣ: *тѣмже и раждаемое свято, наречется Сынъ Божій* (Лук. 1, 35), такъ какъ въ этихъ словахъ заключена между прочимъ и та мысль, что Тотъ, Который имѣетъ быть зачатъ и рожденъ отъ Пресвятой Дѣвы, потому самому, что на нее найдетъ Духъ Святый и сила Вышняго осѣнитъ ее, будетъ зачатъ и рожденъ, не въ беззаконіяхъ и грѣхахъ (Пс. 50, 7), а *свято* или въ совершенномъ изъятіи отъ всего грѣховнаго и беззаконнаго.

Кромѣ того откровеніе приписываетъ по человѣчеству Іисусу Христу и личную безгрѣшность, такъ какъ Самъ Іисусъ Христосъ предъ лицемъ враговъ Своихъ говорилъ о Себѣ: *кто отъ васъ обличаетъ Мя во грѣхѣ* (Іоан. 8, 46), а также апостолы учили о Немъ, что Онъ былъ *искушенъ по всячески по подобію, развѣ грѣха* (Евр. 4, 15), что Онъ *не вѣдалъ грѣха* (2 Кор. 5, 21), *не сотвори грѣха, не обрѣтеся лесть во устѣхъ Его* (1 Петр. 2, 22), *и грѣха въ Немъ нѣсть* (1 Іоан. 2, 5), почему и называли Его *агнцемъ непорочнымъ и пречистымъ* (1 Петр. 1, 18), а также *архіереемъ преподобнымъ, незлобивымъ, безскверннымъ, отлученнымъ отъ грѣшникъ* (Евр. 7, 26).

в) *Іисусъ Христосъ есть одно лицо,—Богочеловѣкъ.*

§ 86

Но будучи одинаково истиннымъ Сыномъ Божіимъ и истиннымъ сыномъ человѣческимъ, Іисусъ Христосъ тѣмъ

не менѣе, по ученію откровенія, не представляетъ Собою двухъ особыхъ или отдѣльныхъ лицъ, т. е. особеннаго лица божескаго и особаго лица человѣческаго, а есть только одно лице, и именно лице божеское, воспринявшее въ Свою ипостась цѣлостное естество человѣческое. Что въ Іисусѣ Христѣ было не два, а одно лице, это совершенно ясно изъ того, что Онъ всегда одинаково относилъ къ Себѣ одному, какъ свойства и дѣйствія Своей божеской природы, такъ и противоположныя свойства и дѣйствія естества человѣческаго, вовсе не сознавая и не представляя Себя въ одномъ случаѣ лицемъ однимъ, а въ другомъ случаѣ совершенно другимъ. Такъ въ бесѣдѣ Своей съ Никодимомъ Онъ называетъ Себя то сыномъ человѣческимъ, то единороднымъ Сыномъ Божіимъ; но въ тоже время сознаетъ и представляетъ Себя здѣсь не двумя, а однимъ и тѣмже лицемъ, потому что, мысля Себя сыномъ человѣческимъ, внутренне и нераздѣльно соединяетъ съ симъ мысль о Своемъ божескомъ свойствѣ вездѣприсутствія (Іоан. 3, 13), и наоборотъ, мысля Себя единороднымъ Сыномъ Божіимъ, во внутренней и нераздѣльной съ симъ связи поставляетъ мысль о Своей человѣческой природѣ, по которой ему надлежало пострадать на крестѣ, для дарованія вѣрующимъ въ Него вѣчной жизни (Іоан. 3, 14—16). Точно такимъ же образомъ Онъ представляетъ Себя и тогда, когда предъ іудеями тоже называетъ Себя то человѣкомъ (Іоан. 8, 28 и 40), то Сыномъ Божіимъ (Іоан. 8, 28 и 54), и въ тоже время лично Себѣ одному усвояетъ какъ свойственную только человѣку возможность подвергнуться смерти (Іоан. 8, 28. 40), такъ и свойственныя божеству всемогущество и вѣчность (Іоан. 8, 52 и 58), почему и сами іудеи, поняв Его такимъ образомъ, за то именно и порѣшили побить Его камнями. что Онъ, будучи человѣкомъ, въ тоже время дѣлалъ Себя Богомъ, называя Себя Сыномъ Божіимъ (Іоан. 10, 33).

А что Іисусъ Христосъ былъ и сознавалъ Себя именно однимъ божескимъ лицемъ, при внутреннемъ только воспрія-

тіи въ Свою божескую ипостась естества человѣческаго, это уже видно изъ вышеприведенныхъ мѣстъ, гдѣ Его божеское сознаніе и воля представляются всецѣло собою обнимающими и себѣ подчиняющими Его естество человѣческое, но съ особенною ясностію выражено въ слѣдующихъ Его, незадолго предъ Своею смертію, обращенныхъ къ ученикамъ словахъ: *изыдохъ отъ Отца и пріидохъ въ міръ, и паки оставляю міръ, и иду ко Отцу* (Іоан. 16, 28). По прямому смыслу этихъ словъ, кѣмъ былъ Іисусъ Христосъ до Своего пришествія въ міръ, тѣмъ остался и по Своемъ пришествіи въ міръ, кѣмъ Онъ былъ во время Своего пришествія въ міръ, тѣмъ и возвратился къ Отцу Своему. Былъ Онъ, слѣдовательно, и по Своемъ вочеловѣченіи точно также, какъ и до вочеловѣченія, одною и тоюже ипостасіею Сына Божія, или ипостасіею божескою, по отношенію къ которой принятое Имъ естество человѣческое не иначе можетъ быть мыслимо, какъ только воспринятымъ во внутреннее и неразрывное съ ней единство.

Такъ учили о семъ и апостолы. По изображенію евангелиста Іоанна Богослова, то самое Слово, Которое было въ началѣ или отъ вѣчности, и было Богомъ, стало Плотію или человѣкомъ, но ставши человѣкомъ и ставъ обитать съ нами, Оно не перестало быть тѣмже Словомъ, такъ какъ мы видѣли славу Его, славу, какъ Единороднаго отъ Отца (Іоан. 1, 1 и 14). По слову ап. Павла Тотъ Самый, Кто былъ образъ Божій и для Кого не было хищеніемъ почитать Себя равнымъ Богу, уничижилъ Себя Самаго, принявъ образъ раба и ставъ по виду какъ человѣкъ, Тотъ Самый смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и смерти крестной (Филип. 2, 6—8); слѣдовательно Онъ и по Своемъ принятіи человѣчества и уничиженіи до смерти крестной, не переставъ быть тѣмъ же самымъ божескимъ лицемъ, которымъ былъ и до Своего вочеловѣченія и самоуничиженія. Такой же смыслъ заключаютъ въ себѣ слова ап. Павла въ посланіи къ галатамъ: *егда же пріиде кончина*

лѣта, посла Богъ Сына Своего (единороднаго), *раждаемаго отъ жены, бываема подъ закономъ* (Галат. 4, 4), а также въ посланіи къ римлянамъ: *ихже отцы и отъ нихже Христосъ по плоти, сый надъ всѣми Богъ благословенъ во вѣки* (Рим. 9, 5).

По этой же причинѣ, хотя въ писаніи (какъ мы видѣли) все человѣческое во Христѣ, какъ то: человѣческое сознаніе и воля съ соотвѣтствующими состояніями и дѣйствіями прямо и непосредственно приписывается Его человѣческой природѣ, но въ тоже самое время представляется во внутреннемъ съ Его божескою ипостасіею единствѣ, и ей усвояется, равно какъ и наоборотъ свойства Его божеской ипостаси переносятся и на Его человѣческую природу. Такъ напр. въ тѣхъ мѣстахъ писанія, гдѣ Іисусъ Христосъ изображается и прямо называется, то Сыномъ Божіимъ, то Господомъ славы, то Богомъ и Господомъ, говорится о Немъ, что Онъ страданіями научился послушанію (Евр. 5, 8), что Его іудеи распяли (1 Кор. 2, 8) и убили (Дѣян. 3, 15), и что Онъ церковь стяжалъ Своею кровію (Дѣян. 20, 28), тамъ же гдѣ Онъ изображается и прямо называется человѣкомъ или сыномъ человѣческимъ, Ему неоднократно усвояются слѣдующія принадлежащія одному Его божеству свойства: вездѣсущіе (Іоан. 3, 13), судъ надъ міромъ (Іоан. 5, 22 и 27), власть на небѣ и землѣ (Мат. 28, 20), божеская слава (Іоан. 17, 3) и божеское поклоненіе (Филип. 2, 10).

Ученіе церковно-отеческое.

О лицѣ Іисуса Христа.

§ 87.

а) *Въ древнѣйшихъ символахъ и символѣ никейскомъ.*

Какъ же учила о лицѣ Іисуса Христа церковь съ ея пастырями и учителями?

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

Вѣра церкви въ Іисуса Христа, какъ вочеловѣчившагося Сына Божія или какъ Богочеловѣка, уже совершенно ясно и общепонятно выразилась въ древнѣйшихъ символахъ, которые должны были появиться въ древнѣйшихъ христіанскихъ церквахъ съ самаго начала ихъ существованія, такъ какъ они заключали въ себѣ въ болѣе пространной формѣ ту именно вѣру, которой учить всѣ народы повелѣлъ апо-

столамъ Христосъ въ Своей заповѣди о крещеніи (Мат. 28, 19), и которую обязаны были знать и исповѣдывать всѣ вѣрующіе при своемъ вступленіи чрезъ крещеніе въ церковь[1]). Такъ, напр. въ символѣ Іерусалимской самой древней и первой по времени христіанской церкви читаемъ объ Іисусѣ Христѣ слѣдующее: *вѣрую... и во единаго Господа Іисуса Христа Сына Божія, Единороднаго, отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣковъ, Бога истиннаго, чрезъ Котораго все произошло, воплотившагося и вочеловѣчившагося; распятаго и погребеннаго, воскресшаго изъ мертвыхъ въ третій день, восшедшаго на небеса, сѣдящаго одесную Отца и грядущаго во славѣ судить живыхъ и мертвыхъ, Котораго царству не будетъ конца*[2]). Въ символѣ же римской церкви объ Іисусѣ Христѣ читаемъ такъ: *вѣрую... и во Христа Іисуса, Сына Его* (Отца), *Единороднаго, Господа нашего, рожденнаго отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы, при Понтіи Пилатѣ распятаго, и погребеннаго и въ третій день воскресшаго изъ мертвыхъ, возшедшаго на небеса и сѣдящаго одесную Отца, откуда пріидетъ судить живыхъ и мертвыхъ*[3]). Въ такихъ же точно чертахъ изображена вѣра въ Іисуса Христа и въ символахъ церквей: антіохійской, александрійской, кесаріе-палестинской и кипрской[4]), гдѣ Іисусъ Христосъ такъ же исповѣдуется Господомъ, Сыномъ Божіимъ Единороднымъ, и въ тоже время сшедшимъ съ небесъ и родившимся отъ Дѣвы Маріи, пострадавшимъ и погребеннымъ, воскресшимъ изъ мертвыхъ и восшедшимъ на небеса, или къ Отцу, и сѣдящимъ одесную Отца, или величія.

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

---

[1]) См, Тертул. De corona milit. c. 3.
[2]) См. Т. I. § 13.
[3]) Тамъ же.
[4]) Тамъ же.

По свидѣтельству *св. Иринея*, церковь, разсѣянная по всей вселенной даже до концевъ земли, отъ апостоловъ и учениковъ между прочимъ приняла и единодушно хранила вотъ какую вѣру: „вѣру и во единаго Христа Іисуса, Сына Божія, воплотившагося для нашего спасенія, и въ Духа Святаго, чрезъ пророковъ возвѣстившаго все домостроительство Божіе,—и пришествіе и рожденіе отъ Дѣвы, и страданіе и воскресеніе изъ мертвыхъ, и вознесеніе во плоти на небо возлюбленнаго Христа Іисуса, Господа нашего“ [1]). По *Тертулліану*, правило вѣры, которое было принято отъ апостоловъ и принадлежало всѣмъ церквамъ, состояло между прочимъ въ томъ, чтобы вѣровать „и въ Сына Его (Бога вседержителя) Іисуса Христа, рожденнаго отъ Дѣвы Маріи, распятаго при понтійскомъ Пилатѣ, воскресшаго изъ мертвыхъ въ третій день, возшедшаго на небеса, сѣдящаго нынѣ одесную Отца, и имѣющаго придти судить живыхъ и мертвыхъ, по воскресеніи плоти“ [2]). *Оригенъ* же сущность вѣры въ Іисуса Христа, перешедшей ко всѣмъ церквамъ отъ апостоловъ и здѣсь до его времени свято сохранившейся, полагалъ въ томъ, что „Іисусъ Христосъ, пришедшій (въ міръ), былъ рожденъ отъ Отца прежде всякой твари... въ послѣднія же времена, истощивъ Себя, сталъ чрезъ воплощеніе человѣкомъ, хотя былъ Богомъ, и, ставши человѣкомъ, продолжалъ быть Богомъ, тѣло же принялъ подобное нашему тѣлу съ тѣмъ только различіемъ, что оно было рождено отъ Дѣвы и Духа Святаго, и сей Іисусъ Христосъ, какъ родился, такъ и пострадалъ истинно, и принялъ смерть не воображаемую только другими, а дѣйствительно умерши, ибо Онъ по истинѣ изъ мертвыхъ воскресъ; когда обращался съ своими учениками, былъ взятъ (на небо)“ [3]). На-

---

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

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

[3]) De princip. Praefat. n. 4. Можно замѣтить, что и въ символѣ *апостольскихъ постановленій* Іисусъ Христосъ исповѣдуется Единороднымъ Сы-

конецъ и относительно заключенной въ самомъ символѣ никейскомъ вѣры въ Іисуса Христа, какъ воплотившагося и вочеловѣчившагося Сына Божія, нужно замѣтить, что она по сознанію всѣхъ присутствовавшихъ на никейскомъ соборѣ отцевъ, отнюдъ не была какою либо новою вѣрою, а была только воспроизведеніемъ, болѣе точнымъ опредѣленіемъ и увѣковѣченіемъ той самой вѣры, какую искони исповѣдывала и неизмѣнно хранила вся древняя Христова церковь.

Какая же, спрашивается, главная и существенная мысль о лицѣ Іисуса Христа заключена была въ вышепоказанныхъ символахъ? Прежде всего нельзя не видѣть, что Іисусъ Христосъ во всѣхъ символахъ ставится наравнѣ съ Богомъ Отцемъ, какъ предметъ для благоговѣйной вѣры и божескаго чествованія, а также называется Сыномъ Божіимъ Единороднымъ, рожденнымъ прежде вѣковъ, чрезъ Котораго все создано, и слѣдовательно признается истиннымъ Богомъ. Совмѣстно же съ симъ во всѣхъ символахъ одинаково усвояется Ему воплощеніе и вочеловѣченіе, страданіе, смерть и погребеніе, а слѣдовательно Онъ одинаково признается и истиннымъ человѣкомъ. Наконецъ во всѣхъ означенныхъ символахъ нельзя не примѣтить того, что въ нихъ при изображеніи божеской и человѣческой природы во Христѣ, все личное бытіе и дѣйствованіе относится къ одному Сыну Божію, такъ какъ Ему одному лично приписывается здѣсь какъ воплощеніе и вочеловѣченіе, такъ и страданія съ смертію, погребеніе и воскресеніе плотію, а также сѣденіе одесную Бога Отца и второе на судъ пришествіе. Іисусъ Христосъ, слѣдовательно, былъ признаваемъ и исповѣдуемъ одною, а именно божескою ипостасіею, съ воспріятіемъ въ нее навсегда естества человѣческаго.

номъ Бога Отца, *первороженнымъ всея твари..., Который въ послѣдокъ дней сошелъ съ небесъ, принялъ плоть и родился отъ Дѣвы. и пріидетъ въ конецъ вѣка судить живыхъ и мертвыхъ, и царствію Его не будетъ конца.* (Constit. apost. VII. 41).

Итакъ внутреннее, ипостасное единство божескаго и человѣческаго въ лицѣ Сына Божія—вотъ та главная и существенная мысль, которая лежала въ основѣ ученія объ Іисусѣ Христѣ, заключеннаго во всѣхъ древнѣйшихъ церковныхъ символахъ, и которая впослѣдствіи легла въ основу того же самаго ученія, и въ символѣ вселенскомъ, образовавшемся изъ символовъ прежнихъ. Этою мыслію, понятно, искони проникнута была, какъ и впослѣдствіи ею всегда проникалась, вѣра въ Іисуса Христа Сына Божія, какъ всѣхъ вообще вѣрующихъ, такъ въ особенности руководителей въ вѣрѣ—пастырей церкви и учителей. Отъ того-то мы, начиная съ мужей апостольскихъ, непрерывно встрѣчаемся съ ясными ея слѣдами у каждаго изъ древнихъ учителей или писателей церковныхъ, кто только прямо касался лица Іисуса Христа. Всѣ они, въ чемъ не трудно убѣдиться, высоко цѣнили ее и полагали въ ней всю сущность, отличіе и превосходство предъ всѣми другими религіями христіанства, а потому, какъ мы скоро увидимъ, всегда имѣли ее въ виду и руководились ею, какъ при положительномъ раскрытіи христіанскаго ученія о лицѣ Христа, такъ и при отрицаніи и опроверженіи всѣхъ противныхъ ему заблужденій и ересей. Такъ они, какъ извѣстно, при раскрытіи и защищеніи своего ученія о лицѣ Іисуса Христа вели непрерывную борьбу, то съ евіонизмомъ, то съ гностицизмомъ, всегда отрицая тотъ и другой,—но почему? Потому что, какъ въ евіонизмѣ, такъ и въ гностицизмѣ таилось дуалистическое воззрѣніе на отношеніе Бога къ міру, какъ двухъ несовмѣстимыхъ противоположностей, которое совершенно расходилось съ существеннѣйшею христіанскою мыслію о внутреннемъ единствѣ во Христѣ божескаго и человѣческаго. Что, далѣе можно спросить, имѣли они по преимуществу въ виду, когда съ одной стороны съ неослабною ревностію и сами осуждали и поражали евіонизмъ за то, что онъ во Христѣ признавалъ только особеннѣйшаго человѣка, удостоившагося преимущественнѣйшаго въ себѣ при-

сутствія силы Божіей, а съ другой съ такою же силою и твердостію вопреки ему отстаивали за то, что Іисусъ Христосъ былъ не только особеннѣйшимъ человѣкомъ, но и истиннымъ Богомъ? Конечно, ипостасное во Христѣ единство Бога и человѣка. Не тоже ли самое, наконецъ, они имѣли въ виду и въ своей упорной борьбѣ съ гностицизмомъ, когда съ одной стороны отвергали то его лжеученіе, что будто Христосъ былъ только одинъ, хотя изъ истекшихъ изъ Божества, но не единосущныхъ Ему эоновъ, и плоть принялъ только кажущуюся или призрачную[1]), а съ другой, вопреки ему, съ непоколебимою увѣренностію и твердостію учили и разъясняли, что Христосъ былъ, какъ истинный Богъ, такъ и истинный человѣкъ[2])?

Но обратимся къ самому ихъ ученію о лицѣ Господа нашего Іисуса Христа.

§ 88.

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

Уже ап. *Варнава* совершенно ясно представляетъ во Христѣ Богочеловѣка въ своемъ посланіи, гдѣ онъ изобра-

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

[2]) Можно, поэтому, замѣтить, какою странною и нелѣпою должна быть признана попытка нѣкоторыхъ позднѣйшихъ раціоналистовъ доказать, что будто бы идеи единства божескаго и человѣческаго во Христѣ на первыхъ порахъ въ христіанской церкви вовсе не было, и что будто бы она возникла только въ лжехристіанскихъ ересяхъ, и оттуда уже впослѣдствіи въ періодъ никейскій перешла въ христіанскую церковь. Не говоря уже о томъ, что противъ этого—вся исторія, мы скажемъ, что означенная идея даже вовсе не могла возникнуть изъ древне-языческихъ религіозныхъ воззрѣній; потому что всѣ они страдали совершенно исключающимъ ее недугомъ, то дуализма, то пантеизма. Изъ эллинизма, возводившаго людей въ олимпійскихъ боговъ, могла образоваться развѣ только евіомейская идея обожествленнаго человѣка, равно какъ изъ допускающаго одни случайныя боговоплощенія браминизма могла возникнуть только докетическая идея боговоплощенія призрачнаго, но отнюдь не идея, возвѣщенная христіанствомъ, дѣйствительнаго единства божескаго и человѣческаго во Христѣ.

жаетъ Его, то истиннымъ Богомъ, то истиннымъ человѣкомъ, и въ тоже время однимъ и тѣмже лицемъ, а именно божескимъ. По его словамъ, Іисусъ Христосъ до Своего воплощенія былъ предвѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, къ Которому еще при сотвореніи человѣка Богъ говорилъ: сотворимъ по образу и по подобію нашему человѣка (Быт. 1, 26) [1]; и Господомъ всей вселенной, но, хотя былъ Господомъ вселенной, Онъ восхотѣлъ пострадать за нашу душу. А такъ какъ для этого необходимо было явиться во плоти, то Онъ и явился въ ней [2], ставши человѣкомъ [3], а именно сыномъ Давида, но не переставъ быть по слову Господа же и Господомъ [4]. Потому-то Онъ не какъ человѣкъ только страдалъ, пролилъ за насъ Свою кровь и предалъ тѣло Свое на смерть, а какъ Господь и Сынъ Божій, имѣющій судить живыхъ и мертвыхъ [5]. Былъ Онъ слѣдовательно, понятно, не только истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ, но и истиннымъ Богочеловѣкомъ.

Такое же точно представленіе о лицѣ Іисуса Христа имѣлъ и *св. Климентъ римскій*, который, признавая Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ [6], Господомъ [7] и Богомъ [8], а также сыномъ Іакова [9], или истиннымъ человѣкомъ, состоящимъ изъ тѣла и души [10], въ тоже время усвоялъ Ему, какъ Господу, самоуничиженное явленіе въ міръ [11], и преданіе плоти Своей за плоть нашу и души Своей за души наши [12],

---

[1]) Epist. S. Barnab. c. 6.
[2]) Ibid. c. 5.
[3]) Ibid. c. 6.
[4]) Ibid. c. 12.
[5]) Ibid. c. 5 et 7.
[6]) Epist. 1. ad Corinth. c 36.
[7]) Ibid. c. 20, 50 et 59.
[8]) Epist. 2 ad Cor. c. 1.
[9]) Epist. 1. ad Cor. c. 32.
[10]) Ibid. c. 49.
[11]) Ibid. c. 16.
[12]) Ibid. c 49.

а также Его страданія называлъ страданіями Божіими [1]), равно какъ пролитую Имъ кровь-кровію Господа [2]).

Точно также училъ объ Іисусѣ Христѣ и *св. Поликарпъ смирнскій*, съ одной стороны признавая Его Сыномъ Божіимъ и Господомъ [3]), а съ другой—по истинѣ пришедшимъ во плоти, т. е. истиннымъ человѣкомъ [4]), и въ тоже время усвояя Ему, не только какъ человѣку, но и какъ Господу, страданія и смерть [5]).

Но особенное вниманіе обращаетъ на себя своею ясностію и опредѣленностію ученіе о лицѣ Іисуса Христа *св. Игнатія*, направленное имъ противъ, отвергавшаго во Христѣ божество, евіонизма и обращавшаго въ призракъ Его человѣчество, гностицизма. Утверждая о Христѣ, что Онъ былъ вѣчное Слово Отчее [6]), Сынъ Божій [7]), Богъ и истинный Богъ [8]), а также, что Онъ былъ не призрачнымъ [9]), а истиннымъ человѣкомъ, произшедшимъ отъ рода Давидова,—отъ Маріи, истинно родившимся (ѣвшимъ и пившимъ), истинно осужденнымъ при Понтіѣ Пилатѣ, истинно распятымъ и умершимъ [10]), св. Игнатій вотъ какъ обобщаетъ свое о Немъ представленіе: „Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть одинъ только врачъ тѣлесный и духовный, рожденный и нерожденный, Богъ во плоти, въ смерти—истинная жизнь,

---

[1]) Ibid. c. 2.

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

[3]) Polic. epist ad philip. c. 12.

[4]) Ibid. c. 7.

[5]) Epist. ad philip. c. 1.

[6]) Ad Magnes. c. 8.

[7]) Ad Ephes. c. 4 et 20. Ad Trall. c. 3.

[8]) Ad Ephes. c. 15 et 18. Ad Roman. c. 3.

[9]) Ad Smyrn. c. 4.

[10]) Ad Trall. c. 9.

отъ Маріи и отъ Бога [1]), Сынъ человѣческій и Сынъ Божій [2]), невидимый, но для насъ сдѣлавшійся видимымъ, неосязаемый, безстрастный, но для насъ подвергшійся страданіямъ, и все ради насъ претерпѣвшій [3]). Можно ли и желать болѣе яснаго и характернаго изображенія ипостаснаго единенія неизмѣнно пребывающихъ во Христѣ естествъ божескаго и человѣческаго, при отсутствіи выработавшейся только впослѣдствіи христологической терминологіи [4]).

Не иначе, далѣе, училъ о лицѣ Христа и первый изъ ученыхъ апологетовъ христіанскихъ, *св. Іустинъ*. Съ особеннѣйшею силою и твердостію доказывая Его божество какъ Единороднаго Сына Божія, подобно слову и силѣ, рожденнаго отъ Отца [5]), и потому Бога по естеству [6]), Бога, сущаго прежде вѣковъ [7]), а также ясно утверждая, что хотя Онъ необычайнымъ образомъ родился отъ Дѣвы и силы Божіей [8]), но былъ истиннымъ и полнымъ изъ тѣла и души состоящимъ человѣкомъ [9]), онъ такъ между прочимъ училъ о лицѣ Христа, что Онъ, будучи Господомъ и Богомъ, сдѣлался человѣкомъ [10]), и сдѣлался человѣкомъ для того, чтобы сдѣлаться причастнымъ нашимъ страданіямъ [11]), что Онъ по всему былъ Слово, т. е. и по тѣлу, и по Слову, и по

---

[1]) Ad Ephes. c. 7.

[2]) Ad Ephes. c. 20. Ad Roman. c. 7.

[3]) Ad Polic. c. 3

[4]) Можно замѣтить, что эта же мысль о Христѣ была присуща и *Автору посланія къ Діогнету*. Такъ какъ онъ, представляя посланнаго Богомъ въ міръ для искупленія людей Христа, то Словомъ и Сыномъ Божіимъ, то Богомъ, творцемъ, царемъ и правителемъ міра (Ad Diogn. c. 7—9), въ тоже время усвояетъ Ему самоуничиженіе, и страданія Его за насъ какъ невиннаго за виновныхъ, какъ праведнаго за грѣшниковъ (Ibid. c. 9).

[5]) Dialog. c 105.

[6]) Ibid. c. 128

[7]) Ibid. c. 48.

[8]) Apolog. I. n. 33.

[9]) Apolog II n. 10.

[10]) Dialog. c. 68

[11]) Apolog. II. n. 13.

душѣ [1]), и что Онъ—одинъ и тотъ же былъ и страждущимъ и Богомъ [2]), и явившимся страждущимъ, безславнымъ, не имѣющимъ вида, и имѣющимъ придти во славѣ, какъ Судіею всѣхъ [3]). А все это необходимо предполагаетъ въ Іустинѣ ясную мысль объ Іисусѣ Христѣ, какъ лицѣ Богочеловѣка.

За симъ особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе *св Иринея*, который въ виду дуалистическаго гностицизма мало того, что прямо и ясно училъ, какъ о дѣйствительномъ во Христѣ божествѣ и человѣчествѣ, такъ и дѣйствительномъ ихъ въ Немъ единеніи, но при этомъ еще указывалъ на самую необходимость такого во Христѣ-Искупителѣ единенія, что его мысль о Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ, дѣлало еще болѣе яркою и несомнѣнною.

Такъ, по его ученію, Іисусъ Христосъ есть истинный, единородный Сынъ Божій, рожденный (не чрезъ истеченіе или отторженіе, какъ думали гностики, а) неизреченно и предвѣчно и въ самой сущности Отца [4]), съ Которымъ и въ Которомъ (а не во внѣ) Онъ отъ вѣчности и нераздѣльно пребываетъ [5]), и есть потому единый съ Отцомъ, какъ Его Слово, всегда въ Немъ пребывающее, и всегда Его въ Себѣ заключающее и выражающее [6]). Но имѣя преславное рожденіе отъ Отца Вышняго, Онъ испыталъ преславное рожденіе отъ Дѣвы [7]), будучи Сыномъ Божіимъ, Господомъ нашимъ, сущимъ Словомъ Отца, Онъ сдѣлался сыномъ человѣческимъ, такъ какъ по человѣчеству родился отъ Маріи, которая происходила родомъ отъ человѣковъ и сама была человѣкъ [8]).

---

[1]) Apolog. II. n. 10.
[2]) Dialog. c. 68.
[3]) Ibid. n. 49.
[4]) Contr. haeres. lib II. c. 28. n. 6; c. 13. n. 8.
[5]) Ibid. c. 25. n. 3.
[6]) Ibid. lib. IV. c. 28. n 2; lib. II. c. 17. n. 7
[7]) Ibid. lib. III. c. 19. n. 2.
[8]) Ibid. n. 3.

Почему же именно Сынъ Божій воплотился и для чего это было нужно?—Сынъ Божій потому воплотился, что есть Слово, выражающее и являющее въ мірѣ Отца, есть видимое Отца, тогда какъ Отецъ есть невидимое Сына [1]). Воплощеніе и вочеловѣченіе Божества чрезъ Сына во Христѣ необходимо было потому, что самъ собою человѣкъ, погибшій чрезъ непослушаніе, не могъ возсоздать и спасти себя, а могъ сдѣлать это только самъ Богъ, и притомъ соединившись съ своимъ созданіемъ, и сдѣлавшись человѣкомъ, что и произошло въ воплотившемся Богѣ Словѣ, Сынѣ Божіемъ [2]). Ибо мы никакъ иначе не могли бы познать того, что относится къ Богу, если бы учитель нашъ—Слово не сдѣлался человѣкомъ, такъ какъ никто иной не могъ намъ повѣдать объ Отцѣ, кромѣ собственнаго Его Слова [3]). Кромѣ того Ему и какъ Посреднику Бога и человѣковъ надлежало чрезъ Свое родство съ Тѣмъ и другими привести обоихъ въ дружество и согласіе, и представить человѣка Богу, а человѣкамъ открыть Бога. Ибо какимъ образомъ мы могли бы быть причастными усыновленія Богу, если бы не получили отъ Него чрезъ Сына общеніе съ Нимъ, если бы Слово Его, сдѣлавшись плотію, не соединилось съ нами?... Наконецъ Ему и какъ предпринявшему убить грѣхъ и искупить человѣка, повиннаго смерти, надлежало сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ былъ Онъ, т. е. человѣкомъ, дабы грѣхъ былъ умерщвленъ человѣкомъ и человѣкъ избѣжалъ смерти [4]).

Итакъ одинъ и тотъ же искупившій насъ Своею кровію [5]) Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть и истинный Богъ и истинный человѣкъ [6]). Если бы Онъ, какъ думаютъ противники, не былъ Богомъ, тогда мы не были бы спа-

---

[1]) Ibid. lib. IV. c. 6. n. 6
[2]) Contr. haeres. lib. III. c. 18. n. 1 et 2.
[3]) Ibid. lib. V. c. 1. n. 1.
[4]) Ibid lib. III. c. 18 n. 7.
[5]) Ibid. lib. V. c. 1. n. 1.
[6]) Ibid. lib. IV. c. 7. n. 7.

сены [1]), равно какъ если бы Онъ не былъ человѣкъ, или былъ бы только призрачнымъ человѣкомъ, тогда и спасеніе или все сдѣланное Имъ для спасенія было бы одинъ призракъ [2]).

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

Между тѣмъ его ученикъ *св. Ипполитъ*, вполнѣ раздѣлявшій его вѣрованія во Христа, какъ истиннаго, а не призрачнаго Богочеловѣка [3]), коснулся и этой стороны христологическаго ученія, высказавъ по сему поводу слѣдующія весьма замѣчательныя мысли.

„Божіе Слово, между прочимъ говоритъ онъ, содѣлалось истиннымъ человѣкомъ, кромѣ грѣха .. ради насъ. Оно приняло на Себя ограниченность естественной плоти, но не потерпѣвъ превращенія. Будучи едино со Отцемъ, Оно стало чрезъ исполненіе одно и съ плотію, но въ тоже время осталось такимъ же совершенно неограниченнымъ, какимъ было и до воспріятія плоти, и посредствомъ плоти совершило Божествомъ свойственное Божеству. Чрезъ двоякое дѣйствованіе божеское и человѣческое Оно явило Себя тѣмъ и другимъ, и безпредѣльнымъ Богомъ и ограниченнымъ человѣкомъ, вполнѣ сохраняющимъ въ себѣ то и другое естество съ принадлежащимъ каждому естеству дѣйствованіемъ, или что тоже съ соотвѣтственнымъ каждому естеству свойствомъ“ [4]). Изъ приведеннаго мѣста не трудно видѣть, что у Ипполита было совершенно ясное и точное представленіе

---

[1]) Ibid. lib. III, c. 18. n. 7.

[2]) Ibid. lib IV. c. 33. n. 5.

[3]) Contr. Noet. c. 15.

[4]) Contr. Beron. fragm. n. 1. Galland. Biblioth. Patr. ed. Venet. T II. p 466.

и о неизмѣнномъ и неслитномъ соединеніи во Христѣ естествъ божескаго и человѣческаго при ипостасномъ ихъ въ Немъ, какъ Богочеловѣкѣ, единствѣ.

Столь же ясное представленіе объ образѣ соединенія естествъ во Христѣ находимъ и у замѣчательнаго на западѣ церковнаго писателя—*Тертулліана*, который, какъ извѣстно, съ особенною ревностію и силою противъ монархіанъ и гностиковъ защищалъ возможность и умѣстность [1]), а также и самую фактическую дѣйствительность Боговочеловѣченія во Христѣ [2]). Вотъ какъ онъ излагаетъ его въ своемъ сочиненіи противъ Праксея. „Слово, говоритъ онъ, есть Богъ, а Слово Господне пребываетъ во вѣкъ, сохраняя всегда Свою природу. Если же Слово не допускаетъ превращенія, то, понятно, что: Слово стало плотію, слѣдуетъ понимать не иначе, какъ такъ, что Оно стало существовать во плоти, явилось и было видимо и осязаемо... Въ противномъ же случаѣ, т. е. если бы Слово стало плотію съ превращеніемъ и измѣненіемъ Своего естества, то Іисусъ былъ бы тогда уже только единымъ естествомъ (образовавшимся) изъ двухъ, былъ бы нѣкоторымъ смѣшеніемъ изъ плоти и Духа, какъ янтарь—изъ золота и серебра, и пересталъ бы быть и Духомъ и плотію, какъ янтарь—золотомъ и серебромъ, такъ какъ изъ смѣшенія того и другаго образовалось бы нѣчто третье. Такимъ образомъ Христосъ не былъ бы Богомъ, переставши быть превратившимся въ плоть Словомъ, и плоть, т. е человѣкъ, превратившись въ Слово, пересталъ бы быть человѣкомъ, а изъ того и другаго образо-

---

[1]) Возможность воплощенія Сына Божія онъ обосновываетъ, подобно Иринею, на близкомъ отношеніи къ людямъ Сына, по образу Котораго былъ созданъ человѣкъ (De anim. c. 10—20); на возраженія же, что будтобы недостойно Божества рождаться и страдать, отвѣчаетъ тѣмъ, что ничего нѣтъ унизительнаго и постыднаго въ томъ, въ чемъ проявилась безграничная къ человѣку любовь Божія (De carn. Christ. c. 4).

[2]) Если бы, по Тертулліану, воплощеніе Сына Божія было призрачно, то нужно бы было приписать Ему обманъ, а это унизительнѣе воплощенія (De carn. Christ. c. 5.).

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

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

Между тѣмъ другой замѣчательный церковный писатель *Оригенъ* коснулся и этой стороны христіанскаго ученія, ясно досказавъ въ немъ не высказанное ясно прежде. Признавая Іисуса Христа истиннымъ Богомъ [2]) и истиннымъ человѣкомъ [3]), а также ипостасное въ Немъ соединеніе ес-

---

[1]) Advers. Prax. c. 27.

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

[3]) Впрочемъ нужно замѣтить, что при этомъ не слѣдуетъ терять изъ виду того, что Оригенъ, руководясь своею гипотезою предсуществованія душъ, и душу Іисуса Христа считалъ предсуществовавшею, но съ тѣмъ различіемъ ея отъ другихъ человѣческихъ душъ, что она не отпала отъ Бога и была совер-

тествъ божескаго и человѣческаго, онъ представлялъ это объединеніе въ видѣ проникновенія однимъ естествомъ другаго, и притомъ на столько полнаго, глубокаго и внутренняго проникновенія, что его трудно сравнить съ чѣмъ либо похожимъ въ мірѣ, напр. съ проникновеніемъ огнемъ раскаленнаго желѣза, или даже душею тѣла [1]). Въ слѣдъ же за симъ вотъ съ какою ясностію и раздѣльностію онъ опредѣляетъ взаимообщеніе по свойствамъ двухъ естествъ во Христѣ. „Поелику, говоритъ онъ, душа человѣческая всецѣло воспринята была Сыномъ Божіимъ, и сама всецѣло воспріяла Его, то она вмѣстѣ съ плотію, которою облеклась, составивъ истиннаго человѣка, (не безъ основанія) именуется Сынъ Божій, Божія Сила, Христосъ и Божія премудрость, равно какъ и на оборотъ, Сынъ Божій, Которымъ создана всяческая, называется Іисусомъ Христомъ, сыномъ человѣческимъ. Ибо съ одной стороны говорится (въ писаніи) о Сынѣ Божіемъ, что Онъ страдалъ своею, т. е. человѣческою природою, а съ другой, наоборотъ, сыномъ человѣческимъ называется Тотъ, Который придетъ во славѣ Отца Своего съ ангелами Своими“ [2]).

Если ко всему вышесказанному присовокупить еще, что и другіе учители церкви, какъ напр. *св. Меѳодій* [3]), *Кипріанъ* [4]) и *Діонисій александрійскій* [5]), хотя только мимо-

---

шенно чуждою всякаго грѣха (Comment. in Johan. T. XX. n. 17. De princ. lib. II. c. 6. n. 3—6; lib. IV. n. 31). Кромѣ того онъ, хотя тѣло Христово наравнѣ съ душею, признавалъ дѣйствительнымъ, а не призрачнымъ (In Luc. homil. 14 et 17), но ему приписывалъ особенную способность въ одно время являться такимъ, а въ другое—инымъ (Contr. Cels. lib. VI. n. 76. In Genes. homil. 1). По *Клименту Александрійскому*, можно замѣтить, хотя тѣло Христово тоже было дѣйствительнымъ, а не призрачнымъ, но было совершенно безчувственно и безстрастно, потому что въ немъ не было человѣческой души а вмѣсто ея въ немъ было одно безстрастное Божество (Strom. VI, 774; II, 470; III, 538).

[1]) De princip. lib. II c. 6. n. 6. Contr. Cels. lib. VI. n. 18.

[2]) Ibid. lib. II c. 6. n. 3.

[3]) De Symeon et Anna. n. 11.

[4]) De idol. vanit. c. 11. De orat. Domin c. 9.

[5]) Epist. ad Paul. Samosat.

ходомъ касались ученія о лицѣ Іисуса Христа, но тоже неоднократно и достаточно ясно выражали свою вѣру въ Него, какъ Богочеловѣка, называя Его, при признаніи въ Немъ человѣчества, или прямо Богомъ, или же Богомъ родившимся отъ Дѣвы и Богомъ пострадавшимъ, то должно будетъ стать совершенно яснымъ и несомнѣннымъ, что эта вѣра была въ первые три вѣка христіанства всеобщимъ, всегдашнимъ и неизмѣннымъ достояніемъ христіанской церкви.

А между тѣмъ, что весьма важно, эта же самая вѣра церковію и торжественно была засвидѣтельствована отъ лица ея пастырей во второй половинѣ 3-го вѣка на двухъ антіохійскихъ соборахъ (266 г. и 272 г.), состоявшихся по поводу ереси Павла самосатскаго. Павелъ, какъ извѣстно, будучи самымъ строгимъ и ревностнымъ послѣдователемъ евіонизма, почиталъ совершенно невозможнымъ объединеніе Божества съ человѣчествомъ, а потому безусловно отвергалъ воплощеніе во Христѣ божественнаго Слова, отрицая самую ипостасность послѣдняго (въ Богѣ), вмѣстѣ же съ симъ онъ училъ, что Христосъ, хотя былъ только человѣкомъ, но чрезъ Свое нравственное усовершеніе удостоился особеннѣйшаго причастія Божества, пріобрѣвши право на названіе Сына Божія, только конечно въ нравственномъ смыслѣ. Чѣмъ же отвѣчали на это отцы антіохійскихъ соборовъ? Ученіе Павлово они признали совершенно противнымъ ученію апостоловъ и всей древней христіанской церкви, а потому, какъ еретическое лжеученіе, его отвергли и осудили, вмѣстѣ же съ симъ, въ противность сему лжеученію, они исповѣдали, что Іисусъ Христосъ не изъ человѣка сдѣлался Богомъ, но, будучи Богомъ, принялъ зракъ раба, будучи Словомъ, сталъ плотію [1]), чѣмъ ясно показали, что вѣра въ Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка, была не только ихъ вѣрою, но и вѣрою всей древней христіанской церкви.

---

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

§ 89.

Въ IV вѣкѣ.

Этою же вѣрою, какъ извѣстно, одушевлены были и всѣ отцы перваго вселенскаго никейскаго собора, такъ какъ они, имѣя главною задачею своею утвердить, вопреки лжеученію Аріеву, вѣру въ Божество Іисуса Христа, вмѣстѣ съ симъ несомнѣнно предполагали и имѣли въ виду утвердить и вѣру въ Него, какъ Богочеловѣка, почему, исповѣдавъ Его (въ символѣ) единосущнымъ Отцу единороднымъ Сыномъ Божіимъ, т. е. истиннымъ Богомъ, отъ Бога истиннаго, совмѣстно съ симъ исповѣдали Его и насъ ради воплотившимся и вочеловѣчившимся, страдавшимъ и воскресшимъ въ третій день и возшедшимъ на небеса и сѣдящимъ одесную Отца и имѣющимъ придти судить живыхъ и мертвыхъ [1]), т. е. истиннымъ, но только воспринятымъ въ ипостась Божества человѣкомъ.

Согласно же съ симъ, конечно, мыслили и учили о Христѣ и всѣ въ отдѣльности православные пастыри и учители 4-го вѣка, что не подлежитъ никакому сомнѣнію [2]). Но тѣмъ не менѣе для насъ не лишне обратить вниманіе на тѣхъ изъ нихъ, которые сравнительно съ другими полнѣе и яснѣе учили, какъ о двухъ естествахъ во Христѣ, такъ и объ ихъ ипостасномъ, но не слитномъ единствѣ, бывъ вызваны къ этому частію лжеученіемъ аріанъ, допускавшихъ воспріятіе своимъ тварнымъ Сыномъ Божіимъ только одного тѣла человѣческаго безъ души, частію заблужденіемъ Маркелла, допускавшаго единеніе съ человѣчествомъ Слова (въ видѣ ἐνέργεια δραστική) только до наступленія царства славы, болѣе же всего лжеученіемъ Аполли-

---

[1]) См. Канонич. прав. св. апостол. и собор. стр. 1.

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

наріевымъ, допускавшимъ соединеніе Божества во Христѣ только съ человѣческимъ тѣломъ и одною животною безчувственною душею, безъ души сознательно разумной. Таковы именно были *св. Аѳанасій великій*, *Ефремъ сиринъ*, *Григорій Богословъ и Григорій нисскій*, объ ученіи которыхъ и слѣдуетъ сказать нѣсколько словъ.

По представленію знаменитѣйшаго противъ аріанъ борца *св. Аѳанасія великаго*, воплотился и вочеловѣчился для спасенія людей не мнимый только, какъ воображали аріане, Сынъ Божій, хотя прежде другихъ тварей все же созданный изъ ничего Отцемъ, а потому по природѣ своей Ему чуждый, хотя по благодати могущій назваться Сыномъ и Богомъ, но истинный Сынъ Божій, какъ рожденный изъ сущности Отца прежде всѣхъ вѣковъ, какъ сіяніе отъ свѣта... а потому единосущный Ему и по естеству Богъ[1]). Вочеловѣчившись же для спасенія всего человѣка, Онъ воспринялъ на Себя не часть только, а цѣлаго человѣка, т. е. человѣка, состоящаго не только изъ тѣла, но и души[2]) и изъ души не безчувственной и неразумной, а обладавшей какъ разумомъ и чувствомъ[3]), такъ и волею[4]), что между прочимъ видно изъ ея способности къ молитвѣ, смущеніямъ, скорби и страданіямъ. Такимъ образомъ Христосъ есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, будучи изъ двухъ и въ двухъ естествахъ. Но въ тоже время Онъ есть единый и единый въ единой ипостаси[5]). Это потому что Онъ, будучи прежде вѣковъ Богомъ Словомъ, а впослѣдствіи воспріявъ во утробѣ св. Дѣвы естество человѣческое, соединился съ нимъ неразрушимымъ соединеніемъ[6]). И соединившись съ нимъ такимъ

---

[1]) Orat. 1. Contr. arian. n. 5. De decret. nic. synod. 19. 20 et 32.
[2]) Advers. Apollinar. lib. I. n. 13 et 14.
[3]) Ibid. n. 15.
[4]) De incarn. et contr. arian. n. 21.
[5]) In annunt. Deiparae. n. 2. Сравн. Comment. in Ps. 21. vers. 21.
[6]) Advers. Apollin. lib. II. n. 8.

образомъ, Онъ не превратился въ образъ человѣка, равно какъ и (будучи Богомъ) не призрачный только показалъ видъ (человѣка), пренебрегши бытіемъ человѣческимъ, но будучи по естеству Богъ, Онъ родился человѣкомъ, дабы то и другое естество стало Единый по всему совершенный [1]). Итакъ Христа должно признавать совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, не такъ впрочемъ, будто божеское совершенство превратилось въ человѣческое совершенство, что нечестиво, и не такъ, чтобы два совершенства были исповѣдуемы раздѣленными, что чуждо благочестію, но въ смыслѣ бытія полнаго, дабы одинъ и тотъ же былъ то и другое, совершенъ по всему, Богъ и человѣкъ [2]).

Это же самое ученіе *св. Ефремъ сиринъ* передаетъ въ слѣдующихъ краткихъ, но многознаменательныхъ выраженіяхъ: „одного и того же исповѣдую совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, въ двухъ естествахъ, ипостасно или лично соединенныхъ, познаваемыхъ нераздѣльно, несліянно и неизмѣнно,—облекшимся въ плоть, одушевленную словесною и разумною душею, и сдѣлавшимся намъ подобострастнымъ во всемъ кромѣ одного грѣха. Одинъ и тотъ же есть земной и небесный, временный и вѣчный, подначальный и безначальный... Богъ и человѣкъ, въ томъ и другомъ совершенный, одинъ въ два естества, и въ двухъ одинъ“ [3]).

Подобнымъ образомъ учили *св. Григорій Богословъ и Григорій нисскій*, направляя по преимуществу свое ученіе противъ лжеученія Аполлинаріева. Такъ какъ Аполлинарій въ воспринятомъ Христомъ человѣчествѣ отрицалъ разумную душу, а это дѣлалъ подъ вліяніемъ того соображенія, что будто бы только при этомъ условіи можетъ быть понято единство божеской во Христѣ ипостаси, безъ этого же

---

[1]) Ibid. lib. I. n. 7.

[2]) Ibid. n. 16.

[3]) Слово на преобр. Господ. Твор. св. отц. XIII. стр. 158. сравн. 154.

въ немъ должны быть допущены два лица или два Христа; то и они съ одной стороны съ особенною силою и твердостію учатъ о цѣлостности во Христѣ человѣческой природы, а съ другой съ такою же силою и ясностію показываютъ, что и при этомъ неизмѣнномъ и непреложномъ сохраняется въ немъ единство ипостаси.

По ихъ ученію, если причина воплощенія Сына Божія заключалась не въ одномъ только явленіи людямъ подъ завѣсою тѣлесности (какъ было въ ветхомъ завѣтѣ), а въ томъ, чтобы чрезъ подобное освятить подобное, то Ему нужно было воспринять и Онъ, конечно, воспринялъ, какъ плоть ради осужденной плоти, и душу ради души, такъ и умъ ради ума, который въ Адамѣ не только палъ, но, какъ говорятъ врачи о болѣзняхъ, первый былъ пораженъ [1]). Въ противномъ же случаѣ, т. е. если бы Онъ принялъ одно тѣло (съ животною) неразумною душею, тогда Онъ не былъ бы истиннымъ, а только кажущимся человѣкомъ, равно какъ и искупленіе Имъ человѣка было бы призрачнымъ, а не дѣйствительнымъ [2]), или если и допустить, что спасъ что-либо въ человѣкѣ, то развѣ только одно тѣло безъ души, что похоже было бы на то, какъ если бы пастырь взялъ на свои рамена вмѣсто погибшей овцы одну кожу ея [3]), или какъ если бы врачъ, принявшійся лечить больнаго глазомъ и ногою, излечилъ одну ногу, оставивъ глазъ безъ всякаго пособія [4]).

Между тѣмъ для каждаго совершенно ясно и несомнѣнно ученіе о всецѣломъ человѣчествѣ Христовомъ изъ св. писанія, которое хотя называетъ Его иногда плотію, но подъ плотію (употребляя часть вмѣсто цѣлаго) всегда разумѣетъ цѣлаго человѣка, въ другихъ же мѣстахъ прямо называетъ

---

[1]) *Григ. Богосл.* посл. 1. къ Кледон. Тв. св. Отц. т. IV. стр. 203.
[2]) *Григ. Богосл* также стр. 200.
[3]) *Св. Григ. нисск.* Contr. Eunom. Orat. II. Opp. T II. p. 483 ed. Morel.
[4]) *Григ. Богосл.* посл. I. къ Кледон. Тв. св. Отц. IV. стр. 204.

Христа человѣкомъ или сыномъ человѣческимъ [1]), и кромѣ того усвояетъ Ему, независимо отъ воли божеской, и волю человѣческую [2]).

Но это вовсе не значитъ, чтобы во Христѣ было два сына, одинъ отъ Бога Отца, а другой отъ матери, одинъ родившійся божески, а другой—человѣчески, одинъ Богъ только, а другой человѣкъ только. Потому что одинъ и тотъ же Христосъ, будучи Сыномъ Божіимъ, воспріялъ въ свою ипостась всецѣлое человѣчество въ утробѣ Пресв. Дѣвы (долженствующей поэтому называться не иначе, какъ Богородицею) [3]); и съ воспріятымъ человѣчествомъ никогда не разлучался и не разлучится,—не расторгался Онъ съ нимъ даже во время Его страданій [4]), а по воскресеніи съ нимъ вознесся и возсѣлъ одесную Бога Отца, съ нимъ же Онъ нѣкогда опять явится (и на всеобщій судъ) [5]).

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

---

[1]) Тамъ же стр. 204 и 205.

[2]) *Григ. нисск.* Apud Agathon. in epist. ad Imperat cit. in 6 synod. act. 4 p. 45 et 65. ed Binn.

[3]) *Григ. Богосл* посл I. къ Калед. Тв. св Отц IV. стр. 197.

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

[5]) Посл. къ Каледонію 1. Твор. св. Отц. т. IV стр. 198 и 199.

другое—въ растворенiи, и Богъ вочеловѣчился и человѣкъ обожился, или какъ бы ни наименовалъ кто это“ [1]).

Къ сказанному присовокупимъ, что точно также училъ о лицѣ Iисуса Христа цѣлый соборъ, бывшiй въ Александрiи въ 362 г. Всѣ отцы этого собора, по свидѣтельству присутствовавшаго и предсѣдательствовавшаго на немъ *св. Аѳанасiя*, единогласно между прочимъ „исповѣдывали, что Спаситель имѣлъ тѣло не бездушное, не безчувственное и не неразумное... Потому что Имъ совершено было спасенiе не тѣла только, но и души. Будучи истинно Божiимъ Сыномъ, содѣлался Онъ и сыномъ человѣческимъ... Почему не иный былъ Сынъ Божiй, сущiй прежде Авраама, а иный, сущiй послѣ Авраама; не иный былъ воскресившiй Лазаря, а иный вопрошавшiй о Немъ, но одинъ и тотъ же по человѣчески сказалъ: гдѣ положенъ Лазарь, а по божеству воскрешаетъ его, одинъ и тотъ же, какъ человѣкъ, плюнулъ, и божески, какъ Сынъ Божiй, отверзъ очи слѣпому отъ рожденiя; (одинъ и тотъ же) пострадалъ плотiю, какъ сказалъ Петръ (1 Петр. 4, 1), и божески отверзъ гробы и воскресилъ мертвыхъ“ [2]).

Наконецъ и относительно бывшаго въ четвертомъ же вѣкѣ втораго вселенскаго собора нужно сказать, что хотя онъ нарочито не занимался вопросомъ о лицѣ Iисуса Христа, но тѣмъ не менѣе съ совершенною ясностiю выразилъ свою во Христа вѣру, какъ истиннаго Богочеловѣка, выразилъ тѣмъ, что по существу и силѣ принялъ и утвердилъ все, содержавшееся въ символѣ никейскомъ, о единосущiи Iисуса Христа, Сына Божiя, по божеству съ Богомъ Отцомъ, а по человѣчеству со всѣми людьми и кромѣ того, въ цѣляхъ болѣе точнаго обозначенiя, какъ дѣйствительности, такъ и неразлучности съ Сыномъ Божiимъ, воспринятаго Имъ

---

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

[2]) Аѳанас. Ad Antioch. n. 7.

человѣчества, онъ въ символъ никейскій внесъ нѣкоторыя дополнительныя или пояснительныя изреченія, а именно: къ слову: *воплотившагося*, присовокупилъ: *отъ Духа свята и Маріи Дѣвы*, — слово — *страдавша* восполнилъ такъ: *распятаго же за ны*, — *при понтійстѣмъ Пилатѣ, и страдавша, и погребенна*; словамъ же: *и паки грядущаго судити живыхъ и мертвыхъ* сообщилъ (въ виду Маркеллова лжеученія) такую форму: *и паки грядущаго со славою судити живыхъ и мертвыхъ, Его же Царствію не будетъ конца*[1]). А между тѣмъ, независимо отъ этого отцы означеннаго собора въ своемъ посланіи къ римскому епископу Дамассу такъ выразились о своей вѣрѣ въ Іисуса Христа, какъ воплотившагося и вочеловѣчившагося Сына Божія: „о вочеловѣченіи Господа мы сохраняемъ не извращенное ученіе, не допускаемъ, будто составъ плоти Его не имѣетъ души и разума или не совершенъ, но признаемъ, что Слово Божіе прежде вѣковъ будучи всецѣло совершеннымъ, въ послѣдніе дни содѣлалось для нашего спасенія и человѣкомъ совершеннымъ“[2]).

Итакъ и въ четвертомъ вѣкѣ, какъ и въ три первые вѣка христіанства, непрерывно и неизмѣнно сохранялась и исповѣдывалась таже вѣра въ Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка. И даже можно сказать, что она теперь яснѣе прежняго очерчивалась и точнѣе опредѣлялась. Теперь, какъ мы видѣли, съ совершенною ясностію отцы церкви учили, что Іисусъ Христосъ одинаково былъ, какъ совершенный Богъ, такъ и совершенный человѣкъ (съ цѣлостною природою человѣческою), а вмѣстѣ съ симъ столь же ясно учили и о томъ, что Онъ, будучи совершеннымъ Богомъ и совершеннымъ человѣкомъ, въ тоже время былъ одинъ и тотъ же, когда являлъ Себя и дѣйствовалъ, то какъ Богъ, то какъ человѣкъ, или что тоже, не иной былъ въ Немъ Сынъ Божій и не иной сынъ Дѣвы (почему послѣдняя мо-

---

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

[2]) Binii concil. T. I. p. 667.

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

§ 90.

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

Несторій, какъ извѣстно, слѣдуя во всемъ своему по антіохійской школѣ учителю, Ѳеодору мопсуетскому[1]), и вмѣстѣ съ симъ и бывшему учителемъ Ѳеодора, Діодору тарсійскому, согласно съ церковью училъ только о двухъ естествахъ во Христѣ, но совершенно расходился съ нею въ своемъ

[1]) Act. V. oecum. synod. Binii concil. T. IV. p. 243.

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

комъ, а только Богоносцемъ. Иной въ Немъ былъ Богъ, и иной человѣкъ, иной родившійся отъ Бога, безконечный и безстрастный, и иной—родившійся отъ Дѣвы Маріи, конечный и подверженный страданіямъ, а потому послѣдняя не можетъ и не должна признаваться Богородицею, вмѣсто чего Ее слѣдуетъ именовать или человѣкородицею, или христородицею [1]).

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

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

[1]) Смотр. Nestor. epist. ad Cyrill. Nestorii anathematismi. Binii concil. ephes. T. II. p. 163 et 218.

воримъ, что сущій и рожденный отъ Отца прежде вѣковъ по плоти родился и отъ жены, но не такъ, какъ бы божественное естество Его приняло начало бытія въ св. Дѣвѣ... А говоримъ, что Онъ родился плотію, потому что ради нашего спасенія Онъ благоволилъ родиться отъ жены, чтобы соединить съ Собою въ Свою ипостась естество человѣческое" [1]).

Частнѣе же и подробнѣе Кириллъ опредѣляетъ, какъ свое о лицѣ Іисуса Христа ученіе, такъ и лжеученіе Несторіево въ 12-ти анаѳематизмахъ противъ Несторія, изъ коихъ особеннаго вниманія заслуживаютъ четыре нижеслѣдующія: „1. Кто не исповѣдуетъ Эммануила истиннымъ Богомъ и посему св. Дѣву—Богородицею, такъ какъ она по плоти родила Слово, сущее отъ Бога, ставшее плотію, да будетъ анаѳема;

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

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

5. Кто дерзаетъ называть Христа Богоноснымъ человѣкомъ, а не лучше Богомъ истиннымъ, какъ Сына единаго и естественнаго... тотъ да будетъ анаѳема" [2]).

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

---

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

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

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

Такое лжеученіе, какъ извѣстно, породилось въ кругу иноковъ, ревновавшихъ не по разуму, приверженцевъ св. Кирилла, которые въ видахъ кореннаго ниспроверженія несторіанства, считали вовсе недостаточнымъ противопоставленіе ему ученія объ одномъ лицѣ во Христѣ, при двухъ естествахъ, такъ какъ будто бы при двухъ естествахъ необходимо должны быть предположены и два лица, а потому для сбереженія одного лица во Христѣ почитали безусловно необходимымъ признавать въ Немъ по соединеніи съ человѣчествомъ и одно только естество, въ подтвержденіе чего между прочимъ ссылались и на самаго Кирилла, не смотря на то, что послѣдній хотя, подобно Аѳанасію [1]), дѣйствительно употреблялъ подобныя выраженія: „одно естество Сына, какъ единаго, только вочеловѣчившагося и воплотившагося [2]), но самъ же неоднократнымъ засвидѣтельствованіемъ своей вѣры въ два нераздѣльныя и неслитныя во Христѣ естества ясно показывалъ, что въ сихъ случаяхъ

---

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

[2]) Cyrill. epist. ad Acac. Binii concil. ephes. T. II. p. 606.

единство естества понималъ не иначе, какъ въ смыслѣ единства ипостаси [1]).

Первымъ же выдающимся распространителемъ этой ереси, давшимъ ей и свое имя, былъ Евтихій, который бывъ позванъ по сему поводу на мѣстный соборъ константинопольскій (448 г.), хотя отрекся здѣсь отъ одного изъ пунктовъ своего лжеученія, что будто бы воспринятое Христомъ тѣло не было единосущно намъ, однакожъ остался непреклоннымъ въ томъ главномъ и общемъ пунктѣ своего лжеученія, что будто Господь нашъ состоялъ изъ двухъ естествъ прежде соединенія, а послѣ соединенія стало въ Немъ одно естество [2]), почему и былъ осужденъ. Но болѣе сильнымъ и опаснымъ поборникомъ этой ереси явился самъ патріархъ александрійскій Діоскоръ, который мало того, что всѣми средствами способствовалъ ея распространенію въ Египтѣ, но еще сдѣлалъ самую смѣлую и опасную попытку къ ея повсюдному распространенію, какъ чрезъ испрошеніе у императора подъ предсѣдательствомъ своимъ собора въ Ефесѣ (449 г.), такъ и чрезъ противопоставленіе послѣдняго прежнему, бывшему подъ предсѣдательствомъ Флавіана, константинопольскому собору [3]),—что, какъ извѣстно, произвело большія смуты въ церкви, но въ тоже время послужило главнѣйшимъ поводомъ къ созванію четвертаго вселенскаго или халкидонскаго собора.

На этомъ-то соборѣ (451 г.), подготовленномъ между прочимъ строго православными посланіями епископа римскаго св. Льва [4]), и было окончательно и со всевозможною точностію опредѣлено ученіе о лицѣ Іисуса Христа и двухъ въ Немъ естествахъ въ слѣдующемъ многознаменательномъ вѣроизложеніи отцевъ собора: „послѣдующе божественнымъ

---

[1]) Ibid. p. 606—610.
[2]) Bini concil. chalcedon. act. I. T. III. p. 122 et 123.
[3]) См. Ibid. p. 61.
[4]) Ibid. p. 17—20, 23, 30, 36.

отцемъ, всѣ единогласно поучаемъ исповѣдывати единаго и тогожде Сына, Господа нашего Іисуса Христа, совершенна въ Божествѣ и совершенна въ человѣчествѣ, истинно Бога и истинно человѣка, тогожде изъ души и тѣла единосущна Отцу по Божеству и единосущна тогожде намъ по человѣчеству, по всему намъ подобна, кромѣ грѣха, рожденна прежде вѣкъ отъ Отца по Божеству, въ послѣдніе же дни тогожде ради насъ и ради нашего спасенія отъ Маріи Дѣвы Богородицы по человѣчеству, единаго и тогожде Христа, Сына, Господа единороднаго во двухъ естествахъ неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемаго (никакоже различію двухъ естествъ потребляемому соединеніемъ, паче же сохраняемому свойству коегождо естества, во едино лице и во едину ипостась совокупляемаго), не на два лица разсѣкаемаго или раздѣляемаго, но единаго и тогожде Сына и Единороднаго Бога Слова, Господа Іисуса Христа“ [1]). Не трудно видѣть, что этимъ вѣроопредѣленіемъ всецѣло было обнято ученіе о лицѣ Іисуса Христа со всѣхъ главныхъ и существенныхъ его сторонъ и, что весьма важно, совмѣстно съ симъ имъ же осуждались и предотвращались, какъ бывшія, такъ и могущія возникнуть всякаго рода противныя ученія, аріанскаго ли, маркелліанскаго и аполлинаріанскаго, или же несторіанскаго и евтихіанскаго направленія.

Потому-то когда (спустя безъ малаго два вѣка) появилась новая, касающаяся лица Іисуса Христа, монофелитская ересь, то для ней готовое уже было здѣсь осужденіе. Такъ какъ эта ересь представляла собою ничто иное, какъ

---

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

только частный видъ евтихіанской или монофизитской ереси, что очень хорошо сознавали истинные и ревностные поборники православія, какъ напр. *Софроній патріархъ іерусалимскій* [1]), *Максимъ исповѣдникъ* [2]), и *папа Мартинъ* [3]). Только такого рода люди, каковы были императоръ Ираклій, рѣшившійся пожертвовать истиною неразборчивой политикѣ примиренія православныхъ съ монофизитами [4]), также рѣшившіеся служить ему орудіями патріархи Сергій и Киръ [5]) могли обманывать себя и надѣяться обмануть другихъ, будто бы монофелитизмъ не заключаетъ въ себѣ ничего противорѣчащаго съ ученіемъ халкидонскаго собора о лицѣ Іисуса Христа; и даже легко съ нимъ можетъ помириться. Созванный же по сему поводу въ Константинополѣ (680 г.) шестой вселенскій соборъ точно также понялъ его, какъ на первыхъ порахъ поняли вышеозначенные исповѣдники православной вѣры [6]), а потому осудилъ его наравнѣ съ давнею монофизитскою ересью и противопоставилъ ему прежнее и общеизвѣстное халкидонское вѣроопредѣленіе о двухъ естествахъ во Христѣ, примѣнивъ его только частнѣе къ

---

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

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

[3]) См. Binii concil. lateran. 649 sub. Martin. T. IV. p. 535.

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

[5]) Binii concil. constantinopol. 2. univers. act. XII. T. V. p. 194.

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

двумъ существеннымъ принадлежностямъ этихъ естествъ, къ ихъ двумъ волямъ. Повторивъ халкидонское вѣроопредѣленіе о двухъ естествахъ во Христѣ, отцы этого собора такъ продолжили его: „и двѣ естественныя воли или хотѣнія въ Немъ, и два естественныя дѣйствія, неразлучно, неизмѣнно, нераздѣльно, несліянно, по ученію св. отецъ нашихъ, такожде проповѣдуемъ,—два же естественныя хотѣнія не противныя, да не будетъ, якоже нечестивіи еретицы рекоша, но Его человѣческое хотѣніе послѣдующее и не противостоящее или противоборствующее, паче же и подчиняющееся Его божественному и всемогущему хотѣнію“ [1]).

Этимъ и закончилось такъ долгое время продолжавшееся въ церкви раскрытіе и опредѣленіе догмата о лицѣ Іисуса Христа. Заканчивая же симъ и мы свое краткое его обозрѣніе, почитаемъ однакоже не лишнимъ обратить еще вниманіе [2]) на ученіе о лицѣ Іисуса Христа *св. Іоанна Дамаскина*, который, можно сказать, свелъ къ одному заключительному слову все объ этомъ сказанное прежними отцами и опредѣленное соборами.

Сущность же его ученія вкратцѣ можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ. Единосущный Отцу Сынъ Божій, пріосѣнивъ какъ бы божественное сѣмя, св. Дѣву, творчески св. Духомъ, образовалъ изъ пречистыхъ и дѣвственныхъ Ея кровей начатокъ нашего состава—плоть, оживленную душею словесною и разумною [3]), и такимъ образомъ не мечтательно только, а дѣйствительно воплотился,

---

[1]) Книг. прав. апост. и собор. изд. 1843. стр. 4.

[2]) Можно замѣтить, что изъ неупомянутыхъ нами учителей послѣ 4-го вѣка съ особенною ясностію, какъ объ ипостасномъ, такъ и не слитномъ соединеніи естествъ во Христѣ учили еще. *бл. Августинъ* (De civit. X, 27. Enchirid. c. 35; Contr. serm. arian. n. 6), *Исидоръ пелусіотъ* (Epist. lib. I. ep. 419), *Θеодоритъ* (Decret. divin. c. 15; epist. 151. in Ephes II, 7. Разговор. между Еранист. и правосл. Хр Чтен 1846 г. ч I. стр. 352 и 353), *Анастасій синаитъ* (Ὁδηγ. c. 9) и *Леонтій византійскій* (Contr. Nest. et Eut. In resp. ad argum. Sever.).

[3]) De fid. orthodox. lib. III. c. 2.

содѣявшись совершеннымъ по естеству человѣкомъ, содѣлавшись же совершеннымъ человѣкомъ, Онъ пребылъ и совершеннымъ Богомъ, не преложивъ ни божескаго Своего естества въ сущность плоти, ни сущность Своей плоти въ божеское Свое естество, и не составивъ одного какого либо сложнаго естества изъ Своего божескаго и принятаго Имъ человѣческаго естества [1]), но сохранивъ цѣлыми и неизмѣнными оба Свои естества, а также сообразныя съ ними двоякаго рода естественныя свойства, а именно: двѣ естественныя воли—божескую и человѣческую, два естественныя дѣйствованія—божеское и человѣческое, двѣ естественныя свободы—божескую и человѣческую, а также мудрость и вѣденіе—божескія и человѣческія [2]). Созданное въ Немъ осталось созданнымъ, а не созданное—несозданнымъ, смертное пребыло смертнымъ, а безсмертное—безсмертнымъ, неограниченное—неограниченнымъ, видимое—видимымъ, а невидимое—невидимымъ [3]). Потому-то говоря о Божествѣ Его, не приписываемъ Ему свойствъ человѣчества, ибо не говоримъ, что Божество подвержено страданію, или создано. Точно также и плоти или человѣчеству не приписываемъ свойствъ Божества, ибо не говоримъ, что плоть или человѣчество не созданы [4]).

Но это не значитъ, что два естества, оставшись во Христѣ цѣлыми, существуютъ въ Немъ особо и отдѣльно, потому что при своей неизмѣнности и несліянности, они взаимно соединены въ одной ипостаси [5]). Соединены не по достоинству только, или тождеству воли, или по равночестію, или по одноименности, или по благоизволенію, а существенно, т. е. истинно, а не мечтательно [6]). Потому что

---

[1]) Ibidem.
[2]) Ibid. c. 13, 14 et 15.
[3]) Ibid. c. 3.
[4]) Ibid. c. 4.
[5]) Ibid. c. 3.
[6]) Ibid. c. 3.

одна и таже ипостась Слова, сдѣлавшись ипостасіею двухъ естествъ, не допускаетъ ни одному изъ нихъ быть безъипостаснымъ, равно какъ и не дозволяетъ имъ быть и разноипостасными между собою, а также не бываетъ ипостасіею, то одного естества, то другаго, но всегда пребываетъ ипостасіею обоихъ естествъ нераздѣльно и неразлучно[1]), такъ какъ, воспріявъ въ свою ипостасность, съ самаго зачатія[2]), плоть, не получившую самостоятельной ипостасности, она уже никогда не разлучалась съ нею, даже во время ея страданій и смерти[3]), и никогда не разлучится[4]). Потому-то Іисусъ Христосъ по Своей ипостаси есть въ собственномъ смыслѣ Богъ и человѣкъ,—Богъ вмѣстѣ съ плотію Его, и человѣкъ вмѣстѣ съ божествомъ Его[5]).

Это означаетъ то, что божеское и человѣческое во Христѣ естество не были чужды одно другому, а напротивъ взаимно проникались; на подобіе того какъ раскаленное желѣзо проникается огнемъ[6]), а также своими свойствами обобщались, вслѣдствіе чего Слово усвояло Себѣ принадлежащія своей плоти человѣческія свойства, а также и плоти сообщало собственныя свои свойства. Такъ какъ одинъ и тотъ же желалъ по обоимъ естествамъ и совершалъ, какъ божескія, такъ и человѣческія дѣла, въ томъ и другомъ образѣ, при взаимномъ общеніи того и другаго естества[7]). Божественныя знаменія Христовы, конечно, творило Его Божество, но не безъ плоти, и уничижительное, конечно, творила Его плоть, но не отдѣльно отъ Божества. Слава поэтому естественно исходящая изъ Божества, по единству ипостаси, стала общею тому и другому естеству,

---

[1]) Ibid. c. 9.
[2]) Ibid. c. 2.
[3]) Ibid. c. 26 et 27.
[4]) Ibid. lib. IV. c. 2.
[5]) Ibid. lib. III. c. 7.
[6]) Ibid. c. 15 et 17.
[7]) Ibid. c. 3 et 14.

равно какъ и наоборотъ все уничижительное, происходящее отъ плоти, сдѣлалось общимъ тому и другому естеству [1]).

Потому то мы, имѣя въ виду общеніе по одной и той же ипостаси во Христѣ свойствъ Его двухъ естествъ, вполнѣ вѣрно называемъ и признаемъ Его то Богомъ страждущимъ и Господомъ славы распятымъ, то наоборотъ предвѣчнымъ младенцемъ или безначальнымъ человѣкомъ [2]). Потому-то, наконецъ, мы не отвергаемъ и поклоненія Христовой плоти, и поклоняясь Ей, не служимъ твари, ибо покланяемся ей не какъ простой плоти, а какъ плоти, соединенной съ Божествомъ [3]).

Согласно съ симъ не переставали и не перестаютъ учить о лицѣ Іисуса Христа, какъ въ церкви восточной [4]), такъ и западной [5]).

§ 91.

Замѣчаніе о позднѣйшихъ лжеученіяхъ относительно лица Христова.

Къ сожалѣнію, нельзя сказать того, чтобы, какъ на востокѣ, такъ въ особенности на западѣ прекратились разныя лжеученія, касающіяся лица Христова. И даже нужно сказать, что они, нашедши для себя благопріятную почву въ протестантствѣ и новѣйшей философіи, время отъ времени стали болѣе и болѣе разрастаться, и даже обращаться съ открытыми и ожесточенными нападками на христіанское ученіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ.

---

[1]) Ibid. c. 15.

[2]) Ibid. c. 4.

[3]) Ibid. c. 8.

[4]) См. Правосл. Испов. ч. 1. вопр. 38.

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

Но что иное представляютъ собою эти лжеученія, какъ не воспроизведеніе древне еретическихъ, или, лучше сказать, древне языческихъ заблужденій? Изъ протестантства, какъ извѣстно, прежде всего выродилось отвергшее Божественность во Христѣ социніанство, вслѣдъ за нимъ возникъ отвергшій все христіанство со Христомъ за ихъ сверхъестественность деизмъ, за деизмомъ послѣдовалъ обратившій все историческое во Христѣ и христіанствѣ въ одинъ призракъ идеалистическій пантеизмъ, его же мѣсто наконецъ замѣнилъ собою, въ цѣляхъ обращенія въ тотъ же призракъ покрайней мѣрѣ чудеснаго въ евангельской исторіи, позднѣйшій экзегетико-раціоналистическій критицизмъ. Но социніанство по своему существенному характеру есть ничто иное, какъ древнее евіонейство, равно какъ новѣйшій деизмъ есть ничто иное, какъ воспроизведенное евіонейство или аріанство, хотя и допускающее твореніе міра, но въ тоже самое время ставящее непроходимую преграду между Богомъ и міромъ. Позднѣйшій идеалистическій пантеизмъ въ отношеніи къ христіанству напоминаетъ собою древне-гностическій докетизмъ, равно какъ новѣйшій экзегетико-раціоналистическій критицизмъ—критику евангельской исторіи древне-языческихъ философовъ, вродѣ Цельса.

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

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

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

§ 92.

О слѣдствіяхъ ипостаснаго соединенія двухъ естествъ во Христѣ въ отношеніи къ лицу Пресвятой Дѣвы Маріи. а) *Она есть приснодѣва.*

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

Что св. Дѣва до рождества Спасителя и въ рождествѣ пребыла дѣвою, это согласно съ пророчествомъ Исаіи о зачатіи и рожденіи Эммануила Дѣвою (Ис. 7, 14), совершенно прямо и положительно подтверждается съ одной

стороны благовѣствованіемъ Пр. Дѣвѣ о зачатіи Ею и рожденіи Спасителя Архангеломъ, Который на Ея недоумѣніе: *како будетъ сіе, идъже мужа не знаю*, отвѣтилъ: *Духъ Святый найдетъ на тя, и сила Вышняго осѣнитъ тя, тѣмже и рождаемое свято наречется Сынъ Божій... яко не изнеможетъ у Бога всякъ глаголъ* (Лук. 1, 34—37), а съ другой—явившимся Іосифу обручнику другимъ ангеломъ, который, по поводу его недоумѣній о непраздности Маріи, прямо засвидѣтельствовалъ, что *родшееся въ ней отъ Духа есть свята* (Мат. 1, 20), и кромѣ того еще самимъ евангелистомъ Матѳеемъ, который относительно Пресв. Дѣвы замѣтилъ, что *не знаше* ея (Іосифъ) *дондеже роди сына своего первенца* (Матѳ. 1, 25).

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

Уже въ нѣкоторыхъ изъ символовъ древнѣйшихъ церквей, а именно, римской, антіохійской и кипрской [1]), мы встрѣчаемся съ яснымъ и положительнымъ ученіемъ о томъ, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ Сынъ Божій по человѣчеству рожденъ былъ отъ Духа Святаго и Дѣвы Маріи. Слѣдовательно на первыхъ порахъ уже была въ церкви вѣра, что Родившая по плоти при содѣйствіи Св. Духа Христа была никто иная, какъ воистину дѣва; что между

[1]) См. т. I. § 13.

прочимъ подтверждаютъ Тертулліанъ [1]) и Оригенъ [2]), ясно и съ увѣренностію свидѣтельствуя о томъ, что въ кругу истинъ, составлявшихъ предметъ общецерковной вѣры было и то, что Сынъ Божій по человѣчеству былъ рожденъ отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы.

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

„Мой духъ, пишетъ *св. Игнатій*, (повергается) въ прахъ предъ крестомъ, который для невѣрующихъ — соблазнъ, а для насъ — спасеніе и вѣчная жизнь. Гдѣ мудрецъ, гдѣ совопросникъ, гдѣ хвастовство такъ называемыхъ разумныхъ? Ибо Богъ нашъ Іисусъ Христосъ, по устроенію Божію, зачатъ былъ отъ Духа Святаго Маріею изъ сѣмени Давидова... Но отъ князя вѣка сего сокрыто было дѣвство Маріи, и Ея дѣторожденіе, равно какъ и смерть Господа,— три достославныя тайны, совершившіяся въ безмолвіи Божіемъ“ [4]).

Іустинъ же *мученикъ* въ оправданіе того, что дѣйствительно чудеснымъ образомъ зачала отъ Духа Святаго и родила Христа Дѣва, пребывъ до рождества и въ рождествѣ дѣвою, какъ на одно изъ самыхъ убѣдительныхъ доказа-

---

[1]) De praescript. haeres. c. 13. De virgin. veland. c. 1.

[2]) De princip. Praefat. n. 4.

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

[4]) Ad Ephes. c. 18 et 19.

тельствъ, ссылается на то, что объ этомъ, какъ, по понятію людей, неимовѣрномъ и невозможномъ, задолго еще чрезъ Исаію предрекъ Богъ, предрекъ именно для того, чтобы, когда оно сбудется, не оставались въ невѣріи, а вѣрили, какъ напередъ предсказанному [1]).

Тоже самое въ виду своихъ противниковъ повторяетъ и *св. Ириней* [2]), но къ этому присовокупляетъ еще такое замѣчательное соображеніе, что подобно тому, какъ первозданный Адамъ получилъ составъ свой изъ земли еще не воздѣланной и дѣвственной, бывъ созданъ рукою Божіею, такъ и Самому Богу Слову, возстановляя въ Себѣ Адама, надлежало получить рожденіе отъ пребывшей дѣвою Маріи, чтобы подобнымъ было возстановлено подобное [3]).

Тертулліанъ же эту аналогію, основывающуюся на ученіи ап. Павла (1 Кор. 15, 45—47), пополняетъ еще соображеніемъ, что Тотъ, Кто имѣлъ ввести новое рожденіе, и Самъ долженъ былъ родиться совершенно новымъ образомъ, и что, подобно тому, какъ Ева, будучи еще дѣвою, восприняла (отъ змія) слово, произведшее смерть; такъ точно въ Дѣву же (Марію) надлежало вселиться и Слову Божію, имѣвшему возсоздать жизнь, чтобы такимъ образомъ чрезъ тотъ же самый полъ было возвращено ко спасенію то, что чрезъ него же было приведено къ погибели [4]).

---

[1]) Apolog. 1. n. 33.

[2]) Advers. haeres. lib. III. c. 21. n. 5.

[3]) Ibid. n. 10.

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

Имѣя все это въ виду, *св. Меѳодій* Сз. Марію называлъ, то Дѣво-матерію, то Матеро-дѣвою [1]), а *св. Ипполитъ*, не только Дѣвою, но и Приснодѣвою (ἀειπαρθένος) [2]).

Согласно съ симъ и въ виду означенныхъ основаній непрерывно учили и дальнѣйшіе отцы и учители церкви, называя Пресв. Марію то истинною Дѣвою (какъ напр. *Ефремъ сиринъ* [3]), *Евсевій* [4]), *Кириллъ іерусалимскій* [5]), *Григорій нисскій* [6]), *Григорій богословъ* [7]) и *Левъ великій* [8]), то приснодѣвою или присноотроковицею (какъ напр. *Аѳанасій великій* [9]), *Епифаній* [10]), *Кесарій* [11]), *Кассіанъ* [12]) и *Кириллъ александрійскій* [13]). Но особеннаго вниманія заслуживаютъ тѣ изъ нихъ, которые учили о приснодѣвствѣ Божіей Матери, въ виду противоположныхъ объ этомъ мнѣній [14]), признаваемыхъ обыкновенно ими за богохульство [15]), святотатство [16]) или ересь [17]).

Такъ они въ подтвержденіе и оправданіе своего ученія независимо отъ преданій ссылались на слѣдующія свидѣтельства писанія: во первыхъ на пророчество Іезекіиля о вратахъ заключенныхъ, имѣющихъ открыться единственно только для входа Господня (Іезек. 44, 1—3), которыя въ

---

[1]) De Simeon. et. Ann. n 2, 5 et 9

[2]) De theolog. et incarnat. contr. Beron. n. 8. Biblioth. veter. Patr. Goland. T. II p. 469.

[3]) In Christ natal n 4

[4]) Demonstr. evangel. III, 2.

[5]) Catech. 4 n. 5.

[6]) In diem natal. Opp. edit. Morel. T. III p. 344.

[7]) Carm. II, 196.

[8]) Epist. ad Flav. Binii concil. Chalced. T. III. p. 214.

[9]) In Luc. c. 1. v. 48.

[10]) Haeres 78. n. 5 et 8. Exposit. fid. catholic. n. 15. Ancorat. 121.

[11]) Dialog. 1. n. 20.

[12]) De incarn. 1, 4.

[13]) Homil. in Nestor. Binii concil. Ephes. T. II. p. 306.

[14]) Такових мнѣній держались нѣкоторые изъ послѣдователей Аполлинарія, Евномій и Гелвидій съ послѣдователями, а также секта антидикомаріанитовъ (Epiphan. Haeres. 78).

[15]) *Геннад.* De eccles. dogm. c. 69.

[16]) *Амврос.* De instit. Virgin. c. 5.

[17]) *Епиф.* Haeres. 73.

таинственномъ смыслѣ примѣнялись къ лицу Пресвятой Дѣвы [1]), чаще же и преимущественнѣе, — на слова въ Архангелу Св. Дѣвы: *како будетъ сіе, идѣже мужа не знаю* (Лук. 1, 34), слова, по ихъ изъясненію, выражающія не иное что, какъ обѣтъ дѣвства [2]) при чемъ немыслимо, какъ то, чтобы самая Богоизбранная Дѣва и ставшая матерію Господа Дѣва могла забыть свой обѣтъ [3]), такъ и то, чтобы призванный быть блюстителемъ сего обѣта праведный Іосифъ также могъ забыть это свое высокое призваніе [4]).

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

Такъ, по поводу превратнаго толкованія еретиками словъ: *прежде даже не снитися има, и не знаяше ея, дондеже роди сына своего*, они утверждали, что здѣсь евангелистъ, что само собою очевидно, имѣлъ въ виду только одно, чтобы изобразить то состояніе дѣвства, въ какомъ Св. Марія находилась до рождества Спасителя міра, а потому отсюда вовсе не слѣдуетъ того, чтобы послѣ этого рождества Марія уже перестала быть дѣвою подобно тому какъ изъ словъ Господа Саваоѳа: *Азъ есмь и дондеже состарѣетеся, Азъ есмь*

---

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

[2]) *Августъ.* De virgin. c. 4.

[3]) *Амврос* De instit. virgin. c. 6 *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. IV c 14.

[4]) *Злат.* In Matth. homil. V. n. 3. *Іеронимъ.* Ad Helvid. См. Библіот. тв. св. отц. и уч. запад. кн. VI. тв. Іерон. ч. IV. стр. 102.

(Исх. 46, 4) не слѣдуетъ, что Онъ впослѣдствіи пересталъ быть, равно какъ и изъ словъ Бытописателя о ковчегѣ: *невозвратися вранъ, дондеже изсяче вода отъ земли* (Быт. 8, 7), не слѣдуетъ, будто бы онъ послѣ возвратился [1]).

Въ противоположность же такому злонамѣренному толкованію наименованія Іисуса *первенцемъ*, что будто бы этимъ необходимо предполагалось рожденіе Пресв. Маріею послѣ Іисуса еще другихъ дѣтей, указывали на то, что наименованіе *первенца* въ писаніи вовсе не означаетъ только такого первороженнаго, послѣ котораго необходимо слѣдуютъ еще другія дѣти, а всегда обозначаетъ собою вообще первороженнаго, хотя бы послѣ него и не рождалось другихъ дѣтей, почему и законъ о посвященіи первенцевъ требовалъ посвященія Богу всякаго первороженнаго, вовсе независимо отъ того, родится ли еще кто либо послѣ его или нѣтъ [2]).

Наконецъ на то возраженіе противъ приснодѣвства Пресв. Маріи, что въ св. писаніи упоминается о братьяхъ и сестрахъ Іисусовыхъ, они отвѣчали тѣмъ, что въ св. писаніи братьями называются и не родные братья, а только близкіе родственники [напр. Авраамъ и Лотъ (Быт. 13, 8), Іаковъ и Лаванъ (Быт. гл. 28 и 29)], въ каковомъ смыслѣ должны быть понимаемы и братья и сестры Іисусовы, могшіе произойти отъ первой жены Іосифовой [3]).

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

Такъ на второмъ вселенскомъ соборѣ, какъ извѣстно, въ символъ вселенскій, согласно съ нѣкоторыми древнѣйшими символами, былъ внесенъ такой пунктъ вѣроученія:

---

[1]) *Златоуст* In Matth. homil. V. n. 3. *Амвросс.* De instit. virgin. c. 5. *Исид пелус* lib I. epist. 18.

[2]) *Іероним.* In Matth comment. lib. I. cap. 2.

[3]) *Епиф.* Haeres. 28 et 78. *Амвросс.* De instit. virgin. c. 6.

„вѣрую въ Сына Божія, воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы“.

На помѣстныхъ же соборахъ, бывшихъ спустя нѣсколько лѣтъ (подъ предсѣдательствомъ папы Сирикія) въ Римѣ и (подъ предсѣдательствомъ Амвросія) Медіоланѣ [1]) было отвергнуто и осуждено противное сему лжеученіе, направленное противъ дѣвства и приснодѣвства Божіей Матери.

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

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

---

[1]) Binii concil T. I p. 700.

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

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

[4]) См. Binii concil. quint. univ. Constantinop collat. VIII. T. IV. p. 291.

[5]) Кн. прав. апост. о собор. стр 62. изд. 1843.

§ 93.

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

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

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

Такъ еще пр. Исаія предсказалъ о св. Дѣвѣ, что Она зачнетъ и родитъ не простаго человѣка, а Эммануила (Ис. 7, 14), т. е. Бога съ нами или Богочеловѣка. Это же впослѣдствіи подтвердилъ самой пресвятой Дѣвѣ архангелъ Гавріилъ, вмѣстѣ съ благовѣстіемъ объ имѣющемъ совершиться чрезъ Нея необычайномъ рожденіи указавъ на то, что именно такимъ образомъ родшійся отъ Нея *наречется Сынъ Божій* (Лук. 1, 31 и 35). Потому то праведная Елисавета, когда во время Своего бременошенія посѣтила ее св. Дѣва, исполнившись Духа Святаго, прямо наименовала Ее, не простою Матерью, а Матерью Господа, выразившись такъ: *благословенна Ты въ женахъ, и благословенъ плодъ чрева Твоего, и откуду мнѣ сіе, да пріидетъ Мати Господа Моего ко мнѣ* (Лук. 1, 41—43).

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

Такъ, напр. *св. Игнатій Богоносецъ*, касаясь лица Іисуса Христа и Его матери, писалъ слѣдующее: „Богъ нашъ Іисусъ Христосъ, по устроенію Божію, зачатъ былъ Маріею изъ сѣмени Давидова, но отъ Духа Святаго“ [1]). Подобнымъ образомъ выразился и *св. Ириней*, между прочимъ сказавъ, что „Богъ — Слово, возстановляя въ Себѣ Адама, поистинѣ получилъ рожденіе отъ Маріи, для возстановленія Адама“ [2]). По словамъ *Тертулліана*, зачатъ и рожденъ былъ отъ Дѣвы Эммануилъ, еже сказуется съ нами Богъ [3]).

Оригенъ же, по свидѣтельству исторіи Сократа [4]), въ первомъ томѣ своего толкованія на посланіе къ римлянамъ, Пресвятую Дѣву Марію прямо называлъ Богородицею [5]).

Но что особенно важно, *св. Діонисій александрійскій* въ своемъ посланіи, писанномъ имъ вмѣстѣ съ соборомъ другихъ александрійскихъ пастырей къ Павлу самосатскому, тоже прямо св. Дѣву Марію, отъ Которой воплотился Христосъ истинный и наравнѣ съ Отцемъ и Духомъ Богъ, наименовалъ Богородицею [6]).

Затѣмъ въ четвертомъ вѣкѣ мы уже встрѣчаемся съ непрерывнымъ рядомъ отеческихъ свидѣтельствъ, ясно по-

---

[1]) Epist ad ephes. c. 18.

[2]) Advers haeres. lib. III. c. 21. n. 10.

[3]) Advers. Prax c. 27.

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

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

[6]) Epist. ad Paul. samosat.

казывающихъ, что наименованіе Пр. Дѣвы Богородицею или Богоматерью было въ это время общепринятымъ въ церкви наименованіемъ.

Такъ напр. прямо именуютъ Ее Богородицею жившій къ концу 3-го и въ началѣ 4-го вѣка *Александръ александрійскій* [1]), *Аѳанасій великій* [2]) и *Кириллъ іерусалимскій* [3]). *Ефремъ же сиринъ*, *Григорій назіанзенъ* и *Григорій нисскій* тѣхъ, кои Пр. Дѣву не признавали богоматерью, считали отступниками отъ истинной вѣры Христовой. По *Ефрему сирину:* „кто отрицаетъ, что Марія родила Бога, тотъ не увидитъ славы Божества Его“ [4]). И по *Григорію назіанзену*, „кто не признаетъ Маріи Богородицею, тотъ отлученъ отъ Божества“ [5]). А по *Григорію нисскому*, тѣ уклонились отъ церкви, кои съ потерею всякаго благоговѣнія Св. Дѣву стали дерзновенно вмѣсто Богородицы называть человѣкородицею [6]).

Въ пятомъ же вѣкѣ, какъ извѣстно, собственно изъ-за того и возникли при Несторіѣ большія волненія въ церкви константинопольской, что онъ съ своими сторонниками сталъ возставать противъ общепринятаго наименованія св. Дѣвы Богородицею и настаивать на томъ, чтобы Ее называли только человѣкородицею или Христородицею, слѣдствіемъ чего было, сперва обнаруженіе опаснаго лжеученія Несторіева не только относительно Божіей Матери, но и самаго лица Христова, а за тѣмъ созваніе противъ него въ Ефесѣ третьяго вселенскаго собора. На этомъ то соборѣ и былъ окончательно утвержденъ догматъ о признаніи Св. Дѣвы

[1]) Theodoret. eccles. hist. lib. I c. 4.

[2]) Contr. arian. orat. 3. n. 29.

[3]) Catech. 10. n. 19.

[4]) Слов. на преображ. твор. св. отц. XIII, 154.

[5]) Посланіе къ Кледон. 1. тв. св. отц. IV, 197.

[6]) Epist. ad Eustath. et Ambros. opp. T. III. p 660. ed. Morel. Можно замѣтить, что Юліанъ упрекалъ христіанъ между прочимъ и за то, что они именовали Марію Богородицею (Apud. Cyrill. contr. Iulian. lib VIII), что несомнѣнно свидѣтельствуетъ объ общераспространенности этого ученія между христіанами въ его время.

Маріи Богородицею, вмѣстѣ съ признаніемъ ипостаснаго единенія двухъ естествъ въ одномъ лицѣ Іисуса Христа, бывъ между прочимъ такъ выраженъ въ одной изъ принятыхъ соборомъ главъ *св. Кирилла александрійскаго*: „кто не исповѣдуетъ, что Эммануилъ есть истинный Богъ, а потому и Св. Дѣва есть Богородица, такъ какъ Она плотски родила Слово Божіе, содѣлавшееся плотію, тотъ да будетъ анаѳема“ [1]).

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

О дѣлѣ совершеннаго Іисусомъ Христомъ искупленія рода человѣческаго.

§ 94.

Общее замѣчаніе.

Переходимъ къ ученію о томъ, что болѣе и ближе всего насъ касается и требуетъ къ себѣ особеннѣйшаго съ нашей стороны вниманія, а именно къ ученію о дѣлѣ совершеннаго Іисусомъ Христомъ нашего спасенія. Объ этомъ великомъ дѣлѣ вотъ какъ Самъ Онъ училъ: *Мое брашно есть, да сотворю волю Пославшаго Мя и совершу дѣло Его* (Іоан. 4, 34); *яко снидохъ съ небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго Мя Отца... Се же есть воля Пославшаго Мя, да всякъ, видяй Сына, и вѣруяй въ Него имать животъ вѣчный* (Іоан. 6, 40). Предъ окончаніемъ же Своего земнаго поприща, въ Своей молитвѣ къ Богу Отцу Онъ между прочимъ говорилъ:

[1]) Bimi concil ephes. Pars III. t. II. p. 442.

дѣло совершихъ, еже далъ еси Мнѣ, да сотворю (Іоан. 17, 4). Все, слѣдовательно, что ни дѣлалъ по снисхожденіи Своемъ съ неба на землю или Своемъ воплощеніи, Сынъ Божій, дѣлалъ, во исполненіе воли Своего Отца, для вѣчной жизни или спасенія людей, и дѣлалъ, не какъ обыкновенный посланникъ Божій, а какъ истинный Сынъ Божій, посланный Своимъ Отцомъ въ міръ, въ чемъ собственно и заключалась вся неизмѣримо великая сила и спасительность совершеннаго Имъ здѣсь дѣла; такъ какъ по мысли и волѣ Бога Отца люди имѣли получить жизнь вѣчную или спастись не иначе, какъ только чрезъ вѣру въ Его Сына, а для того, чтобы они увѣровали въ Него, Онъ воплотился и далъ имъ возможность видѣть Себя Самого. Правда, это необычайное явленіе на землѣ во плоти Сына Божія, особенно же явленіе Его на общественномъ служеніи роду человѣческому, было весьма непродолжительно и въ отношеніи къ числу могшихъ Его видѣть ограниченно, но сама по себѣ фактическая его дѣйствительность съ необъятными дѣйствіями и послѣдствіями должна была навсегда—до скончанія вѣковъ сохранить свою неистощимую животворность и спасительность для жизни всего человѣчества.

Что же именно сдѣлано было Спасителемъ нашимъ для нашего спасенія, съ пришествіемъ Его на землю? Начало великому дѣлу искупленія нашего Имъ положено было въ самомъ Его воплощеніи, въ которомъ Онъ, по выраженію ап. Павла, *пріимъ естество пріобщился нашей плоти и крови* (Евр. 2, 14), не переставъ быть Единороднымъ Сыномъ Божіимъ (Гал. 4, 4), и чрезъ это самое уже сталъ въ положеніе ходатая Бога и человѣковъ (Тим. 2, 5). Къ нему затѣмъ направлена была вся земная и по преимуществу общественная Его жизнь и дѣятельность со включеніемъ самой Его смерти. Но и со смертію оно не прекратилось, а напротивъ смерть послужила только къ болѣе широкому и спасительному его примѣненію, такъ какъ за ней послѣдовали воскресеніе, вознесеніе и сѣденіе Христово одесную Бога Отца, а вмѣстѣ съ симъ и вѣчное Его о людяхъ ходатайство съ

благодатнымъ вспомоществованіемъ ихъ спасенію. Такимъ образомъ совершенное и совершаемое нашимъ Спасителемъ дѣло искупленія людей настолько является великимъ и необъятнымъ, что напрасно было бы пытаться обозрѣть его со всею полнотою и обстоятельностію. А потому всего умѣстнѣе въ семъ случаѣ, какъ поступаютъ съ давняго времени теологи, ограничиться однимъ изображеніемъ и возможнымъ уясненіемъ въ немъ трехъ, болѣе или менѣе обнимающихъ его, главныхъ и существенныхъ сторонъ, прообразовательно предъуказанныхъ еще ветхозавѣтнымъ тройственнымъ служеніемъ удостоивавшихся помазанія Божія пророковъ, первосвященниковъ и царей (3 Цар. 19, 16; Исх. 30, 30; 1 Цар. 10, 1).

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

§ 95.

Откровенное ученіе о пророческомъ служеніи Христовомъ.

Такъ во первыхъ Самъ Іисусъ Христосъ вполнѣ примѣнялъ къ Себѣ пророчество Исаіи о Мессіи, какъ имѣющемъ быть помазаннымъ и посланнымъ Духомъ Господнимъ для благовѣстія страждущимъ людямъ (Лук. 4, 18 и 21), и на самомъ дѣлѣ, согласно съ симъ пророчествомъ, по нисшествіи на Него Духа Святаго при крещеніи (Марк. 1, 10), непрерывно во всю остальную жизнь Свою „проходилъ по городамъ и селеніямъ, проповѣдуя и благовѣствуя царствіе Божіе“ (Лук. 8, 1), а предъ Своею смертію такъ Пилату объяснилъ причину этого рода Своего служенія въ мірѣ: *Азъ на сіе родихся, и на сіе пріидохъ въ міръ, да свидѣ-*

тельствую истину; и всякъ, иже есть отъ истины, послушаетъ гласа Моего (Іоан. 18, 37). Изъ этого видно, что Іисусъ Христосъ однимъ изъ существеннѣйшихъ дѣлъ Своего посольства въ міръ почиталъ учительство или наученіе людей божественной истинѣ, въ каковомъ отношеніи Онъ являлся схожимъ какъ со всѣми давнѣе посылаемыми пророками, чрезъ которыхъ Самъ Богъ говорилъ людямъ (Евр. 1, 1), такъ въ особенности съ провозвѣстникомъ ветхаго закона Моисеемъ, который и предсказалъ о Немъ, какъ о имѣющемъ быть подобномъ ему пророкѣ (Втор. 18, 15; Дѣян. 7, 37). Но съ другой стороны какая безконечная была разница между Нимъ, въ Которомъ глаголалъ Богъ людямъ, какъ въ Своемъ Сынѣ (Евр. 1, 1), и пророками, въ которыхъ Онъ глаголалъ какъ только просвѣщаемыхъ Своимъ Духомъ (2 Петр. 1, 21)! Тогда какъ пророки, бывъ вдохновляемы Святымъ Духомъ, что́ ни говорили отъ имени Божія, говорили не свое, а только внушаемое имъ Богомъ, Онъ, хотя въ виду Своего особеннаго положенія по домостроительству и училъ, что *ученіе Его нѣсть Его, но пославшаго Его* (Іоан. 7, 16), но въ то же время къ этому присовокуплялъ, что, какъ Сыну, Ему принадлежитъ все, что имѣетъ Его Отецъ, и въ частности самобытное обладаніе истиною (Іоан. 16, 15), почему Онъ былъ самою *истиною* (Іоан. 14, 6) и *свѣтомъ истиннымъ, иже просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ* (Іоан. 1, 9). Потому-то, тогда какъ пророки, сообщая людямъ откровенное ученіе, обыкновенно такъ говорили: *тако глаголетъ Господь* или *глаголетъ Господь*, Онъ, какъ Самъ первоисточникъ истины и законоположникъ, такъ училъ: *Азъ же глаголю вамъ* (Матѳ. 5, 22. 28. 32. 34 и 39), или: *аминь глаголю вамъ* (Матѳ. 5. 18; 6, 2; 8, 10; 10, 15 и 23; 11, 11; 16, 28; 17, 20; 18, 3), *аминь, аминь глаголю вамъ* (Іоан. 1, 51; 5, 19. 24 и 25; 6, 47 и 53). Однимъ словомъ, хотя Христосъ былъ учителемъ, подобнымъ пророкамъ, но вмѣстѣ съ симъ Онъ былъ единственнымъ, ни съ кѣмъ несравнимымъ учителемъ, такимъ учителемъ, по сравненію съ которымъ самые апостолы не могли назваться учителями, а

только учениками (Матѳ. 23, 8), иначе говоря, Онъ былъ не только учителемъ, но Богоучителемъ.

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

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

Во первыхъ, Іисусъ Христосъ, уча о Себѣ Самомъ, какъ отличномъ отъ Своего Отца, посланномъ Имъ въ міръ Сынѣ, и объ Отцѣ, какъ отличномъ отъ Него лицѣ, пославшемъ Его, а также, какъ объ отличномъ отъ Нихъ обоихъ, Имъ самимъ имѣющемъ быть посланнымъ и исходящемъ отъ Отца, Св. Духѣ [1]), ясно открылъ, о чемъ только гадательно говорилось въ ветхомъ завѣтѣ, о существованіи въ Божествѣ трехъ дѣйствительныхъ божескихъ лицъ, Отца, Сына и Св. Духа, что̀ не могло не имѣть весьма важнаго значенія въ дѣлѣ Боговѣдѣнія; такъ какъ мѣсто прежняго болѣе общаго и внѣшняго представленія о Богѣ должно было замѣнить собою болѣе опредѣленное и внутреннее, а вмѣстѣ съ симъ и болѣе животворное о Немъ представленіе, а именно, представленіе не какъ объ одной

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

только полнотѣ могущественнѣйшихъ силъ и поражающаго величія, но и какъ о полнотѣ неизреченной трогающей любви, которой слабымъ на землѣ подобіемъ служитъ любовь и взаимныя, проникнутыя ею, отношенія между родителями и дѣтьми.

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

Совмѣстно же съ симъ, Христосъ преподалъ новое ученіе и о людяхъ, какъ братьяхъ, имѣющихъ однимъ общимъ своимъ по творчеству и промыслительному отношенію отцомъ Бога (Мат. 5, 45), Которому, поэтому, всѣ должны молиться такъ: *Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ* (Матѳ. 6, 9). А потому Онъ далъ людямъ *новую заповѣдь* о любви (Іоан. 13, 34), а именно такой любви, которая, подобно любви Отца небеснаго, не должна ограничиваться одними любящими насъ или намъ дружественными, а обнимать собою и ненавидящихъ насъ или враговъ (Мат. 5, 44—47), и которая притомъ должна простираться до полнѣйшаго самоотверженія ради спасенія ближняго, образецъ чему данъ былъ

Самимъ же Іисусомъ Христомъ (Іоан. 13, 34; 15, 13). Понятно, что столь возвышенное ученіе Христово не могло не произвести самыхъ благотворныхъ дѣйствій, какъ на всю вообще нравственную жизнь людей, такъ въ особенности на жизнь ихъ въ отношеніяхъ ихъ къ ближнимъ.

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

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

§ 96.

О первосвященническомъ служеніи Христовомъ.

Но для спасенія людей недостаточно было одного того, чтобы сообщить имъ возвышеннѣйшее познаніе о Богѣ, какъ ихъ Отцѣ по благодати, и о нихъ самихъ, какъ Его дѣтяхъ и снаслѣдникахъ Христовыхъ. Могли ль они сознать себя чадами Божіими, когда чувствовали себя рабами грѣха?

Могли ль они съ сыновнимъ дерзновеніемъ обращаться къ Богу и питать сыновнія къ Нему чувства, когда на ихъ совѣсти лежало тяжкое бремя ихъ грѣховности и виновности, полагавшее собою непреодолимую преграду между ихъ грѣховною и виновною природою и святымъ и праведнымъ Богомъ? Тогда только они могли бы войти въ сыновнія чувства и отношенія къ Богу, когда бы уничтожилась между ними и Богомъ прежняя грѣховная преграда, когда бы снята была съ нихъ виновность предъ Богомъ и совѣсти ихъ даровано было истинное и полное примиреніе съ Нимъ. А это Іисусомъ Христомъ и было доставлено людямъ чрезъ Его первосвященническое или умилостивительное служеніе, которое опять было особенно важно, и такія принесло важныя послѣдствія именно потому, что его совершилъ, принесшій Себя въ жертву за грѣхи людей, Христосъ, не какъ человѣкъ только, хотя невинный и безгрѣшный, но вмѣстѣ и какъ Сынъ Божій.

Хотя Онъ, какъ говоритъ ап. Петръ, только въ послѣднія времена явился агнцемъ, кровію котораго стали искупляться отъ грѣховъ вѣрующіе, но еще до сложенія міра предопредѣленъ былъ быть таковымъ (Петр. 1, 19 и 20), а потому, по словамъ ап. Павла, входя въ міръ, Онъ къ Отцу Своему такъ говорилъ: *жертвы и приношенія не восхотѣлъ еси; тѣло же совершилъ Ми еси; всесожженій и о грѣсѣ не благоволилъ еси; тогда рѣхъ: се иду, въ главизнѣ книжнѣй написася о Мнѣ, еже сотворити волю Твою, Боже* (Евр. 10, 5—7. Пс. 39, 7 и 8).

По пришествіи же Своемъ въ міръ или воплощеніи, для спасенія людей отъ грѣховъ ихъ (Мат. 1, 21), хотя Онъ, какъ извѣстно, неоднократно училъ, что Ему надлежитъ пострадать и умереть собственно какъ сыну человѣческому (Мат. 17, 22; 20, 18; Марк. 10, 33. Лук. 9, 44; 18, 31—33; 24, 7. Іоан. 3, 13. 14; 12, 34), но въ то же время этого рода самопожертвованіе для спасенія людей, не только не считалъ чуждымъ себѣ, какъ Сыну Божію, а напротивъ

прямо признавалъ одною изъ существенныхъ цѣлей Своего пришествія въ міръ. Такой именно, а не иной смыслъ имѣютъ слѣдующія Его совершенно ясныя рѣчи: *Азъ есмь хлѣбъ животный, иже сшедый съ небесе; аще кто снѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки и хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (Іоан. 6, 51), *сего ради Мя Отецъ любитъ, яко Азъ душу Мою полагаю, да паки пріиму ю, никтоже возметъ ю отъ Мене, но Азъ полагаю ю о Себѣ... сію заповѣдь пріяхъ отъ Отца Моего* (Іоан. 10, 17 и 18); *нынѣ душа Моя возмутися, и что реку: Отче, спаси Мя отъ часа сего, но сего ради пріидохъ на часъ сей* (Іоан. 12, 27).

И апостолы, когда учили о Христѣ, что Онъ за насъ или вмѣсто насъ конечно по человѣчеству пострадалъ и умеръ, какъ праведникъ за неправедныхъ (1 Петр. 3, 18. Рим. 5, 6. 2 Кор 5, 15), всегда съ симъ соединяли и ту мысль, что въ этомъ не безучастно было и Его божество, какъ Сына Божія, которое, бывъ по воплощеніи ипостасно соединено съ человѣчествомъ, не разлучалось съ нимъ ни во время его страданій, ни во время его смерти. Подтвержденіемъ сему могутъ служить нижеслѣдующія мѣста изъ посланій апостольскихъ: *о семъ есть любы, не яко мы возлюбихомъ Бога, но яко Той возлюби насъ, и посла Сына Своего очищеніе* (умилостивительную жертву) *о грѣсѣхъ нашихъ* (1 Іоан. 4, 10); *иже убо Сына Своего не пощадѣ, но за насъ всѣхъ предалъ есть Его, како убо не и съ Нимъ вся намъ даруетъ* (Рим. 8, 32); *аще и Сынъ бяше, обаче навыче отъ сихъ, яже пострада, послушанію* (Евр. 5, 8). Такой смыслъ имѣютъ и выраженія: *Господа славы распяли* (1 Кор. 2, 8), *Господь Богъ стяжа церковь кровію Своею* (Дѣян. 20, 28), *кровь Іисуса Христа Сына Его* (Бога) *очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха* (1 Іоан. 1, 7).

Но съ особенною ясностію эта самая мысль выражена ап. Павломъ въ посланіи къ Филиппійцамъ, гдѣ о Христѣ Іисусѣ говорится, что Онъ, не смотря на то, что былъ

образомъ Божіимъ и не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу, уничиживъ Себя, принявъ образъ раба, и смирилъ Себя, бывъ послушнымъ до смерти, и смерти крестной (Филип 2, 6—8) и гдѣ, слѣдовательно, какъ самоуничиженіе, такъ и самая крестная смерть Христова въ послѣднемъ своемъ основаніи относятся прямо къ лицу Его, какъ Сына Божія.

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

Потому-то и эти самыя спасительныя послѣдствія жертвы Христовой имѣли и имѣютъ необъятную силу и значеніе, простираясь на всѣхъ людей и всякаго рода ихъ грѣхи, а также на всѣ времена: такъ какъ, по свидѣтельству ап. Іоанна, *Христосъ очищеніе есть о грѣсѣхъ нашихъ, не о нашихъ же точію, но и о всего міра* (1 Іоан. 2, 2) и *кровь Его очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха* (1 Іоан. 1, 7), а по словамъ ап. Павла, Онъ, *ни кровію козлію, ниже тельчею, но Своею кровію вниде единою во святая, вѣчное искупленіе обрѣтый* (Евр. 9, 12).

§ 97.

О царскомъ служеніи.

Но для полноты или возглавленія искупительнаго дѣла Христова требовалось, чтобы не только были прощены Богомъ грѣшные люди и признаны въ правахъ на именованіе чадъ Божіихъ, а чтобы на самомъ дѣлѣ стали истин-

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

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

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

Но это царство, не заключая въ себѣ ничего похожаго на воинственный (Іоан. 18, 36) и вообще на наружный видъ земныхъ царствъ (Лук. 17, 20 и 21), не было царствомъ отъ міра сего (Іоан. 18, 36), а было существующимъ внутрь людей (Лук. 17, 21) и небеснымъ или такого рода

царствомъ, которое, обнимая собою души вѣрующихъ, всѣми своими стремленіями и цѣлями имѣло обращаться и направляться не къ землѣ и земному, а къ небу и небесному, къ чему земля и земное должны были служить только средствомъ и подготовительною ступенью (Мат. 6, 19—21; 6, 33)

Потому-то все, въ чемъ ни открывалась царственная или могущественная власть и сила Христова, клонилось именно къ тому, чтобы возрождать и воспитывать людей для новой высшей духовно-благодатной жизни (Іоан. 3, 5—8), дабы они содѣлывались способными и достойными сынами открывшагося для нихъ царствія небеснаго (Мат. 8, 38). Для этого были совершены Имъ, во время земной жизни, многія чудесныя знаменія и дѣйствія, долженствовавшія имѣть своимъ слѣдствіемъ умноженіе и утвержденіе спасающей вѣры въ Него, какъ Сына Божія (Іоан. 2, 23; 7, 31; 10, 42). Для этого данъ былъ Имъ людямъ, вмѣсто менѣе совершеннаго ветхозавѣтнаго, новый болѣе совершенный и возвышенный законъ любви и духовно-нравственной жизни, осуществленіе котораго должно было приводить ихъ къ нравственному Богоподобію (Мат. 5, 48). Для этого была создана Имъ и съ освящающими и воспитывающими лицами и средствами церковь (Мат. 16, 18,) долженствовавшая навсегда служить къ *совершенію святыхъ... дондеже достигнемъ вси въ соединеніе вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Еф. 4, 11—13). Наконецъ, для этой же цѣли, и послѣ Его смерти, совершенъ былъ Имъ рядъ слѣдующихъ, самыхъ важныхъ и необычайныхъ обнаруженій Его царственной власти, каковыми были: Его сошествіе для проповѣди во адъ и изведеніе оттуда праведныхъ душъ (I Петр. 3, 18 и 19; 4 6. Еф. 4, 8—10), Его воскресеніе, вознесеніе на небо и сѣденіе одесную Бога и Отца (Марк. 16, 19). Такъ какъ этими царственными Своими дѣйствіями Онъ не только уничтожилъ существовавшія для людей за гробомъ преграды къ небу, проложивши Собою къ нему свободный путь (Евр. 2, 14; 6, 20),

но, вслѣдствіе полученія Имъ по самому человѣчеству Своему *всякой власти на небеси и на земли* (Мат. 28, 18. Рим. 1, 4), получилъ полную возможность быть и на самомъ дѣлѣ сталъ всегдашнимъ ихъ помощникомъ и на земномъ трудномъ пути ихъ къ царствію небесному (Евр. 2, 18). Такъ по вознесеніи Своемъ на небо и возсѣденіи одесную Бога Отца, Онъ, согласно обѣтованію Своему (Іоан. 16, 7), ниспослалъ на оставшихся на землѣ апостоловъ Св. Духа (Дѣян. 2, 4), съ тѣмъ чтобы Онъ, какъ съ ними, такъ и съ ихъ послѣдователями пребылъ во вѣкъ (Іоан. 14, 16), наставляя ихъ на *всяку истину* (Іоан. 16, 13) и раздавая имъ на пользу разныя Свои дарованія (1 Кор. 12, 7 и 11). Но тѣмъ не менѣе и Самъ Онъ не прерывалъ, не прерываетъ и никогда не прерветъ Своихъ самыхъ внутреннихъ, а вмѣстѣ съ симъ и самыхъ животворныхъ отношеній къ Своей созданной Имъ на землѣ церкви, всегда оставаясь ея невидимою главою (Еф. 5, 23—27). Потому что *подобаетъ Ему царствовати, дондеже положитъ вся враги подъ ногама своима* (1 Кор. 15, 25).

Ученіе объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ.

Церковно - отеческое.

§ 98.

Общее замѣчаніе.

Согласно съ откровеннымъ ученіемъ и церковь всю спасительность и благотворность искупительныхъ дѣлъ Христовыхъ всегда поставляла во внутреннюю зависимость ихъ отъ самого достоинства лица Искупителя, не какъ человѣка только, а какъ истиннаго Богочеловѣка, т. е., воплотившагося Сына Божія, отъ чего собственно они получили и получаютъ такое животворное и широкое значеніе. Таковая мысль церкви объ искупительныхъ дѣлахъ Христовыхъ уже ясно выразилась въ символахъ какъ древнѣйшихъ

частныхъ церквей, такъ и во вселенскомъ никеоцареградскомъ символѣ, гдѣ всегда прежде исповѣдывался Іисусъ Христосъ сошедшимъ съ небесъ и воплотившимся насъ ради Сыномъ Божіимъ, и уже только вслѣдъ за симъ перечислялись главнѣйшія изъ Его искупительныхъ дѣйствій, которыя, понятно, должны были, поэтому, быть относимы къ Нему, не какъ къ человѣку только, а какъ къ Богочеловѣку [1]). Еще яснѣе выразилась она въ древне-отеческомъ сотеорологическомъ ученіи, которое всегда проникалось живою и глубокою вѣрою въ Искупителя міра, какъ Богочеловѣка, около нея вращалось и въ ней сосредоточивалось. Этимъ между прочимъ объясняется и то особенное обстоятельство, что древніе отцы и учители, а также церковные писатели, когда касались искупительнаго дѣла Христова, большею частію ограничивались однимъ только благоговѣйнымъ изображеніемъ той или другой фактической его стороны, но мало и рѣдко занимались уясненіемъ внутренней его стороны, а именно уясненіемъ, какъ того, почему нужно было совершить дѣло искупленія именно Сыну Божію, такъ и того, почему таковое искупленіе оказалось и оказывается спасительнымъ для всѣхъ людей. Это, какъ кажется, происходило главнымъ образомъ отъ того, что, по ихъ представленію, вся сущность и важность искупительнаго дѣла заключалась именно въ томъ, что принялъ на Себя совершить и совершилъ его Самъ Сынъ Божій, а потому признавалось вполнѣ достаточнымъ только знать и увѣровать, что насъ искупилъ нашего ради спасенія вочеловѣчившійся и пострадавшій Сынъ Божій, чтобы надлежаще понять и оцѣнить, какъ необходимость и цѣлесообразность, такъ необъятную благотворность такого искупленія. И это было совершенно вѣрно. Потому что, если мы увѣрены въ томъ, что дѣйствительно Самъ воплотившійся Сынъ Божій искупилъ насъ и искупилъ Своею само-

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

уничиженною и страдальческою жизнію, а также смертію, воскресеніемъ, вознесеніемъ на небо и сѣденіемъ одесную Отца, то вмѣстѣ съ симъ не можемъ не быть увѣренными и въ томъ, что такой именно, а не иной способъ искупленія нашего и оказывался нужнымъ и пригоднымъ, или что тоже вполнѣ отвѣчающимъ съ одной стороны требованіямъ премудрости, благости и правды Божіей, а съ другой—потребностямъ нуждающагося въ искупленіи человѣчества. Равнымъ образомъ, если мы убѣждены въ томъ, что Сынъ Божій воплотился и пострадалъ не для того только, чтобы искупить одного ипостасно воспринятаго Имъ человѣка, а чтобы искупить и всѣхъ людей; то вмѣстѣ съ симъ не можемъ не быть убѣждены и въ томъ, что совершенное Имъ искупленіе должно было быть и было такого всеобщаго свойства, что простиралось и простирается на всѣхъ способныхъ къ спасенію людей, и на всѣхъ ихъ простираетъ свою спасительную силу. Но тѣмъ не менѣе у древнихъ учителей можно не мало встрѣтить, хотя большею частію отрывочно и мимоходомъ высказываемыхъ, и такого рода мыслей, которыя проливаютъ нѣкоторый свѣтъ на таинственную и сокровенную сторону въ откровенномъ ученіи о тайнѣ искупленія Христомъ всего рода человѣческаго. На это и обратимъ нужное вниманіе при краткомъ обозрѣніи самаго ихъ нижеслѣдующаго ученія.

§ 99.

Ученіе мужей апостольскихъ.

Въ ученіи мужей апостольскихъ замѣчается та особенность, что свое почти исключительное вниманіе они останавливаютъ на первосвященническомъ служеніи Христовомъ, или принесеніи Имъ Себя Самого чрезъ страданія и смерть въ жертву за грѣхи міра, что объясняется отчасти самымъ существомъ предмета, такъ какъ страданія и смерть Христовы составляютъ серединный и даже средо-

точный пунктъ во всей искупительной Его дѣятельности, частію же тѣмъ, что при этомъ могло имѣться въ виду отстраненіе ложныхъ (евіонейскихъ и докетическихъ) мнѣній, придававшихъ значеніе одному только учительскому служенію Христову. Изображая же страданія Христовы и Его смерть, они, какъ сейчасъ увидимъ, съ особеннѣйшею ясностію и силою учатъ, какъ о томъ, что ихъ претерпѣлъ Христосъ не какъ человѣкъ, а и Сынъ Божій, такъ и о томъ, что они имѣли не одно только нравственное значеніе, а значеніе дѣйствительно искупляющей или вмѣсто другихъ заступающей жертвы, принесшей въ свою очередь людямъ не мнимое, а дѣйствительное искупленіе грѣховъ и начало новой благодатной во Христѣ жизни. Но почему только такая жертва нужна была и какимъ образомъ она могла произвести столь спасительныя дѣйствія, объ этомъ они прямо не говорятъ, хотя даютъ ясно понять, что означенная жертва вполнѣ согласна была съ волею Божіей и ей благоугодна, а потому могла и должна была имѣть такія искупительныя и спасительныя послѣдствія.

Такъ, по ученію *ап. Варнавы*, „Самъ Господь предалъ тѣло Свое на смерть... и восхотѣлъ пострадать за нашу душу; не смотря на то, что былъ Господь вселенной, Которому прежде устроенія вѣковъ Отецъ говорилъ *сотворимъ человѣка по образу и по подобію нашему*“ (Быт. 1, 26) [1]), восхотѣлъ потому, „что Самъ Онъ за наши грѣхи имѣлъ принести въ жертву сосудъ Своего духа“ [2]), согласно съ тѣмъ, какъ объ этомъ напередъ открыто и обѣщано было чрезъ пророковъ Богомъ [3]), а также ясно было прообразовано въ жертвоприношеніи Авраамомъ Исаака [4]). Для чего же Онъ пострадалъ и сосудъ духа Своего принесъ въ жер-

---

[1]) Epist. c. 5.
[2]) Ibid. c. 7.
[3]) Ibid c. 5.
[4]) Ibid. c. 7.

тву, подобно тому какъ Авраамомъ принесенъ былъ Исаакъ?—Для того, отвѣчаетъ св. Варнава, чтобы мы получили отпущеніе грѣховъ и освятились именно чрезъ окропленіе кровію Его [1]). Вслѣдъ же за симъ изобразивши дальнѣйшіе плоды искупленія людей кровію Христовою, а именно ихъ обновленіе и возсозданіе въ новую тварь [2]), онъ въ формѣ вывода вѣрующимъ преподаетъ слѣдующее весьма замѣчательное наставленіе: „если, говоритъ онъ, Сынъ Божій, Господь, имѣющій судить живыхъ и мертвыхъ, пострадалъ для того, чтобы Его раны оживотворили насъ; то будемъ вѣровать, что Сынъ Божій не могъ пострадать, какъ развѣ только для насъ“ [3]).

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

Въ такомъ же точно смыслѣ училъ объ искупительномъ значеніи страданій Христовыхъ и *св. Климентъ римскій*, по словамъ котораго Господь нашъ Іисусъ Христосъ не

---

[1]) Epist. c. 5.
[2]) Ibid c. 6.
[3]) Ibid. c 7.

смотря на то, что былъ жезломъ [1]) и сіяніемъ величія Божія и настолько превосходнѣе ангеловъ, насколько славнѣйшее предъ ними наслѣдовалъ имя [2]), по любви, какую Онъ имѣлъ къ намъ, по волѣ Божіей далъ кровь Свою за насъ и плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши [3]). И эта Его пролитая для нашего спасенія кровь [4]), какъ кровь Господа [5]), такъ была драгоцѣнна предъ Богомъ, что всему міру принесла благодать покаянія [6]) и искупленіе всѣмъ вѣрующимъ и уповающимъ на Бога [7]). Совмѣстно же съ симъ Климентъ, подобно Варнавѣ, почитаетъ плодомъ страданій Христовыхъ и все относящееся къ освященію людей, изъ чего имъ между прочимъ указывается на то, что во Христѣ мы обрѣтаемъ первосвященника нашихъ приношеній, заступника и помощника въ немощи нашей, что посредствомъ Его взираемъ мы на высоту неба и чрезъ Него, какъ бы въ зеркалѣ, видимъ чистое и пресвѣтлое лице Бога [8]), но о всемъ этомъ, подобно же Варнавѣ, учитъ вовсе ничего не говоря какъ о причинахъ столь великой плодотворности страданій Христовыхъ и Его смерти, такъ и о причинѣ необходимости этихъ самихъ страданій и смерти.

Между тѣмъ *Ермъ*, столь же ясно уча о томъ, что Сынъ Божій для того, чтобы очистить грѣхи людей, поставилъ Себя въ рабское положеніе и весьма много потрудился, равно какъ и весьма много пострадалъ [9]), къ этому присовокупляетъ стоющую вниманія мысль и о безусловной необходимости того и другого для спасенія людей, хотя она у

---

[1]) Epist. I. ad Corinth. c. 26.
[2]) Ibid. c. 36.
[3]) Ibid. c. 49.
[4]) Ibid. c. 7.
[5]) Ibid. c. 12.
[6]) Ibid. c. 7.
[7]) Ibid. c. 12.
[8]) Ibid. c. 36.
[9]) Past. lib. III simil. 5. n. 6.

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

Можно думать, что подобныя мысли раздѣлялъ и *св Игнатій*, который уча о Христѣ, что плотію Своею распялся за насъ [2]) и за насъ умеръ съ тѣмъ, чтобы мы, вѣруя въ Его смерть, избѣжали смерти [3]), въ то же время называлъ Его дверью ко Отцу, которою входятъ Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, пророки, апостолы и церковь [4]) Кромѣ того нужно замѣтить, что все его христологическое ученіе проникнуто мыслію о Христѣ, какъ главѣ, объединяющей

---

[1]) Past lib III. simil. 9. n. 12.
[2]) Epist. ad Smyrn. c. 1.
[3]) Epist ad Trall. c. 2.
[4]) Epist. ad Philadelph. c 9.

собою весь организмъ человѣчества [1]), вслѣдствіе чего становится болѣе или менѣе понятнымъ то, какимъ образомъ Христосъ сталъ и становится для всѣхъ дверію ко Отцу, или какимъ образомъ распространилъ и продолжаетъ распространять на всѣхъ Свои искупительныя дѣйствія.

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

Но особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ разсужденіе объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ древнѣйшаго автора *посланія къ Діогнету*, который хотя по примѣру мужей апостольскихъ вовсе не пытается уяснить, почему именно чрезъ страданія и смерть, а не какъ-либо иначе, нужно было искупить людей Сыну Божію, но съ поражающею ясностію и силою изображаетъ какъ безусловную нужду человѣчества въ божественной помощи, такъ и то, что совершенное Іисусомъ Христомъ искупленіе такимъ именно было дѣломъ, которое, отъ вѣковъ бывъ предуставлено Богомъ Отцемъ вмѣстѣ съ Его Сыномъ, было вполнѣ согласно съ ихъ правдою и любовію, и которое недовѣдомымъ для людей образомъ имѣло принести и принесло тѣ именно спасительныя дѣйствія искупленія и оправданія, въ какихъ все человѣчество нуждалось. „Богъ, говоритъ означенный авторъ, принялъ великое и неизреченное намѣреніе (искупить людей), которое сообщилъ одному Сыну Своему. Доколѣ онъ держалъ и сохранялъ въ тайнѣ премудрый совѣтъ Свой, казалось, что Онъ оставилъ насъ и не имѣлъ

[1]) Epist. ad Smyrn. c. 1. et 8.
[2]) Epist. ad Philip. c. 12.
[3]) Ibid. c. 1 и 8.

о насъ попеченія. Но послѣ того, какъ онъ открылъ чрезъ возлюбленнаго Сына Своего и объявилъ то, что было отъ вѣка уготовано, даровалъ намъ вмѣстѣ все: и быть участниками Его благодѣяній, и видѣть Его и (съ Нимъ) дѣйствовать... Впрочемъ если Онъ попустилъ намъ въ прежнее время слѣдовать по собственному нашему произволу безпорядочнымъ страстямъ..., то не потому, чтобы увеселялся нашими грѣхами..., а потому, что приготовлялъ настоящее время праведности (чрезъ убѣжденіе насъ изъ нашихъ собственныхъ дѣлъ въ томъ, что мы недостойны жизни и сами собою не можемъ войти въ царствіе Божіе)..., когда же исполнилась мѣра нашей неправды и стало совершенно яснымъ, что въ воздаяніе за нее слѣдуетъ ожидать наказанія и смерти, когда пришло время, въ которое Богъ по безпредѣльному человѣколюбію и по единой любви Своей предположилъ явить наконецъ Свою благодать и силу, тогда Онъ не возненавидѣлъ насъ, не отвергъ, не вспомнилъ нашего зла, но съ долготерпѣніемъ снесъ его и Самъ принялъ на Себя грѣхи наши. Онъ предалъ Сына Своего въ искупленіе за насъ, Святаго за беззаконныхъ, Невиннаго за виновныхъ, Праведнаго за неправедныхъ, Нетлѣннаго за тлѣнныхъ, Безсмертнаго за смертныхъ. Ибо что другое могло прикрыть грѣхи наши, какъ не Его праведность? Чрезъ кого мы беззаконные и нечестивые могли оправдаться, кромѣ Сына Божія? О сладостное измѣненіе, о непостижимое строительство, о неожиданныя благодѣянія! Беззаконія многихъ покрываются однимъ Праведникомъ, и праведность одного оправдываетъ многихъ беззаконниковъ“ [1]).

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

§ 100.

Ученіе христіанскихъ апологетовъ II и III вѣка.

Между тѣмъ христіанскіе апологеты II и III вѣка ученіе объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ излагаютъ, сооб-

[1]) Epist. ad Diognet. n. 9.

разно съ потребностями времени, какъ сейчасъ увидимъ, гораздо полнѣе и обстоятельнѣе, касаясь не только служенія Его первосвященническаго, но и пророческаго или учительскаго, а также и царскаго. Кромѣ того, обращая свой взглядъ на все дѣло искупленія Христова, они вмѣстѣ съ симъ болѣе или менѣе уясняютъ какъ то, почему нужно было совершить его именно Христу Сыну Божію, такъ и то, почему и какимъ образомъ оно могло оказаться благотворнымъ и спасительнымъ для всѣхъ людей.

По *Іустину*, Христосъ, Слово Божіе или Сынъ Божій, потому явился въ міръ и сталъ Спасителемъ людей, что еще прежде вѣковъ предвидѣвшимъ ихъ паденіе [1]) Богомъ положено было спасти ихъ чрезъ Свое Слово [2]). Чрезъ Слово же было положено спасти, потому что Оно всегда было и пребываетъ единственнымъ органомъ и посредникомъ какъ всѣхъ вообще откровеній Божіихъ въ мірѣ, такъ и въ частности особеннѣйшаго Его откровенія, относящагося къ домостроительству спасенія рода человѣческаго [3]). Потому-то Слово Сынъ Божій хотя безтѣлесно, но часто и многообразно открывало Себя втеченіе всего ветхаго завѣта въ родѣ человѣческомъ, подготовляя чрезъ это какъ іудеевъ, такъ и лучшихъ изъ язычниковъ къ Своему пришествію [4]), а наконецъ и въ самой плоти человѣческой явилось, сдѣлавъ все это отнюдь не потому, чтобы въ томъ имѣло нужду, а единственно для того, чтобы спасти людей [5]).

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

Онъ прежде всего людямъ, находящимся во мракѣ невѣдѣнія, даровалъ свѣтъ Своей божественной истины, не

---

[1]) Dialog. cum Triph n 16 et 88.
[2]) Ibid. n. 95 et 127.
[3]) Ibid. n. 56 et 60. Apolog I. n. 63.
[4]) Apolog. II. n. 10. Dialog. n. 56 et 60. Apolog. I. n 63.
[5]) Dialog. n. 88 Apolog. I. n. 23.

частичный только или тусклый (какой былъ и у древнихъ лучшихъ философовъ), а полный [1]) и кромѣ того животворный, или такого рода свѣтъ, который „горитъ и свѣтитъ сильнѣе солнца и проходитъ глубины сердца и ума“ [2]), и потому, понятно, во всѣхъ способныхъ къ вѣрѣ такое вызываетъ къ себѣ глубокое и ничѣмъ непоколебимое довѣріе, какого никогда не заслуживало и не заслужитъ ученіе даже такого рода авторитетныхъ мыслителей, каковъ былъ Сократъ [3]). Потому-то ученіе Христово вмѣстѣ съ преподаннымъ Имъ закономъ одинаково благотворно для всѣхъ народовъ и таковымъ должно пребыть на всѣ времена. „Намъ дарованъ законъ вѣчный и совершенный, и завѣтъ вѣрный, это Христосъ, послѣ Котораго нѣтъ болѣе ни закона, ни постановленія или заповѣди“ [4]). Вмѣстѣ же съ симъ Христосъ, по Іустину, какъ вѣчный священникъ Бога [5]), искупилъ людей отъ лежащаго на нихъ проклятія за ихъ грѣхи, а также отъ этихъ самихъ грѣховъ, и искупилъ именно Своею самоуничиженною жизнію, а также крестными страданіями и кровію. Не смотря на то, что Онъ былъ Слово и Самый Богъ [6]), Онъ, подобно тому какъ Іаковъ служилъ Лавану за пестрый и многовидный скотъ, потерпѣлъ рабство даже до креста за разнообразныхъ людей изъ всякаго народа, чтобы пріобрѣсти ихъ Своею кровію и таинствомъ крестнымъ [7]). Не смотря на то, что Самъ чуждъ былъ вины и проклятія, Онъ, какъ Его Отцу было угодно, принялъ на Себя проклятія всѣхъ, за весь родъ человѣческій, чтобы спасти сдѣлавшихъ достойное проклятія [8]). Не смотря на то, что былъ Сыномъ Божіимъ, Онъ претерпѣлъ, и дѣйствительно претерпѣлъ страданія и распятіе за весь родъ человѣ-

---

[1]) Apolog. II. n. 8
[2]) Dialog. cum Triph. n. 121.
[3]) Apolog. 2. n. 10
[4]) Dialog. cum Triph. n. 11.
[5]) Ibid. n. 96
[6]) Apolog. I. n. 63.
[7]) Dialog. n. 134.
[8]) Ibid. n. 94 et 95.

ческій [1]), претерпѣлъ именно для того, чтобы мы люди грѣшники исцѣлились Его язвою [2]), или очистились отъ всякаго грѣха [3]), какъ объ этомъ было предсказано чрезъ пророковъ, а также символически предъуказано чрезъ мѣднаго змія, которымъ спасались укушенные змѣями [4]), чрезъ кровь пасхальнаго агнца, спасшую бывшихъ въ Египтѣ (евреевъ), и чрезъ червленную веревку, спасшую въ Іерихонѣ блудницу Раавь [5]).

Наконецъ, по Іустину, Христосъ, какъ царь [6]), смертію и воскресеніемъ Своимъ побѣдилъ смерть [7]), которой отъ Адама чрезъ обольщеніе зміево подпалъ весь родъ человѣческій [8]), а также побѣдилъ и самаго коварствовавшаго изначала змія (діавола) [9]), разрушивъ его начальства и власти [10]), и Самъ сталъ, подобно спасшему людей отъ потопа Ною, главою новаго, возрождаемаго Имъ, рода [11]), и вмѣстѣ съ симъ и всегдашнимъ нашимъ помощникомъ и спасителемъ, подающимъ намъ всѣ потребныя силы къ спасенію въ борьбѣ съ его врагами [12]), и неизмѣнную надежду на жизнь вѣчную [13]) и вѣчное царство [14]).

Не трудно видѣть, что св. Іустинъ не только сравнительно съ прежнимъ полнѣе и обстоятельнѣе изображаетъ искупительныя дѣла Христовы, какъ дѣла Самого воплощеннаго Слова или Сына Божія, но и отчасти уясняетъ то,

---

[1]) Apolog. I. n. 63. Dialog n. 88 et 103.
[2]) Dialog. n. 43.
[3]) Ibid. n. 41 et 86.
[4]) Ibid. n. 94.
[5]) Ibid. n. 111.
[6]) Ibid. n. 96
[7]) Apolog. I. n. 63
[8]) Dialog. n. 88.
[9]) Ibid. n. 45.
[10]) Ibid. n. 41. Apolog. II. n. 6.
[11]) Dialog. n. 138.
[12]) Ibid. n 30.
[13]) De resurrect n. 1.
[14]) Dialog. n. 116.

почему именно Слову или Сыну Божію, а не кому-либо иному, возможно и нужно было совершить искупленіе человѣчества, хотя при этомъ онъ ничего не говоритъ о томъ, почему для искупленія людей нужны были самое воплощеніе и страданія Сына Божія, равно какъ не объясняетъ и того, какимъ образомъ спасительность искупительныхъ дѣлъ, хотя они были совершены однимъ Христомъ, могла и должна была распространиться на всѣхъ.

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

По Иринею, Богъ, отъ вѣчности предвидѣвъ паденіе человѣка и предопредѣливъ его искупленіе [1]), вмѣстѣ съ симъ предопредѣлилъ такъ искупить его, чтобы это, при Его любви и милости, стояло въ полнѣйшемъ согласіи съ свойствами и требованіями Его правды. Потому что Богъ хотя всемогущъ и въ силу Своего всемогущества все могъ бы сдѣлать, чего бы ни восхотѣлъ, но всегда и во всѣхъ Своихъ дѣйствіяхъ, и даже въ дѣйствіяхъ, касающихся отступника діавола, поступаетъ согласно съ правдою, дабы и для самого богоотступника было вразумительно, что Онъ руководится во всемъ не одною силою Своею, а—вмѣстѣ и правдою [2])

---

[1]) Contr. haeres. lib. V. c. 1. n. 1.

[2]) Такой именно, а не иной смыслъ, по нашему мнѣнію, имѣютъ нижеслѣдующія слова, заключающія въ себѣ частную мысль о характерѣ искупительнаго дѣла Христова, насколько оно касалось избавленія людей отъ власти діавола: „могущественное Слово и человѣкъ истинный, разумно искупая насъ кровію Своею, Самого Себя далъ въ искупленіе за подвергшихся плѣну. И поелику отступничество несправедливо возобладало нами и наст, по природѣ составляющихъ достояніе всемогущаго Бога, противоестественно отчуждило (отъ Него) и сдѣлало насъ своими естественными учениками; то Слово Божіе всемогущее праведно обратилось противъ самого отступничества и искупило отъ него Свое достояніе, не силою, какъ то отступничество возобладало надъ нами, ненасытно похищая чужое, но убѣжденіемъ, какъ подобаетъ Богу, силою разумно дѣйствующею, а не насилующею получило Себѣ угодное, такъ чтобы ни правда не была нарушена, ни древнее созданіе Божіе не погибло“ (Contr. haeres. lib,

Что же требовалось правдою Божіею для искупленія и возстановленія падшаго человѣка? Такъ какъ нарушившій заповѣдь Божію человѣкъ чрезъ то сдѣлался предъ Богомъ виновнымъ, что своимъ неповиновеніемъ [1]), а также утратою въ себѣ сходства съ Его образомъ [2]), оскорбилъ Его и вмѣстѣ съ симъ отчуждился отъ общенія и единенія съ Нимъ [3]), вмѣсто этого подпавши въ рабство діавола и смерти [4]), то для искупленія его требовалось какъ то, чтобы его неповиновеніе было заглаждено соотвѣтствующимъ повиновеніемъ, такъ и то, чтобы въ немъ возстановленъ былъ образъ Божій, при чемъ только могли быть возстановлены миръ и единеніе между Богомъ и человѣкомъ, а также необходимо было его отреченіе и освобожденіе отъ рабства діавола и смерти, при чемъ только онъ могъ сдѣлаться членомъ царства Божія.

Но, спрашивается далѣе, кто же могъ выполнить всѣ эти требованія правды Божіей? Этого, по Иринею, не могъ сдѣлать самъ человѣкъ, а могъ и имѣлъ сдѣлать только Богъ, и притомъ опять, что требовалось правдою, не Самъ Собою, а вмѣстѣ съ человѣкомъ. „Ибо если бы не человѣкъ побѣдилъ врага человѣческаго, то врагъ не былъ бы побѣжденъ законно. И опять если бы не Богъ даровалъ спасеніе, то мы не имѣли бы его прочно“ [5]).

V. c. 1. n. 1). Понимать же приведенное мѣсто въ такомъ смыслѣ, въ какомъ понимаютъ его нѣкоторые изъ протестантскихъ теологовъ (Dogm. Geschicht. Hagenb. § 68), что будто бы, по Иринею, Сынъ Божій вступилъ въ договоръ съ діаволомъ и далъ ему Свою душу въ видѣ выкупа за свободу людей, вовсе не имѣетъ никакого основанія, потому что, какъ увидимъ, вездѣ у св. Иринея грѣшные люди представляются должниками не діаволу, а Самому Богу, Которому Искупитель нашъ и уплачиваетъ за насъ должное, въ отношеніи же къ діаволу, отъ власти котораго Онъ освобождаетъ насъ, вездѣ изображается, какъ его побѣдитель.

[1]) Contr. haeres. lib. V. c. 17. n. 1. Ibid. c. 16. n. 5.

[2]) Ibid. c. 16. n. 2.

[3]) Ibid. c. 17. n. 1.

[4]) Ibid. c. 1. n. 1; c. 21. n. 3.

[5]) Ibid. lib. III. c. 18. n. 7.

Потому-то Богъ Слово, Сынъ Божій, принявшій на Себя, по волѣ Отца, дѣло спасенія людей, послѣ долгихъ подготовительныхъ Своихъ откровеній въ древнемъ мірѣ [1]), нисшелъ во утробу Св. Дѣвы Маріи и чрезъ рожденіе отъ Нея возсоединилъ съ Собою древнее созданіе—Адама [2]), чтобы, будучи Богомъ, стать вмѣстѣ человѣкомъ, будучи Сыномъ Божіимъ, стать вмѣстѣ и сыномъ человѣческимъ [3]).

Потому-то, далѣе, Сынъ Божій, совершая все потребное для искупленія человѣка, совершаетъ его не какъ Богъ, но и какъ человѣкъ вмѣстѣ. Такъ Онъ тѣмъ уже самымъ возстановилъ въ человѣкѣ образъ Божій, что соединился воедино съ человѣкомъ; потому что Слово Божіе, по образу котораго былъ созданъ и подобіе котораго утратилъ человѣкъ, ставъ плотію, „истинно и дѣйствительно показало образъ, Само сдѣлавшись тѣмъ, что было Его образомъ, и прочно возсгановило подобіе, дѣлая человѣка чрезъ видимое Слово сподобнымъ невидимому Отцу“ [4]). „Чтобы, далѣе, разрушилось непослушаніе человѣка, бывшее вначалѣ по отношенію къ дереву, Онъ былъ послушенъ даже до смерти, и смерти крестной, бывшее на древѣ непослушаніе исправляя чрезъ послушаніе на древѣ крестномъ“ [5]). Но все это опять дѣлалъ Онъ не какъ Богъ только или человѣкъ, а какъ Богъ и вмѣстѣ человѣкъ. Ибо тогда какъ Онъ по человѣчеству былъ подвергаемъ испытаніямъ, поруганіямъ, распятію и смерти, соприсносущее Ему Слово его подкрѣпляло, выдерживало искушенія и побѣждало [6]).

Наконецъ, Искупитель нашъ, чтобы освободить людей отъ рабства діавола, Своею непобѣдимою силою сокрушилъ и разрушилъ его власть, опять сдѣлавши это не какъ Богъ

---

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 12. n. 4.
[2]) Ibid. lib. V. c. 1. n. 2 et 3.
[3]) Ibid. lib. III. c. 18. n. 6; c. 19. n. 3.
[4]) Ibid. lib. V. c. 16. n. 2.
[5]) Ibid. n. 3. Ibid. c. 17. n. 1.
[6]) Ibid lib. III. c. 19. n. 3.

только, а и какъ человѣкъ вмѣстѣ, такъ какъ врагъ не былъ бы побѣжденъ справедливо, если бы побѣдившій его не былъ человѣкомъ отъ жены“ [1]). Какъ человѣкъ, Онъ показалъ его бѣглецомъ и преступникомъ закона и отступникомъ отъ Бога, а потомъ какъ Слово крѣпко связалъ его, какъ Своего бѣглеца, и расхитилъ его сосуды, т. е. людей, коими онъ владѣлъ и несправедливо пользовался“ [2]).

Вмѣстѣ же съ виновникомъ смерти, Христосъ, не какъ Богъ только, но и какъ человѣкъ, упразднилъ и силу смерти, „чтобы какъ чрезъ человѣка побѣжденнаго родъ нашъ нисшелъ въ смерть, такъ опять чрезъ человѣка побѣдителя мы взошли въ жизнь, и какъ чрезъ человѣка смерть одержала побѣду надъ нами, такъ опять чрезъ человѣка мы получили побѣду надъ смертію“ [3]).

Поэтому-то необходимыми слѣдствіями означенныхъ искупительныхъ дѣлъ Христовыхъ были: умилостивленіе оскорбленнаго правосудія Божія, примиреніе, единеніе и общеніе людей съ Богомъ при отпущеніи имъ ихъ грѣховъ [4]), и освобожденіе отъ власти діавола [5]), а также дарованіе имъ новой жизни въ Богѣ [6]).

На естественный же при семъ вопросъ: какимъ образомъ совершенное Христомъ однолично искупленіе человѣка могло относиться ко всѣмъ людямъ и на нихъ распространяться, у св. Иринея находимъ отвѣтъ слѣдующій. По его мысли, Іисусъ Христосъ, будучи Богомъ Словомъ, тѣмъ самымъ Словомъ, по образу котораго созданы были всѣ люди [7]), не былъ по человѣчеству обыкновеннымъ человѣкомъ, а напротивъ былъ особеннѣйшимъ, первообразнымъ

---

[1]) Contr. haeres. lib. V. c. 21. n. 1.
[2]) Ibid. n. 3.
[3]) Ibid. n. 1.
[4]) Ibid. c. 16. n. 3; c. 17. n. 1.
[5]) Ibid. c 21. n. 3.
[6]) Ibid. lib. III. c. 22 n. 4.
[7]) Ibid. lib. V. c. 16. n. 2.

и возвышающимся надъ всѣми людьми, или такого рода человѣкомъ, который имѣлъ отношеніе къ человѣчеству похожее на то, въ какомъ находился къ нему Адамъ [1]), и который, поэтому, на все человѣчество могъ производить вліяніе похожее на то, какъ на весь организмъ тѣлесный вліяетъ его глава. А такъ какъ Христосъ всецѣло мыслію и задачею своей посланнической дѣятельности имѣлъ не что иное, какъ только въ Себѣ и чрезъ Себя спасти всѣхъ людей, такъ какъ Онъ „далъ Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши“, и все, что ни дѣлалъ, дѣлалъ для искупленія нашего [2]), то понятно, что дѣйствіе и сила Его искупительныхъ дѣлъ могли и должны были простираться на всѣхъ людей, и смотря по такой или иной ихъ воспріимчивости, такъ или иначе на нихъ отражаться.

Потому-то, подобно тому, какъ въ первомъ Адамѣ мы оскорбили Бога неисполненіемъ Его заповѣди, во второмъ Адамѣ съ Нимъ примирились, бывъ послушны даже до смерти [3]), и подобно тому, какъ въ душевномъ Адамѣ всѣ мы умерли, такъ въ духовномъ всѣ оживились [4]). „Ибо какъ непослушаніемъ одного человѣка вошелъ грѣхъ и чрезъ грѣхъ появилась смерть, такъ чрезъ послушаніе одного человѣка введенная праведность оплодотворитъ жизнь людямъ, бывшимъ нѣкогда мертвыми“ [5]).

Потому-то Господь, какъ первородный изъ мертвыхъ, сдѣлался началомъ живущихъ, подобно тому, какъ Адамъ сдѣлался началомъ умирающихъ; вслѣдствіе чего и древнихъ отцовъ возродилъ въ жизнь Божію [6]), нисшедши во адъ и извлекши изъ него, послѣ благовѣстія Своего и отпуще-

---

[1]) Contr. haeres. lib. III c. 21. n. 10.
[2]) Ibid. lib. V. c. 1. n. 1.
[3]) Ibid. c. 16. n. 3.
[4]) Ibid. c. 1. n. 3.
[5]) Ibid. lib. III. c. 21. n. 10.
[6]) Ibid. c. 23. n. 4.

нія грѣховъ, всѣхъ уповающихъ на Него праведниковъ и патріарховъ [1]).

Потому-то, наконецъ, „Онъ въ Себѣ Самомъ образовалъ начатки воскресенія человѣка, дабы какъ глава воскресла изъ мертвыхъ, такъ и остальное тѣло всего человѣчества, находящагося въ (земной) жизни, по исполненіи времени осужденія, назначеннаго за непослушаніе, воскресло совокупляемое посредствомъ связей и составовъ и укрѣпляемое приращеніемъ Божіимъ“ [2]). Итакъ ученіе Иринеево объ искупленіи довольно значительно пополняетъ собою ученіе Іустиново, а въ связи съ послѣднимъ, что слѣдуетъ замѣтить, оно является достаточно цѣлостнымъ и полнымъ, и даже настолько полнымъ, что сравнительно съ нимъ почти ничего большаго не встрѣчается у другихъ отцовъ, а также церковныхъ писателей этого періода. Такъ напр. *Тертулліанъ* [3]), *Климентъ александрійскій* [4]), *св. Кипріанъ* [5])

---

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

[2]) Ibid. lib. III. c. 19. n. 3.

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

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

[5]) У *св. Кипріана* встрѣчаются только отрывочныя изреченія несомнѣнно прочемъ свидѣтельствующія о его вѣрѣ въ искупительное значеніе дѣлъ Хри-

и Меѳодій [1]), только повторяютъ, и то большею частію мимоходомъ и отрывочно, что́ было высказано Іустиномъ и Иринеемъ самаго главнаго и существеннаго относительно искупительнаго служенія Христова. Одинъ Оригенъ не только съ достаточною полнотою и обстоятельностію разсматриваетъ ученіе объ искупленіи, но и при этомъ не мало высказываетъ такихъ мыслей, которыя могутъ служить въ нѣкоторомъ отношеніи пополненіемъ или уясненіемъ воззрѣніямъ св. Іустина и Иринея и на которыхъ, поэтому, не лишне остановить наше вниманіе. Христосъ, по Оригену, пришедши спасти людей, которые ходили во тьмѣ и жили въ странѣ и сѣни смертней, первѣе всего, согласно съ предсказаніемъ Исаіи (Ис. 9, 2), просвѣтилъ ихъ свѣтомъ своей божественной истины [2]). Но такъ какъ одного просвѣщенія съ благовѣстіемъ о спасеніи столько же недостаточно было для спасенія недугующаго грѣхами человѣчества, сколько недостаточно бываетъ для тяжело больнаго одно утѣшеніе въ возможности выздоровленія, безъ подачи самой врачебной помощи [3]), то Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ былъ учителемъ, явился на помощь людямъ и какъ истинный духовный ихъ врачь [4]), пріуготовивши имъ врачебную и цѣлительную силу въ томъ самомъ, гдѣ крылся ихъ недугъ, т. е. въ человѣческой природѣ, которую на Себя воспринялъ. Врачевство же это состояло въ томъ, что по самому человѣчеству Своему не сотворивъ никакого грѣха и даже не допустивъ никакой лести или расположенія къ чему-либо

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

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

[2]) In Ioann. T. II. n. 21.

[3]) Ibid. T. I. n. 22. Contr. Cels. lib. VI. n. 69.

[4]) Contr. Cels. lib. IV. n. 57.

злому, Онъ одержалъ полную побѣду надъ грѣхомъ и всѣмъ грѣховнымъ, чрезъ что въ Себѣ Самомъ возстановилъ утраченную людьми истинную духовную жизнь, долженствовавшую сдѣлаться источникомъ жизни и обновленія для всѣхъ увѣровавшихъ въ Него людей [1]).

Но такъ какъ, далѣе, для того, чтобы люди могли воспринять начатки этой новой во Христѣ жизни, необходимо было ихъ избавленіе отъ всѣхъ ихъ прежнихъ грѣховныхъ недуговъ, которые отчуждали ихъ отъ Бога и Его живоносной жизни; то Христосъ совершилъ для нихъ и это великое дѣло, ставъ искупляющимъ между ними и Богомъ посредникомъ, принесши за грѣхи и вины ихъ предъ Богомъ въ Своихъ добровольныхъ и неповинныхъ страданіяхъ удовлетворившую правдѣ Божіей жертву, и чрезъ это пріобрѣвъ для нихъ у Бога примиреніе съ Нимъ, а также прощеніе и очищеніе всѣхъ ихъ прежнихъ грѣховъ. Пунктъ же этотъ самый важный въ ученіи объ искупленіи Оригенъ объясняетъ и оправдываетъ слѣдующими, заслуживающими вниманія, мыслями и соображеніями. Грѣхи, согласно съ правдою, могутъ быть искуплены и очищены не иначе, какъ только или наказаніемъ самихъ же согрѣшающихъ, или же жертвою кого-либо другого неповиннаго въ грѣхахъ, но добровольно принимающаго на себя наказаніе за грѣхи другихъ, съ цѣлію ихъ искупленія въ силу своей невинности. А такъ какъ Богъ по Своему милосердію не восхотѣлъ подвергнуть наказанію всѣхъ согрѣшившихъ предъ Его правдою людей, то Имъ и избрано было второе средство къ удовлетворенію правды за грѣхи людей,—средство чрезъ добровольное принятіе на Себя наказаній за грѣхи людей Его Единороднымъ Сыномъ, на что предуказанія были между прочимъ еще въ ветхомъ завѣтѣ въ установленныхъ тамъ жертвахъ за грѣхи людскіе [2]). Согласно

---

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

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

же съ предъизображенною такимъ образомъ волею Божіею, Христосъ Сынъ Божій, не ради Себя, а ради насъ, облекается плотію нашею, не ради Себя, а ради насъ, обрекаетъ Себя на жизнь полную непрерывныхъ лишеній, тяжелыхъ испытаній, огорченій и страданій[1]), не ради Себя, а ради насъ, обрекаетъ Себя на самыя томительныя страданія, распятіе на крестѣ и самую смерть[2]), какъ предсказалъ Исаія, Онъ ведется на смерть, *яко овча на заколеніе*, ведется на смерть за беззаконія людей Своихъ, за грѣхи наши, и такимъ образомъ несетъ на Себѣ то наказаніе, которое должны были понести мы сами, и претерпѣваетъ ту смерть, которой должны бы были заслуженно подвергнуться мы сами[3]). Между тѣмъ Онъ въ то же время былъ совершенно невиненъ и безгрѣшенъ, такъ какъ Онъ не сдѣлалъ никакого грѣха и не было лжи въ устахъ Его (1 Петр. 2, 22). А это именно и было то, что дѣлало принесенную имъ за грѣхи людей жертву вполнѣ благоугодною Богу жертвою, такой жертвою, какой никто въ мірѣ, кромѣ Его, не могъ принести, ни даже святые, ни самые апостолы. Потому что только одного того, кто не зналъ грѣха, Богъ могъ сдѣлать за насъ жертвою, чтобы мы въ Немъ сдѣлались праведными предъ Богомъ (2 Кор. 5, 21)[4]). Потому-то одинъ только Христосъ могъ поднять и дѣйствительно поднялъ на Себя неизмѣримую тяжесть грѣховъ всего міра[5]), одинъ только могъ омыть и дѣйствительно омылъ и омываетъ Своею кровію грѣхи наши[6]); потому-то Онъ одинъ могъ стать и на самомъ дѣлѣ сталъ и на вѣки пребудетъ первосвященникомъ нашимъ, приносящимъ Богу умилостивительную жертву о грѣхахъ и самою за насъ

---

[1]) In Ioann. T. II. n. 21.
[2]) In Levit homil. 1. n. 3.
[3]) In Ioann. T. XXVIII. n. 14. T. VI. n. 35.
[4]) Ibid. T. XXVIII. n. 14.
[5]) Ibidem.
[6]) In Levit. hom. 12. n. 1 et 2.

принесенною жертвою и очищеніемъ, какъ нашихъ грѣховъ, такъ и всего міра [1]).

Наконецъ, по Оригену, такъ какъ для безпрепятственнаго и успѣшнаго утвержденія и распространенія въ людяхъ новой благодатной жизни необходимо было освобожденіе изъ-подъ рабства и власти діавола, то Искупитель ихъ Христосъ и это великое для нихъ благодѣяніе совершилъ, совершивъ его съ одной стороны чрезъ основаніе на землѣ и распространеніе, въ ущербъ владычеству діавола, Своего собственнаго благодатнаго царства, а съ другой чрезъ сокрушеніе власти діавола въ самомъ адѣ Своимъ туда душою нисшествіемъ и освобожденіемъ оттуда подпавшихъ этой власти душъ способныхъ къ вѣрѣ. Послѣднее же обстоятельство Оригенъ изображаетъ такъ, что Іисусъ Христосъ именно цѣною души Своей выкупилъ изъ-подъ власти діавола предавшіяся ему души [2]), на что считаемъ не лишнимъ обратить вниманіе, такъ какъ нѣкоторые этотъ образъ представленія Оригеновъ понимали въ томъ смыслѣ, что будто бы Христосъ, по договору съ діаволомъ, какъ выкупъ за плѣнныхъ отдалъ Свою душу, каковою если не овладѣлъ послѣдній, вслѣдствіе ея святости, то это была его вина. Но такъ ли понималъ Оригенъ свой образъ представленія освобожденіе душъ человѣческихъ изъ-подъ власти діавола посредствомъ выкупа ихъ цѣною души Христовой? Не думаемъ, чтобы это могло быть, потому что Оригенъ вовсе ничего не говоритъ объ означенномъ договорѣ Христа съ діаволомъ и объ отданіи ему Своей души, а вмѣсто этого напротивъ изображаетъ Его, подобно Иринею, не какъ плѣнника, а какъ грознаго Побѣдителя, который хотя является между плѣненными душами въ темницѣ ада, но проповѣдуетъ имъ, не смотря на то, что это не согласовалось

---

[1]) In epist. ad Rom. lib. III. n. 8.

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

съ желаніями діавола, благовѣстіе о ихъ свободѣ, и затѣмъ подаетъ таковую свободу не всѣмъ, а только тѣмъ именно душамъ, которыя оказались способными принять и на самомъ дѣлѣ съ вѣрою приняли Его благовѣстіе[1]). Думаемъ же, что Оригенъ здѣсь выкупъ душъ цѣною души Христовой понималъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ понималъ вообще искупленіе людей посредствомъ жертвы Христовой отъ заслуженныхъ ими бѣдствій, а именно, въ смыслѣ удовлетворенія или отданія за грѣхи людей должнаго одной правдѣ Божіей, естественнымъ слѣдствіемъ чего должно было быть прекращеніе какъ всѣхъ вообще доселѣ допускаемыхъ этою правдою золъ человѣческихъ, такъ и въ частности одного— самаго тяжкаго изъ нихъ — господства надъ ними діавола. Только самъ діаволъ, по Оригену, долгое время обольщался тою мыслію и надеждою, что по смерти Христа овладѣетъ Его душою, какъ богатою добычею, наравнѣ съ другими душами человѣческими, въ виду чего возбудилъ противъ Него народъ еврейскій и подвинулъ Іуду къ предательству Его на смерть[2]), но во всѣхъ этихъ расчетахъ своихъ обманулся, такъ какъ совлекшись тѣла и нисшедши во адъ, душа Христова явилась здѣсь во всемъ блескѣ Своего нравственнаго величія и силы, и этимъ совершенно поразила и сокрушила силу діавола, сильную только надъ безсильными грѣшными душами[3]). Тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить, что вышесозначенный образъ представленія объ освобожденіи душъ изъ власти діавола посредствомъ выкупа выраженъ былъ Оригеномъ довольно неясно и неопредѣленно; чѣмъ отчасти объясняется и то, почему тѣ изъ дальнѣйшихъ учителей, которые повторяли этотъ образъ представленія, не одинаковый соединяли съ нимъ смыслъ и значеніе, что̀

---

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

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

[3]) Contr. Cels. lib. I. c. 8. n. 4. Comment. in. epist. Rom. lib. II. n. 13.

мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ при изложеніи отеческаго ученія въ дальнѣйшемъ періодѣ [1]).

§ 101.

Ученіе въ дальнѣйшее время.

Отцы же и учители дальнѣйшаго періода въ своемъ ученіи объ искупленіи, какъ замѣчалось и прежде, тоже по преимуществу ограничиваются однимъ краткимъ изображеніемъ величія искупительныхъ дѣлъ Христовыхъ, всегда ставимыхъ въ связи съ божественнымъ величіемъ самого ихъ Виновника. Но тѣмъ не менѣе ими высказано было по частямъ не мало относящагося и къ возможному уясненію или опредѣленію самой внутренней значимости этихъ дѣлъ въ отношеніи къ нашему спасенію. Правда, что въ семъ случаѣ они не идутъ далѣе тѣхъ предѣловъ, какіе давнѣе намѣчены были въ вышеизложенномъ нами древне-церковномъ воззрѣніи на сущность искупленія св. Іустина и Иринея; но для насъ то и важно, что они, строго придерживаясь этого воззрѣнія, въ то же время развиваютъ и изображаютъ его съ сравнительно большею полнотою и опредѣленностію, и кромѣ того съ присоединеніемъ нѣкоторыхъ особенностей, требующихъ своего особеннаго изъясненія. А такъ какъ ихъ ученіе касается, то пророческаго, то первосвященническаго, а также царскаго служенія Іисуса Христа, то съ этихъ сторонъ въ возможной краткости и разсмотримъ его.

1. Касаясь учительскаго служенія Христова, они, какъ было и прежде, его высокую и исключительную важность

---

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

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

По *св. Аѳанасію александрійскому*, напр. невѣдѣніе истиннаго Бога и идолопоклонство настолько были общи и распространены во всемъ мірѣ, что изъ людей никто не могъ ихъ поколебать и замѣнить истиннымъ Боговѣдѣніемъ, потому что никто не могъ вызвать къ Себѣ довѣріе и склонить сердца всѣхъ, могъ же сдѣлать и дѣйствительно сдѣлалъ это только Богъ—Слово, Который видѣлъ душу и умъ людей, всѣмъ управлялъ въ природѣ и чрезъ нее открывалъ Отца [2]). Эту же мысль повторяютъ и уясняютъ *св. Кириллъ іерусалимскій* [3]) и *Кириллъ александрійскій* [4]), уча, что отъ язвы идолопоклонства могъ исцѣлить, для чего между прочимъ и на землю пришелъ, одинъ только Сынъ Божій.

А насколько важнымъ представлялось въ учительствѣ Христовомъ то, что Онъ училъ не однимъ словомъ, а и всею Своею совершенно согласною съ Своимъ ученіемъ

---

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

[2]) De incarnat. Verbi Dei. n. 14.

[3]) Cathech. orat. 6. n. 11.

[4]) Comment. in Esaiam lib. V. opp. T. II. p. 776. ed. Lutet. 1638.

жизнію, для примѣра приведемъ хоть въ краткомъ извлеченіи слѣдующее, заслуживающее вниманія, разсужденіе по сему поводу извѣстнаго на западѣ церковнаго писателя *Лактанція*. Съ самаго начала, какъ сталъ міръ существовать, по Лактанцію, кто изъ людей ни являлся учителемъ добродѣтели, не могъ вызвать въ другихъ полнаго къ себѣ довѣрія, равно какъ и расположить ихъ къ безпрекословному слѣдованію провозвѣщаемымъ имъ правиламъ добродѣтельной жизни. Отъ чего же это происходило? Отъ того, что люди въ дѣлахъ добродѣтели больше убѣждаются дѣлами, чѣмъ словами, почему тогда какъ они въ семъ случаѣ могли бы вполнѣ довѣриться такому учителю, который бы не только училъ, но и творилъ то, чему учитъ и такимъ образомъ самъ идетъ впередъ, какъ бы держа за руку своего слушателя, наоборотъ никакъ не могли заставить себя питать довѣріе къ такого рода учителямъ, которые не дѣлали того, чему учили, или даже противно этому поступали. А между тѣмъ таковы и были философы, которые своихъ словъ не подтверждали дѣлами, которые, когда проповѣдывали другимъ о преодолѣніи страстей, сами имъ безпрекословно подвергались, а потому ни въ кого не вселяли добродѣтели и ихъ правиламъ никто не слѣдовалъ. Но какимъ же учителемъ явился Христосъ? Онъ-то именно и былъ тѣмъ единственнымъ учителемъ, который не только словомъ премудрости училъ, но и дѣйствительною добродѣтелью подтверждалъ Свое ученіе, для чего Онъ, между прочимъ, не смотря на то, что былъ Богомъ, принялъ человѣческую плоть и сталъ человѣкомъ, такъ какъ безъ этого нельзя было явить людямъ живаго примѣра Своей святой и добродѣтельной жизни. Понятно, что предъ голосомъ этого истиннаго и праведнаго учителя должно умолкнуть всякое сомнѣніе и недовѣріе людское, равно какъ здѣсь не могутъ имѣть мѣста обычныя людскія извиненія и оправданія своихъ нравственныхъ недостатковъ слабостію и немощностію плотской природы, такъ какъ

Самъ учитель на Своемъ собственномъ примѣрѣ показалъ, что и въ плоти можно побѣждать всякій грѣхъ и достигнуть богоподобной святости [1]).

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

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

Такъ, напр. по ученію *св. Аѳанасія александрійскаго*, тогда какъ человѣкъ самъ собою не могъ искупить себя, такъ какъ для этого требовалось, чего онъ не могъ выполнить, не одно покаяніе въ совершенныхъ грѣхахъ, а и уничтоженіе въ себѣ смерти и вкорененіе новой жизни, это великое дѣло принялъ на Себя Самъ Сынъ Божій, какъ потому, что Онъ одинъ только могъ его исполнить, такъ и потому,

---

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

[2]) De fid. orthodox. lib. IV. c 4.

что, по слову Апостола, подобало начальникомъ спасенія сдѣлаться именно Ему, *Его же ради всяческая и Имъ же всяческая* (2 Кор. 5, 10). Но какъ же Онъ могъ совершить его? Для того, чтобы милостію Божіею не была нарушена Его правда, требовалась со стороны Искупителя людей полная уплата ихъ долга правосудію Божію. А такъ какъ на людяхъ между прочимъ лежалъ тотъ долгъ, что они за свои грѣхи повинны были закону смерти, то и Искупителю необходимо было умереть, чтобы Своею смертію заплатить за смерть всѣхъ повинныхъ смерти. Потому-то Христосъ, пришедши на землю для искупленія людей, не въ солнце или звѣзды облекся, а воспринялъ отъ Пресв. Дѣвы непорочную плоть человѣческую, вочеловѣчившись же пострадалъ и умеръ не иною, а крестною смертію, съ тѣмъ чтобы, ставъ вмѣсто насъ клятвою, понести на Себѣ заслуженное нашими грѣхами проклятіе и тѣмъ самымъ искупить насъ отъ него. Смерть же Христова явилась вполнѣ искупительною смертью за другихъ потому, что Онъ понесъ ее не за Себя, а за другихъ совершенно добровольно, будучи Самъ невиненъ и безгрѣшенъ, въ особенности же потому, что при этомъ Онъ былъ Богъ-Слово и силою Своего божества имѣлъ воскресить Свое умершее тѣло, и такимъ образомъ самою Своею смертію упразднить смерть, открывая въ ней для всѣхъ вѣрующихъ источникъ и начало новой вѣчной жизни [1]).

Точно также училъ *св. Кириллъ іерусалимскій*. По его словамъ „мы были врагами Богу по причинѣ грѣха, и Богъ опредѣлилъ смерть грѣшнику. Чему же, спрашиваетъ онъ, изъ двухъ надлежало быть: по правосудію ли надлежало умертвить, или по человѣколюбію нарушить опредѣленіе“, и на это отвѣчаетъ слѣдующимъ: „примѣчай премудрость Божію, Богъ сохранилъ (здѣсь) и истину опредѣленія и силу человѣколюбія. Вознесъ Христосъ *грѣхи на тѣлѣ на древо*,

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

да смертію Его мы отъ грѣхъ избывше, правдою пожиземъ“ (1 Петр. 2, 24) [1]). На вопросъ же, какимъ образомъ смерть Христова могла произвести такое необъятно великое искупительное дѣйствіе, вотъ какой даетъ онъ отвѣтъ: „немало важенъ былъ умершій за насъ, не чувственный былъ агнецъ, не простой былъ человѣкъ; не ангелъ только былъ, но вочеловѣчившійся Богъ. Не столь было важно беззаконіе грѣшниковъ, сколь была важна правда умершаго за нихъ. Не столько мы согрѣшили, сколько сдѣлалъ правды положившій душу Свою [2]). Не удивляйся (поэтому) тому, что міръ весь искупленъ... Если первосозданный изъ земли нанесъ всемірную смерть, то Создавшій его изъ земли не могъ ли принести жизни вѣчной, Самъ будучи жизнь? Если Финеесъ, умертвившій въ ревности блудодѣйствовавшаго человѣка, прекратилъ гнѣвъ Божій, то Іисусъ, не другого предавъ смерти, но Самого Себя принесши въ искупительную цѣну, ужели не могъ утолить гнѣва (Божія) на людей“ [3])?

Эту же самую мысль съ подобною ясностію и силою раскрывали *св. Василій великій*, *Григорій Богословъ* и *Іоаннъ Златоустъ*. По *Василію*, тогда какъ никто изъ людей, по слову писанія, не могъ *дать Богу измѣны за ся и цѣну избавленія души своей* (Пс. 48, 8), чтобы умилостивить Бога, потому что всѣ сами повинны были грѣху, таковою измѣною и цѣною избавленія за души всѣхъ явилась равноцѣнная всѣмъ людямъ святая и многоцѣнная за нихъ пролитая кровь Господа нашего Іисуса Христа. Почему же? Потому что Онъ не простой былъ человѣкъ, а превосходящій людей естествомъ Богочеловѣкъ, и кромѣ того по самому человѣчеству Своему былъ совершенно безгрѣшенъ, почему не имѣлъ нужды въ томъ, чтобы давать Богу выкупъ за избавленіе Своей души, а Самъ могъ дать и дѣйствительно

[1]) Cathech. orat. 13. n. 33.
[2]) Ibid. n. 33.
[3]) Ibid. n. 2.

далъ таковой за другихъ, являясь, по слову Апостола, *архіереемъ преподобнымъ, незлобивымъ, безскверным и отлученнымъ отъ грѣшникъ .. иже не имать по вся дни нужды, якоже первосвященницы, прежде о своихъ грѣхъ жертвы приносити, потомъ же о людскихъ невѣжествіихъ*“ (Евр. 7, 26. 27; 9, 7)[1]). По *Григорію* же *Богослову*, „Имъ за каждый долгъ нашъ воздано особо... Для сего Іисусъ постился, былъ искушаемъ и побѣждалъ побѣдившаго; для сего древо за древо и руки за руку,—руки, мужественно распростертыя за руку невоздержно простертую, руки пригвожденныя за руку своевольную, руки, совокупляющія воедино концы міра, за руку, извергшую Адама; для сего вознесеніе на крестъ за паденіе, желчь за вкушеніе, терновый вѣнецъ за худое владычество, смерть за смерть... и погребеніе за возвращеніе въ землю“[2]). А по *Златоусту*, Христосъ заплатилъ даже больше, чѣмъ сколько мы были должны, такъ что Его уплата въ сравненіи съ долгомъ составляетъ то же, что безмѣрное море въ сравненіи съ малою каплею[3]).

Подобнымъ же образомъ учили объ искупительномъ значеніи первосвященническаго ученія Христова *св. Иларій*[4]), *Ефремъ Сиринъ*[5]), *Амвросій*[6]), *Епифаній*[7]), *Кириллъ александрійскій*[8]), *Августинъ*[9]) и другіе[10]), а также *св. Іоаннъ Дамаскинъ*, который главныя мысли о семъ предшествовав-

---

[1]) Homil. in Psalm. 48. vers. 8 et 9.

[2]) Orat. 2. (apologetica) n. 23. Сравн. Пѣснош. таинств. о Сынѣ. Тв. св. отц. IV. 220.

[3]) Homil. 10. in epist. ad Rom. c. 5. vers. 17.

[4]) In Psalm. 135.

[5]) Слово о страд. Спасит. Твор. св. отц. XV, 243.

[6]) In Luc. c. 7: „не искупила насъ кровь пророковъ, не искупилъ насъ Петръ или Павелъ; одинъ тотъ могъ искупить насъ Своею смертію, кто и Богъ есть и человѣкъ“.

[7]) Haeres. 69. n. 39.

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

[9]) Tract. in Psalm. 149.

[10]) Напр. *Григорій нисскій*. De occurs. Domin. opp. T. III. ed Morel. p. 1638. По *Евсевію*, можно замѣтить первою причиною смерти Христовой было

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

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

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

го, чтобы Ему получить господство надъ мертвыми и живыми, второю—то, чтобы пострадать за насъ, и ставъ за насъ клятвою, очистить грѣхи наши, и третьею—то, чтобы совершить божественное жертвоприношеніе и за весь міръ принесть великую жертву сущему надъ всѣми Богу (Demonstr. evang. IV, 12).

[1]) De fid. orthodox. lib. III. c. 27.

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

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

---

[1]) Contr. haeres. lib. V. c. 1. n. 1.

[2]) Ibid. c. 21. n. 3.

добычу, въ чемъ однакожъ совершенно обманулся, оказавшись не въ силахъ удержать ее въ своей власти, и совмѣстно съ симъ потерялъ власть и надъ другими душами человѣческими“ [1]).

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

По *Кириллу іерусалимскому*, „Господу надлежало пострадать за насъ. Но діаволъ не осмѣлился бы приступить къ Нему, если бы зналъ Его. Поэтому-то преданное на смерть Его тѣло сдѣлалось приманкою для змія съ тѣмъ, чтобы онъ, рѣшившись поглотить его вмѣстѣ съ нимъ изблевалъ и прежде имъ поглощенныхъ“ [2]). По *Василію* же *великому*, „для изведенія нашего на свободу, которую мы утеряли, бывъ побѣждены насиліемъ діавола, нужна была

---

[1]) См. предыдущ. § 100

[2]) Cathech. orat. 12. n. 15.

искупительная цѣна. Потому что діаволъ, взявъ насъ въ рабство, не освободилъ бы отъ своего мучительства, если бы не пожелалъ обмѣнить насъ, побужденный къ тому какимъ-либо достоцѣннымъ выкупомъ. А потому и предложенное ему въ выкупъ должно было быть не однородно съ порабощенными, а въ значительной мѣрѣ превышать ихъ цѣнность, чтобы добровольно склонить діавола къ освобожденію отъ рабства плѣнниковъ“ [1]). А *Григорій нисскій* этотъ исключительный образъ воззрѣнія на выкупъ людей изъ рабства діавола вотъ какими пополняетъ мыслями и соображеніями. По его представленію, если нѣкоторые изъ людей кому-либо продаютъ самихъ себя вмѣстѣ съ своею свободою, то они всѣми признаются рабами своего покупателя, хотя бы были и высокаго происхожденія, и никто не сочтетъ дѣломъ позволительнымъ и законнымъ, если бы кто захотѣлъ ихъ исхитить изъ рабства ихъ властителя, тогда какъ наоборотъ всякій признаетъ вполнѣ законнымъ и справедливымъ, если бы кто для изъятія таковыхъ изъ рабства вступилъ въ соглашеніе съ ихъ обладателемъ и согласно съ желаніемъ послѣдняго предложилъ ему за ихъ свободу равноцѣнный имъ или даже превышающій ихъ цѣнность выкупъ. Потому-то и Искупителемъ нашимъ для освобожденія насъ отъ діавола, подъ власть котораго мы чрезъ грѣхъ себя продали, употреблено не насильственное, а такое средство, противъ справедливости котораго ничего не могъ возразить самъ діаволъ, а именно Имъ, въ замѣнъ находящихся во власти діавола людей, предложена была Своя собственная плоть человѣческая, подъ которою сокрыто было божество и которая, обнаруживая себя въ необычайныхъ дѣйствіяхъ, ту внушила діаволу мысль, что чрезъ пріобрѣтеніе ея взамѣнъ за содержащихся въ его власти душъ не только ничего не потеряетъ, но и еще получитъ больше. Но между тѣмъ тогда какъ врагъ нашъ

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

подобно жадной рыбѣ, бросился на приманку плоти, вмѣстѣ съ сими имъ увлечена была и уда Божества. Слѣдствіемъ же сего было то, что по водвореніи жизни на мѣсто смерти и появленіи свѣта на мѣсто тьмы само собою уничтожилось то, что было противоположно свѣту и жизни. Потому что нѣтъ возможности и тьмѣ оставаться въ присутствіи свѣта, и быть смерти, когда дѣйствуетъ жизнь. Правда, присовокупляетъ къ сему Григорій, въ семъ случаѣ допущенъ былъ нѣкоторый въ отношеніи въ діаволу обманъ, но тому, кто обманулъ человѣка приманкою удовольствія, и самому надлежало обмануться человѣческимъ видомъ Божества и тѣмъ невольно послужить къ явленію премудрости и правды Божіей, что̀ долженъ бы былъ сознать и самъ діаволъ, если бы только въ состояніи былъ восчувствовать силу тѣхъ спасительныхъ благодѣяній, какія Искупителемъ чрезъ это поданы были людямъ [1]).

Но спрашивается, какъ такой образъ представленія нужно понимать? Мы не думаемъ, чтобы означенные учители все въ этомъ образѣ принимали въ собственномъ или буквальномъ смыслѣ, а именно, что будто бы дѣйствительно было соглашеніе между Христомъ и діаволомъ относительно условій выкупа находившихся въ плѣну у послѣдняго всѣхъ человѣческихъ душъ, и что будто бы въ силу этого дѣйствительно Христосъ съ тою цѣлію предалъ Себя на смерть, чтобы въ душѣ Своей представить діаволу нужный за другія души выкупъ, безъ чего послѣдній имѣлъ бы полное право не отпустить ихъ на свободу, какъ ихъ полновластный обладатель. Не думаемъ же такъ потому, что, какъ мы видѣли, они согласно съ другими совершенно ясно учили тому, что пострадавшій и умершій за насъ Христосъ принесъ Себя въ жертву не кому-либо иному, какъ Самому Богу Отцу, и не для чего-либо иного, какъ

[1]) Orat. Cathech. c. 22—26. Таковое мнѣніе было раздѣляемо и нѣкоторыми западными учителями (напр. Амвросіемъ и Руфиномъ).

для уплаты вмѣсто насъ должнаго нами или удовлетворенія правдѣ Божіей, а вмѣстѣ съ симъ и для избавленія насъ, какъ отъ всѣхъ вообще заслуженныхъ нами золъ, такъ и въ частности отъ рабства смерти и діавола. Самъ *Григорій нисскій*, который собственно до своего рода крайности и развилъ теорію выкупа, совершенно прямо и безъ всякихъ колебаній училъ, что „Первосвященникъ и посланникъ нашего исповѣданія, преподобный, незлобивый, нескверный, не причастный нечистотѣ или какому-либо (грѣховному) помышленію, тѣлесно принесся Богу и Отцу за всѣхъ людей .., какъ священникъ по чину Мелхиседекову, Онъ Самого Себя принесъ Отцу въ выкупъ, не за одного израиля, но за всѣ народы“ [1]). Кромѣ того означенные учители вовсе не считали діавола вполнѣ самостоятельнымъ и законнымъ обладателемъ человѣческихъ душъ, но почитали его, согласно съ другими учителями, ставшимъ таковымъ только вслѣдствіе попущенія на то Божія, а также вслѣдствіе добровольнаго подчиненія его насильственной власти пораженныхъ грѣхомъ самихъ же человѣческихъ душъ, почему, что́ само собою понятно, они не могли признать за діаволомъ вполнѣ законнаго права, какъ на освобожденіе по своему усмотрѣнію поработившихся ему душъ, такъ и на заключеніе съ кѣмъ-либо по сему предмету какого-либо выкупнаго договора. Потому-то намъ представляется совершенно умѣстнымъ предположить, не понимали ль они предложенный діаволу за плѣненныхъ имъ людей выкупъ въ томъ смыслѣ, что хотя таковой собственно относился къ Богу и къ одному Богу, потому что всѣ люди оказывались предъ Нимъ однимъ виновными должниками, и если подпали подъ плѣнъ и рабство діавола, то только съ Его на то соизволенія, на подобіе того, какъ согласно съ волею царя заимодавца должникъ попадаетъ во власть его тюремщика, но въ то же время онъ въ нѣкоторомъ родѣ относился и къ

[1]) De cars. Domin. Opp. T. III p. 454. ed Morel. p. 1638.

діаволу, такъ какъ по волѣ Божіей происходилъ въ области и такъ сказать на глазахъ имѣющаго державу смерти діавола, только, присовокупляемъ, относился къ нему не какъ какой-либо договорный съ нимъ актъ, а какъ актъ правосуднаго и милостиваго приговора Божія, въ силу котораго онъ долженъ былъ отпустить на свободу плѣнныхъ грѣшниковъ, на подобіе того, какъ по предъявленіи царскаго указа о судѣ и помилованіи, тюремщикъ не считаетъ себя уже въ правѣ удерживать въ темницѣ заключенныхъ преступниковъ, а напротивъ почитаетъ себя обязаннымъ тогчасъ выпустить ихъ изъ темницы на свободу. Въ такомъ по крайней мѣрѣ смыслѣ данный Христомъ за людей выкупъ понятъ былъ *св. Іоанномъ Златоустомъ*, который Бога, попустившаго виновныхъ предъ Нимъ людей подпасть подъ рабство діавола, сравнивалъ съ тѣмъ заимодавцемъ, который должнаго ему десятью оволами должника съ женою, дѣтьми и слугами ввергнулъ въ темницу, а Христа Искупителя — съ тѣмъ благотворителемъ, который вмѣсто должника не только возвратилъ десять оволовъ, но еще приложилъ къ сему десять тысячъ талантовъ залога, вслѣдствіе чего не только освободилъ должника изъ темницы, но и ввелъ его въ царскій дворецъ и удостоилъ царскихъ почестей [1]).

Но тѣмъ не менѣе такого рода пониманіе выкупа не высказывалось прямо и ясно вышеозначенными учителями, а потому ихъ образъ представленія о семъ предметѣ, какъ самъ по себѣ неточный и въ частностяхъ невѣрный, не могъ не вызвать въ церкви нѣкоторыхъ недоумѣній и возраженій. По сему поводу *св. Григорій Богословъ* вотъ между прочимъ что писалъ: „кому (спрашивается) и для чего пролита пзліянная за насъ кровь, кровь великая и преславная, кровь Бога и Архіерея, и жертвы? Если цѣна искупленія дается не иному кому, какъ содержащему во власти, то спрашиваю, кому и по какой причинѣ привесена такая

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

цѣна? Если—лукавому, то какъ это оскорбительно! Разбойникъ получаетъ цѣну искупленія, получаетъ не только отъ Бога, но самаго Бога, за свое мучительство беретъ такую безмѣрную плату... А если—Отцу, то во-первыхъ—почему это, когда мы не у Него были въ плѣну, а во-вторыхъ, ради чего кровь Единороднаго пріятна была Отцу, когда Онъ не принялъ и Исаака, принесеннаго отцемъ, но замѣнилъ жертвоприношеніе, вмѣсто словесной жертвы принявъ овна? Или (наконецъ) не открывается ли отсюда, что пріемлетъ Отецъ не потому, что требовалъ или имѣлъ нужду, но по домостроительству и потому, что человѣку нужно было освятиться человѣчествомъ Бога,—чтобы Онъ Самъ избавилъ насъ, преодолѣвъ мучителя силою, и возвелъ насъ къ Себѣ чрезъ Сына—посредника все устрояющаго въ честь Отца, которому Онъ во всѣмъ покоренъ? Таковы дѣла Христовы, большее же сего да будетъ почтено молчаніемъ"[1]).

Таковое столь прямое и строгое сужденіе уважаемѣйшаго въ церкви Богослова, направленное имъ противъ крайностей въ вышеозначенной теоріи выкупа, не могло остаться безъ своихъ благихъ послѣдствій. Такъ у *бл. Августина* эта теорія появилась уже въ слѣдующемъ существенно измѣненномъ видѣ. По представленію Августина, подобно тому, какъ побѣдитель пріобрѣтаетъ право властвованія не только надъ одними побѣжденными, но и надъ ихъ потомками, и діаволъ, одержавши чрезъ грѣхопаденіе побѣду надъ первыми людьми, вмѣстѣ съ симъ по допущенію Божію пріобрѣлъ въ нѣкоторомъ отношеніи законное право власти и надъ всѣми ихъ поработившими себя грѣху потомками. Между тѣмъ этимъ діаволъ не ограничился, а задумалъ подчинить своей власти и подвергнуть смерти безгрѣшнаго и ни въ чемъ неповиннаго Іисуса Христа, Сына Божія. Но это, понятно, было преступнымъ насиліемъ, противнымъ закону и правдѣ, а потому навлекло на него праведную кару Божію, слѣдствіемъ чего была

[1]) Orat. 45 (in Pasch.) n. 22.

потеря имъ власти не только надъ Христомъ, но и надъ увѣровавшими во Христа всѣми прежде порабощенными ему людьми [1]). Въ подобномъ видѣ представляли искупленіе Христомъ людей отъ власти діавола *св. Левъ великій* [2]) и *Григорій великій* [3]). А между тѣмъ другіе изъ учителей, какъ напр. *Златоустъ* [4]) и *Θеодоритъ* [5]), согласно съ болѣе древнимъ образомъ представленія св. Иринея, предпочитали изображать его въ видѣ брани Искупителя съ поработителемъ человѣчества діаволомъ,—брани, кончившейся побѣдою перваго надъ послѣднимъ, слѣдствіемъ чего было сокрушеніе власти діавола и дарованіе свободы увѣровавшимъ во Христа узникамъ. *Іоаннъ же Дамаскинъ* вотъ какъ изображаетъ эту самую побѣду, которою одною, по его словамъ, доставлена была людямъ свобода отъ рабства діавола, а отнюдъ не тѣмъ, что будто бы послѣднему была (въ видѣ выкупа) принесена кровь Господа, принесенная Христомъ одному Богу Отцу. „Смерть, говоритъ онъ, приступивъ и поглотивъ тѣло Господне, какъ приманку, пронзилась Божествомъ, какъ удою, и вкусивъ безсмертнаго и животворящаго тѣла, сама погибла и возвратила всѣхъ, поглощенныхъ ею прежде. Потому что какъ съ явленіемъ свѣта исчезаетъ тьма, такъ и прикосновеніемъ жизни было прогнано тлѣніе и для всѣхъ настала жизнь, а для губителя—погибель“ [6]).

Дальнѣйшимъ же послѣдствіемъ побѣды надъ смертію и адомъ царственнымъ дѣломъ Христовымъ учители этого періода, какъ и прежніе, почитали воскресеніе Христово, вмѣстѣ съ симъ видя въ немъ самую важную и многознаменательную ступень въ искупленіи человѣчества и возве-

---

[1]) De liber. arbitr. lib. III. c. 10 n. 29. De Trinit. lib. XIII. c. 12 et 14
[2]) Serm 59. c 1 et 3.
[3]) Moral lib. III. c. 16, lib. XVII. c. 30; lib. XXXIII. c. 9.
[4]) Homil. 2 in Matth. n 1. Смес. слово на Пасху.
[5]) Divin. decret. c. 11. Также *Епифаній* (Haeres. 2. 20).
[6]) De fid. orthodox. lib. IV. c. 27.

деніи его отъ смерти къ жизни, отъ тлѣнія къ нетлѣнію и безсмертію, такъ какъ, по ихъ представленію, собственно чрезъ воскресеніе Христово явлена была Его полная побѣда надъ смертію, а также положено было начало и данъ былъ несомнѣнный залогъ нетлѣнія и вѣчной жизни для всѣхъ искупленныхъ людей. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія нижеслѣдующее разсужденіе *св. Аѳанасія*, который, касаясь сего предмета, вотъ что говоритъ: „Господь особенно-нѣйшею цѣлью Своего домостроительства имѣлъ то, чтобы явить воскресеніе Своего тѣла; въ немъ хотѣлъ Онъ явить всѣмъ знаменіе побѣды надъ смертью, и увѣрить всѣхъ, что чрезъ Него истреблено тлѣніе и даровано людямъ нетлѣніе... А что смерть сокрушена, что крестъ сдѣлался побѣдою надъ нею, что она не имѣетъ уже болѣе силы, содѣлавшись мертвою, сему немаловажнымъ признакомъ и яснымъ удостовѣреніемъ служитъ то, что она пренебрегается всѣми учениками Христовыми, всѣ, не боясь, наступаютъ на нее; и крестнымъ знаменіемъ съ вѣрою попираютъ ее, какъ мертвую. Прежде, пока не наступило божественное Спасителево пришествіе, страшна была смерть и самимъ святымъ, и всякаго умирающаго оплакивали, какъ погибшаго. Теперь же, поелику Спаситель воскресилъ тѣло, смерть уже не страшна, но всѣ вѣрующіе во Христа попираютъ ее, какъ ничтожную, и скорѣе рѣшаются умереть, нежели отречься отъ вѣры во Христа. Потому что несомнѣнно знаютъ, что умирающіе не погибаютъ, но остаются живы, и чрезъ воскресеніе содѣлаются нетлѣнными“ [1]). Подобнымъ же образомъ о высокомъ и необъятномъ значеніи воскресенія Христова учили и другіе отцы церкви, какъ напр. *св. Кириллъ іерусалимскій* [2]), *Григорій Богословъ* [3]), *Іоаннъ Златоустъ* [4]) и *Дамаскинъ* [5]).

[1]) De incarnat. Verbi Dei. n. 22 et 27.
[2]) Orat. cathech. 14 n. 1.
[3]) Orat. 1. (in Pasch.) n 1 et 2.
[4]) In Matth. homil. 90. n. 2.
[5]) De fid. orthodox. lib. III. c 29.

Касаясь, наконецъ, того, что составляетъ какъ бы вершину или возглавленіе царскаго служенія Христова, а именно вознесенія Христова и возсѣденія одесную Бога Отца, учители разсматриваемаго нами періода прежде всего опредѣляютъ, какого рода та царская власть надъ небомъ и землею, какая дана была Іисусу Христу по Его вознесеніи на небо и возсѣденіи одесную Бога Отца, а вслѣдъ за симъ отчасти уясняютъ и то, какимъ образомъ эта власть,—власть единаго, можетъ распространять и дѣйствительно распространяетъ свои искупительныя дѣйствія на все нуждающееся въ искупленіи человѣчество. Такъ, подъ означенною властію они разумѣютъ не ту чисто божественную власть, какую Христосъ по одному Своему Божеству всегда имѣлъ надъ міромъ, и каковая никогда не прекратится, а ту особеннѣйшую духовно-благодатную власть, или власть по домостроительству спасенія людей, какая была пріобрѣтена Имъ Его искупительными заслугами, какъ Богочеловѣка, и какая продолжится только до окончательной побѣды надъ грѣхомъ и смертію [1]). А что касается того, какимъ образомъ спасающая сила этой власти простирается на всѣхъ людей, то это они, согласно съ древнѣйшими учителями, большею частію объясняютъ тѣмъ особеннѣйшимъ и внутреннѣйшимъ соотношеніемъ, въ какое къ людямъ, на подобіе Адама, сталъ Искупитель нашъ, бывъ не только по безгрѣшности единственнымъ человѣкомъ, но вмѣстѣ Богомъ, а потому имѣя полную возможность распространить Свое всемощное и живоносное вліяніе и дѣйствіе на всѣхъ, кто только оказывается къ воспринятію ихъ способнымъ. „Если, по *Кириллу іерусалимскому*, *единаго прегрѣшеніемъ смерть царствова въ мірѣ*, *то не паче ли правдою единаго воцарится жизнь* (Рим. 5, 17)? Если первозданъ-

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

ный изъ земли принесъ всемірную смерть, то не принесетъ ли вѣчную жизнь Создавшій человѣка изъ земли, когда Самъ Онъ есть жизнь[1])? По *Аѳанасію* же *александрійскому*, Сынъ Божій, сдѣлавшись чрезъ воплощеніе соприсущимъ всѣмъ намъ, этимъ самымъ уже помогаетъ намъ въ дѣлахъ нашего спасенія и избавляетъ насъ отъ всѣхъ навѣтовъ вражескихъ, подобно тому, какъ какой-либо славный земной царь, поселившись въ какомъ-либо городѣ, этимъ самымъ уже охраняетъ благоденствіе его жителей и отстраняетъ отъ нихъ всякія опасенія отъ нападенія со стороны ихъ враговъ[2]). А другіе учители, какъ напр. *Григорій нисскій*[3]), *Григорій Богословъ*[4]), *Златоустъ*[5]) и *Августинъ*[6]), Іисуса Христа въ Его внутреннемъ отношеніи къ духовно-благодатному царству обыкновенно сравниваютъ съ главою въ ея отношеніи къ тѣлесному организму, котораго всѣ члены, пока не прерываютъ своей связи съ главою, и ея жизненною силою, одинаково проникаются, оживотворяются и сохраняются.

Нужно, впрочемъ, замѣтить, что означенные учители всеобщность искупительныхъ дѣйствій Христовыхъ понимали не въ смыслѣ безусловномъ, а ограничительномъ, и именно, только въ смыслѣ ихъ общегодности и предназначимости для общаго спасенія, хотя на дѣлѣ не всѣ ими должнымъ образомъ пользуются и спасаются. По *Златоусту*, напр. „Христосъ съ своей стороны умеръ за всѣхъ, чтобы спасти всѣхъ, и эта смерть вполнѣ соотвѣтствовала погибели всѣхъ, но не всѣхъ истребила грѣхи, потому что сами того не хотѣли“[7]). *Ѳеодоритъ* же, по поводу словъ ап. Павла: *послушаніемъ единаго праведни будутъ мнози* (Рим. 5,

---

[1]) Orat. cathech. 13. n. 2.
[2]) De incarnat. Dei Verbi. n. 9.
[3]) Orat. cathech. c. 16.
[4]) Orat. 30. n. 4.
[5]) Homil. 8, in epist. ad Rom. c. 5 vers. 17.
[6]) De Trinit. lib. IV. c. 7 et 9.
[7]) In Hebr. homil. 17. n. 2.

19), замѣчаетъ слѣдующее: „весьма кстати Апостолъ употребилъ здѣсь слово: многіе. Потому что послѣ пришествія Спасителя не всѣ получаютъ спасеніе.., а только вѣрующіе въ Него и живущіе по Его божественнымъ законамъ“ [1]).

§ 102.

Замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ догмата на востокѣ и западѣ съ критическимъ сужденіемъ о противныхъ ему ученіяхъ.

Относительно же дальнѣйшей судьбы разсматриваемаго нами догмата слѣдуетъ прежде всего замѣтить, что восточная церковь соблюла и соблюдаетъ его во всей неизмѣнной цѣлости и силѣ, почитая въ немъ, согласно съ древнѣйшею церковію, самымъ главнымъ и какъ бы средоточнымъ то, что Іисусъ Христосъ, не смотря на то, что былъ Сыномъ Божіимъ и человѣкомъ совершенно безгрѣшнымъ и неповиннымъ, добровольно пострадалъ и умеръ, съ тѣмъ, чтобы принесши Себя Богу въ жертву за грѣхи всѣхъ людей, пріобрѣсть имъ помилованіе и прощеніе, послѣ же смерти воскресши, вознесшись и возсѣдши одесную Бога Отца, стать вѣчнымъ ихъ предъ Нимъ ходатаемъ и предстателемъ. Таковое вѣрованіе восточной церкви между прочимъ съ ясностію выразилось въ Посланіи восточныхъ патріарховъ [2]) и въ Православномъ исповѣданіи каѳолической и апостольской церкви восточной [3]).

То же самое можно сказать и относительно западной церкви, въ которой тоже въ цѣлости соблюли означенный догматъ, хотя не безъ борьбы съ немалочисленными противными ему мнѣніями. А такъ какъ принятая здѣсь его формулировка въ главномъ и существенномъ была выработана *Анзельмомъ кентербурійскимъ*, то мы считаемъ не лиш-

---

[1]) Divin decret. c. 11.
[2]) Членъ 8.
[3]) Вопрос. 45 и 47.

нимъ вкратцѣ изложить самое ученіе объ искупленіи этого знаменитаго схоластическаго богослова. По его воззрѣнію, первый человѣкъ чрезъ свое грѣхопаденіе безконечно оскорбилъ Бога, поступивъ противъ Его воли не только благой и премудрой, но и праведной и святой, а также не воздавъ подобающей Ему чести, что оказывалось тѣмъ преступнѣе и виновнѣе, что сопровождалось порчею не только самого падшаго человѣка, но и всѣхъ его потомковъ, а также всей твари. А такъ какъ всякій грѣхъ потому самому, что есть грѣхъ, долженъ быть или соотвѣтственно своей виновности наказанъ, или же соотвѣтствующимъ удовлетвореніемъ искупленъ; то вышеозначенный грѣхъ, вслѣдствіе своей безграничной виновности, долженъ быть или наказанъ вѣчною гибелью и смертію, или же искупленъ такого рода удовлетвореніемъ или жертвою, которая имѣла бы безграничное значеніе. Но Богу не благоугодно было допустить первое, а потому должно было имѣть мѣсто послѣднее. Но кто же, спрашивается, могъ принести Богу удовлетвореніе, или жертву, вполнѣ соотвѣтствовавшую безконечной винѣ человѣка? Такой жертвы не могъ принести ни самъ человѣкъ, какъ конечный и виновный предъ Богомъ, ни другое какое-либо созданное существо, ни самъ ангелъ, потому что всѣ они конечны, могъ же сдѣлать это одинъ, стоящій превыше твари, безконечный Богъ. А такъ какъ, далѣе, жертва удовлетворенія за грѣхи людей естественно должна была быть принесенною отъ лица человѣка и притомъ человѣка безгрѣшнаго, иначе она не могла быть богоугодною жертвою, то приносящій ее долженъ былъ быть не только Богомъ, но вмѣстѣ и человѣкомъ, и притомъ совершенно невиннымъ и безгрѣшнымъ человѣкомъ, почему долженъ былъ непорочно родиться отъ непорочной дѣвы. Между тѣмъ такимъ именно и явился Искупителемъ нашъ Господь Іисусъ Христосъ. Будучи Сыномъ Божіимъ, Онъ сталъ человѣкомъ, родившись безсѣменно отъ Духа Святаго и пренепорочной Дѣвы Маріи, сталъ человѣкомъ для того, чтобы искупить людей,

принести Себя за нихъ въ жертву, для удовлетворенія оскорбленному правосудію Божію. Не смотря на то, что былъ Сыномъ Божіимъ, а также человѣкомъ совершенно безгрѣшнымъ, Онъ принялъ на Себя грѣхи всѣхъ людей, и за нихъ пострадалъ и умеръ, каковая жертва, какъ жертва Богочеловѣка, и жертва совершенно неповинная и добровольная не могла не быть благоугодною Богу, и не послужить полнымъ удовлетвореніемъ за грѣхи всего міра [1]).

Эта теорія, при крайней своей схоластичности, не заключающая въ себѣ ничего несогласнаго съ мыслію древней вселенской церкви, какъ извѣстно, была принята и заняла господствующее положеніе въ западной церкви. Правда, въ непродолжительномъ времени послѣ ея появленія, возсталъ противъ нея *Петръ Абелярдъ*, противопоставивъ ей свою собственную теорію, теорію не искупительнаго, а только чисто моральнаго значенія смерти Христовой, которая будто бы потому только была благотворна, что осязательно выразила любовь Божію къ людямъ, и чрезъ то и въ нихъ самихъ стала возжигать спасительную любовь къ Богу [2]). Но это ученіе Абелярдово на первыхъ же порахъ съ негодованіемъ было встрѣчено и со всею силою отвергнуто *Бернардомъ кляревійскимъ* [3]), которымъ вмѣстѣ съ симъ защищено и подтверждено ученіе Анзельмово. Въ непродолжительномъ же времени то же было повторено *Петромъ Ломбардомъ* [4]), а впослѣдствіи и знаменитымъ *Ѳомою аквинскимъ* [5]), благодаря чему ученіе Анзельмово, не смотря на частые не всегда благопріятствовавшіе ему схоластико-богословскіе споры [6]), вошло въ силу и стало общепринятымъ въ западной церкви.

---

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

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

[3]) Epist. 190. c. 5.

[4]) Libr. sent. III. dist. 19.

[5]) Summ. P. III. qu. 22.

[6]) Главнымъ предметомъ таковыхъ споровъ былъ вопросъ: какимъ образомъ смерть Христа одного могла равняться безмѣрной винѣ всѣхъ людей.

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

---

Тогда какъ защитники Анзельмовы отвѣчали на это тѣмъ, что Христосъ страдалъ и умеръ, не какъ человѣкъ только, а какъ Богочеловѣкъ, противники его утверждали, что Христосъ страдалъ и умеръ, безъ всякаго участія въ семъ Его Божества, почему и смерть Его не могла имѣть безконечнаго значенія въ отношеніи къ искупленію всѣхъ людей. *Дунсъ-Скотъ* же, можно замѣтить, склонившись на сторону послѣднихъ, къ этому присовокупилъ такое мнѣніе, что хотя дѣйствительно смерть Христова сама по себѣ не имѣла безмѣрно-искупительнаго значенія, но таковое значеніе усвоено ей по благоволенію (acceptione gratuita) Самимъ Богомъ (Sent. III. dist. 19).

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

нимать такого рода удовлетвореніе за виновныхъ, которое состоитъ въ наказаніи невиннаго, что не допускается и правымъ судомъ человѣческимъ. А наконецъ смерть Христова, хотя бы и была смертію неповиннаго, ни въ какомъ случаѣ не могла бы быть полнымъ удовлетвореніемъ правдѣ Божіей за смерть другихъ, такъ какъ смерть одного, и притомъ временная, далеко не можетъ равняться смерти всѣхъ людей, и притомъ заслуженной и вѣчной ихъ смерти, почему, по Социну, всего умѣстнѣе за смертію Христовою признать одно только чисто нравственное значеніе, а именно, значеніе залога несомнѣнной увѣренности въ томъ, что каждый христіанинъ можетъ получить прощеніе грѣховъ и жизнь вѣчную подъ тѣмъ условіемъ, если только во всемъ будетъ подражать возвышеннѣйшему примѣру Его самоотверженнѣйшей и добродѣтельной жизни [1]).

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

[1]) Socin. Praelect. theolog. c. 15 et 29. Срав. Hagenbach. Dogmgeschicht. 1857. § 268. p. 659.

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

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

---

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

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

Наконецъ соцініане и подобные имъ раціоналистическіе мыслители почитаютъ немыслимымъ то, чтобы искупительная жертва Іисуса Христа, какъ только одного, могла простирать свое искупительное значеніе на людей всѣхъ, хотя бы и дѣйствительно заключала въ себѣ такое значеніе,

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

ЧЛЕНЪ 3.

О Богѣ-раздаятелѣ людямъ спасенія или освятителѣ.

§ 103.

Переходъ къ ученію о Богѣ-Освятителѣ и его раздѣленіе.

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

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

Но спрашивается, могъ ли и можетъ ли самъ собою человѣкъ надлежаще воспользоваться всѣми означенными плодами совершеннаго Іисусомъ Христомъ искупленія? Конечно, нѣтъ. Какъ не могъ онъ самъ собою приготовить для себя искупительныя средства, такъ точно не могъ и не можетъ самъ собою употребить въ свое спасеніе приготовленныя для сего Искупителемъ нашимъ средства, не могши, по слову ап. Павла, самъ собою даже только назвать Господомъ Іисуса (1 Кор. 12, 3), съ истинною и живою вѣрою. Потому-то Христосъ не ограничилъ Своего домостроительства о спасеніи людей однимъ уготовленіемъ для нихъ Своихъ искупительныхъ средствъ, а распростеръ

и распростираетъ его и на самое примѣненіе ихъ къ каждому изъ людей въ отдѣльности, хотя это великое дѣло усвоенія людямъ Своего искупленія, обыкновенно носящее наименованіе освященія, Онъ совершилъ и совершаетъ уже не Самъ Собою, а чрезъ исходатайствованнаго Имъ у Отца Св. Духа, который, бывъ Имъ ниспосланъ апостоламъ, пребываетъ съ Его послѣдователями во вѣкъ. Для этой же цѣли Онъ создалъ на землѣ и Свою церковь, положивъ въ ней всѣ необходимыя къ освященію людей средства.

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

I.

Объ освященіи человѣка, и производящихъ его причинахъ.

§ 104.

О существѣ освященія человѣка.

Что же такое освященіе человѣка, о которомъ намъ теперь нужно говорить? Чтобы опредѣлить его съ нужною точностію, намъ необходимо взять при этомъ во вниманіе, болѣе другихъ могущія помочь сему, нижеслѣдующія мѣста св. писанія. Такъ, ап. Павелъ, изображая то сравнительно съ прежнимъ новое оправданное состояніе, въ которомъ послѣ своего обращенія поставлены были коринѳяне, говоритъ имъ между прочимъ слѣдующее: *и сими*, т. е. повинными, подобно не-христіанамъ, во всевозможныхъ преступленіяхъ, *убо нѣцыи бысте, но омыстеся, но освятистеся, но оправдистеся именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ*

Бога нашего (1 Кор. 6, 11). Изъ приведенныхъ словъ совершенно ясно, что Апостолъ соединенное съ омытіемъ (въ крещеніи) и совершаемое во имя Іисуса Христа Духомъ Божіимъ освященіе и оправданіе вѣрующихъ полагалъ, съ одной стороны, въ ихъ освобожденіи отъ ихъ прежнихъ грѣховъ, а съ другой во вновь пріобрѣтенной ими праведности и святости, и подобно тому какъ подъ освобожденіемъ отъ грѣховъ понималъ здѣсь не внѣшнее только ихъ прощеніе или невмѣненіе, а дѣйствительное и внутреннее очищеніе, такъ и подъ противопоставляемою имъ прежней порочной жизни вѣрующихъ праведностію и святостію разумѣлъ, конечно, не мнимую только и совнѣ объявленную, а дѣйствительную и внутреннюю ихъ праведность и святость.

Тотъ же Апостолъ въ посланіи къ галатамъ освященіе человѣка, получаемое чрезъ крещеніе, называетъ облеченіемъ во Христа, выразившись такъ: *елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся* (Гал. 3, 27). Но здѣсь же онъ съ совершенною ясностію показываетъ, что подъ облеченіемъ во Христа нужно разумѣть не какое-либо только внѣшнее соприкосновеніе къ вѣрующему Христа, прикрывающаго его Своими заслугами, а напротивъ чисто внутреннее отображеніе Христа въ его обновленной душѣ, или, что то же, воспроизведеніе новой во Христѣ жизни въ его собственной жизни; такъ какъ Апостолъ въ предыдущемъ же стихѣ къ вѣрующимъ, крестившимся во Христа, говоритъ: *вси бо вы сынови Божіи есте вѣрою о Христѣ Іисусѣ* (Гал. 3, 26), а въ слѣдующей главѣ обращается къ нимъ съ такою рѣчью: *чадца моя, ими же паки болѣзную, дондеже вообразится Христосъ въ васъ* (Гал. 4, 19). Эту же мысль повторяетъ и полнѣе раскрываетъ ап. Павелъ въ посланіи къ римлянамъ, гдѣ касаясь тѣхъ, которые крестились во Христа, такъ объясняетъ сущность и значеніе воспринятаго ими крещенія, что чрезъ него они спогреблись Христу и умерли для грѣха съ тѣмъ, чтобы впредь не работать ему; а вмѣсто этого ходить

въ обновленной жизни, и жить для Бога во Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ (Рим. 6, 3–11).

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

Подобный же смыслъ заключаютъ въ себѣ и тѣ мѣста св. писанія, въ которыхъ возрожденный и оправданный во Христѣ называется то *новою тварью* (Гал. 6, 15; 2 Кор. 5, 17), то членомъ тѣла Христова отъ плоти Его и отъ костей Его (Еф. 5, 30), то человѣкомъ духовнымъ (Гал. 6, 1), и притомъ такимъ человѣкомъ, который постоянно и постепенно внутренно возрастаетъ и преспѣваетъ, пока не придетъ въ зрѣлость мужа и въ мѣру полнаго возраста Христова (Еф. 4, 13).

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

и преспѣяніе въ сей жизни, дѣлающее ее по самому существу правою предъ Богомъ.

Въ такомъ, а не иномъ смыслѣ понимали благодатное освященіе человѣка и всѣ древніе отцы и учители церкви, что совершенно ясно уже изъ того одного, что они обыкновенно его называли то духовнымъ омытіемъ или очищеніемъ и исцѣленіемъ отъ всѣхъ грѣховныхъ скверны и недуговъ[1]), то духовнымъ возрожденіемъ или возсозданіемъ для новой во Христѣ жизни[2]), то возстановленіемъ въ душѣ человѣка помраченнаго образа Божія[3]), или воображеніемъ въ ней Христа[4]), то просвѣщеніемъ и просвѣтленіемъ души, въ силу чего она, освобождаясь отъ всякой тьмы, какъ бы вся становится и свѣтомъ и видящимъ глазомъ[5]), то наконецъ особеннымъ благодатнымъ одухотвореніемъ, въ силу котораго человѣкъ изъ душевнаго становится духовнымъ[6]).

Какъ же совершается это великое дѣло освященія человѣка, дѣло его внутренняго возрожденія и преобразованія для новой во Христѣ жизни? Главнымъ и преимущественнымъ дѣятелемъ, какъ можно уже изъ вышесказаннаго видѣть, является здѣсь обильно изливаемая на вѣрующихъ Св. Духомъ, въ силу заслугъ Христовыхъ, Его благодать, но оно въ то же время, какъ ясно учитъ то же откровеніе, совершается не иначе, какъ только при соотвѣтственномъ участіи со стороны человѣка, а именно при его участіи посредствомъ своей вѣры. Такъ, Самъ Спаситель вѣру почиталъ необходимымъ условіемъ, какъ вообще для принятія благодати Духа Святаго, такъ и въ частности для принятія

---

[1]) *Григор. Богосл.* Слов. 40 на св. Крещ. Твор. Григ. Богосл. т. III. стр. 277. *Златоуст.* De sacerdotio. III. n. 6.

[2]) *Григор. Богосл.* Слов 41 на св. Пятидес. въ Тв. св. отц. т. IV, стр. 19.

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

[4]) *Кирил. алекс.* In Is. lib IV. orat. 2 T. II. p. 591. ed. Aubert.

[5]) *Макар. велик.* Бесѣда 1. n. 2.

[6]) Adv rs. haeres. lib V. c. 8. n. 2.

благодати крещенія, когда училъ: *вѣруяй въ Мя, якоже рече писаніе, отъ чрева его истекутъ воды живы* (что сказалъ о Духѣ, котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него) (Іоан. 7, 38 и 39), и *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). И ап. Павелъ, какъ спасающую человѣка благодать, такъ и самое спасеніе вездѣ поставляетъ въ извѣстнаго рода условную зависимость отъ вѣры, уча напр. такимъ образомъ, что мы *спасени благодатію чрезъ вѣру* (Еф. 2, 8), или: *мыслимъ убо вѣрою оправдатися человѣку* (Рим. 3, 28), *правда же Божія вѣрою Іисусъ Христовою* (чрезъ вѣру въ Іисуса Христа) *во всѣхъ и на всѣхъ вѣрующихъ* (Рим. 3, 32), *оправдившеся убо вѣрою, миръ имамы* (Рим. 5, 1), праведный отъ *вѣры живъ будетъ* (Рим. 1, 17), и т. п. Освященіе человѣка, поэтому, есть дѣло совмѣстнаго и гармоническаго дѣйствія двухъ началъ, божескаго и человѣческаго, спасающей благодати и воспринимающей спасеніе вѣры, послѣдствіемъ чего является въ христіанинѣ новая его жизнь во Христѣ, представляющая собою нѣчто аналогическое съ жизнію Самаго Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка.

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

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

§ 105.

Ученіе откровенное.

Самъ Іисусъ Христосъ, уча о безусловной для всѣхъ необходимости *родиться свыше* (Іоан. 1, 13), или *отъ Бога*

(Іоан. 3, 7), чтобы войти въ царствіе Божіе, съ совершенною ясностію показалъ какъ то, что сами по себѣ люди въ семъ случаѣ оказываются совершенно безсильными, не могши ничего творить безъ Него (Іоан. 15, 5), такъ и то, что главнымъ дѣятелемъ здѣсь имѣлъ быть никто иной, какъ Св. Духъ съ Его вседѣйствующею и животворящею силою или благодатію. *Аще кто*, говоритъ Онъ, *не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе. Рожденное отъ плоти плоть есть, и рожденное отъ Духа духъ есть... Духъ, идѣже хощетъ, дышетъ, и глас Его слышиши, но не вѣси, откуду приходитъ, и камо идетъ; тако есть всякъ человѣкъ рожденный отъ Духа* (Іоан. 3, 5—8).

А потому Спаситель всѣмъ вѣрующимъ въ Него открылъ, по Своемъ прославленіи, обильный и неоскудѣваемый источникъ животворной благодати Св. Духа (Іоан. 7, 37—39), а также, незадолго предъ Своею смертію, и апостоламъ обѣщалъ умолить Своего Отца дать имъ другого Утѣшителя т. е. Духа истины, чтобы Онъ пребылъ съ ними во вѣкъ (Іоан. 14, 16 и 17), не въ лицѣ, конечно, ихъ однихъ, такъ какъ они должны были скоро оставить свое земное поприще, а въ лицѣ всѣхъ ихъ дальнѣйшихъ преемниковъ и учениковъ, имѣвшихъ вмѣстѣ съ Христовою церковію существовать до скончанія вѣковъ (Мате. 16, 18).

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

Такъ, Онъ чрезъ баню пакибытія возрождаетъ вѣрующихъ къ новой жизни (Тит. 3, 5), *напояетъ* ихъ Собою

(1 Кор. 12, 13), *способствуетъ имъ въ ихъ немощехъ* (Рим. 8, 26) и водительствуетъ ими, приводя ихъ ко Отцу (Еф. 2, 18) и дѣлая сынами Божіими (Рим. 8, 14), а также жилищемъ Божіимъ (Еф. 2, 22) и членами единаго тѣла Христова (1 Кор. 12, 13). Вмѣстѣ же съ симъ Онъ подаетъ имъ вѣру (1 Кор. 12, 9), обогащаетъ ихъ надеждою (Рим. 15, 13), изливаетъ въ сердце ихъ любовь (Рим. 5, 5) и крѣпко утверждаетъ ихъ во внутреннемъ человѣкѣ (Еф. 3, 16), а также подаетъ нужныя имъ силы къ тому, чтобы они, взирая на славу Господню, и сами въ тотъ же образъ преображались отъ славы въ славу (2 Кор. 3, 18).

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

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

шая, должна всегда занимать въ отношеніи къ благодати, какъ силѣ высшей, второстепенное и подчиненное мѣсто.

Такъ ап. Іоаннъ благодатное начало возрождающее и утверждающее новую духовную жизнь въ вѣрующемъ называетъ *сѣменемъ Божіимъ*, которое въ немъ пребываетъ (1 Іоан. 3, 9). Если же есть сѣмя, то понятно, что оно не сразу является тѣмъ, чѣмъ есть по своему существу, но только постепенно развивается и разрастается, конечно, не иначе, какъ только при участіи и содѣйствіи самой духовной природы человѣческой, подобно тому, какъ и всякое растительное сѣмя развивается и растетъ не иначе, какъ только при соучастіи и содѣйствіи той почвы, въ которую оно положено. Если, далѣе, оно есть сѣмя, въ своемъ развитіи зависящее отъ такого или иного свойства свободноразумной природы человѣческой, то понятно, что оно смотря потому, какія находитъ здѣсь для себя благопріятныя или неблагопріятныя условія, быстрѣе или медленнѣе развивается и возрастаетъ, или даже вовсе не развивается и глохнетъ, на подобіе того, какъ бываетъ и съ растительнымъ сѣменемъ, встрѣчающимъ въ своей почвѣ болѣе или менѣе для себя благопріятныя или же вовсе неблагопріятныя условія.

Въ такихъ именно чертахъ и на самомъ дѣлѣ представляются откровеніемъ дѣйствія благодати въ отношеніи ихъ къ свободѣ человѣка. Такъ, по его изображенію, тогда какъ одни на первыхъ же порахъ съ умиленіемъ и всецѣлою покорностію принимаютъ подаваемую имъ благодать Св. Духа (Дѣян. 2, 37 и 38), другіе, наоборотъ, непрерывно ей противятся (Дѣян. 7, 51) и отъ нея удаляются (Гал. 5, 4). Тогда какъ, далѣе, одни не напрасно принимаютъ благодать Божію, дѣлая изъ нея спасительное для себя примѣненіе (1 Кор. 15, 10; 2 Кор. 6, 1), другіе наоборотъ не только понапрасну ее принимаютъ, но еще оскорбляютъ (Еф. 4, 30), и ею злоупотребляютъ, обращая ее въ случай къ распутству (Іуд. ст. 4). Тогда какъ, наконецъ, одни полученную ими благодать Божію возгрѣваютъ (2 Тим. 1, 6),

возращаютъ (2 Петр. 3, 18) и пріумножаютъ (2 Петр. 1, 2), другіе наоборотъ ее угашаютъ или вовсе утрачиваютъ (1 Солун. 5, 19). Ясно, поэтому, что, по мысли откровенія, то соотношеніе между божественною благодатію и человѣческою свободою, какое должно быть предметомъ желаній и стремленій каждаго вѣрующаго, и какое на самомъ дѣлѣ многими по мѣрѣ силъ болѣе или менѣе достигается, заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ возможно всегдашнемъ и внутренне-гармоническомъ или органическомъ единствѣ и взаимодѣйстіи этихъ двухъ началъ божескаго и человѣческаго, подъ господственнымъ вліяніемъ перваго, и при свободномъ подчиненіи ему послѣдняго. Высочайшій же образецъ такого именно, а не иного гармоническаго единства и взаимодѣйствія означенныхъ началъ представилъ намъ въ своемъ собственномъ лицѣ ап. Павелъ, который вотъ въ какихъ знаменательныхъ чертахъ изображаетъ это, осуществившееся въ его духовно благодатной жизни, единство: *благодатію Божіею есмь, еже есмь, и благодать Его, яже во мнѣ, не тща бысть, но паче всѣхъ ихъ* (апостоловъ) *потрудихся, не азъ же, но благодать Божія, яже со мною* (1 Кор. 15, 10).

§ 106.

Ученіе церковноотеческое.

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

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

§ 107.

Ученіе мужей апостольскихъ.

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

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

По представленію *св. Ерма*, благодать, которая подается Богомъ способнымъ къ покаянію [5]), въ вѣрующемъ составляетъ то же, что въ растеніи живой и здоровый корень, соками котораго питаются и возрастаютъ вѣтви, и безъ чего онѣ засыхаютъ [6]). Но для того, чтобы спастись, получившему въ крещеніи благодать отпущенія грѣховъ, не должно болѣе грѣшить, а жить въ чистотѣ, согрѣшивши же необходимо опять приносить покаяніе, хотя при этомъ нужно помнить, что при частомъ паденіи во грѣхи, сопро-

[1]) Epist. c. 9.
[2]) Ibid. c. 6.
[3]) Ibidem. Сравн. c. 16.
[4]) Ibid. c. 4.
[5]) Past. lib. III. Simil. 8. c. 6.
[6]) Ibid. simil. 9. c. 21.

вождающемся и покаявіемъ, все труднѣе и труднѣе будетъ жить въ Богѣ [1]). На вопросъ же Ерма: есть ли какая возможность человѣку соблюсти всѣ, данныя Богомъ, заповѣди, которыя такъ трудны, Пастырь далъ ему слѣдующій весьма замѣчательный отвѣтъ: „эти заповѣди ты легко соблюдешь, и не будутъ онѣ трудны, если будешь убѣжденъ, что ихъ можно соблюсти... Если человѣкъ есть владыка тварей Божіихъ и надъ всѣмъ господствуетъ, то ужели онъ не можетъ господствовать и надъ этими заповѣдями? Все это возможно для человѣка, только бы онъ имѣлъ Господа въ сердцѣ своемъ“ [2]).

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

Такое же представленіе о силѣ благодати и ея отношеніи къ свободѣ было и у *св. Климента римскаго*, а также *Игнатія Богоносца*, изъ коихъ первый, указывая коринѳянамъ на то, что на всѣхъ ихъ излитъ былъ одинъ и тотъ же Духъ благодати [3]), этимъ самымъ располагалъ ихъ къ единодушнымъ усиліямъ въ исканіи и дѣланіи угоднаго Богу [4]), а послѣдній, поставляя на видъ вѣрующимъ, что они, по участію въ благодати, Богоносцы, Христоносцы и святоносцы, этимъ побуждалъ ихъ къ тому, чтобы они старались во всемъ быть подражателями Господу [5]).

---

[1]) Past. lib. II. mandat. 4. n. 3.
[2]) Ibid. lib. II. mandat. 12. c. 3 et 4.
[3]) Epist. 1. ad Cor c. 46. Сн. с. 2.
[4]) Ibid. c. 35.
[5]) Epist. ad Ephes c. 9 et 10.

То же самое слѣдуетъ сказать и относительно *автора посланія къ Діогнету*, который уча о благодати, какъ такой силѣ, которая одна даетъ возможность войти въ царствіе Божіе, чего сами собою мы не могли достигнуть [1]), и которая даруетъ разумъ и открываетъ тайны [2]), и въ сердцахъ людей напечатлѣваетъ небесную истину [3]), къ этому присовокуплялъ, что Богъ въ семъ случаѣ не принуждаетъ человѣка, такъ какъ это Ему вовсе несвойственно [4]), и что отъ самого человѣка зависитъ захотѣть стать подражателемъ Божіимъ [5]).

§ 108.

Ученіе отцовъ и учителей II и III вѣка.

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

---

[1]) Epist. ad Diogn. c. 9.

[2]) Ibid. c. 11.

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

[4]) Ibid. c. 7.

[5]) Ibid. c. 10.

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

Но изъ этого же мѣста видно и то, что, по Іустину, и въ семъ случаѣ Богъ не предоставляетъ человѣка себѣ самому, а напротивъ недовѣдомымъ образомъ дѣйствуетъ на его душу и располагаетъ ее къ вѣрѣ. Между тѣмъ и въ другихъ многихъ мѣстахъ Іустинъ вѣру поставляетъ въ прямой зависимости отъ благодати, когда утверждаетъ, что одна благодать подаетъ истинное разумѣніе того, что содержится въ писаніяхъ [3]). Въ такую же зависимость отъ благодати онъ поставляетъ и всю жизнь христіанина, когда, касаясь новокрещеннаго, между прочимъ говоритъ, что „послѣ того, какъ омоется такимъ образомъ увѣровавшій и давшій свое согласіе, мы ведемъ его къ такъ называемымъ братіямъ въ общее собраніе для того, чтобы со всѣмъ усердіемъ совершить общія молитвы какъ о себѣ, такъ и о просвѣщенномъ и о всѣхъ другихъ, повсюду находящихся, дабы удостоиться намъ, познавши истину, явиться и по дѣламъ добрыми гражданами и исполнителями заповѣдей, для полученія вѣчнаго спасенія“ [4]).

---

[1]) Apolog. I. n. 28 et 43.

[2]) Apolog. I. c. 10.

[3]) Dialog. cum Tryph. n. 30, 58, 92 et 100. Apolog. II. n. 10.

[4]) Apolog. I. n. 65. Неосновательно, поэтому, поступаютъ тѣ, которые Іустину навязываютъ такой взглядъ, что будто бы въ христіанскомъ самоусо-

И *св. Ириней*, подобно Іустину, съ особенною силою и твердостію отстаивалъ противъ гностиковъ высокое значеніе свободы какъ такого дара Божія, который составляетъ неотъемлемое и преимущественное достояніе въ вещественномъ мірѣ одного человѣка[1]), а также условіе всякаго добра, равно какъ и заслуживаемыхъ имъ наградъ[2]). Но въ то же время онъ съ такою же силою и рѣшительностію учитъ о безусловной необходимости для человѣка божественной благодати, вмѣстѣ съ симъ, что весьма важно для насъ, съ возможною ясностію опредѣляя и ея отношеніе къ человѣческой свободѣ. По Иринею, человѣкъ безъ благодати то же, что сухая и безплодная земля, не получающая влаги[3]), или дикая не приносящая добрыхъ плодовъ маслина[4]). Человѣкъ же чрезъ вѣру получившій благодать Св. Духа — это орошаемое водною влагою и плодоносящее дерево, это, хотя сперва дикая, но послѣ, вслѣдствіе прививки, ставшая приносить добрые плоды, маслина[5]). На естественный же здѣсь вопросъ, остаются ли при этомъ цѣлыми и неприкосновенными свобода и личность человѣка, дается слѣдующій весьма замѣчательный отвѣтъ: „подобно тому, какъ

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

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 37. n. 1.
[2]) Ibid. c. 4 n. 3; c. 37. n. 2.
[3]) Ibid. lib. III. c. 17. n. 2.
[4]) Ibid. lib. V. c. 11. n. 2.
[5]) Ibid. lib. III. c. 17. n. 3.

дикая маслина не теряетъ существа дерева, но измѣняетъ качество плодовъ и получаетъ другое названіе, и есть и называется уже не дикая, но добрая маслина, такъ и человѣкъ, вѣрою привившійся и принявшій Духа Святаго, не теряетъ существа плоти, но измѣняетъ качество плодовъ— дѣлъ, и получаетъ другое названіе, означающее его перемѣну на лучшее, и уже есть и называется не плоть и кровь, а человѣкъ духовный“ [1]).

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

---

[1]) Contr. haeres. lib. V. c. 10. n. 2.
[2]) Ibid. lib. IV. c 39. n. 3.
[3]) Ibid. lib. V. c. 9. n. 3.

становясь духовными, потому что Духъ Божій живетъ въ нихъ[1]). А потому, наконецъ, св. Ириней считаетъ возможнымъ, согласно съ ап. Павломъ, и лишиться Св. Духа по Его полученіи, почему увѣщаваетъ вѣрующихъ соблюдать Его вѣрною и чистою жизнію, дабы не потерять царствія небеснаго[2]).

Подобнымъ образомъ мыслилъ о благодати и *Тертулліанъ*, который на возраженіе гностиковъ, ссылавшихся между прочимъ въ подтвержденіе своего фаталистическаго ученія на слова Спасителя, что тогда какъ всякое дерево доброе приноситъ плоды добрые, худое дерево приноситъ плоды худые, и что съ терновника не собираютъ винограда, и съ репейника смоквъ, отвѣчалъ, что худое дерево дѣйствительно не приноситъ добрыхъ плодовъ, если оно остается само по себѣ безъ прививки къ доброму дереву, но если оно къ нему привьется, тогда станетъ приносить и плоды добрые. Такъ точно, по Тертулліану, и худые люди становятся способными приносить добрые плоды покаянія, если содѣлаются причастниками божественной благодати, которая могущественнѣе природы[3]).

Между тѣмъ даже александрійскіе учители, не смотря на то, что болѣе, чѣмъ кто-либо, вынуждены были вести жаркую и упорную борьбу съ фатализмомъ и вмѣстѣ съ симъ твердо отстаивать нравственную значимость человѣческой свободы, вовсе не думали при этомъ исключать или подрывать высокое значеніе христіанской благодати, но только находили нужнымъ дать подлѣ нея подобающее мѣсто и человѣческой свободѣ. По *Клименту александрійскому*, Богъ хочетъ, чтобы человѣкъ самъ желалъ и достигалъ спасенія[4]), и отъ воли человѣка зависитъ какъ вѣровать,

---

[1]) Contr. haeres lib. V. c. 8. n. 2.
[2]) Ibid. c. 9. n. 3.
[3]) De anima c. 21.
[4]) Strom. I, 17. 104

такъ и творить доброе, равно какъ и дѣлать противное [1]). Но тѣмъ не менѣе человѣкъ при осуществленіи величайшаго добра, къ которому обязанъ непрестанно и неослабно стремиться [2]), вслѣдствіе непрерывныхъ и неодолимыхъ къ оному препятствій, имѣетъ постоянную нужду въ другой высшей помощи [3]), каковую и составляетъ божественная благодать, которая, бывъ подана стремящимся къ добру, внушаетъ имъ добрыя мысли, настрояетъ къ добру волю, и сообщаетъ ей бодрость и силу къ достиженію святости [4]). Потому-то, по Клименту, съ стремленіемъ къ добродѣтели всегда необходимо соединять молитву о благодати, способствующей къ тому, чтобы достигать сравнительно высшей степени нравственнаго совершенства, или истинный гностикъ никогда не долженъ переставать молиться о томъ, чтобы благодать его не оставляла [5]).

И, по *Оригену*, хотя все нравственное въ человѣкѣ условливается его свободою [6]), но для нравственнаго его преспѣянія необходима божественная благодать, такъ,—необходима, какъ для плодоносія земли необходимъ дождь и солнечный свѣтъ, хотя съ другой стороны большее или меньшее дѣйствіе оживотворяющей благодати въ свою очередь зависитъ отъ такого или иного отношенія къ ней свободы, на подобіе того, какъ и дождь, смотря по тому, какого рода бываетъ вспашка земли, такой или иной производитъ въ ней плодъ, или же какъ солнечный свѣтъ, смотря по тому, на какого рода дѣйствуетъ вещество, производитъ въ немъ или размягченіе (какъ въ воскѣ), или отвердѣніе (какъ въ глинѣ) [7]).

---

[1]) Strom. IV, 633
[2]) Ibid. V, 647.
[3]) Ibid. V, 13. 696.
[4]) Ibid. VI, 860; Strom. VI, 822 et 824.
[5]) Ibid. VII, 7 et 853.
[6]) De princp. lib. II. c. 9, n. 6.
[7]) Ibid. lib. III. c. 1, n. 10.

Находя же нужную воспріимчивость въ душѣ человѣческой, благодать производитъ въ ней такого рода внутреннее и глубокое возрожденіе ея замершихъ силъ, что оно имѣетъ въ себѣ много похожаго на чудесное воскресеніе Лазаря [1]). Но возвращая человѣку потерянныя имъ чрезъ паденіе силы, благодать дѣлаетъ это отнюдъ не для того, чтобы эти силы оставались бездѣйственными и опять пришли въ состояніе усыпленія или омертвѣнія, а напротивъ для того, чтобы человѣкъ съ надлежащимъ умѣніемъ и энергіею воспользовался ими во благо себѣ, къ своему собственному духовно-нравственному усовершенію и спасенію. Облагодатствованный человѣкъ, поэтому, бывъ вспомоществуемъ всегда благодатію, и самъ не только не долженъ оставаться безпеченъ и небреженъ въ отношеніи къ своей духовно благодатной жизни, но напротивъ долженъ, въ виду высокаго своего предназначенія, съ сугубыми усиліями и рвеніемъ подвизаться въ ней, подобно тому, какъ строитель города послѣ молитвеннаго обращенія о помощи къ Богу и чувства въ себѣ прилива высшей силы, съ усиленною энергіею начинаетъ и продолжаетъ свою строительную работу, или какъ земледѣльцы, по испрошеніи и чувствѣ подобной же помощи стараются наилучшимъ образомъ засѣять и запахать землю, или же, наконецъ, какъ застигнутые бурею пловцы на морѣ вмѣстѣ съ мольбами къ Богу, и подаваемою отъ Него помощію, напрягаютъ и сами всѣ свои силы, чтобы доплыть до спасительнаго берега [2]). Вообще, по Оригену, все, что ни относится къ устроенію нашего спасенія, не совершается ни одною нашею волею безъ участія благодати, ни одною благодатію безъ участія воли, но тою и другою совмѣстно и взаимодѣйственно [3]).

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

---

[1]) In Ioann. T. XXVIII. n 6.

[2]) De princip. lib. III. c. 1. n. 18. Срав. Series in Math. n. 69.

[3]) De princip. lib. III. c. 1. n. 22.

видѣ, встрѣчаемъ и у *св. Кипріана*. По ученію Кипріана, „подобно тому, какъ солнце само собою свѣтитъ, ручей самъ собою течетъ, дождь самъ собою орошаетъ, такъ самъ собою проливается небесный Духъ [1]), но мы столько получаемъ отъ избытка благодати, сколько имѣемъ вѣры, способной къ ея принятію“ [2]), и чтобы не лишиться ея, должны всячески избѣгать нерадѣнія и стараться пребывать тѣмъ, чѣмъ быть начали, утверждаясь въ Богѣ всѣми силами и всѣмъ сердцемъ, и съ непреткновенною твердостію держась пути непорочности и правды [3]).

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

§ 109.

Ученіе—въ IV вѣкѣ.

Этою же вѣрою одушевлялась и руководилась церковь и въ IV вѣкѣ, выразивъ ее въ самомъ вселенскомъ символѣ своемъ словами: (вѣрую) *и въ Духа Святаго Господа животворящаго*, въ чемъ сжато было заключено какъ то вѣрованіе, что податель для вѣрующихъ духовно благодатной животворной силы есть Духъ Господь, такъ и то, что эта сила не есть какая-либо естественная и обыкновенная сила, а есть именно особеннѣйшая божественная сила Св. Духа [5]).

---

[1]) Письмо 1 къ Донату о благод. Библіот. тв. св. отц. запад. т. 1. стр. 19.

[2]) Тамъ же стр. 9.

[3]) Тамъ же.

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

[5]) Потому-то нѣкоторые изъ отцовъ, въ борьбѣ съ духоборцами, между прочимъ тѣмъ доказывали божество Св. Духа, что подаваемая имъ къ освященію

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

Такъ, напр. по ученію *св. Кирилла іерусалимскаго*, обѣтованный всѣмъ Духъ Святый не имѣетъ лицепріятія, такъ какъ ищетъ не достоинствъ, но душевнаго благоговѣнія,— чтобы только каждый уготовалъ себя къ принятію небесной благодати [1]). „Подобно тому какъ свѣтъ однимъ своимъ лучомъ все озаряетъ, такъ и Св. Духъ просвѣщаетъ имѣющихъ очи, почему если кто, слѣпотствуя, не бываетъ сподобленъ благодати, то пусть укоряетъ въ этомъ не Духа, а свое невѣріе“ [2]). Если же, по Кириллу, и при первоначальномъ дѣйствіи благодати необходимо по крайней мѣрѣ не противодѣйственное участіе со стороны человѣческой свободы, то тѣмъ умѣстнѣе и нужнѣе это участіе послѣ духовно-благодатнаго возрожденія человѣка, или какъ онъ

вѣрующихъ благодатная сила есть божественная сила (Григ. Богосл. въ Тв. св. отц. кн. 2 слов. 34. стр. 19).

[1]) Catech. 17. n. 19.

[2]) Ibid, 16. n 22.

выражается, духовнаго его привитія ко святой лозѣ. „Если, говоритъ онъ, пребудешь на лозѣ, то возрастешь, какъ вѣтвь плодовитая, а если не пребудешь, истребленъ будешь огнемъ... Божіе дѣло насаждать и напоевать, а твое приносить плодъ; Божіе дѣло—даровать, а твое принять и соблюсти [1]). Будь прилеженъ къ службамъ Божіимъ и по принятіи благодати; если хорошо это, пока ты не пріялъ, то ужели перестанетъ быть хорошимъ послѣ даянія? Если, пока ты не былъ правымъ, полезно было для тебя орошеніе и воздѣлываніе, то не гораздо ли полезнѣе это будетъ по насажденіи“ [2]).

И по *Василію великому*, „хотя Духъ Святый, безъ котораго ни чье невозможно освященіе [3]), все наполняетъ своею силою, однакоже сообщается однимъ достойнымъ, и не въ одной мѣрѣ пріемлется ими, но Свое дѣйствованіе раздѣляетъ Онъ по мѣрѣ вѣры... или соотвѣтственно собственной пріемлемости каждаго [4]), равно какъ и на сердцахъ помышленія пишетъ болѣе или менѣе, смотря по мѣрѣ широты сердца, и явственнѣе или незамѣтнѣе, соотвѣтственно мѣрѣ предуготовительной чистоты“ [5]). Отъ свободы человѣка также, по Василію, зависитъ, какъ сохраненіе и пріумноженіе, такъ и потеря благодати. Потому что, по его словамъ, тѣ, которые, бывъ запечатлѣны въ день избранія Духомъ Святымъ, сохранили чистымъ и цѣлымъ принятый ими начатокъ Духа, услышатъ (отъ Господа): *добре рабе благій и вѣрный, о малѣ Ми былъ еси вѣренъ, надъ многими тя поставлю* (Матѳ. 25, 21), тогда какъ наоборотъ тѣ, которые огорчили Духа Святаго лукавствомъ начинаній своихъ, или ничего не пріобрѣли къ данному,

---

[1]) Catech. 1. n. 4.
[2]) Ibid. n. 6.
[3]) De S. Spirit. c. 16.
[4]) Ibid. c. 9.
[5]) Homil. in Psalm. 44. vers. 2.

будутъ лишены и того, что получили, и благодать отдастся другимъ [1]).

То же самое, можно сказать, даже прямѣе и опредѣленнѣе повторяютъ далѣе *св. Григорій Богословъ* и *св. Іоаннъ Златоустъ*. По Григорію Богослову, хотя самъ Духъ Святый призываетъ насъ (въ крещеніи) для новой во Христѣ жизни [2]), и хотя самое призваніе къ ней и ея пожеланіе, и затѣмъ утвержденіе и преспѣяніе въ ней зависятъ отъ Божіей помощи, но тѣмъ не менѣе не оказывается безучастною во всемъ этомъ и человѣческая свобода, со стороны которой потребны, какъ расположеніе къ принятію благодатной жизни, такъ и усилія къ ея сохраненію и пріумноженію. Однимъ Словомъ, „надлежитъ, чтобы дѣло спасенія зависелo, какъ отъ насъ, такъ и отъ Бога“ [3]). Потому-то между прочимъ св. Григорій слова ап. Павла къ римлянамъ: *ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога* (Римл. 9, 16), объясняетъ въ такомъ смыслѣ: *ни хотящаго*, то есть не одного хотящаго, *ни текущаго* только, *но милующаго Бога* [4]). Потому-то онъ, сравнивая возрожденнаго то съ исцѣленною хананеянкою кровоточивою, то съ исцѣленнымъ разслабленнымъ, то съ воскрешеннымъ Лазаремъ и очищенными прокаженными, даетъ слѣдующія наставленія: „храни же очищеніе, чтобы опять не стать кровоточивою... Ты взятъ отъ одра, или лучше, самъ взялъ одръ, бойся же опять слечь на одръ, а иди, помня заповѣдь: *се здравъ еси, ктому не согрѣшай, да не горше что ти будетъ* (Іоан. 5, 14).. *Лазаре, гряди вонъ* (Іоан. 11, 43), сказано было тебѣ, лежавшему во гробѣ... и ты вышелъ, не четыредневный, но многодневный,

---

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

[2]) Orat. 41. n. 14. Orat. 40. n. 3.

[3]) Orat. 37 n 13.

[4]) Ibidem.

не омертвѣй же снова, не пребывай съ живущими въ гробахъ, и не связывай себя плѣницами собственныхъ грѣховъ, такъ какъ неизвѣстно, востанешь ли опять изъ гроба .. Если ты досель покрытъ былъ проказою, т. е. безобразіемъ порочной жизни, а теперь очистившись отъ гнойнаго вещества, принялъ видъ здоровый... то остерегайся, чтобы опять не поразиться проказою, и чтобы въ тѣлѣ твоемъ не произошло неизлечимаго разстройства“ [1]). Потому-то св. Григорій и сказанныя Спасителемъ, по поводу просьбы матери сыновъ Заведеевъ, слова: *еже сѣсти одесную Мене и ошуюю Мене, нѣсть Мое дати, но имже дано есть* (Мат. 20, 23), такъ изъясняетъ: „къ словамъ—*имже дано есть*, присовокупи: то есть достойнымъ, а то, чтобы стать достойными, не только получили они отъ Отца, но и сами себѣ дали“ [2]).

И по *Златоусту*, хотя все, что человѣкъ ни имѣетъ и ни дѣлаетъ добраго, не исключая и самой вѣры, зависитъ отъ благости Божіей [3]), но съ другой стороны оно же зависитъ и отъ самой его воли, безъ стремленія къ добру которой, и при лѣности ея и дремотѣ, ничего подобнаго быть не можетъ,—потому что хотя Богъ хочетъ, чтобы всѣ спаслись, но Онъ никого къ тому не принуждаетъ [4]). Съ этой стороны и все спасеніе не есть дѣло одного милующаго Бога, но въ нѣкоторой долѣ хотящаго и текущаго человѣка [5]). Въ этомъ отношеніи и отъ воли самого человѣка зависитъ, какъ вѣра [6]), пожеланіе и избраніе добраго, такъ и самое совершеніе послѣдняго при помощи благодати. Если, по словамъ Златоуста, все въ дѣлѣ спасенія приписывается Богу, то это объясняется тѣмъ же, почему напр. иногда архитектору приписываютъ постройку дома, не смотря на

---

[1]) Orat. 40. n 33 et 34.
[2]) Orat. 37. n. 15.
[3]) In act. apost. homil. 45. n. 1. In epist 1. ad Cor. Hom. 12 n. 12.
[4]) Serm 13. De ferendis reprehens. T. V. p. 179. ed. Monl.
[5]) Homil. 16. in ep. ad. Rom. c. 9. vers. 24.
[6]) In Joan. homil. 45. n. 3.

то, что при этой постройкѣ трудились многіе рабочіе и самъ давалъ для этого матеріалы хозяинъ. Богъ не восхотѣлъ, чтобы все въ спасеніи зависѣло отъ Него одного, дабы не оказалось, что Онъ награждаетъ безъ причины, но не восхотѣлъ также и того, чтобы все зависѣло отъ насъ, дабы мы не впали въ гордость [1])

Но особеннѣйшаго заслуживаетъ вниманія ученіе *пр. Макарія египетскаго*, какъ о необходимости въ дѣлѣ спасенія человѣка благодати, такъ и личнаго участія его свободы. По ученію Макарія, падшій человѣкъ такою неисцѣльною пораженъ былъ болѣзнію, что отъ ней могъ быть уврачеванъ только силою небеснаго и божескаго естества, или даромъ Духа Святаго [2]), почему, если не сподобимся всыновленія высшею помощію, то всуе будемъ трудиться, какъ далеко отстоящіе отъ силы Божіей [3]).

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

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

---

[1]) In epist. ad. Haebr. homil. 12. p. 816 et 817. ed. Morel 1636.
[2]) Бесѣда 20. 7. Твор. пр. Макар. изд. 1880.
[3]) Бесѣд. 25. 2.

скаетъ и кормитъ его. То же самое дѣлаетъ и человѣколюбивый Богъ съ душою, которая приходитъ и взыскуетъ Его“ [1]).

„Какъ жена (хананеянка), въ другомъ мѣстѣ говоритъ св. Макарій, хотя не могла исцѣлиться и оставалась язвенною, однакоже имѣла ноги, чтобы прійти ко Господу, и пришедши, получить исцѣленіе, а также подобно тому, какъ (іерихонскій) слѣпецъ, хотя не могъ прійти и приступить ко Господу, вслѣдствіе своей слѣпоты, однакоже послалъ къ Нему, потекшій быстрѣе вѣстниковъ, свой вопль: *сыне Давидовъ, помилуй мя* (Марк. 10, 47), и чрезъ таковую вѣру получилъ отъ пришедшаго къ Нему и даровавшаго прозрѣніе Господа исцѣленіе; такъ и душа, хотя изъязвлена язвами постыдныхъ страстей, хотя отемнена грѣховною тьмою, однакоже имѣетъ волю возопить ко Іисусу, и призывать Его, чтобы пришелъ Онъ и сотворилъ душѣ вѣчное избавленіе. И какъ тотъ слѣпецъ, если бы не возопилъ, и та кровосточивая, если бы не пришла ко Господу, не получили бы исцѣленія; такъ и если кто по собственной волѣ и со всецѣлымъ расположеніемъ не приступитъ ко Господу и не будетъ умолять Его съ несомнѣнною вѣрою, то не получитъ (духовнаго) исцѣленія“ [2]).

Причина, слѣдовательно, и вина тому, почему не каждый человѣкъ надлежаще пользуется благодатію, заключается не въ Богѣ, который и независимо отъ исканія Его человѣкомъ и Самъ съ свойственною Ему любовію и благостію всегда побуждается и располагается къ тому, чтобы прилѣпиться къ его душѣ и быть съ нею единъ духъ [3]), а въ самомъ же человѣкѣ, въ его свободной къ избранію добраго или худого волѣ. Потому что „природа наша удобопріемлема и для добра, и для зла, и для Божіей благодати,

---

[1]) Бесѣда 46. 3.
[2]) Бесѣда 20. 7 и 8
[3]) Бесѣда 46. 3.

и для сокровенной силы; но она не можетъ быть приневоливаема" [1]).

Отъ свободы же человѣка, по Макарію, зависитъ и сохраненіе и преспѣяніе, равно какъ ослабленіе и утрата духовноблагодатной жизни. Потому что, по его словамъ, тогда какъ тѣ души, которыя, по полученіи благодати, еще съ большею алчбою и съ большимъ усиліемъ взыскуютъ небеснаго, сподобляются свободы отъ страстей и достигаютъ полнаго благодатнаго единенія съ Богомъ, души лѣнивыя и не терпящія трудовъ, наоборотъ, въ своей благодатной жизни мало по малу окрадываются порокомъ, и даже лишаются той благодати, какой сподобились [2]).

Такъ учили, какъ о необходимости въ спасеніи благодати, такъ и объ отношеніи ея къ человѣческой свободѣ, съ предположеніемъ при этомъ ея всеобщности или для всѣхъ общедоступности, и западные отцы и учители церкви *св. Иларій* [3]), *св. Амвросій* [4]), а также бл. Іеронимъ [5]).

§ 110.

Ученіе послѣ IV вѣка на западѣ.

Такъ училъ до борьбы своей съ Пелагіемъ по вопросу о благодати и *бл. Августинъ*. Но впослѣдствіи, увлеченный этою борьбою, онъ много измѣнилъ свой взглядъ на отношеніе благодати къ свободѣ человѣка, что осталось не безъ вредныхъ послѣдствій, если не на востокѣ, то на западѣ. Пелагій, какъ извѣстно, руководясь тѣмъ опасеніемъ, что излишняя надежда на благодать Божію можетъ служить поводомъ къ нравственной безпечности и развращенности,

[1]) Бесѣда 15. 23.

[2]) Слов. 6 о любви гл. 25. 26.

[3]) Utamur ergotam liberalibus donis, et usum maxime necessarii muneris expetamus. De Trinit. 11, 34. Сравн. In Psalm. 118.

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

[5]) Dial. contr. Pelag. lib. II n. 6.

поставилъ для себя задачею возвысить въ дѣлѣ спасенія человѣка значеніе его нравственной свободы и самодѣятельности. Но въ преслѣдованіи этой цѣли онъ зашелъ слишкомъ далеко, ставши утверждать, что не только въ каждомъ человѣкѣ есть способность и силы къ добру, но что эта способность и силы нисколько (прародительскимъ грѣхомъ) не повреждены, а напротивъ находятся въ такомъ здоровомъ или нормальномъ состояніи, что человѣкъ не только самъ собою можетъ творить доброе, но даже можетъ достигать совершенной святости, лишь бы только твердо и рѣшительно захотѣлъ того и навсегда оставался непреклоннымъ въ своемъ рѣшеніи [1]). Вслѣдъ же за симъ Пелагій, если не безусловно отвергъ всякую нужду для человѣка въ благодати, то оставилъ за ней только значеніе вспомогательнаго или облегчающаго трудъ человѣка пособія, и то пособія болѣе внѣшняго, чѣмъ внутренняго. Такъ какъ подъ благодатію Пелагій съ своими сторонниками разумѣлъ то возбуждающій къ добру откровенный законъ, ученіе Христово и Его примѣръ [2]), то даруемое во Христѣ всѣмъ прощеніе грѣховъ, состоящее въ одномъ ихъ невмѣненіи [3]), то заслуживаемое человѣкомъ и сообщаемое Богомъ разнообразными способами просвѣщеніе его ума [4]).

Все это, понятно, было новымъ и совершенно несогласнымъ съ ученіемъ древней церкви лжеученіемъ. А потому для его ниспроверженія требовалось одно, съ непоколебимою твердостію и рѣшительностію противопоставить ему древне-церковное ученіе, какъ о наслѣдственной порчѣ и отсюда слабости силъ природы человѣческой, такъ и необходимости для человѣка благодати, какъ туне подаваемой Богомъ сверхъестественной и внутренне-возрождающей силы, что именно и сдѣлано было помѣстнымъ карѳагенскимъ со-

---

[1]) *Августъ.* De peccat. orig. Epist. 175. c. 13.
[2]) *Августъ.* De grat. Christ c. 10 et 38.
[3]) Contr. Jul. VI, 23. De grat Christ. c. 52.
[4]) De grat. Christ. c. 7.

боромъ (418 г.), вмѣстѣ съ симъ осудившимъ и самую ересь Пелагія съ его сторонниками [1]).

Но бл. Августинъ этимъ не ограничился въ своемъ опроверженіи пелагіанства и въ защитѣ церковнаго ученія о благодати, а перешелъ далеко за предѣлы справедливаго и должнаго со стороны поборника церковной вѣрѣ. Чтобы всецѣло защитить и оправдать необходимость благодати, онъ въ своемъ ученіи о слѣдствіяхъ грѣховной наслѣдственной порчи допустилъ ту, ничѣмъ не оправдываемую крайность, что сталъ утверждать, будто бы падшій человѣкъ настолько поврежденъ, что въ немъ не только воля сдѣлалась болѣе склонною ко злу, чѣмъ къ добру, но даже вовсе потерялась въ волѣ всякая способность къ добру при одномъ неотразимомъ влеченіи ко злу [2]). Вслѣдъ за симъ Августинъ естественно долженъ былъ допустить и то, что если человѣкъ можетъ быть спасенъ, то не иначе, какъ одною только, безъ его свободнаго участія дѣйствующею благодатію и что, поэтому, если кому подается благодать, то

---

[1]) Вотъ нѣкоторыя изъ правилъ карѳагенскаго собора, прямо касающихся ученія о благодати:

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

Пр. 112 (126): „Также если кто скажетъ, что благодатію Божіею, яже о Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ, подается намъ только помощь къ тому, чтобы не грѣшить, такъ какъ ею открывается намъ познаніе грѣховъ, чтобы мы знали, чего слѣдуетъ домогаться и отъ чего уклоняться, но что ею не даруется намъ силы и любви къ совершенію того, что сдѣлать мы сознаемъ нужнымъ, таковый да будетъ анаѳема".

Пр. 113 (127): „Опредѣлено также: если кто-либо скажетъ, что благодать оправданія дана намъ (только) для того, чтобы чрезъ нее намъ легче было исполнять то, что возможно и для одного собственнаго нашего хотѣнія, какъ будто и не пріявъ благодати Божіей, мы могли бы и безъ нея, хотя и съ трудомъ исполнить заповѣди Божіи, таковый да будетъ анаѳема, потому что о плодахъ заповѣдей не сказалъ Господь: безъ Мене съ трудомъ можете творити, но сказалъ: *безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. 15, 5)". (Дѣян. 9 пом. соб. Казань, 1878 г., стран. 195—197).

[2]) De grat. Christ. c. 24 De civit. Dei, lib XIV, c. 11.

она дѣйствуетъ въ немъ сама собою непреоборимо, производя въ немъ сперва самую добрую волю, а затѣмъ вѣру, добрыя дѣла, и все нужное для его спасенія [1]). А такъ какъ непреоборимо дѣйствующая благодать Божія необходимо должна спасать тѣхъ, которымъ подается, а между тѣмъ, какъ показываетъ опытъ, весьма многіе не спасаются, то Августинъ наконецъ вынужденъ былъ допустить и то, что благодать Божія дается не всѣмъ людямъ, а только однимъ избраннымъ, или только тѣмъ, которыхъ Богъ единственно по Своей милости еще отъ вѣчности предопредѣлилъ спасти, вмѣстѣ съ симъ остальныхъ опредѣливъ предоставить ихъ собственной, заслуженной ихъ грѣховностію, участи [2]).

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

[1]) De corrept. et grat. c 7—9, 11 et 12.
[2]) Epist 190. c. 3. De praed. st sanct c. 8, 18 et 19.

дѣятельнаго участія свободы на всѣхъ ступеняхъ духовно-благодатной жизни, къ которой первый шагъ обыкновенно приписывали рѣшенію воли [1]).

На защиту же ученія Августинова выступили между другими *Просперъ*, *Фульгенцій* и *Люцидъ*. Но первые два, поставляя на видъ своимъ противникамъ, что они неправильно понимаютъ это ученіе, и сами передавая его въ значительно смягченномъ видѣ, этимъ самимъ уже обнаруживали его несостоятельность. Послѣдній же, когда сталъ защищать и отстаивать ученіе Августиново во всей его силѣ и со всѣми крайними его выводами, возбудилъ противъ себя самую упорную и ожесточенную полемику со стороны *Викентія лиринскаго*, *Геннадія* и *Фавста*, которая окончилась только низложеніемъ его лжеученія на арелатскомъ соборѣ [2]). Этимъ же впослѣдствіи (въ IX в.) покончились и попытки *Готшалка* возстановить во всей чистотѣ и силѣ ученіе Августиново, какъ о безусловномъ предопредѣленіи, такъ совмѣстно съ симъ и о партикулярной и непреоборимой благодати [3]).

Между тѣмъ и болѣе выдающіеся схоластическіе богословы большею частію не раздѣляли крайнихъ воззрѣній Августиновыхъ на отношеніе благодати къ свободѣ, хотя нѣкоторые изъ нихъ очень мало оставляли здѣсь мѣста для свободы. Такъ, напр. *Анзельмъ* [4]), *Бернардъ* [5]) и *Альбертъ*

---

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

[2]) Binii Concil. T. III. p. 823.

[3]) Ibid. T. VI. p. 438, 459.

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

[5]) См. Gieseler. Hist. des dogm. § 93. ed 1863.

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

Только въ протестантствѣ, и то на первыхъ порахъ, вполнѣ сочувственно, и во всей строгости и силѣ принято было вмѣстѣ съ ученіемъ о безусловномъ предопредѣленіи

[1]) Ibidem.

[2]) Ibidem.

[3]) Sentent. lib. II. dist. 27.

[4]) Summa. Pars 1. qu. 19 et 23. Prima Secundae. art. 6.

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

ученіе о подаваемой однимъ предопредѣленнымъ и непреоборимо спасающей благодати. Вскорѣ же вслѣдъ за отложившимся отъ него Меланхтономъ, число приверженцевъ его настолько сократилось, что успѣло изъ себя организовать только сравнительно небольшое общество, получившее названіе общества реформатскаго.

§ 111.

Ученіе послѣ IV вѣка на востокѣ.

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

Такъ на третьемъ вселенскомъ соборѣ они, какъ можно видѣть изъ соборнаго посланія [1]), вмѣстѣ съ заблужденіемъ Несторіевымъ осудили между прочимъ и лжемудрованіе Целестіево, каковое осужденіе должно было косвенно касаться и самого Пелагія, котораго Целестій былъ ученикомъ и распространителемъ его лжеученія. Но еще прямѣе и яснѣе они выразили свой судъ надъ лжеученіемъ Пелагіевымъ относительно благодати на шестомъ вселенскомъ (трульскомъ) соборѣ [2]), принявъ на немъ между другими постановленіями 9 го помѣстнаго карѳагенскаго собора и направленныя прямо противъ Пелагія вѣроопредѣленія относительно какъ безусловной необходимости для спасенія благодати, такъ и самаго понятія благодати, не какъ силы только внѣшней и сообщающей одно внѣшнее благо,—прощеніе или невмѣненіе грѣховъ, а какъ особеннѣйшей сверхъестественной силы, дѣйствующей на всю внутренность души, не толь-

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

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

ко на умъ, но и на волю, и потому дающей душѣ не одно прощеніе грѣховъ, а производящей въ ней дѣйствительное отъ нихъ очищеніе, а вмѣстѣ съ симъ и внутреннее обновленіе или возрожденіе.

Между тѣмъ что касается до вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ, то они попрежнему, признавая невозможнымъ спасеніе человѣка, какъ собственною волею человѣка, такъ и одною благодатію безъ участія человѣка, съ прежнею ясностію и опредѣленностію учили о необходимости совмѣстнаго участія и дѣйствія какъ благодати, такъ и свободы человѣка на всѣхъ путяхъ спасенія и степеняхъ духовной жизни, почему были совершенно чужды мнѣнія о возможности какъ партикулярной, такъ и непреоборимой благодати. Такъ напр. по *св. Кириллу александрійскому* (отчасти современнику Августина), хотя благодать безусловно необходима для немощнаго человѣка и Богомъ ему подается, но она не дѣйствуетъ необходимо, потому что, хотя Богъ желалъ бы не допускать насъ ни до чего злого, но это случается тогда, когда мы, прогнѣвляя Его, сами собою по своей винѣ подвергаемся злу [1]), такъ какъ мы имѣемъ возможность по произволенію избирать и дѣлать угодное (Богу), и въ состояніи сохранять свободную и непринужденную склонность въ ту и другую сторону, т. е. ко злу или къ добру [2]).

И по *Θеодориту*, хотя только при помощи благодати можно подвизаться, побѣдить и сподобиться похвалъ о Христѣ [3]), но Богъ никого не доводитъ до необходимости преуспѣвать въ добродѣтели, равно какъ и дѣлать зло [4]).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе *св. Исидора Пелусіота* объ отношеніи благодати къ свободѣ человѣка. По Исидору Пелусіоту, хотя человѣческая природа зла, но зла не всецѣло [5]), хотя есть ожесточенные сердцемъ

[1]) О поклоненіи и служеніи въ духѣ истины. Кн. 1. Твор. св. отц. 1880 г. т. 47 стр. 23 и 24.
[2]) Тамъ же стр. 29.
[3]) In epist. ad Colos. c. 4 vers. 18.
[4]) In epist ad. Rom. c. 8. vers. 30.
[5]) Cm lib II. Epist. ad Ischir 207 (3, 117).

и противящіеся своему собственному спасенію, но они не лишены возможности или способности воспользоваться предлагаемымъ имъ отъ Бога врачевствомъ. Потому-то не смотря на ожесточеніе и противленіе нѣкоторыхъ, благодать Божія призываетъ ихъ ко спасенію и тотчасъ приходитъ къ нимъ съ своимъ врачевствомъ на помощь, лишь только въ нихъ замѣчается хоть какая-либо къ тому расположенность и готовность, и только тогда оставляетъ ихъ совершенно, когда ничего подобнаго въ нихъ не находитъ [1]). На вопросъ пресвитера Афродисія: по какой причинѣ благодать Божія нисходитъ не на всѣхъ, св. Исидоръ отвѣчалъ ему слѣдующимъ: „знай же, что это бываетъ потому, что она испытываетъ сперва произволеніе, а потомъ нисходитъ. Потому что хотя она и благодать, но изливается не безпричинно, а соразмѣряясь съ пріемлющими,—и истекаетъ въ такой мѣрѣ, въ какой найдетъ вмѣстительнымъ представленный ей сосудъ вѣры. Если бы же она не требовала сперва зависящаго отъ насъ, то нисходила бы на всѣхъ. Но такъ какъ она испытываетъ произволеніе, и послѣ этого уже приходитъ, какъ было и съ всеславнымъ Павломъ, о которомъ сказано: *сосудъ Ми избранъ есть сей* (Дѣян. 9, 15), то на однихъ нисходитъ и пребываетъ на нихъ, отъ другимъ же отступаетъ, а на иныхъ не нисходитъ и первоначально“ [2]). Въ письмѣ же къ Спрону онъ пишетъ: „и люди обыкновенно оказываютъ свое вниманіе и помощь тѣмъ, которыхъ видятъ не спящими и не лѣнивыми, но готовыми, расположенными и желающими дѣлать все нужное. Какъ же ты, который непробудно спишь и не заботишься о своемъ спасеніи, просишь себѣ какого-то неодолимаго споборенія, и огорчаешься, его не получая. Пусть предшествуетъ,—что—въ твоихъ силахъ, тогда послѣдуетъ и зависящее отъ божественной помощи... Потому что эта, воздвигающая спящихъ и побуждающая нехотящихъ, помощь не оставитъ тѣхъ, которые

[1]) Ср. lib. II. Epist. ad Episc. Apollon. 60 (270).
[2]) Ср. lib II. Epist. ad. Aphrodis. 351 (3, 271).

сами собою избрали добродѣтель, а еще поможетъ имъ, и преспѣяніе ихъ приведетъ къ счастливому концу“ [1]). Однимъ словомъ, по Исидору, благодать не сама собою спасаетъ человѣка, а спасаетъ какъ бы „сраствояясь съ человѣческимъ усердіемъ“ [2]).

И по *Дамаскину*, хотя благодать необходима, но она подается вѣрующему по мѣрѣ его вѣры и предварительнаго очищенія [3]), и дѣйствуетъ въ немъ, не сама по себѣ, а совмѣстно съ его волею, такъ что „выборъ добрыхъ дѣлъ зависитъ отъ насъ, а конецъ ихъ отъ Божія содѣйствія“ [4]), при чемъ нерушимо сохраняется свобода, и добродѣтель является непринужденною [5]). Подобнымъ воззрѣніемъ на отношеніе благодати къ свободѣ руководились и позднѣйшіе восточные пастыри и учители, что яснѣе всего можно видѣть изъ состоявшагося на іерусалимскомъ соборѣ въ 1672 году исповѣданія вѣры (получившаго названіе Посланія восточныхъ патріарховъ), въ которомъ между прочимъ относительно благодати читаемъ слѣдующее: „хотя человѣкъ и прежде возрожденія можетъ по природѣ быть склоннымъ къ добру, избирать и дѣлать нравственное добро, но чтобы возродившись, онъ могъ дѣлать добро духовное, для сего нужно, чтобы благодать предваряла (его) и предводила (имъ)...[6]) Богъ (поэтому) предварительно подаетъ просвѣщающую благодать,... но не уничтожая свободной воли человѣка, а предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ея дѣйствію... (Потому-то) желающіе свободно покоряться ей и исполнять ея повелѣнія, необходимо нужныя, получаютъ и особенную благодать, которая, содѣйствуя, укрѣпляя и постоянно совершенствуя ихъ въ любви Божіей,... оправдываетъ и дѣлаетъ (ко блаженству) предопредѣленными, тѣ

[1]) Lib. II. Epist. 516 (4, 13).
[2]) Lib. II. Epist ad Theon. 554 (4, 51).
[3]) De fid. orthodox. lib. IV. c 9.
[4]) Ibid. lib. II. c. 29.
[5]) Ibid. lib. IV. c. 19.
[6]) Членъ 14.

же напротивъ, которые не хотятъ повиноваться и слѣдовать благодати, и потому не соблюдаютъ заповѣдей Божіихъ, но, слѣдуя внушеніямъ сатаны, злоупотребляютъ своею свободою, данною имъ отъ Бога, съ тѣмъ, чтобы они произвольно дѣлали добро, предаются вѣчному осужденію“ [1])

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

§ 112.

Ученіе откровенное.

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

Такъ Самъ Іисусъ Христосъ, хотя по поводу исповѣданія Петромъ вѣры въ Него, какъ Сына Бога живаго, выразился, что это открыли ему не плоть и кровь, а Его

[1]) Членъ 3.

Отецъ, сущій на небесахъ (Мат. 16, 16 и 17), но въ то же время съ совершенною ясностію таковую въ другихъ вѣру признавалъ, при Своемъ къ тому содѣйствіи, и ихъ собственнымъ дѣломъ, вполнѣ зависящимъ отъ ихъ личной свободы. На вопросъ іудеевъ: что намъ дѣлать, чтобы мы могли творить дѣла Божіи, Онъ такъ отвѣчалъ: *се есть дѣло Божіе, да вѣруете въ Того, Егоже посла Отецъ* (Іоан. 6, 28 и 29), т. е. такое дѣло, которое они сами дѣйствительно могутъ совершить, если только поистинѣ рѣшились творить дѣла Божіи. Уча же, что Онъ сошелъ съ небеси не для того, чтобы творить Свою волю, а волю пославшаго Его Отца, и что воля пославшаго Его Отца въ томъ именно заключалась, *да всякъ видяй Сына и вѣруяй въ Него, имать животъ вѣчный* (Іоан. 6, 38—40), вотъ какой произнесъ Онъ приговоръ о тѣхъ, которые не увѣровали въ Него и пославшаго Его: *аще не быхъ пришелъ и глаголалъ имъ, грѣха не бяху имѣти, нынѣже не имутъ вины о грѣсѣ своемъ* (Іоан. 15, 22). Если же, по слову Спасителя, такъ непзвинительно были виновны тѣ, которые, видѣвъ Его, не увѣровали въ Него, то понятно, что таковое ожесточенное невѣріе зависѣло не отъ кого-либо иного, какъ отъ нихъ самихъ, равно какъ отъ нихъ же самихъ всецѣло зависѣло, подобно другимъ, увѣровать въ Него, чего однакожъ они не захотѣли сдѣлать.

Такой, а не иной, смыслъ заключаютъ въ себѣ и сказанныя Іисусомъ Христомъ Никодиму слова: *вѣруяй въ Онь* (Сына) *не будетъ осужденъ, а не вѣруяй уже осужденъ есть, яко не вѣрова во имя единороднаго Сына Божія* (Іоан. 3, 18. Сравн. ст. 36).

Между тѣмъ Іисусъ Христосъ и прямо требовалъ отъ Своихъ послѣдователей не иной какой-либо, а чисто свободной и искренней вѣры, какъ для вступленія въ Свое царствіе, такъ и для полученія здѣсь спасенія. *Приближися царствіе Божіе*, такъ училъ Онъ, *покайтеся и вѣруйте во евангеліе* (Марк. 1, 15), *аще не покаетеся, погибнете* (Лук. 13, 3). Требуемая въ семъ случаѣ Спасителемъ соединенная съ

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

Такъ учили о вѣрѣ и Апостолы, признавая ее не только даромъ Божіимъ, но и дѣломъ личной свободы человѣка, хотя, по ап. Павлу. вѣра—отъ слышанія, а слышаніе отъ слова Божія, но причина тому, почему одни увѣровали, а другіе—нѣтъ, заключалась въ волѣ человѣческой, по которой первые послушались благовѣствованія, а послѣдніе не послушались, о чемъ предсказалъ еще Исаія, такъ говоря: *Господи, кто вѣрова слуху нашему* (Рим. 10, 16 и 17. Ис 53, 1), *одебелѣ бо сердце людей сихъ, и ушима тяжко слышаша, и очи свои смежиша, да не како увидятъ очима, и ушима услышатъ, и сердцемъ уразумѣютъ и обратятся* (Дѣян. 28, 24 и 27. Ис. 9, 9 и 10). Тотъ же Апостолъ, по ученію котораго вѣра безусловно необходима, какъ вначалѣ, такъ и во все продолженіе дѣла освященія человѣка, такъ какъ мы ею и оправдываемся или получаемъ очищеніе отъ грѣховъ (Рим. 5, 1; 3, 25) и получаемъ доступъ къ благодати (Рим. 5, 2), сподобляясь Духа Святаго (Гал. 3, 2 и 5), и постепенно возрастаемъ въ духовной жизни (Рим. 1, 17; Еф. 4, 29), эту самую вѣру признавалъ собственнымъ достояніемъ

вѣрующихъ (1 Солун. 3, 7 и 10), почему и наставлялъ ихъ, чтобы они дорожили этимъ своимъ пріобрѣтеніемъ, чтобы бодрствовали и стояли въ вѣрѣ (1 Кор. 1, 13), и не только въ ней не изнемогали (Рим 14, 1), а напротивъ превозмогали и возрастали (2 Солун. 1, 3; 2 Кор. 10, 15; 13, 5).

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

Прежде всего она есть соединенное съ довѣріемъ принятіе за истину (Марк. 16, 16) того, что открыто было Христомъ какъ вообще о Богѣ, такъ въ особенности о Немъ Самомъ, какъ посланномъ Отцомъ Его Сынѣ и Искупителѣ міра. Такое именно главнымъ образомъ соединялось понятіе съ вѣрою, когда напр. Іисусъ Христосъ требовалъ отъ іудеевъ вѣры въ Себя, какъ посланнаго Отцомъ Сына Божія, во что одни изъ нихъ вѣровали, тогда какъ другіе не вѣровали (Іоан. 3, 5—8), или когда впослѣдствіи посылая Своихъ учениковъ въ міръ, съ заповѣдію научить всѣ народы тому, чему Самъ ихъ училъ, къ этому присовокупилъ: *иже вѣру имѣтъ... спасенъ будетъ, а иже не имѣтъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16. Матѳ. 28, 20). Такое же, конечно, по преимуществу соединялось понятіе съ вѣрою, когда и апостолы тѣхъ изъ іудеевъ и язычниковъ, которые съ полнымъ довѣріемъ принимали ихъ благовѣстіе, называли и признавали увѣровавшими, тогда какъ наоборотъ противящихся ихъ слову считали невѣрующими (Дѣян. 4, 4; 8, 12. 13 и 37; 9, 42; 11, 21; 13, 12 и 48; 15, 7), или когда ев. Іоаннъ, написавъ свое евангеліе, такъ объяснилъ его цѣль: *сія же написана бышя, да вѣруете, яко Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій* (Іоан. 20, 31), или же когда ап Павелъ такъ училъ между прочимъ о вѣрѣ: *вѣра отъ слуха, слухъ же глаголомъ Божіимъ* (Рим. 10, 17), *есть же вѣра уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ* (Евр. 11, 1).

Но вышеозначенное понятіе вѣры далеко еще не обнимаетъ и не опредѣляетъ собою всей ея сущности и силы. Оно опредѣляетъ болѣе внѣшнюю и случайную сторону

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

Потому-то и Апостолы, располагая своею проповѣдію слушателей къ вѣрѣ Христовой, всегда предполагали, а иногда и прямо высказывали, что эта вѣра должна быть вѣрованіемъ отъ всего сердца (Дѣян. 8, 37), а не заключаться въ одномъ наружномъ и холодномъ согласіи разума. Касаясь сего, апостолъ Павелъ писалъ: *аще исповѣси усты твоими Господа Іисуса, и вѣруеши въ сердцы твоемъ, яко Богъ того воздвиже изъ мертвыхъ*, спасешися. *Сердцемъ бо вѣруется въ правду, усты же исповѣдуется во спасеніе* (Рим. 10, 9 и 10).

И такъ вѣра, какъ изображается въ откровеніи, будучи всецѣлымъ принятіемъ открытаго Сыномъ Божіимъ о Богѣ и о Немъ Самомъ, есть вмѣстѣ съ симъ нераздѣльно и глу-

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

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

Такъ, по слову Самаго Господа, тѣ только истинно вѣрующіе, которые, слыша слово Божіе, хранятъ его въ добромъ и чистомъ сердцѣ, и подобно сѣмени, посѣянному на доброй землѣ, приносятъ плодъ въ терпѣніи (Лук. 8, 15). Потому-то Онъ отъ Своихъ послѣдователей вмѣстѣ съ вѣрою требовалъ покаянія (Марк. 1, 15), самоотверженія (Мат. 16, 24) и любви (Мат. 10, 37), потому-то Онъ тогда какъ всякаго слышащаго и исполняющаго Его слово уподоблялъ

благоразумному мужу, построевающему свой домъ на камнѣ, наоборотъ всякаго слышащаго Его слово и не исполняющаго его сравнивалъ съ безразсуднымъ человѣкомъ, созидающимъ домъ свой на пескѣ (Мат. 7, 24 и 26), и еще прямѣе и яснѣе выражая Свою мысль, такъ училъ о семъ: *не всякъ глаголяй Ми, Господи, Господи, внидетъ въ царствіе небесное, но творяй волю Отца Моего, Иже есть на небесѣхъ* (Мат. 7, 21).

Эту же мысль о вѣрѣ ап. Іоаннъ передаетъ въ слѣдующихъ своихъ выразительныхъ изреченіяхъ: *глаголяй, яко познахъ Бога, и заповѣди Его не соблюдаетъ, ложъ есть, и въ семъ истины нѣсть* (1 Іоан. 2, 4), *не любяй не позна Бога, яко Богъ любы есть* (1 Іоан 4, 8).

Если же ап. Павелъ училъ: *мыслимъ убо вѣрою оправдатися человѣку, безъ дѣлъ закона* (Рим. 3, 28; Гал. 2, 16), то въ семъ случаѣ онъ противопоставляетъ вѣрѣ только такого рода дѣла, которыя совершались безъ вѣры и которыми одними думали оправдаться іудеи, независимо отъ вѣры, но дѣлъ вѣры или такого рода дѣлъ, которыя имѣли проистекать отъ вѣры, онъ не только не отрицалъ, но считалъ ихъ необходимою принадлежностію вѣры, признаваемой имъ не за одно только чисто внѣшнее или историческое принятіе истины, а за живое и дѣятельное начало новой духовно-благодатной жизни. Потому-то Онъ такъ училъ о вѣрующихъ и Себѣ самомъ: *вси бо вы сынове Божіи есте вѣрою о Христѣ Іисусѣ* (Гал. 3, 26), *живу же не ктому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ, а еже нынѣ живу во плоти, вѣрою живу Сына Божія, возлюбившаго мене и предавшаго Себе по мнѣ* (Гал. 2, 20). Потому-то о самой вѣрѣ онъ такъ училъ: *о Христѣ Іисусѣ ни обрѣзаніе что можетъ, ни необрѣзаніе, но вѣра любовію споспѣшествуема* (Гал. 5, 6); *аще имамъ всю вѣру, яко и горы преставляти, любве же не имамъ, ничтоже есмь* (1 Кор. 13, 2).

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

§ 113.

Ученіе древне-отеческое.

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

Такъ напр. *св. Варнава*, приписывая вѣрѣ, какъ посредницѣ благодати Духа Святаго, такую зиждительную силу, что она возсозидаетъ собою вѣрующаго въ храмъ Божій[1]), въ то же время довольно здѣсь мѣста предоставлялъ и личному, живому и дѣятельному участію со стороны человѣка, вслѣдствіе чего между прочимъ такъ училъ: „будемъ внимательны къ послѣднимъ днямъ. Ибо все время нашей жизни и вѣры недоставитъ намъ никакой пользы, если не будемъ ненавидѣть неправды... Не отдѣляйтесь отъ другихъ, какъ будто бы вы были уже оправданы, а напротивъ собираясь въ одно мѣсто изслѣдывайте, что прилично и полезно всѣмъ возлюбленнымъ вообще... Каждый получитъ мзду по своимъ дѣламъ“[2]).

И по ученію *Ерма*, вѣра составляетъ первое и главное, что необходимо для вступленія въ церковь Христову[3]), но при посредствѣ ея тѣ только дѣлаются истинными и живыми членами церкви, въ которыхъ она производитъ изъ себя, какъ мать разныя христіанскія добродѣтели[4]), тѣ же, которые имѣютъ Господа только на устахъ, а въ сердцѣ не имѣютъ, представляютъ собою то же, что въ деревѣ завядшія и сухія вѣтви, и потому должны остаться внѣ церкви Христовой[5]).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ разсужденіе по сему предмету *св. Климента римскаго*, который, пояснивъ коринѳянамъ, что христіане оправдываются не сами собою, не своею мудростію или разумомъ, не своимъ благочестіемъ или дѣлами въ святости сердца совершаемыми, а посредствомъ вѣры, которою Вседержитель Богъ всѣхъ отъ вѣка оправдывалъ, такъ продолжаетъ свою рѣчь: „итакъ, что намъ дѣлать, братія? Не отстать ли отъ добродѣтели и любви?

---

[1]) Epist. c. 16.
[2]) Ibid. c. 4 Сравн. c. 6.
[3]) Past. Simil. 9. c. 15.
[4]) Vis. 3. c. 8.
[5]) Simil. 9. c. 21.

Отнюдъ нѣтъ, не дай Господь, чтобы это сталось съ нами, напротивъ со всѣмъ усиліемъ и готовностію поспѣшимъ совершать всякое доброе дѣло... Добрый работникъ смѣло получаетъ хлѣбъ за трудъ свой; лѣнивый же и безпечный не смѣетъ и взглянуть на того, кто далъ ему работу. Такъ и намъ надлежитъ быть ревностными въ дѣланіи добра“ [1]). И въ другомъ мѣстѣ: „не будемъ довольствоваться тѣмъ, чтобы называть Христа Господомъ, это не спасетъ насъ. Ибо Онъ говоритъ: не всякій, кто говоритъ Мнѣ: Господи, Господи, спасется, но дѣлающіе правду (Мат. 7, 21). Поэтому, братья, будемъ исповѣдывать Его добрыми дѣлами“ [2]). Такое же точно представленіе о вѣрѣ было у *св Игнатія Богоносца* и *Поликарпа смирнскаго.*

По *Игнатію,* тогда какъ вѣра составляетъ начало духовной жизни, любовь есть ея конецъ [3]), тогда какъ вѣра влечетъ вѣрующаго на высоту, любовь служитъ путемъ, возводящимъ его къ Богу [4]), а потому вѣра и любовь должны составлять одно нераздѣльное, какъ плоть Господа и кровь Іисуса Христа [5]), и вѣра истинная должна обнаруживаться въ добрыхъ дѣлахъ, такъ какъ дерево познается по плоду своему [6]). И по *Поликарпу*, истинная вѣра должна быть внутренне соединена съ добрыми дѣлами, почему онъ, убѣждая смирнянъ быть твердыми и непоколебимыми въ вѣрѣ, въ то же время требовалъ отъ нихъ, чтобы они твердо стояли въ добродѣтеляхъ и, слѣдуя примѣру Господа, вели жизнь вполнѣ безупречную, дабы такимъ образомъ получить похвалу за свои добрыя дѣла, и имя Господне не подвергнуть изъ-за себя хуленію [7]).

---

[1]) Epist. 1. ad Cor. c. 33 et 34.
[2]) Epist. 2. ad Cor. c. 4.
[3]) Epist. ad Ephes c. 14.
[4]) Ibid. c. 9.
[5]) Epist ad. Trall. c. 8.
[6]) Epist. ad. Ephes c. 14.
[7]) Epist ad. Smyrn. c. 10. Сравн. c. 3 et 12.

Не иначе учили о вѣрѣ отцы и учители, и церковные писатели II и III вѣковъ, какъ напр. *св. Іустинъ* [1]), *Иринеи* [2]), *Кипріанъ* [3]), *Климентъ александрійскій* [4]) и *Оригенъ* [5]). Всѣ они съ одной стороны оправдывающую вѣру противопоставляли дѣламъ естественной нравственности, какъ истекающимъ отъ нечистаго источника, а потому не имѣющимъ цѣны предъ Богомъ, а съ другой при той же оправдывающей вѣрѣ всегда требовали добрыхъ дѣлъ, но только дѣлъ, естественно и необходимо проистекающихъ изъ чистаго источника вѣры, и потому благоугодныхъ Богу. По *Иринею*, человѣкъ, чрезъ вѣру прившійся ко Христу, естественно приноситъ новые, болѣе совершенные духовные плоды, подобно тому, какъ и привитая дикая маслина по привитіи приноситъ другіе лучшіе плоды [6]). „Кто, по *Кипріану*, имѣетъ истинную вѣру, тотъ хранитъ страхъ Божій, а кто хранитъ страхъ Божій, тотъ, милосердуя о нищихъ, помышляетъ о Богѣ, онъ творитъ добрыя дѣла потому, что вѣруетъ, потому что сознаетъ истину возвѣщеннаго въ словѣ Божіемъ и непреложномъ божественномъ писаніи, въ которомъ сказано, что безплодныя деревья, т. е. люди немилосердые, посѣкаются и въ огнь ввергаются“ [7]). А по *Оригену*, вѣра—это зародившійся въ глубинѣ души подъ дѣйствіемъ благодати и полный жизни корень, изъ котораго, при нужномъ со стороны вѣрующаго попеченіи, естественно и необходимо происходятъ отпрыски, въ свое время приносящіе богатые плоды добрыхъ дѣлъ, такъ что если этого не бываетъ, то и вѣра не бываетъ истинной и живой вѣрою [8]).

---

[1]) Dialog. cum. Triph. n. 13, 25, 92, 93 et 100.

[2]) Contr. haeres. lib. V. c. 10. n. 2.

[3]) Epist. 1. ad. Donat.; Epist. 60 ad. Jub.

[4]) Strom. V, 1; VI, 14 et 15.

[5]) Comment. in epist. ad Rom. lib. III. n. 9.

[6]) Contr. haeres. lib. V. c. 10 n. 2.

[7]) Книг. о благотв. и милостынѣ. См. Библіот. твор. запад. отц. изд. 1879. Тв. Кипр. т. 2. стр. 263.

[8]) Comment. in epist. ad Rom lib. IV. n. 1.

§ 114

Съ IV вѣка—на востокѣ.

Съ IV вѣка въ ученіи о вѣрѣ та замѣчается особенность, что вслѣдствіе почти непрерывной и самой упорной борьбы съ ересями, сравнительно съ прежнимъ стало повидимому больше значенія усвояться ея догматической или исторической сторонѣ, такъ какъ для того, чтобы принадлежать церкви, требовалось прежде всего непремѣнно имѣть правую или православную вѣру, почему всѣ, не удовлетворявшіе сему условію, безъ всякихъ колебаній совершенно отъ нея отсѣкались, подвергаясь анаѳемѣ. Но это, какъ сейчасъ увидимъ, вовсе не измѣняло прежняго взгляда на существо оправдывающей вѣры. Если прежде всего отъ вѣрующаго требовалась правая во Христа вѣра, то она требовалась не по иной какой-либо, а по той причинѣ, что, какъ пояснилъ еще *св. Кипріанъ*, вѣрующій ложному не можетъ получить истиннаго, или лучше сказать, таковый по ложной вѣрѣ своей получитъ одно ложное и нечестивое[1]). Потому-то отцы и учители этого періода хотя отъ вѣрующихъ для ихъ спасенія требовали правой догматической вѣры, но вмѣстѣ съ симъ при ней попрежнему требовали, какъ единственно спасительной и оправдывающей, вѣры сердечной, живой и дѣятельной, естественно и необходимо выражающейся въ добрыхъ дѣлахъ.

Вотъ что напр. пишетъ по сему поводу *св. Кириллъ іерусалимскій:* „образъ богопочтенія заключается въ сихъ двухъ вещахъ, въ точномъ познаніи догматовъ благочестія и въ добрыхъ дѣлахъ. Догматы безъ добрыхъ дѣлъ не благопріятны Богу, не пріемлетъ Онъ и добрыхъ дѣлъ, если они основаны не на догматахъ благочестія. Ибо что за польза знать хорошо ученіе о Богѣ, и постыдно любодѣй-

---

[1]) Письмо 60 къ Юбаяну о крещ. ерет. Снес. Библіот. тв. св. отц. запад. Тв. св. Кипр. т. 1. стр. 287. изд. 1879.

ствовать? Съ другой стороны, что за польза быть, какъ слѣдуетъ, воздержну и нечестиво богохульствовать“ [1])? Въ другомъ же мѣстѣ онъ говоритъ: „если мы соблюдемъ вѣру сію, то не будемъ осуждены, и украсимся всякаго рода добродѣтелями [2]). Если мало трудишься, то мало и пріемлешь, а если сдѣлаешь много, то велика и награда“ [3]).

Также точно учили о вѣрѣ между другими восточными отцами и учителями *Василій великій* [4]), *Григорій Богословъ* [5]), *Григорій нисскій* [6]), *Іоаннъ Златоустъ* [7]), *Макарій великій* [8]), *Кириллъ александрійскій* [9]), *Θеодоритъ кирскій* [10]), *Исидоръ Пелусіотъ* [11]) и *Іоаннъ Дамаскинъ* [12]). Для примѣра же остановимся на Григоріи Богословѣ, Іоаннѣ Златоустѣ, Исидорѣ Пелусіотѣ и Іоаннѣ Дамаскинѣ. *Св. Григорій Богословъ* пишетъ: „какъ дѣло безъ вѣры не пріемлется, потому что многіе дѣлаютъ доброе ради славы, а не по естественному расположенію. такъ и вѣра безъ дѣлъ мертва... Итакъ покажите вѣру отъ дѣлъ, покажите плодородіе земли вашей: точно ли не напрасно я сѣялъ... кто приноситъ плодъ во сто кратъ, кто въ шестьдесятъ, и кто наконецъ въ тридесятъ“ [13])?

Эту же мысль о вѣрѣ *Златоустъ* выражаетъ еще тверже и сильнѣе, съ такою рѣчью обращаясь къ слушателямъ

---

[1]) Catech. 4. n 2.

[2]) Catech. 5. n. 7.

[3]) Catech. 1. n. 5.

[4]) Толков. на Исаію гл. I. въ Твор. отц. Твор. Васил. т. II. стр. 58; Бесѣд. о смиренномудр. Тамъ же т. IV. стр. 313.

[5]) Сл. 2. Твор. св. Григ. т I. стр. 14; Сл 32 Тамъ же т. IV. стр 156.

[6]) Catech. c. 37.

[7]) Homil. 7 in epist. ad Rom. c. 3. vers. 19 et 22, Бесѣд. на слова: *имуще тойжде духъ вѣры.* См. Бесѣд на разн. мѣст. т. 3. стр. 10. изд. 1863:

[8]) Бесѣд. 37. § 1; Бесѣд. 20. § 8.

[9]) In Joan. lib V. T. IV. p. 539. ed. Aubert.

[10]) In epist. ad. Tit. c. 1 vers. 4; in Exod. quaest. 63; in Psalm 48; 1 in Rom. c. 4. v. 25.

[11]) Epist. ad Pallad. lib. II. ep. 163 (III, 73).

[12]) De fid. orthodox. lib. IV. c. 9—11.

[13]) Тв. св. Григ. Слово 26. т. II. стр. 296. изд. 1843.

своимъ: „умоляю васъ, будемъ прилагать всякое стараніе о томъ, чтобы намъ пребывать твердыми въ истинной вѣрѣ и вести жизнь добродѣтельную. Ибо если мы съ вѣрою не соединимъ достойной жизни, то подвергнемся жесточайшему наказанію [1])... Ни крещеніе, ни отпущеніе грѣховъ, ни знаніе, ни пріобщеніе Таинъ, ни священная трапеза, ни вкушеніе тѣла Господня, ни пріобщеніе крови и ничто другое не можетъ принести намъ никакой пользы, если мы не будемъ вести жизнь честную, строгую и чуждую всякаго грѣха [2]). Вѣра безъ дѣлъ есть то же, что призракъ безъ жизни" [3]). *Исидоръ* же *Пелусіотъ*, по поводу вѣры въ отношеніи къ добрымъ дѣламъ, преподалъ слѣдующее весьма замѣчательное наставленіе: „не думай, что вѣра, если только надобно назвать вѣрою твою вѣру, обличаемую дѣлами, возможетъ спасти тебя. Потому что вѣра, оправдавшая вначалѣ, требуетъ согласныхъ съ нею дѣлъ, безъ которыхъ спастись невозможно. Пріятый по благости по справедливости долженъ изобиловать собственными своими преимуществами, чтобы не быть иначе уличеннымъ въ неблагодарности" [4]). А *Дамаскинъ* такъ вкратцѣ выражаетъ главную мысль всѣхъ древнихъ отцовъ и учителей о вѣрѣ: безъ вѣры невозможно спастись, потому что на вѣрѣ основывается все, какъ человѣческое, такъ и духовное. Но вѣра не иначе приходитъ въ совершенство, какъ чрезъ исполненіе всего узаконеннаго Христомъ. Безъ дѣлъ же вѣра мертва, равно какъ и дѣла безъ вѣры. Истинная вѣра показывается въ дѣлахъ [5]).

---

[1]) Бесѣд. на Матѳ. 64. стр. 102 и 103 (въ русск. перев.).

[2]) Бесѣд. на слова: *не хощу васъ невѣдѣти, братіе* 1 Кор. 10, 1. Бесѣд. на разн. мѣст. св. пис. т. II. стр. 552 изд. 1862.

[3]) In epist. 2. ad. Timoth. homil. 8. n. 1.

[4]) Lib. II. Epist. ad. Pallad 163 (III, 73)

[5]) De fid. orthodox. lib. IV. c 9—11.

§ 115.

На западѣ.

Такъ точно учили объ оправдывающей вѣрѣ вначалѣ разсматриваемаго нами періода и западные отцы и учители, какъ напр. *Иларій* [1]), *Амвросій* [2]), *Іеронимъ* [3]) и до борьбы съ Пелагіемъ *Августинъ*. Но такъ какъ въ ученіи первыхъ, совершенно согласномъ съ ученіемъ восточныхъ отцовъ, не представляется ничего особеннаго, то мы прямо обратимся къ заслуживающему вниманія ученію Августинову.

До борьбы своей съ Пелагіемъ *Августинъ* согласно со всѣми древними учителями о вѣрѣ училъ, что хотя она съ одной стороны есть даръ благодати Божіей, но съ другой есть дѣло и личной свободы человѣческой, долженствующей необходимо участвовать въ принятіи и усвоеніи сего дара, и что, поэтому, она, если только есть истинная и богоугодная вѣра, необходимо должна быть соединена съ любовію и добрыми дѣлами, безъ чего будетъ одною мертвою и діавольскою вѣрою [4]). Но въ жаркой борьбѣ съ Пелагіемъ онъ совершенно измѣнилъ свой взглядъ на вѣру. Тогда какъ Пелагій, отвергши всякое поврежденіе человѣческой природы, твердо стоялъ на томъ, что человѣкъ, самъ собою имѣя полную возможность совершать добрыя дѣла, можетъ достигать праведности, и что въ семъ случаѣ если имѣетъ нужду въ благодати, то развѣ только какъ въ пособіи, и притомъ пособіи, только заслуживаемомъ добродѣтельною жизнію, Августинъ наоборотъ, признавъ въ человѣкѣ совершенную извращенность природы до потери въ ней самой воли къ добру, сталъ утверждать, что человѣкъ самъ собою не только не можетъ производить добрыхъ дѣлъ, но

---

[1]) Comment. in Math. c. 20 n. 7.

[2]) De Cain et Abel. II, 2. n. 8.

[3]) In J s c. 26. vers. 1.

[4]) Tract. in Joan. serm. 61. De Spir. et litter. c. 32. De cathechiz. rudibus. c. 24. De gratia Christ. c. 27. De grat. et liber. arbitr. c. 7.

и пожелать чего-либо добраго, и что, поэтому, и самая вѣра его не есть его дѣло, а есть одно дѣло благодати Божіей, которая въ немъ, какъ все доброе, такъ и самую волю добрую производитъ, независимо отъ ея на то согласія или участія[1]). Послѣ сего вѣра, по Августину, естественно должна была утратить всякое значеніе свое, какъ лично свободнаго, живого и дѣятельнаго начала, могущаго и долженствующаго при извѣстномъ содѣйствіи со стороны благодати вынаруживать себя въ богоугодныхъ и цѣнныхъ предъ Богомъ дѣлахъ, вмѣсто этого напротивъ она должна была быть однимъ только чисто пассивнымъ въ человѣкѣ сознаніемъ того, что все нужное для его спасенія должна дѣлать и дѣйствительно дѣлаетъ вмѣсто него сама благодать, производя въ немъ и благія пожеланія и добрыя дѣйствія, независимо отъ его собственной воли.

Но не трудно было понять, что подобное воззрѣніе Августиново на вѣру было крайностію, вызванною запальчивою борьбою съ Пелагіемъ. А потому его не раздѣляли не только восточные, но и западные учители, исключая только немногихъ строгихъ предестинаціанъ. Не говоримъ уже о томъ, что совершенно противъ него были такъ называемые полупелагіане, которые съ особенною силою отстаивали за вѣрою, и въ самомъ ея первоначальномъ зарожденіи, значеніе свободно-личнаго, живого и дѣятельнаго начала. Но даже и такіе приверженцы и чтители Августиновы, каковъ напр. былъ *Фульгенцій руспенскій*[2]), предпочитали придерживаться того воззрѣнія на вѣру, какого держался Августинъ на первыхъ порахъ—до своей борьбы съ пелагіанствомъ.

Между тѣмъ и знаменитѣйшіе схоластическіе богословы, какъ напр. *Ансельмъ*[3]), *Гюго Сентъ-Викторъ*[4]) и *Петръ*

---

[1]) De praedest. sanct. c. 2, 5, 8 et 19.

[2]) De fid. prolog. Curs. compl. Patr. latin. T. 65.

[3]) Monolog. c. 67, 72 et 75.

[4]) Liebner Hugo und die Theolog. S. 435. Leipzig. 1832.

Ломбардъ[1]), твердо держались того воззрѣнія на вѣру, что она, если только есть истинная вѣра, должна заключаться не въ одномъ признаніи за истину преподаннаго намъ Христомъ, а и въ точномъ ему слѣдованіи, или что то же въ любви и добрыхъ дѣлахъ. Дальнѣйшіе же изъ нихъ мало того, что при вѣрѣ требовали добрыхъ дѣлъ, какъ естественнаго выраженія и свидѣтельства ея истинности и искренности, но вмѣстѣ съ симъ такое преувеличенное значеніе стали приписывать добрымъ дѣламъ, что могло казаться, будто бы послѣднія и сами по себѣ, независимо отъ вѣры, могутъ имѣть цѣну и заслугу предъ Богомъ, и притомъ тѣмъ большую, чѣмъ больше ихъ будетъ сдѣлано. *Ѳома аквинскій*, напр., хотя добрыя дѣла поставлялъ во внутреннюю зависимость отъ вѣры, воспроизводимой благодатію[2]), но значеніе заслугъ предъ Богомъ (merita de congruo) усвоялъ собственно однимъ добрымъ дѣламъ; допустивши же между послѣдними не только добрыя дѣла должныя (состоящія въ исполненіи заповѣдей), а и сверхдолжныя (заключающіяся въ исполненіи евангельскихъ совѣтовъ), онъ вмѣстѣ съ симъ, что само собою понятно, однимъ изъ нихъ долженъ былъ усвоить значеніе только необходимыхъ, а другимъ — заслугъ сверхдолжныхъ или преизбыточествующихъ[3]).

Александръ же *гальскій*, присовокупивъ къ сему, что избыточествующими заслугами однихъ могутъ, при посредствѣ церкви, восполняться недостающія заслуги у другихъ, довелъ позднѣйшее римское ученіе о добрыхъ дѣлахъ до той полноты, а вмѣстѣ съ симъ и крайности, къ какой оно, бывъ вызываемо исканіями опоры для оправданія индульгенцій, неудержимо стремилось, и на которой наконецъ остановилось съ своею причудливою теоріею сверхдолж-

---

[1]) Sentent. lib. III. dist. 23

[2]) Summ. Secunda secundae q. 2, 4.

[3]) Summ. P. II, 2. qu. 2. art. 9; P. II. qu. 108. art. 4.

ныхъ дѣлъ, и находящейся въ распоряженіи церкви сокровищницы преизбыточествующихъ заслугъ [1]).

Между тѣмъ эта крайность въ ученіи римской церкви о значеніи добрыхъ дѣлъ, какъ извѣстно, вызвала въ протестантствѣ другую совершенно противоположную ей крайность, а именно крайность похожую на ту, какая въ бл. Августинѣ вызвана была его борьбою съ пелагіанствомъ. Возставши противъ ученія римской церкви о крайне преувеличенномъ значеніи добрыхъ дѣлъ, Лютеръ на первыхъ порахъ повидимому думалъ ограничиться однимъ только возстановленіемъ истиннаго ученія объ оправдывающей вѣрѣ какъ первомъ, главномъ и существенномъ началѣ въ дѣлѣ оправданія человѣка, при чемъ если какое значеніе должно быть приписано добрымъ дѣламъ, то не болѣе какъ настолько, насколько они служатъ естественнымъ и необходимымъ отображеніемъ или свидѣтельствомъ дѣйствительной и живой вѣры [2]). Но вскорѣ онъ совершенно измѣнилъ свой взглядъ, какъ на добрыя дѣла, такъ и на самую вѣру. Признавая, согласно съ Августиномъ, всецѣлую поврежденность человѣческой природы до потери всякой способности ея къ добру, и вслѣдствіе сего все въ дѣлѣ оправданія человѣка предоставивши одной безусловно и неодолимо дѣйствующей благодати, онъ, понятно, долженъ былъ отвергнуть и на самомъ дѣлѣ отвергъ не только всякое значеніе, но и самую возможность добрыхъ дѣлъ, какъ дѣлъ проистекающихъ отъ извѣстнаго участія свободы, и потому имѣющихъ свою цѣну или заслугу предъ Богомъ, а вслѣдъ за симъ, что естественно вытекало одно изъ другого, и у самой вѣры отнялъ ея жизненное и нравственно-дѣятельное значеніе, ставши требовать отъ нея одного только, чтобы она внушала человѣку глубокое сознаніе своей грѣховности и безсилія, а также возбуждала въ немъ постоянную и твер-

---

[1]) Hagenbach. Dogm. geschicht. § 186. p. 446. ed. 1857.
[2]) Walch. VIII. § 97, XII. 4.

дую увѣренность въ томъ, что Христосъ умеръ за него и Одинъ можетъ спасти его, каковая вѣра собственно и вмѣняется ему въ правду, или даруетъ ему оправданіе[1]). Этотъ взглядъ на вѣру, всецѣло принятый кальвинистами, былъ нѣсколько умѣренъ послѣдователями Меланхтона (синергистами), отказавшимися отъ ученія о безусловномъ предопредѣленіи и такой же благодати, но и послѣдними очень многое изъ него удержано[2]).

Между тѣмъ церковь во всей строгости и чистотѣ сохранила древнее ученіе о вѣрѣ, и ея архипастыри, собравшись въ 1672 г. на іерусалимскомъ соборѣ, вотъ какое изрекли осужденіе и опредѣленіе въ виду вышеозначеннаго лжеученія: „вѣруемъ, что человѣкъ оправдывается не просто одною вѣрою, но вѣрою споспѣшествуемою любовію, т. е. чрезъ вѣру и дѣла. Признаемъ совершенно нечестивою мысль, будто вѣра замѣняетъ дѣла, пріобрѣтаетъ оправданіе о Христѣ: ибо вѣра въ такомъ смыслѣ могла бы приличествовать каждому, и не было бы ни одного не спасающагося, что очевидно ложно. Напротивъ мы вѣруемъ, что не призракъ только вѣры, а сущая въ насъ вѣра чрезъ дѣла оправдываетъ насъ во Христѣ. Дѣла же почитаемъ не свидѣтельствомъ только, подтверждающимъ наше призваніе, но и плодами, которые содѣлываютъ вѣру нашу дѣятельною, и могутъ по божественному обѣтованію доставить каждому заслуженную мзду, добрую или худую, смотря потому, что онъ содѣлалъ съ тѣломъ своимъ“ (Послан. восточн. патр. чл. 13).

---

[1]) Ibidem.

[2]) Apolog. III. n 171. Solid. declar. III. de just. fidei. n. 15, 22 et 55.

II.

О церкви, какъ посредницѣ въ освященіи человѣка.

§ 116.

Общія замѣчанія о значеніи и необходимости въ дѣлѣ освященія церкви, и переходъ къ ученію о ней.

Итакъ для освященія человѣка безусловно необходимы какъ божественная благодать Св. Духа со стороны Бога, такъ и вѣра со стороны самаго человѣка, и притомъ вѣра истинная и живая. Но спрашивается, какимъ же образомъ человѣкъ можетъ сподобляться благодати Божіей, или что тоже, какимъ образомъ имѣла сообщаться ему благодать, совершенно ли внутренно и независимо отъ всякихъ внѣшнихъ, видимыхъ посредствъ, или же наоборотъ въ своего рода зависимости отъ нихъ, или въ связи съ ними? А съ другой стороны какимъ образомъ въ душѣ человѣка можетъ возникнуть, созрѣть и принесть свой плодъ вѣра? Достаточно ли здѣсь одной собственной внутренней работы со стороны человѣка, или необходимы здѣсь и внѣшнія, стороннія пособія и руководство? На вопросъ первый мы находимъ болѣе всего умѣстнымъ отвѣтить слѣдующими весьма простыми и вмѣстѣ выразительными словами *св. Іоанна Златоустаго*: „если бы ты былъ безтѣлесенъ,

то Богъ преподалъ бы тебѣ дары Свои въ ихъ нагогѣ; но поелику душа наша соединена съ тѣломъ, то и подаются тебѣ дары сіи въ чувственныхъ видахъ" [1]). По поводу же втораго считаемъ достаточнымъ привести на память слѣдующія слова *ап. Павла: како убо призовутъ, въ Него же не вѣроваша; какоже увѣруютъ, Его же не услышаша; какоже услышатъ безъ проповѣдующаго* (Рим. 10, 14)?

Но важнѣе всего здѣсь то, что именно призналъ въ семъ случаѣ нужнымъ для спасаемыхъ людей пришедшій ихъ спасти Самъ Іисусъ Христосъ. Христосъ же, какъ мы знаемъ, хотя ясно и прямо училъ о томъ, что, по Его прославленіи, всѣ въ Него вѣрующіе имѣютъ изобильно сподобляться Св. Духа (Іоан. 7, 39), но въ тоже время Онъ обѣтовалъ ниспослать (Іоан. 16, 7) и на самомъ дѣлѣ въ день пятидесятницы ниспослалъ Его вначалѣ на однихъ только Апостоловъ (Дѣян. 2, 1—4). А это въ свою очередь сдѣлано Имъ было съ тою цѣлію, чтобы Апостолы сами первыми исполнившись Св. Духа вмѣстѣ съ симъ послужили органами и посредниками въ низведеніи Его и на остальныхъ вѣрующихъ, почему между прочимъ имъ однимъ дано было Спасителемъ и право совершать тѣ священнодѣйствія или таинства, чезъ которыя имѣла вѣрующимъ сообщаться благодать св. Духа; какъ напр. крещеніе (Матѳ. 28, 19) и покаяніе (Іоан. 20, 22 и 23). Христосъ же хотя училъ, что, когда обѣщанный Апостоламъ Духъ Святый пріидетъ, то наставитъ ихъ на всякую истину (Іоан. 16, 13), и что подобнымъ образомъ, конечно, будутъ наставляемы и другіе вѣрующіе, сподобившіеся Его причастія (Іоан. 7, 37 и 38), но въ тоже время въ теченіе всего Своего земнаго служенія непрерывно и даже предпочтительно предъ другими поучалъ апостоловъ тайнамъ царствія Божія (Лук. 6, 10), а по Своемъ воскресеніи далъ имъ Свою положительную заповѣдь, чтобы они и всѣ народы научили тому, чему Онъ Самъ ихъ научилъ, и что

[1]) Бесѣд. на Матѳ. 83.

имъ заповѣдалъ (Мат. 28, 19), чѣмъ ясно показалъ, какъ важно и необходимо въ дѣлѣ вѣры видимое учительство и руководство.

Но мало того, что Іисусъ Христосъ въ самомъ началѣ такой установилъ въ освященіи людей порядокъ, чтобы сему великому дѣлу стали посредниками Апостолы, явившись строителями таинъ Божіихъ, а также учителями и руководителями вѣрующихъ,—въ Его прямыхъ намѣреніяхъ и цѣляхъ было—и навсегда этотъ порядокъ поддержать и сохранить, что совершенно ясно изъ того, что Онъ обѣщая Апостоламъ дать инаго Утѣшителя, т. е. Св. Духа, къ этому присовокупилъ: *да будетъ съ вами въ вѣкъ* (Іоан. 14 16), а также изъ того, что, преподавъ имъ заповѣдь о наученіи и крещеніи всѣхъ народовъ, вмѣстѣ съ симъ обѣщалъ имъ: *и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Матѳ. 28, 20).

А такъ какъ это, при настоящихъ условіяхъ земнаго существованія, не иначе могло осуществиться, какъ только чрезъ непрерывную и послѣдовательную передачу власти и средствъ освященія отъ Апостоловъ къ ихъ ближайшимъ и отдаленнѣйшимъ пріемникамъ; то Христосъ, какъ извѣстно, основалъ изъ вѣрующихъ въ Него Свое особое общество или церковь, и основалъ съ тою именно цѣлію, чтобы оно, начавъ съ Апостоловъ, существовало до скончанія вѣковъ, и чтобы въ немъ до скончанія вѣковъ неоскудно и непрерывно существовали, какъ богоучрежденные органы и посредники для освященія людей, такъ и самыя освящающія средства.

Послѣ же сего само собою понятно, что не можетъ и не должно быть и рѣчи о возможности освященія человѣка внѣ богоучрежденнаго видимаго посредничества и посредствованія, или что тоже, внѣ видимой. для такого именно посредствованія учрежденной Христомъ Его церкви, къ ученію о которой мы и переходимъ.

Откровенное ученіе о церкви.

§ 117.

Ученіе Самого Іисуса Христа.

Начнемъ съ ученія о церкви Самого Основателя ея, Іисуса Христа. Свою волю о ней Онъ прежде всего прямо и ясно выразилъ въ слѣдующихъ своихъ, обращенныхъ какъ ко всѣмъ апостоламъ, такъ въ особенности къ исповѣдавшему Его отъ лица всѣхъ апостоловъ Сыномъ Бога живаго Петру, многозначительныхъ словахъ: *созижду церковь Мою, и врата адова не одолѣютъ ей. И дамъ ти ключи царства небеснаго, и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ: и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесѣхъ* (Мат. 16, 18 и 19). Спустя же не много послѣ того, какъ это сказано было, Христосъ, по поводу рѣчи Своей о согрѣшающемъ братѣ, опять напомнилъ апостоламъ о церкви и именно напомнилъ о ней, какъ о такомъ высшемъ духовно-нравственномъ судилищѣ, къ которому нужно будетъ обращаться послѣ безуспѣшности одноличныхъ и при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ увѣщаній согрѣшающаго брата, и котораго если послѣдній не послушаетъ, то долженъ быть уже признаваемъ какъ язычникъ и мытарь. А вслѣдъ за симъ, обратясь къ самимъ апостоламъ, которымъ имѣла быть дана власть подобнаго суда, Онъ сказалъ всѣмъ имъ, какъ прежде одному Петру, слѣдующее: *аминъ бо глаголю вамъ, елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси, и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесѣхъ* (Матѳ. 18, 18)

Изъ приведенныхъ мѣстъ совершено ясно, что Іисусомъ Христомъ неизмѣнно положено было создать на землѣ Свою церковь, или такого рода церковь, которая бы состояла изъ вѣрующихъ въ Него, подобно ап. Петру, какъ въ Сына Бога живаго, съ тѣмъ, чтобы она не смотря ни на какія вражескія дѣйствія существовала непрерывно до скончанія вѣковъ. Отсюда также ясно и то, что назаченіе имѣющей быть созданною Христомъ церкви должно было

состоять не въ чемъ либо иномъ, какъ въ томъ, чтобы людей чрезъ вѣру и духовно-нравственное преспѣяніе приготовлять къ небу, и приводить въ царство небесное. Наконецъ не трудно видѣть отсюда и то, что посредниками и руководителями въ семъ важномъ дѣлѣ предназначались Христомъ не иныя какія либо лица, а одни апостолы, имѣвшіе быть облеченными властію вязать и разрѣшать и правомъ пользованія средствами, ведущими въ царство небесное.

Между тѣмъ это же самое Іисусъ Христосъ еще яснѣе и нагляднѣе выразилъ въ Своихъ распоряженіяхъ и дѣйствіяхъ, касающихся основанія и устройства Его церкви.

Такъ Онъ Самъ, будучи небеснымъ учителемъ и пріобрѣвши чрезъ Свое ученіе немалое число послѣдователей, этою же божественною властію, учительства, какъ мы знаемъ, облекъ и избранныхъ Имъ изъ среды ихъ апостоловъ, которыхъ посылая на всемірную проповѣдь, между прочимъ сказамъ имъ: *яко же посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы* (Іоан. 20, 21), *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли, шедше убо научите вся языки* (Мат. 28, 18 и 19). А это, понятно, было Имъ сдѣлано не для чего инаго, какъ для того, чтобы чрезъ это умножилось число вѣрующихъ въ Него, а вмѣстѣ съ симъ умножилось и число членовъ основанной Имъ церкви.

Далѣе, Іисусъ Христосъ, Самъ будучи великимъ первосвященникомъ (Евр. 4, 14), этою же властію священства облекъ и апостоловъ (Іоан. 20, 22), преподавъ имъ право и обязанность совершать между другими установленными Имъ священнодѣйствіями таинство крещенія (Мат. 28, 19) и евхаристіи (Лук. 22, 19), изъ коихъ первое имѣло вѣрующихъ возрождать и вводить въ царствіе Божіе (Іоан. 3, 5), а второе имѣло ихъ сподоблять причастія и внутренняго единенія съ самимъ царемъ этого царства, Іисусомъ Христомъ (Іоан. 6, 56). Слѣдствіемъ же сего должно было быть то, что вѣрующіе, проникаясь и объединяясь одною ду-

ховно-благодатною силою и жизнію, естественно должны были совмѣстно съ симъ, становиться и живыми членами одного и того же духовно-благодатнаго царства Христова или его церкви. Наконецъ Іисусъ Христосъ Самъ, будучи пастыремъ добрымъ, душу свою полагающимъ за овецъ (Іоан. 10, 11), этою же властію пастырства облекъ и апостоловъ, преподавъ имъ заповѣдь блюсти, чтобы ни одинъ изъ вѣрующихъ не погибъ, и потому согрѣшающаго брата дотолѣ терпѣливо и снисходительно вразумлять, пока онъ, ничѣмъ не вразумляясь, не послушаетъ и самой церкви (Мат. 18, 10—17). А естественнымъ слѣдствіемъ всего должно было быть то, что находящіеся подъ духовно-нравственнымъ наблюденіемъ апостоловъ вѣрующіе должны были образовать и собою представлять такого рода единство, лучшимъ символомъ котораго можетъ служить единство стада, находящагося подъ наблюденіемъ добраго пастыря.

Между тѣмъ передавая такого рода власть и распоряженія апостоламъ, Іисусъ Христосъ вмѣстѣ съ симъ ясно выразилъ и ту Свою волю, чтобы все это сохранилось и продлилось до скончанія вѣка; такъ какъ Онъ имъ относительно имѣющаго пріити Св. Духа обѣщалъ: *да будетъ съ вами въ вѣкъ* (Іоан. 14, 16) а относительно Себя: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мат. 28, 20), и кромѣ того о Своей церкви прямо сказалъ, что и *врата адова не одолѣютъ ей* (Мат. 16, 18). А потому съ несомнѣнностію должно полагать, что Онъ вмѣстѣ съ властію учительства, священничества и пастырства передалъ апостоламъ и полномочіе на непрерывную передачу этой власти ихъ пріемникамъ, что, какъ вскорѣ изъ практики и ученія апостоловъ увидимъ, и на самомъ дѣлѣ совершалось, и совершалось, конечно, не почему либо иному, какъ только по данному имъ на сіе распоряженію Христову.

Но прежде чѣмъ приступимъ къ ученію апостольскому о церкви, считаемъ не лишнимъ отыскать въ ученіи Христовомъ отвѣтъ на умѣстный здѣсь вопросъ: гдѣ по мысли

Основателя церкви должно было заключаться высшее средоточіе той власти, какая Имъ была преподана всѣмъ апостоламъ, что могло оказаться весьма не маловажнымъ особенно при значительномъ распространеніи церкви?

На это прежде всего замѣтимъ, что хотя Христосъ передалъ видимую власть надъ церковію апостоламъ, но въ тоже время Онъ совершенно ясно далъ имъ знать, что невидимымъ правителемъ церкви не перестанетъ быть Самъ; такъ какъ Самъ обѣщалъ съ ними и, конечно, съ ихъ преемниками, пребыть до скончанія вѣка (Мат. 28, 20), а также училъ, что Ему, какъ пастырю доброму, надлежитъ привести во дворъ овчій и тѣхъ овецъ, которыя не суть отъ двора сего (т. е. не изъ израильскаго народа), чтобы было едино стадо и одинъ пастырь (Іоан. 10, 16). За симъ мы должны прямо сказать, что Христосъ ни одному изъ апостоловъ не преподавалъ преимущественной власти сравнительно съ другими, а напротивъ прямо всѣхъ ихъ отклонялъ отъ подобной мысли. Такъ когда мать Іакова и Іоанна сыновъ Заведеовыхъ обратилась къ нему съ просьбою о томъ, чтобы въ царствіи Своемъ дать имъ подлѣ Себя предпочтительно предъ другими апостолами мѣсто, Онъ на это вотъ чѣмъ отвѣчалъ всѣмъ своимъ апостоламъ: *вѣсте, яко князи языкъ господствуютъ ими. Не такоже будетъ въ васъ; но иже аще хощетъ въ васъ вящшій быти, да будетъ вамъ слуга, и иже аще хощетъ въ васъ быти первый, буди вамъ рабъ* (Мат. 20—27) Если же однажды Іисусъ Христосъ по поводу исповѣданія ап. Петромъ Его Сыномъ Бога живаго, повидимому ему только одному обѣщалъ власть въ церкви въ слѣдующихъ Своихъ словахъ: *и дамъ ти ключи царства небеснаго, и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ, и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесѣхъ*, (Мат. 16, 19); то при этомъ не нужно опускать изъ виду того, что Онъ, спустя нѣкоторое время, когда велъ Свою бесѣду о согрѣшающемъ братѣ, эту же самую власть безъ всякихъ ограниченій обѣтовалъ и всѣмъ апостоламъ, сказавъ имъ

слѣдующее: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси, и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесѣхъ* (Мат. 18, 18) [1]). Кромѣ того, когда Іисусъ Христосъ, по Своемъ воскресеніи, на самомъ дѣлѣ преподавалъ власть надъ своею церковію, какую прежде только обѣщалъ дать, преподалъ ее всѣмъ имъ совершенно одинаково и равно. Такъ какъ всѣмъ имъ совмѣстно Онъ сказалъ: *дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли; шедше убо научите вся языки крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ* (Мат. 28, 18—20); *якоже посла Мя Отецъ и Азъ посылаю вы, и сіе рекъ, дуну и глагола имъ: пріимите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите, держатся* (Іоан. 20, 21—23)

Между тѣмъ, тогда какъ Христосъ всѣмъ апостоламъ преподалъ совершенно одинаковую власть пастырства въ церкви, Онъ не оставилъ ихъ безъ указанія и на то, гдѣ могла и должна была, когда бы оказалось нужнымъ, находить для себя высшее средоточіе и объединяющее начало эта ихъ въ отдѣльности и порознь существующая власть. Такъ Онъ, преподавая имъ наставленія, какъ поступать съ согрѣшающимъ братомъ, училъ, что въ семъ случаѣ прежде всего нужно его обличить или вразумить наединѣ съ собою, когда же это останется безъ дѣйствія на него, тогда то же самое нужно сдѣлать при одномъ или двухъ свидѣтеляхъ,

---

[1]) Нѣкоторые, какъ извѣстно, видятъ еще дарованіе ап. Петру преимущественной власти въ троекратномъ порученіи ему Спасителемъ пасти овецъ и агницевъ (Іоан. 21, 15—17) Но власть, данная въ семъ случаѣ Петру, была тою же властію, какая преподана была въ отношеніи къ вѣрующимъ и прочимъ апостоламъ (Матѳ. 18, 10—18; Іоан. 20, 23). Между тѣмъ нельзя здѣсь не примѣтить еще того, что троекратное порученіе Петру власти пастырства, сопровождаемое троекратнымъ вопросомъ Спасителя, любитъ ли онъ Его, стояло во внутренней связи съ его троекратнымъ отреченіемъ; а потому въ этомъ порученіи скорѣе нужно видѣть возстановленіе ап. Петра въ правахъ равныхъ съ правами прочихъ апостоловъ, чѣмъ возвышеніе въ семъ случаѣ предъ ними. Такъ понялъ и самъ Петръ, о которомъ замѣчено, что онъ *оскорбѣ, яко рече ему третіе: любиши ли Мя* (Іоан. 21, 17).

а когда и это окажется недѣйствительнымъ, тогда нужно обратиться уже къ церкви, если же согрѣшающій братъ и церкви не послушаетъ, то послѣ сего онъ долженъ считаться уже мытаремъ и язычникомъ. Кого же въ семъ случаѣ Христосъ разумѣлъ подъ церковью, долженствовавшею составлять въ отношеніи къ согрѣшающимъ братьямъ высшее и послѣднее судилище? Конечно тѣхъ, которые имѣли власть представительства и суда въ церкви. Если же принять во вниманіе, что Христосъ, указавъ на церковь, какъ на высшее для людей судилище, вслѣдъ за симъ обратился ко всѣмъ апостоламъ, и сказалъ имъ: *аминь бо глаголю вамъ, елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси. и елика аще разрѣшите на земли, будутъ разрѣшена на небесахъ* (Мат 18, 18), то совершенно ясно будетъ, что Онъ здѣсь по преимуществу разумѣлъ самихъ же всѣхъ въ совокупности взятыхъ апостоловъ, которымъ между прочимъ имѣла быть дана власть вязать и разрѣшать. Совокупный, слѣдотательно, или соборный голосъ и судъ всѣхъ апостоловъ—вотъ то, что по мысли Іисуса Христа могло и должно было служить высшимъ средоточнымъ и объединяющимъ началомъ, при одинаковой власти каждаго въ одѣльности изъ апостоловъ по управленію Его церковью.

§ 118.

Ученіе апостоловъ.

Что такъ именно, а не иначе понимали всѣ означенныя распоряженія Христовы относительно церкви и сами апостолы, это совершенно ясно видно какъ изъ ихъ, относящихся къ устройству церкви, дѣйствій, такъ и изъ ихъ ученія, напоминающаго и поясняющаго сіи дѣйствія.

Такъ они, послѣ низшествія на нихъ Св. Духа и облеченія силою свыше (Дѣян. 2, 4, Лук. 24, 49), стали, согласно съ заповѣдію Спасителя, учить, начавъ съ Іерусалима, всѣ народы (Мат. 28, 19; Марк. 16, 20), и это учительство свое

признавали Своею исключительною, отъ Самого Бога возложенною на нихъ, обязанностію, почему, когда со стороны тогдашнихъ властей встрѣчали себѣ противодѣйствіе, такъ имъ говорили. „судите сами, справедливо ли предъ Богомъ васъ слушать болѣе, нежели Бога“ (Дѣян. 4, 18 и 19; 5, 29. 38 и 41).

Вмѣстѣ съ симъ апостолы, для сподобленія вѣрующихъ благодати Св Духа, совершали крещеніе (Дѣян. 2, 41; 19, 5), руковозложеніе (или миропомазаніе) (Дѣян. 8, 17; 19, 6), а также евхаристію (Дѣян. 2, 42; 20 7), и право совершать сіи таинства опять почитали своимъ исключительнымъ и богодарованнымъ правомъ, что между прочимъ видно изъ того, что тогда какъ они, по своему благоусмотрѣнію, однимъ изъ вѣрующихъ напр. Филиппу діакону (Дѣян. 8, 12), предоставляли, при извѣстныхъ условіяхъ, нѣкоторое участіе въ этомъ правѣ, другимъ наоборотъ, какъ напр. Симону волхву (Дѣян. 8, 19—27), не смотря на ихъ желаніе, вовсе въ этомъ отказывали.

Уча же и совершая таинства, и чрезъ это соединяя вѣрующихъ въ одно внутренне объединенное духовно-нравственное и благодатное общество (Дѣян. 4, 32), апостолы этимъ не ограничивали своихъ къ нимъ отношеній, а еще почитали своимъ правомъ и обязаностію и по вступленіи ихъ въ церковь, непрерывно блюсти за ихъ нравственнымъ преспѣяніемъ, въ каковыхъ цѣляхъ они обращали свое неусыпное вниманіе на всѣ ихъ духовныя нужды, для ознакомленія съ которыми предпринимали частыя путешествія (Дѣян 9, 32; 15, 36), и на нихъ всегда отвѣчали то словомъ своего наставленія (Дѣян. 11, 26; 14, 22), то соотвѣтствующими пастырскими распоряженіями (Дѣян. 15, 4—23; 2, 42, 46), то иногда вслучаѣ крайности, и строгими, но всегда клонящимися ко благу вѣрующихъ мѣрами (Дѣян. 4, 35—37; 5, 1—12).

Между тѣмъ апостолы не сами только пользовались богодарованною имъ властію учительства, священничества

и пастырства, а передавали ее и другимъ изъ избраннѣйшихъ своихъ учениковъ съ тѣмъ, чтобы они непрерывно продолжали существовать въ церкви, вмѣстѣ съ симъ непрерывно продолжая и самое дѣло освященія людей. Такъ, когда въ Листрѣ, Иконіи и Антіохіи умножилось число вѣрующихъ, апостолы Павелъ и Варнава поставили имъ въ каждой церкви пресвитеровъ, или особеннѣйшихъ, облеченныхъ подобно имъ, преимущественными правами въ церкви лицъ, что видно какъ изъ того, что они поставлены были на дѣло служенія церкви чрезъ особое молитвенное руковозложеніе (Дѣян. 14, 23), какого не удостоивались прочіе вѣрующіе, такъ и изъ того, что съ симъ дѣйствительно соединялись преподаваемыя имъ преимущественнѣйшія права и обязанности въ церкви, какъ это съ особенною силою выразилъ самъ же апостолъ Павелъ въ слѣдующихъ словахъ своей прощальной бесѣды съ пресвитерами ефесской церкви: *внимайте убо себѣ и всему стаду, въ немже васъ Духъ Святый постави епископы, пасти церковь Господа и Бога, юже стяжа кровію своею* (Дѣян. 20, 28) Кромѣ того тотъ же апостолъ Павелъ, какъ извѣстно, не только самъ поставлялъ для церкви пресвитеровъ, но это же самое уполномочивалъ дѣлать и другимъ избраннѣйшимъ въ церкви лицамъ, что видно изъ даннаго имъ полномочія Титу поставить по всѣмъ городамъ въ Критѣ пресвитеровъ (Тит. 1, 5), а также даннаго Тимоѳею наставленія—*руки скоро не возлагать ни на когоже* (1 Тим. 5, 22). Между тѣмъ въ церкви же апостольской еще установлены были и другія священныя лица: это, подобно пресвитерамъ, избранные и чрезъ молитвенное рукоположеніе посвященные діаконы (Дѣян. 6, 3—6), которыхъ обязанностію было служить при общихъ трапезахъ, и какъ должно думать, при соединявшейся тогда съ ними трапезѣ Господней, и которымъ кромѣ того дозволялось проповѣдывать евангеліе и крещать увѣровавшихъ (Дѣян. 8, 12).

Наконецъ апостолы въ своей пастырской практикѣ дали своимъ преемникамъ и примѣръ того, къ какому нужно обращаться высшему авторитетному голосу или суду, когда представилась бы въ этомъ, по важности дѣлъ, касающихся церкви, надобность. Примѣръ для сего данъ ими въ созванномъ ими, по поводу возникшихъ въ Антіохіи важныхъ относительно обрядоваго закона недоумѣній, въ Іерусалимѣ соборѣ, на которомъ всѣ они, послѣ надлежащаго обсужденія, единодушно рѣшили, что не нужно обязывать христіанъ изъ язычниковъ къ соблюденію обрядоваго закона (Дѣян. 15, 6—23), и это свое рѣшеніе признали законо обязательнымъ для всей церкви (Дѣян. 16, 4)

Но обратимся къ самому ученію апостольскому о церкви.

По апостолу Павлу, хотя Іисусъ Христосъ есть единственная и истинная глава церкви, которая внутренно и неразлучно съ нею соединена, и всегда своею духовно-благодатною жизнію проникаетъ, оживляетъ и возращаетъ ее, какъ свое собственное тѣло (Еф. 1, 22; 5, 23 Колос. 2, 19), но тѣмъ не менѣе Онъ для церкви *далъ есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовѣстники, овы же пастыри и учители, къ совершенію святыхъ, въ дѣло служенія, въ созиданіе тѣла Христова, дондеже вси достигнемъ въ соединеніе вѣры и познаніе Сына Божія, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Еф. 4, 11—13). Т. е. подобно тому какъ Христосъ поставлялъ пророковъ, апостоловъ и евангелистовъ, поставилъ пастырей и учителей. Для чего же? Для того, чтобы они было посредствующими органами или служили той высокой цѣли, къ какой Онъ направляетъ свою церковь, пребывая ея невидимою главою, а именно къ совершенію святыхъ, для дѣла служенія и созиданія тѣла Христова. Насколько же долго должно продолжиться таковое ихъ служеніе церкви? Оно должно продолжиться до тѣхъ поръ, пока всѣ не придемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ зрѣлость мужа, въ мѣру полнаго возраста

Христова, или что тоже до скончанія вѣковъ, пока будутъ существовать на землѣ люди, и будутъ нуждаться въ воспитаніи для познанія Сына Божія и воображенія Его въ своей жизни (Гал. 4, 19).

Если же по ап. Павлу, Іисусъ Христосъ поставилъ въ церкви кромѣ пророковъ, апостоловъ и евангелистовъ, и пастырей и учителей и притомъ поставилъ съ тѣмъ, чтобы они продолжали существовать въ ней до скончанія вѣковъ, служа ея высшимъ цѣлямъ, то ясно, что онъ настолько признавалъ ихъ необходимыми для церкви, что по Его мысли безъ нихъ совершенно не могло бы достигаться ея назначеніе, и сама она существовать не могла бы. Вмѣстѣ же съ симъ совершенно ясно отсюда и то, что никакое другое учительство или пастырство, кромѣ Имъ Самимъ учрежденнаго въ церкви не могло и не можетъ никого привести къ тому, къ чему должна приводить Его церковь.

Первый изъ выше приведеннаго мѣста въ пользу безусловной необходимости іерархіи въ церкви выводъ самъ же апостолъ Павелъ въ другихъ своихъ посланіяхъ подтверждаетъ и поясняетъ слѣдующими замѣчательными разсужденіями: „какъ въ одномъ тѣлѣ, говоритъ онъ, у насъ много членовъ, но не у всѣхъ членовъ одно и тоже дѣло; такъ мы многіе составляемъ одно тѣло во Христѣ, а порознь одинъ для другаго члены. И какъ по данной намъ благодати имѣемъ различныя дарованія, то имѣешь ли пророчество, пророчествуй по мѣрѣ вѣры; имѣешь ли служеніе, пребывай въ служеніи; учитель ли, въ ученіи; увѣщатель ли, увѣшевай: раздаятель ли, раздавай; начальникъ ли, начальствуй съ усердіемъ (Рим. 12, 4—8). Если все тѣло глазъ, то гдѣ слухъ? Если все слухъ, то гдѣ обоняніе? Но Богъ расположилъ члены, каждый въ составѣ тѣла, какъ ему было угодно. А если бы всѣ были одинъ членъ, то гдѣ было бы тѣло? Но теперь членовъ много, а тѣло одно. Не можетъ глазъ сказать рукѣ: ты мнѣ не надобна; или также голова прочимъ: вы мнѣ не нужны... Иныхъ Богъ поставилъ въ церкви во первыхъ апостолами

во вторыхъ пророками, въ третьихъ учителями далѣе инымъ далъ силы чудодѣйственныя... Всѣ ли апостолы, всѣ ли пророки, всѣ ли учители, всѣ ли чудотворцы“ (1 Кор. 12, 15—25)?

Тотъ же апостолъ съ такою же ясностію и силою подтверждаетъ и тотъ изъ вышеприведеннаго мѣста выводъ, что не только необходима въ церкви іерархія, но и необходима именно богоучрежденная іерерхія.

Такъ, касаясь необходимаго въ церкви учительства, онъ между прочимъ говоритъ: *како призовутъ, въ Него же не вѣроваша; како же увѣруютъ, Его же не услышаша; како же услышатъ безъ проповѣдующаго; како же проповѣдятъ, аще не послани будутъ* (Рим. 10, 14 15), чѣмъ ясно показываетъ, что истинное учительство необходимо должно быть соединено съ божественнымъ посланничествомъ подобно тому, какъ и самъ онъ, совмѣстно съ другими апостолами, потому проповѣдывалъ, что на то призванъ и посланъ былъ Самимъ Христомъ (1 Кор. 1, 17; 9, 16), почему и проповѣдывалъ не себя (какъ поступали не призванные учители), но Христа Іисуса Господа (2 Кор. 4, 5).

Такую же точно мысль ясно высказалъ ап. Павелъ и о необходимомъ для церкви священствѣ, когда прямо и безъ всякихъ ограниченій такъ о семъ выразился: *никтоже самъ себѣ пріемлетъ честь, но званный отъ Бога, якоже и Аароиъ* (Евф. 5, 4).

Такихъ же, конечно, мыслей былъ ап. Павелъ и относительно учрежденнаго въ церкви и соединеннаго съ учительствомъ и священничествомъ пастырства, что между прочимъ подтверждается и тѣмъ, что онъ, какъ мы уже видѣли, поставленіе ефесскихъ пастырей для пасенія стада Христова прямо приписывалъ Св. Духу (Дѣян. 20, 28). Между тѣмъ это самое подтверждаетъ и ап. Петръ, который преподавая пастырямъ наставленія, чтобы проходить свое служеніе богоугодно, и указывая имъ на Іисуса Христа, какъ на пастыреначальника, которому они должны будутъ

дать отчетъ (1 Петр. 5, 2—4), этимъ самымъ необходимо предполагаетъ, что они должны были быть и на самомъ дѣлѣ были призваны къ своему высокому служенію отъ имени Христова и во имя Христово.

Какимъ же образомъ, по ученію апостольскому, имѣло опредѣляться особеннѣйшее, божественное поставленіе на служеніе въ церкви іерархическихъ лицъ? Отвѣтъ на это находимъ въ посланіяхъ ап. Павла къ Тимоѳею и Титу. Въ своемъ первомъ посланіи къ Тимоѳею онъ пишетъ: *не не ради о своемъ дарованіи, живущемъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества* (1 Тимѳ. 4, 14) и во второмъ посланіи: *воспоминаю тебѣ возгрѣвати даръ Божій, живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею* (2 Тим. 1, 6). Здѣсь ясно говорится о томъ, что Тимоѳею, поставленному быть пастыремъ ефесской церкви было сообщено особенное божественное дарованіе, и сообщено было именно пророчествомъ съ возложеніемъ рукъ священничества, или рукъ Павловыхъ. Между тѣмъ апостолъ же Павелъ въ первомъ посланіи къ Тимоѳею, изобразивши тѣ высокія нравственныя качества, которыми должны отличаться имъ самимъ поставляемыя для служенія въ церкви іерархическія лица (Тим. 3, 2—15), такое даетъ ему наставленіе: *руки скоро не возлагай ни на когоже* (1 Тим. 5, 22), подъ каковымъ руковозложеніемъ апостолъ, конечно, разумѣлъ похожее на то, чрезъ которое самому Тимоѳею сообщено было особенное дарованіе Божіе. Значитъ, по апостолу Павлу, руковозложеніе священническое, совершаемое надъ іерархическими лицами, и должно было быть тѣмъ, что имѣло свидѣтельствовать о Богопоставляемости ихъ на особенныя служенія въ церкви, а также сообщать божественную благодать для благоуспѣшнаго выполненія сихъ служеній. Конечно, апостолъ эту самую мысль о поставленіи іерархическихъ лицъ въ церкви имѣлъ, когда и Титу, вмѣстѣ съ изображеніемъ того, какимъ долженъ быть истинный служитель церкви, преподалъ заповѣдь поставить въ Критѣ по всѣмъ городамъ пресвитеровъ (Тит. 1, 5—9).

Гдѣ же, по мысли ап. Павла, должна была сосредоточиваться и сохраняться власть поставленія чрезъ руковозложеніе іерархическихъ лицъ въ церкви, каковое непрерывно должно было продолжиться, такъ какъ этимъ условливалось непрерывное существованіе самой церкви съ непрерывнымъ сохраненіемъ въ ней ученія и всего того, что было дано ей отъ Христа и апостоловъ? Изъ тѣхъ правъ и обязанностей, какія ап. Павломъ были преподаны Тимоѳею и Титу видно, что, по мысли апостола, означенная власть въ церкви должна была сосредоточиваться не въ комъ иномъ, какъ въ іерархическихъ лицахъ, подобныхъ Тимоѳею и Титу; такъ какъ послѣднимъ дана была власть не только самимъ пользоваться іерархическими правами въ церкви, но и передавать ихъ чрезъ рукоположеніе въ извѣстной мѣрѣ и другимъ, не только самимъ учить, но и другимъ предоставлять таковое право, съ наблюденіемъ за усердіемъ (1 Тим. 5, 17), и чистотою ученія послѣднихъ (Тим. 1, 9), и вообще имъ преподана была полная и всецѣлая власть во ввѣренныхъ имъ церквахъ съ обязанностію со тщаніемъ блюсти все касающееся того, *како подобаетъ въ дому Божію жити, яже есть церковь Бога живаго, столпъ и утвержденіе истины* (1 Тим. 3, 15).

Въ какомъ, наконецъ, должны были быть отношеніи между собою сами высшія іерархическія, подобныя Тимоѳею и Титу, лица впослѣдствіи получившія постоянное наименованіе епископовъ, на это не находимъ прямыхъ указаній ни въ посланіяхъ ап. Павла, ни другихъ апостоловъ. Но если принять во вниманіе, что въ семъ случаѣ они должны были руководиться примѣромъ поставившихъ ихъ для церквей самихъ апостоловъ, то таковой примѣръ для нихъ, независимо отъ извѣстной имъ практики апостольской, былъ указанъ и въ посланіяхъ ап. Павла, а именно въ изображенныхъ здѣсь его самаго къ прочимъ апостоламъ отношеніяхъ взаимнаго братскаго общенія, любви и согласія. Такъ, ап. Павелъ въ посланіи къ Галатамъ, касаясь своего путе-

шествія въ Іерусалимъ для свиданія тамъ съ знаменитѣйшими апостолами Іаковомъ, Петромъ и Іоанномъ, при семъ поясняетъ, что это онъ сдѣлалъ собственно вслѣдствіе бывшаго ему на то откровенія, и своего личнаго желанія засвидѣтельствовать предъ ними о не безплодности своей необрѣзаннымъ проповѣди, а вовсе не потому, чтобы былъ вызванъ къ сему ихъ знаменитостію, каковая, какого бы рода ни была, ничего для него не значила въ сравненіи съ божественною истиною, но что тѣмъ не менѣе для него важно было то, что означенные апостолы, не смотря на то, что противъ него были возбуждены многіе обрѣзанные, подали ему руку общенія, и съ нимъ согласились на то, чтобы ему съ Варнавою идти къ необрѣзаннымъ, тогда какъ они пойдутъ къ обрѣзаннымъ (Гал. 2, 1—9). Здѣсь же, что также заслуживаетъ вниманія, ап. Павелъ передаетъ Галатамъ тотъ замѣчательный случай изъ своихъ отношеній къ ап. Петру, когда встрѣтившись съ послѣднимъ въ Антіохіи и замѣтивъ, что онъ послѣ того какъ ѣлъ съ язычниками, сталъ показываться вовсе неядущимъ; по прибытіи обрѣзанныхъ, открыто его упрекнулъ въ такомъ лицемѣріи (Гал. 2, 11—14), а это сдѣлалъ, конечно, не почему либо иному, какъ потому, что считалъ себя вправѣ такъ поступить, въ силу своего братскаго общенія съ Петромъ и равенства по апостольскому служенію (2 Кор. 12, 11).

Въ посланіи же къ коринѳянамъ онъ показываетъ и причину того, почему должны были почитаться и почитали себя по своему служенію равными всѣ апостолы. Когда коринѳяне, по поводу преимущественнѣйшаго своего уваженія къ послужившимъ ихъ спасенію лицамъ, раздѣлились на партіи и стали себя считать одни Павловыми, другіе Аполлосовыми, а иные Кифиными, ап. Павелъ вотъ что между прочимъ имъ написалъ: *еда раздѣлися Христосъ? еда Павелъ распятся по васъ, или во имя Павлово крестистеся* (1 Кор. 1, 13)? *Кто убо есть Павелъ, кто же ли Аполлосъ? Но*

точію служителіе, имже вѣровасте, и комуждо якоже Господь даде (1 Кор. 3, 5).

Ученіе церковно-отеческое.

§ 119.

Во времена мужей апостольскихъ.

Какъ же учили о церкви слѣдовавшіе за апостолами ея пастыри и учители? Будучи вѣрны наставленіямъ и духу апостоловъ, передавшихъ имъ чрезъ преемство власть въ церкви, они, понятно, должны были учить, и какъ вскорѣ увидимъ, и на самомъ дѣлѣ учили не иному, а только тому, чему научены были отъ апостоловъ. Но въ этомъ отношеніи, что само собою понятно, особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ ученіе тѣхъ изъ нихъ, которые были или непосредственными или ближайшими преемниками апостоловъ, почему имѣли полную возможность ознакомиться съ ихъ наставленіями о церкви, не только чрезъ ихъ письмена, но и чрезъ устное преданіе и практику. На этомъ ученіи прежде всего и остановимся.

Непосредственный ученикъ апостольскій *Климентъ римскій* первый высказалъ не мало весьма замѣчательныхъ мыслей о церкви въ своемъ первомъ посланіи къ коринѳянамъ, вызванномъ произшедшими у нихъ безпорядками, клонившимися къ ниспроверженію у себя церковной іерархіи. И эти мысли, какъ сейчасъ увидимъ, по своему духу и характеру суть ничто иное, какъ воспроизведеніе и разъясненіе мыслей ап. Павла и отчасти Петра о церкви.

По Клименту, церковь—это избранное чрезъ Христа съ цѣлію спасенія и освященія людей [1]) общество [2]), стадо Христово [3]), это единое тѣло Христово [4]). А потому въ ней

[1]) Epist. 1. ad Corinth. c. 2 et 30.
[2]) Ibid. c. 58.
[3]) Ibid. c. 54 et 57.
[4]) Ibid. c. 46.

такъ необходима іерархія, какъ необходимы въ благоустроенномъ обществѣ или войскѣ правители или начальники, въ стадѣ пастыри, а въ тѣлѣ высшіе, управляющіе низшими, члены. „Представимъ себѣ, говоритъ Климентъ, воинствующихъ вождей нашихъ: какъ стройно, какъ усердно, съ какою подчиненностію исполняютъ они приказанія. Не всѣ начальники, не всѣ тысяченачальники, или стоначальники, или пятидесятиначальники и т. д. Но каждый въ своемъ чинѣ исполняетъ приказаніе царя и вождей. Не могутъ существовать ни высшіе безъ низшихъ, ни низшіе безъ высшихъ. Всѣ они связаны обоюдною нуждою, и отсюда то общая польза. Или возьмемъ для примѣра наше тѣло. Голова безъ ногъ ничего не значитъ, равно и ноги безъ головы... Пусть же сохранится цѣлымъ тѣло наше во Христѣ Іисусѣ, и пусть каждый повинуется ближнему своему сообразно степени, на которой поставленъ дарованіемъ Его“ [1]).

Но по Клименту, есть еще и другое самое важное основаніе для всегдашняго существованія іерархіи въ церкви, это ея Богоучрежденность; такъ какъ ее установили съ цѣлію всегдашняго ея продолженія во всѣхъ первоначально основанныхъ церквахъ сами апостолы, а апостолы это сдѣлали по данному имъ полномочію Іисусомъ Христомъ, въ свою очередь получившимъ полномочіе отъ Самого Бога. „Апостолы, говоритъ Климентъ, были посланы проповѣдывать евангеліе намъ отъ Господа Іисуса Христа, а Іисусъ Христосъ—отъ Бога. Христосъ посланъ отъ Бога, апостолы —отъ Христа... Проповѣдуя же по разнымъ странамъ и городамъ, они первенцевъ изъ увѣровавшихъ, по духовномъ испытаніи, поставляли въ епископовъ и діаконовъ для тѣхъ, которые имѣли увѣровать. Что же удивительнаго, если тѣ, коимъ въ Христѣ вѣрено было отъ Бога дѣло сіе, поставляли вышеупомянутыхъ лицъ? И они потому же полномочію не только сами поставляли, но и другимъ преподали

[1]) Epist. 1. ad Corinth. c. 37 et 38.

это право, и установили самый порядокъ поставленія на священнослужительскія степени“ [1]).

Вмѣстѣ съ симъ Климентъ довольно ясно обозначаетъ и самыя богоучрежденныя въ церкви іерархическія степени. Такъ, указавъ на то, что самимъ Богомъ повелѣно было, какъ, когда и кѣмъ должны были совершаться въ церкви приношенія и служенія, онъ между прочимъ говоритъ слѣдующее: „первосвященнику дано свое служеніе, священникамъ назначено свое дѣло, и на левитовъ возложены свои должности“ [2]), чѣмъ ясно показываетъ, что какъ вообще въ христіанской, такъ и въ частности въ коринѳской церкви были іерархическія лица, соотвѣтствующія ветхозавѣтнымъ —первосвященнику, священникамъ и левитамъ, каковыми могли быть не кто иные, какъ епископъ, пресвитеры и діаконы. Кромѣ того, увѣщевая коринѳянъ возвратиться къ повиновенію оставленной ими іерархіи, онъ пишетъ имъ: „будемъ почитать предстоятелей нашихъ, уважать пресвитеровъ“ [3]), чѣмъ тоже довольно ясно показываетъ, что въ коринѳской церкви кромѣ пресвитеровъ были еще выше ихъ по іерархическому положенію стоящія лица, названныя имъ здѣсь предстоятелями, а въ другомъ мѣстѣ достоуважаемыми мужами, получившими по преемству отъ апостоловъ епископскую власть и другихъ поставлять въ іерархическія степени [4]).

Но чтобы были въ коринѳской ли, или другой какой либо церкви, еще высшія іерархическія лица, этого Климентъ не только нигдѣ въ своихъ посланіяхъ не предполагаетъ, но скорѣе напротивъ исключаетъ всякое подобное предположеніе. Такъ какъ онъ, указывая коринѳянамъ на тотъ богоучрежденый порядокъ, слѣдуя которому, апостолы

---

[1]) Epist. ad Corinth. c. 43.
[2]) Ibid. c. 40.
[3]) Ibid. c. 21.
[4]) Ibid. c. 44.

поставили имъ епископовъ и діаконовъ, съ передачею первымъ права и самимъ поставлять другихъ на такія же іерархическія должности, представляетъ этотъ порядокъ общимъ для всѣхъ церквей; каковыя, поэтому, не исключая и римской, должны быть въ семъ отношеніи совершенно равны между собою. Потому то между прочимъ Климентъ и коринѳянъ винитъ именно за то, что они отложились отъ установленной апостолами іерархіи, состоящей изъ епископовъ съ пресвитерами и діаконами, а не отъ какой либо иной, состоящей еще изъ другихъ степеней, іерархіи, равно какъ и увѣщеваетъ ихъ опять съ повиновеніемъ возвратиться не къ иной какой либо, а къ этой же самой, у нихъ самихъ существующей, іерархіи [1]).

Между тѣмъ подобныя же мысли о церкви ясно высказываетъ и *св. Ермъ*, хотя только въ символахъ и образахъ. По его образному представленію, башня, обозначающая собою церковь Христову, стала строиться на землѣ особенною божественною силою и тою же силою будетъ строиться до тѣхъ поръ, пока не войдутъ въ нее всѣ, находящіяся внѣ ея, годные къ постройкѣ камни имѣя въ своемъ осно-

[1]) Къ этому можно присовокупить, что Климентъ подобно тому, какъ всѣхъ, поставленныхъ отъ апостоловъ для церквей, епископовъ почиталъ по власти равными, и самихъ апостоловъ по ихъ апостольскому достоинству почиталъ таковыми же, что видно изъ признанія имъ за всѣми апостолами одинаковаго, даннаго имъ Христомъ полномочія (Epist. 1. ad Corinth. c. 42), а также въ частности изъ выраженнаго имъ въ посланіи одинаково благоговѣйнаго почтенія какъ къ ап. Петру, такъ и Павлу (Ibid. c. 5). Можно наконецъ замѣтить, что коринѳская церковь въ своихъ затруднительныхъ обстоятельствахъ обратилась къ римской церкви или ея епископу вовсе не потому, чтобы признавала церковь римскую главенствующею, или ея епископа—верховнымъ судьею, такъ какъ обычай такого обращенія къ другимъ церквамъ и епископамъ былъ общъ и для самой римской церкви. Напр. римскіе епископы по вопросу о крещеніи еретиковъ не разъ обращались къ Діонисію александрійскому, Кипріану карѳагенскому и другимъ епископамъ. Причиною же сему могло быть не что иное, какъ особенная духовно-родственная близость и связь между коринѳскою и римскою церковью, по которой онѣ, бывъ одинаково насаждены апостолами Петромъ и Павломъ, считали себя сестрами, что между прочимъ видно изъ посланія коринѳскаго епископа Діонисія къ римскому—Сотиру (Euseb. eccles. hist. lib. II. c. 25).

ваніи одинъ необъятной величины несокрушимый камень, а также положенный на немъ цѣлый рядъ, хотя значительно меньшихъ, но очень прочныхъ и совершенно по виду одинаковыхъ камней способныхъ поддерживать собою дальнѣйшую постройку башни [1]). Смыслъ же сего образа представленія о церкви таковъ, что она основана самимъ Богомъ съ цѣлію освященія и спасенія людей, и существовать имѣетъ до тѣхъ поръ, пока будутъ жить на землѣ люди способные по своей вѣрѣ и жизни привиться къ ея организму. А чтобы таковою она была на самомъ дѣлѣ, въ незыблемое основаніе ея, какъ краеугольный камень, положенъ былъ Самъ Іисусъ Христосъ Сынъ Божій, а вслѣдъ за Нимъ, и на Немъ Самомъ, въ качествѣ тоже основныхъ и необходимыхъ для созиданія церкви камней, положены были сперва апостолы, а послѣ нихъ послѣдовавшіе и имѣющіе слѣдовать до скончанія вѣковъ епископы, съ учителями и служителями или діаконами [2]).

Изъ сказаннаго же не трудно видѣть, что и св. Ермъ, подобно Клименту, насколько почиталъ необходимымъ всегдашнее существованіе на землѣ основанной Христомъ и апостолами церкви, настолько же признавалъ необходимымъ всегдашнее или непрерывное существованіе въ ней и ради ея іерархіи, а именно: іерархіи, состоящей изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, такъ какъ можно съ увѣренностію предполагать, что подъ учителями, занимающими середину между епископами и діаконами, онъ разумѣлъ не кого либо иного, какъ пресвитеровъ, имѣвшихъ главною изъ своихъ существенныхъ обязанностей учительство. А также отсюда не менѣе ясно видно и то, что Ермъ, подобно Клименту, вовсе не зналъ какого либо существенно преимущественнаго различія между епископами, а напротивъ при-

---

[1]) Pastor. lib. I. Vis. 3. c. 2—4; lib. III. Simil. 9. c. 17; lib. I. Vis. 3 c. 2 et 5.

[2]) Ibid. lib. III. Simil. 9. c. 14; lib. I. Vis. 3. c. 8 et 9; lib. III. Simil 9. c. 4, 12 et 14; lib. I. Vis. 3. c. 5.

знавалъ ихъ по достоинству и власти совершенно равными, каковыми представлялъ и всѣхъ апостоловъ, изображая ихъ подъ символомъ совершенно одинаковыхъ по виду камней [1]).

Но особеннаго въ семъ отношеніи вниманія заслуживаетъ ученіе *св. Игнатія Богоносца*, который съ полнѣйшею ясностію и совершенною точностію изображаетъ какъ безусловную необходимость для освященія людей церкви съ освящающими средствами, такъ и подобную же необходимость для самой церкви богоучрежденной іерархіи, состоящей изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ. По св. Игнатію, освященіе могутъ получать люди не гдѣ либо, а только въ церкви, такъ какъ только тотъ можетъ быть чистымъ, кто находится внутри алтаря, а кто находится внѣ его, тотъ не чистъ [2]), равно какъ и кто не внутри жертвенника, тотъ лишаетъ себя хлѣба Божія [3]). Но съ другой стороны самая церковь съ освящающими средствами не мыслима безъ іерархіи, т. е. епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, безъ коихъ нѣтъ церкви [4]). А потому для освященія людей, для чего и существуетъ церковь, безусловно необходимы въ ней, располагающія освящающими средствами, іерархическія лица [5]).

По этой то причинѣ учреждены и учреждены Самимъ Богомъ въ церкви епископы и пресвитеры, а также и діаконы; „бывъ поставлены изволеніемъ Іисуса Христа, и по благоволенію Его, утверждены непоколебимо Его Святымъ Духомъ [6]). Подобно тому, какъ Іисусъ Христосъ есть мысль Бога Отца, такъ и епископы, поставленные по концамъ земли, находятся въ мысли Іисуса Христа [7]). А такъ какъ всякаго, кого посылаетъ домовладыка для управленія своимъ

[1]) Pastor. c. 15.
[2]) Ad Trall. c. 7.
[3]) Ad Ephes. c. 5.
[4]) Ad Trall. c. 3.
[5]) Ad Ephes. c. 2.
[6]) Ad Philad. in praefat.
[7]) Ad Ephes. c. 3.

домомъ, намъ должно принимать точно также, какъ самого пославшаго, то ясно, что на епископа нужно смотрѣть, какъ на Самого Господа [1]), пресвитеровъ же, какъ долженствующихъ во всемъ поступать согласно съ волею и распоряженіями епископа [2]), нужно почитать какъ самихъ апостоловъ [3]), а долженствующихъ быть слугами церкви Божіей діаконовъ, какъ служителей таинствъ Іисуса Христа [4]).

Уча же съ такою ясностію и рѣшительностію о богоучрежденности и существованіи въ каждой частной церкви только трехъ іерархическихъ степеней,—епископской, пресвитерской и діаконской, а также въ частности съ такою же ясностію и очевидностію изображая іерархическую степень епископа, какъ такую, выше которой нѣтъ въ каждой частной церкви, такъ какъ епископъ въ отношеніи къ пресвитерамъ представляетъ собою Самаго Іисуса Христа, въ Его отношеніи къ апостоламъ, св. Игнатій, понятно, этимъ самимъ прямо отстранялъ всякую мысль о томъ, чтобы гдѣ либо въ церкви могла или должна была существовать еще какая либо выше епископской іерархическая степень и соединенная съ нею особеннѣйшая въ церкви власть, которой должны были подчиняться самые епископы. А потому онъ всѣхъ епископовъ равно какъ и апостоловъ [5]), по своей

---

[1]) Ad Ephes. c. 6.

[2]) Ad Smyrn. c. 8. Ad Ephes. c. 4.

[3]) Ad Trall. c. 3.

[4]) Ad Trall. c. 2.

[5]) Что св. Игнатій признавалъ полное по власти равенство между апостолами, это совершенно ясно изъ того, что онъ часто, тогда какъ Іисуса Христа уподобляетъ епископу, соборъ апостоловъ сравниваетъ съ сонмомъ пресвитеровъ (Epist. ad Magnes. c. 6; epist. ad Smyrn. c. 8). Если св. Игнатій, касаясь явленія апостоламъ воскресшаго Господа (на что ссылаются римскіе богословы), выразился такъ, что Онъ по „воскресеніи пришелъ къ ученикамъ, находившимся съ Петромъ“ (Epist. ad Smyrn. c. 3), то отсюда можно вывести заключеніе развѣ только въ пользу первенства Петра, но ничуть не главенства. Между тѣмъ въ посланіи къ римлянамъ онъ и прямо ап. Петра ставитъ на ряду съ ап. Павломъ, выражаясь о нихъ какъ учителяхъ римской церкви, такъ: „не какъ Петръ и Павелъ заповѣдую вамъ; они—апостолы, а я осужденный, они

власти и достоинству признавалъ совершенно между собою равными, и своимъ словомъ и примѣромъ училъ только тому, чтобы они со ввѣренными имъ церквами находились всегда между собою въ союзѣ братскаго общенія и всеобъединяющей любви, помня, что всѣ они члены, служащіе одному и тому же тѣлу церкви, глава которой есть Самъ Іисусъ Христосъ [1]).

Такихъ же мыслей о церкви былъ и *св. Поликарпъ смирнскій*, который на поставленныя въ церкви іерархическія лица смотрѣлъ не какъ на служителей человѣковъ, а — Самого Бога и Христа [2]), почему наставлялъ *Филиппійцевъ* покораться имъ какъ Богу и Христу [3]).

§ 120.

Ученіе во II и III вѣкахъ.

Теперь обращаемся къ дальнѣйшимъ учителямъ и писателямъ церковнымъ, а именно христіанскимъ 2 и 3 вѣка апологетамъ, которые вынуждены были вести упорную борьбу съ самыми разнообразными нападками на церковь, и потому, понятно, должны были учить и дѣйствительно, какъ сейчасъ увидимъ, учили о ней съ большею сравнительно съ прежнимъ полнотою, обстоятельностію и опредѣленностію.

Во 2 вѣкѣ, какъ извѣстно, еще раньше начавшаяся борьба языческихъ властей съ христіанскою церковью не только не прекратилась, но стала напротивъ настолько

свободные, а *я*—доселѣ еще рабъ". Вмѣстѣ съ симъ, понятно, св. Игнатій не могъ признавать и церковь римскую, равно какъ и другую какую-либо подобную церковь—главенствующею. Если же онъ церковь римскую (въ посл. къ римл. гл. 4) называетъ „предсѣдательствующею на мѣстѣ страны римлянъ" (на что тоже ссылаются латиняне), то отсюда можетъ слѣдовать выводъ только въ пользу ея предсѣдательства, и притомъ только на западѣ—въ Италіи.

[1]) Ad Polycarp. c. 7. Ad Smyrn. c. 8. Ad. Trall. c. 11.

[2]) Ad Philip. c. 5.

[3]) Ibidem.

упорною и ожесточенною, что угрожала самому существованію церкви, оправданіемъ чему главнымъ образомъ служило то утвердившееся между язычниками противъ христіанъ предубѣжденіе, будто бы они самою религіею своею и богослужебными дѣйствіями вызываются на жизнь безнравственную и совершеніе всякаго рода преступленій, а чрезъ это, что казалось само собою понятнымъ, угрожаютъ ниспроверженіемъ существующихъ законовъ и благосостоянія государства. Защитникамъ церкви, поэтому, необходимо было прежде всего въ возможно яркомъ и доступномъ для язычниковъ свѣтѣ изобразить ту высоконравственную ея сторону, относительно которой они заблуждались, а именно, что основанная Христомъ на землѣ церковь не только не питаетъ и не можетъ питать никакого сочувствія къ пороку и преступленіямъ, но напротивъ идеаломъ для всѣхъ своихъ членовъ поставляетъ истинную святость, къ достиженію которой и всячески имъ способствуетъ, и что поэтому она не только не вредитъ истиннымъ основамъ гражданскаго благосостоянія и порядка, но скорѣе помогаетъ ихъ прочности и незыблемости. Эта именно задача между другими христіанскими апологетами съ особеннымъ успѣхомъ и была выполнена *св. Іустиномъ мученикомъ*, который, какъ извѣстно, въ своихъ апалогіяхъ, вмѣстѣ съ опроверженіемъ неосновательно взводимыхъ на христіанъ преступныхъ обвиненій, въ самыхъ яркихъ и вѣрныхъ чертахъ, на основаніи евангельскаго ученія и церковной дисциплины, изобразилъ тотъ возвышеннѣйшій нравственный характеръ церкви, по которому она, хотя есть общество по виду похожее на другія человѣческія общества, но общество не гражданское, а духовно-нравственное,—общество, хотя дѣйствительно стремящееся къ царствованію, но къ царствованію не на землѣ, а со Христомъ на небѣ, потому главною задачею своею она имѣетъ не столько внѣшнее благополучіе чадъ своихъ, сколько необходимое для будущаго царствія и совершаемое подъ руководствомъ предстоя

телей [1]), при помощи богодарованныхъ средствъ духовно-нравственное ихъ преуспѣяніе, хотя въ тоже время и чрезъ это самое дѣлаетъ ихъ самыми лучшими и надежнѣйшими на землѣ гражданами, потому что воспитывая въ нихъ вѣру во всевидящаго и правосуднаго Бога, имѣющаго нѣкогда каждому воздать за добрыя дѣла вѣчными наградами, равно какъ за злыя вѣчными наказаніями, вмѣстѣ съ симъ она естественно каждаго располагаетъ, что необходимѣе всего для блага государства, къ дѣланію одного законнаго и добраго, и къ отвращенію отъ всего незаконнаго и преступнаго [2]).

Потому-то по *Θеофилу антіохійскому*, вполнѣ раздѣлявшему вышесказанныя мысли Іустиновы о церкви, всѣ, данныя Богомъ волнуемому и обуреваемому грѣхами міру, частныя церкви по всей справедливости могутъ быть сравнены съ тѣми плодоносными и уютными островами, которые даютъ вполнѣ безопасное и покойное пристанище подвергающимся опасностямъ морской бури; такъ какъ въ нихъ, какъ въ благоустроенныхъ пристаняхъ, сохраняется ученіе истины „и къ нимъ прибѣгаютъ желающіе спастись, какъ скоро сдѣлаются любителями истины, и захотятъ избѣжать гнѣва и суда Божія“ [3]).

Между тѣмъ тогда какъ языческія власти употребляли силу внѣшнюю для того, чтобы ниспровергнуть зданіе Христовой церкви, языческій гностицизмъ пытался достигнуть этого самаго силою своей лживой, обезобразившей евангельскую *истину*, *мысли*. Принявши нѣчто изъ евангельскаго

---

[1]) Должно думать, что и Іустинъ не зналъ и не допускалъ существеннаго между предстоятелями, т. е. епископами, отличія; такъ какъ всѣхъ ихъ предшественниковъ, т. е. апостоловъ, признавалъ по ихъ власти совершенно равными между собою, почему предуказательный на нихъ образъ видѣлъ въ 12 одинаковыхъ звонцахъ, привѣшенныхъ къ подиру ветхозавѣтнаго архіерея (Dialog. n. 42 et 114 Сравн. Apolog. 1. n. 39).

[2]) См. Apolog. I. c. 11, 12, 15—17, 61, 65—67.

[3]) Ad Autol. lib. II. c. 14.

ученія и учрежденій церкви Христовой и приспособивъ его къ своимъ религіозно-языческимъ воззрѣніямъ, гностицизмъ II вѣка претендовалъ на то, что его ученіе есть одно высшее и истинное христіанское знаніе (гносисъ), какого не имѣетъ церковь, обладающая только простою и безсознательною вѣрою, а образовавшееся изъ его послѣдователей общество есть общество однихъ совершенныхъ или пневматиковъ, тогда какъ всѣ остальные, не исключая и членовъ церкви Христовой,—несовершенные психики или илики, и въ подтвержденіе сего обыкновенно ссылался на то, будто бы Христосъ, независимо отъ преподаваемаго имъ простому народу простаго ученія апостоловъ училъ нѣкоторому особенному возвышеннѣйшему знанію, каковое въ свою очередь будто бы путемъ таинственнаго преданія перешло къ гностикамъ, и стало ихъ однихъ неотъемлемымъ достояніемъ. Чтобы отразить подобное лжеученіе, прямо клонившееся къ подрыву божественнаго авторитета церкви, христіанскимъ апологетамъ необходимо было вмѣстѣ съ его опроверженіемъ разъяснить и то, что то свойство апостольства, на которое свои притязанія простиралъ гностицизмъ, вовсе не принадлежитъ и не можетъ принадлежать ему, такъ какъ апостолы никому изъ гностиковъ и ничего не передавали, принадлежитъ же оно всецѣло церкви и только одной церкви, потому что только въ церкви находятся тѣ лица, которые были поставлены самими апостолами, и которымъ ими передано было все принятое отъ Христа, т. е. епископы; кромѣ сего крайне ограниченному и узкому гностическому взгляду на церковь, какъ общество однихъ привиллегированныхъ людей, необходимо было противопоставить истинно христіанское о ней ученіе, какъ объ открытой и доступной для всѣхъ вселенской или соборной церкви. То и другое надлежаще было выполнено св. Иринеемъ и отчасти Тертулліаномъ, пока онъ оставался вѣрнымъ духу вселенской церкви.

По *Иринею* всѣ гностическія общества ничего общаго и сроднаго ни съ апостолами, ни съ древне-апостольскимъ ученіемъ не имѣютъ потому, что какъ ихъ основатели, вродѣ Маркіона, Валентина и другихъ имъ подобныхъ, были случайными и самозванными учителями, вовсе не имѣвшими въ апостолахъ своихъ предмѣстниковъ, такъ и самое ихъ ученіе было случайно и вновь возникшимъ самоличнымъ измышленіемъ, не имѣвшимъ никакой внутренней связи съ древне-апостольскимъ преданіемъ, вслѣдствіе чего они не должны быть принимаемы за христіанскія общества [1]). Что же касается до истинно христіанскихъ обществъ или церквей, то они, по Иринею, носятъ на себѣ совершенно иной характеръ, по которому нельзя не примѣчать въ нихъ совершенно ясной печати апостольства. Хотя они имѣютъ своими представителями однихъ опредѣленныхъ или принадлежащихъ извѣстному времени епископовъ, но эти епископы чрезъ посредство непрерывнаго преемства восходятъ къ тѣмъ первымъ епископамъ, которые были поставлены непосредственно самими апостолами со вручениемъ имъ для преемственной въ неизмѣнномъ видѣ передачи другимъ какъ ученія Христова, такъ и всего необходимаго для домостроительства спасенія людей. Потому что „апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вполнѣ положили въ церковь все, что относится къ истинѣ [2]), и ввѣрили ее епископамъ [3]). Если бы они знали и сокровенныя таинства, которыя (какъ полагали гностики) сообщили совершеннымъ отдѣльно и тайно отъ прочихъ; то передали бы ихъ въ особенности тѣмъ, кому поручали самыя церкви, такъ какъ хотѣли, чтобы во всемъ были совершенными и безукоризненными тѣ, кого оставляли своими преемниками и кому передали свое мѣсто учительства“ [4]). Вмѣстѣ же съ симъ апостолы

[1]) Contr. haeres. lib. III. c. 2. n. 1; c. 4. n. 3.
[2]) Contr. haeres. lib. III. c. 4. n. 1.
[3]) Ibid. lib. V. c. 20. n. 1.
[4]) Ibid. lib. III. c. 3. n. 1.

учредили и преемство епископовъ, которымъ передали повсюду сущую церковь[1]), учредили, конечно, для того, чтобы они, чрезъ преемство церковное передавали одни другимъ епископство, а совмѣстно съ епископствомъ передавали и все принятое ими отъ апостоловъ, сохраняя его, такимъ образомъ, навсегда въ цѣломъ и не поврежденномъ видѣ[2]). Потому-то, по Иринею, преемство епископовъ, восходящее къ самимъ апостоламъ, составляетъ собою самый существенный и неотъемлемый признакъ церкви Христовой[3]), каковымъ, поэтому, непремѣнно должна обладать и на самомъ дѣлѣ обладаетъ каждая частная истинно-христіанская церковь, какъ напр. церковь римская, имѣющая въ непрерывномъ ряду епископовъ первымъ поставленнаго апостолами Лина или смирнская такимъ же епископомъ Поликарпа[4]). Всѣ тѣ, слѣдовательно, общества, которыя, подобно гностическимъ, не имѣютъ таковаго признака апостольства, не составляютъ собою церкви Христовой и не имѣютъ никакого права на ношеніе ея имени.

Вмѣстѣ съ симъ св. Ириней достаточно разъясняетъ, въ виду лжеученія гностиковъ, другое существенное свойство церкви, а именно ея вселенство или соборность, касаясь при этомъ и единства церкви. По его воззрѣнію, только церковь ветхозавѣтная, бывъ ограждена преградами закона, составляла исключительное достояніе одного народа, а именно еврейскаго. Церковь же новозавѣтная, съ уничтоженіемъ сихъ преградъ, напротивъ подобно винограднику, переданному изъ рукъ недостойныхъ въ руки другихъ болѣе достойныхъ воздѣлывателей его, стала совершенно одинаково для всѣхъ народовъ и всякаго состоянія людей открытою и доступною[5]), вслѣдствіе чего всѣ

---

[1]) Contr. haeres. lib. IV. c. 33. n. 8.
[2]) Ibid. lib. III. c. 2. n. 2; lib. IV. c. 26. n. 2 et 5.
[3]) Ibid. lib. IV. c. 33. n. 8.
[4]) Ibid. lib. III. c. 3. n. 3 et 4.
[5]) Ibid. lib. IV. c. 36. n. 2.

безъ исключенія, лишь бы пожелали и были способны, могутъ пользоваться ея благодѣяніями, на подобіе того, какъ всѣ одинаково могутъ пользоваться солнечнымъ свѣтомъ, лишь бы способны были и желали его видѣть [1]). Потому-то церковь Христова разсѣяна по всей вселенной даже до концевъ земли [2]), и даже между необразованными, или такъ называемыми, варварами [3]), что впрочемъ, по Иринею, ничуть не мѣшаетъ ея единству, при сохраненіи всѣми частными церквами одной и той же вѣры [4]), и одного и того же первоначальнаго устройства съ преемствомъ отъ апостоловъ епископовъ и апостольскимъ преданіемъ [5]). Но слѣдуетъ замѣтить, что св. Ириней съ такою ясностію и настойчивостію требуя отъ каждой частной церкви этого именно единенія съ церковью вселенскою ничѣмъ и нигдѣ не даетъ замѣтить, чтобы для этого еще необходимо было, чтобы всѣ частныя церкви съ своими епископами подчинялись одной какой либо церкви, или одному какому либо, хоть напр. римскому, епископу, скорѣе же наоборотъ заставляетъ предполагать совершенно противное; такъ какъ по его представленію, живыми частями одной и той же разсѣянной по всему міру вселенской церкви могли быть и такого рода частныя церкви, которыя были отдѣлены одна отъ другой большими пространствами и стояли совершенно отдѣльно и независимо одна отъ другой, какъ напр. церкви, основанныя между многими племенами варваровъ [6]), а также въ Германіи, Испаніи, въ Галліи, на востокѣ, въ Египтѣ, въ Ливіи и въ срединѣ міра, но только сохраняли въ цѣлости вѣру и все апостольское преданіе [7]). Правда, св. Ириней

---

[1]) Contr. haeres. lib. I. c. 10. n. 2. lib. V. c. 20. n. 1.
[2]) Ibid. lib. I. c. 10. n. 2.
[3]) Ibid. lib. III. c. 4. n. 2.
[4]) Ibid. lib. III. c. 10. n. 2.
[5]) Ibid. lib. IV. c. 33. n. 8; lib. III. c. 3. n. 1.
[6]) Ibid. lib. III. c. 4. n. 2.
[7]) Ibid. lib. I. c. 10. n. 2.

указываетъ на римскую церковь, какъ на величайшую, древнѣйшую и всѣмъ извѣстную церковь, съ которою по необходимости, по причинѣ ея преимущественной важности, согласуется всякая церковь [1]); но онъ здѣсь же ясно показываетъ, когда именно, въ чемъ и почему съ римскою церковью можетъ и должна согласоваться всякая церковь. По его словамъ только тогда было бы прилично и слѣдовало бы обращаться къ римской церкви, когда гдѣ либо возникъ бы споръ о какомъ либо важномъ вопросѣ, и когда потребовалось бы обратиться къ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и отъ нихъ получить что̀ есть достовѣрнаго и яснаго относительно сего вопроса [2]) —слѣдовало бы обращаться къ церкви римской потому, что она церковь — древнѣйшая и извѣстнѣйшая, и что въ ней и повсюду вѣрующими сохранялось апостольское преданіе, съ которымъ должна согласоваться каждая церковь [3]). Между тѣмъ, что весьма важно, св. Ириней за отысканіемъ древнеапостольскаго преданія нуждающихся въ немъ отсылаетъ не исключительно къ одной римской церкви, а ко всѣмъ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и свое преимущественное указаніе на римскую церковь объясняетъ тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что было бы весьма длинно въ такой какъ его книгѣ перечислять преемство предстоятелей всѣхъ церквей [4]), хотя впрочемъ все-таки поименно указалъ на смирнскую, какъ на такую церковь, въ которой, подобно какъ и въ римской, обращались апостолы, сами поставивъ для нея епископомъ Поликарпа, и въ которой, поэтому, точно также, какъ и въ римской церкви, сохранилось подлинное древне-апостольское, обязательное для всѣхъ позд-

---

[1]) Contr. haeres. lib. III. c. 3. n. 2.

[2]) Ibid. lib. III. c. 4. n. 1.

[3]) Ibid. c. 3. n. 2.

[4]) Ibidem.

нѣйшихъ церквей преданіе[1]). Іерусалимскую же церковь, что заслуживаетъ особеннаго вниманія, онъ признаетъ такою „церковію, изъ которой вся церковь возымѣла свое начало, и называетъ митрополіею гражданъ новаго завѣта“[2]), чѣмъ ясно выражаетъ ея преимущественное значеніе по сравненію съ признанною имъ знаменитѣйшею самою римскою церковью, хотя при этомъ вовсе не требуетъ отъ прочихъ позднѣйшихъ церквей, чтобы онѣ во всемъ и всецѣло подчинялись ей, а только предполагаетъ то, что онѣ должны сообразоваться съ нею въ отношеніи къ хранящемуся въ ней чрезъ епископское отъ апостоловъ преемство преданію, точно также какъ и съ церковью римскою, указанною имъ для примѣра.

Вмѣстѣ съ симъ св. Ириней, понятно, и ни за какимъ частнымъ епископомъ не могъ усвоять и на самомъ дѣлѣ не усвоялъ господственнаго или главенственнаго положенія въ церкви. На поставленныхъ отъ апостоловъ для первоначальныхъ церквей епископовъ онъ, какъ извѣстно, смотрѣлъ, какъ на ихъ по власти и достоинству преемниковъ, апостоловъ же, давшихъ отъ себя церквамъ епископовъ, онъ признавалъ всѣхъ между собою по власти совершенно равными, такъ какъ по его словамъ, давши власть апостоламъ проповѣдывать евангеліе, Господь не одному или только нѣкоторымъ изъ нихъ, а всѣмъ сказалъ: кто слушаетъ васъ, Меня слушаетъ, а кто презираетъ васъ, презираетъ Меня и Того, Кто послалъ Меня[3]), и апостолы не нѣкоторые только, а всѣ, какъ богачъ въ сокровищницу, вполнѣ положили въ церковь все относящееся къ истинѣ, а со всѣмъ этимъ богатствомъ они ввѣрили ее не одному какому либо, а многимъ епископамъ[4]). А что св. Ириней въ частности не признавалъ никакого главенства за рим-

[1]) Contr. haeres. lib. III. c. 3. n. 4.
[2]) Ibid. c. 12. n. 5.
[3]) Ibid. lib. III. praefat.
[4]) Ibid. lib. III c. 4. n. 1; lib. V. c. 20. n. 1.

скими епископами, которые по его словамъ приняли свое епископство не отъ одного Петра, а совмѣстно отъ Петра и Павла, вручившихъ таковое Ливу [1]), то это всего яснѣе и очевиднѣе изъ того весьма замѣчательнаго историческаго обстоятельства, что когда по вопросу о времени празднованія пасхи возникъ споръ между Викторомъ епископомъ римскимъ и Поликратомъ смирнскимъ, и этотъ споръ окончился тѣмъ, что Викторъ за несогласіе съ собою отлучилъ отъ общенія Поликрата, Иринеи, не смотря на то, что самъ былъ однимъ изъ западныхъ епископовъ, таковый поступокъ Виктора признали совершенно незаконнымъ, и въ своемъ къ нему посланіи, въ которомъ оправдывалъ презрѣвшаго угрозы послѣдняго Поликрата, совѣтовалъ ему примириться и возстановить общеніе съ Поликратомъ [2]).

И по *Тертулліану*, апостольство составляетъ существенную принадлежность одной церкви Христовой, въ которой апостолами положена была всецѣло истина, наслѣдованная ими отъ Христа [3]). Прежде же всего и прямѣе оно принадлежало первоначальнымъ христіанскимъ церквамъ; такъ какъ апостолы, бывъ посланы отъ Христа для повсюдной проповѣди евангелія, подобно тому какъ Христосъ былъ посланъ отъ Бога, сами непосредственно основали и устроили сперва въ Іудеѣ, а потомъ и по всѣмъ городамъ, гдѣ проповѣдали, первыя церкви [4]), преподавъ имъ въ точности какъ ученіе, такъ и все то, что было передано имъ самимъ отъ Христа [5]). А такъ какъ эти церкви имѣли стать и на самомъ дѣлѣ стали матерями для другихъ дальнѣйшихъ церквей, которыя отъ нихъ путемъ преемства раньше или позже произошли [6]); то и всѣ послѣднія церкви должны

---

[1]) Contr. haeres. lib. III. c. 3.
[2]) Euseb. hist. eccles. lib. V. c. 24.
[3]) De praescript. advers. haeres. c. 20 et 25.
[4]) Ibid. c. 20.
[5]) Ibid. c. 21.
[6]) Ibidem.

быть признаны апостольскими, должны же быть признаны таковыми потому, что онѣ преемство вѣры и сѣмена ученія заняли отъ самихъ апостольскихъ церквей и суть не что иное, какъ ихъ отрасли [1]). По этой причинѣ апостольскою церковью можетъ и должна быть признана и каждая церковь, если будетъ ясно и несомнѣнно то, что она, чрезъ непрерывающееся въ своемъ ученіи и іерархическомъ устройствѣ преемство, ведетъ начало свое отъ одной какой либо древне-апостольской церкви. Потому то между прочимъ „апостольскія церкви предлагаютъ свои списки (епископовъ, принявшихъ рукоположеніе отъ апостоловъ). Такъ церковь смирнская представляетъ Поликарпа, поставленнаго Іоанномъ, такъ римская указываетъ Климента, рукоположеннаго Петромъ; точно такимъ же образомъ и прочія церкви указываютъ на тѣхъ, кто былъ поставленъ имъ апостолами во епископы, какъ на привитыя отрасли отъ апостольскаго сѣмени“ [2]). Всѣ, слѣдовательно, общества, которыя, подобно гностическимъ, не ведутъ своего начала отъ древне-апостольскихъ церквей, и не приняли отъ нихъ содержащейся въ нихъ истины, не имѣютъ ничего общаго съ посланными Христомъ апостолами и пославшимъ ихъ Христомъ, а суть порожденія однихъ позднѣйшихъ изобрѣтеній лжи и обмана [3]).

Вмѣстѣ съ симъ Тертулліанъ, подобно Иринею, церковь представляетъ не какимъ либо замкнутымъ въ себѣ, или привиллегированнымъ, на подобіе гностическихъ, обществомъ, а церковью вселенскою или такою, которая одинаково для всѣхъ открыта и доступна, безъ всякаго различія ихъ національностей, званій и состоянія, пола и возраста [4]), и можетъ повсюду и всегда распространяться въ видѣ частныхъ церквей [5]), не нарушая въ тоже время своего суще-

[1]) De praescript. c. 20.
[2]) De praescript. c. 32.
[3]) De praescript. c. 21.
[4]) Apolog. c. 1.
[5]) De praescript. c. 20.

ственнаго свойства—единства. Не нарушается же ея единство потому, что для него при единствѣ вѣры и преданія, одного и того же таинства [1]), требуется только между частными церквами само собою отсюда возникающее общеніе мира, отношеніе братства и соучастіе дружества [2]). Но вовсе для сего не трéбуется того, чтобы онѣ внѣшне подчинялись одной какой либо мѣстной церкви, или ея предстоятелямъ, вслѣдствіе того, что всѣ онѣ, гдѣ бы ни были и когда бы ни были, если содержатъ въ себѣ все преданное апостолами, представляютъ собою полную церковь, и потому совершенно равны между собою. Таковыми прежде всего были, начиная съ первой іерусалимской, первоначальныя церкви, основанныя самими апостолами, какъ напр. церковь смирнская, имѣвшая епископомъ Поликарпа, поставленнаго Іоанномъ, римская имѣвшая Климента, поставленнаго Петромъ, и другія [3]), которыя всѣ одинаково были матерями [4]) произшедшихъ отъ нихъ церквей и слѣдовательно духовно родственными между собою сестрами. Таковыя и всѣ позднѣйшія возникшія и возникающія отъ нихъ по преемству церкви; такъ какъ всѣ онѣ признаются апостольскими какъ отрасли апостольскихъ церквей [5]). Таковы, наконецъ, лич-

---

[1]) De praescript. c. 20.

[2]) Ibidem.

[3]) De praescript. c. 20, 32.

[4]) Ibid. c. 21.

[5]) Ibid. c. 20. Въ одномъ мѣстѣ, касаясь находящейся въ Италіи римской церкви, Тертулліанъ выражается о ней такъ, что „здѣсь для него ближайшій авторитетъ“, чѣмъ повидимому отдаетъ ей господственное преимущество предъ другими церквами, какъ этого желаютъ римскіе писатели. Но контекстъ этого мѣста таковъ: „вотъ ты, желающій лучше упражнять любопытство въ дѣлѣ твоего спасенія, обойди церкви апостольскія, въ которыхъ еще стоятъ самыя сѣдалища апостольскія на своихъ мѣстахъ, въ которыхъ еще читаются самые автографы ихъ посланій, звуча голосомъ, и представляя лице каждаго. Ближе всего къ тебѣ Ахаія?—имѣешь Коринѳъ. Если ты недалеко отъ Македоніи, имѣешь Филиппы, имѣешь Солунянъ. Если можешь отправиться въ Азію, имѣешь Ефесъ. А если ты прилежишь Италіи, имѣешь Римъ, гдѣ для тебя также ближайшій авторитетъ“. (De praescript. c. 36). Ясно, что по мысли Тертулліана, римская церковь со-

ные представители всѣхъ произшедшихъ отъ апостоловъ церквей или ихъ епископы [1]), которые точно также между собою равны, какъ по достоинству и власти равными между собою были и апостолы, бывъ всѣ, не смотря на нѣкоторое преимущественное отличіе нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ то: Петра, Іакова и Іоанна [2]), одинаково второстепенными основаніями церкви, созданой на краеугольномъ камнѣ—Христѣ [3]), на что еще въ ветхомъ завѣтѣ было символически предъуказано образомъ 12 камней, взятыхъ Іисусомъ Навиномъ въ Іорданѣ, и, сложенныхъ въ жертвенникъ завѣта, 12-ти камней, украшавшихъ ризу ветхозавѣтнаго первосвя-

---

ставляетъ точно такой же ближайшій и подручный для жителя Италіи или сѣверной Африки авторитетъ, какой церковь коринѳская, македонская, солунская и ефесская—для жителей Ахаіи, или Македоніи, или Малой Азіи.

[1]) Нѣкоторые изъ римскихъ богослововъ въ подтвержденіе того, будто бы Тертулліанъ приписывалъ римскому епископу главенство, ссылаются на его слова: „я слышу предложенъ эдиктъ, и эдиктъ неотвратимый, это значитъ—первосвященникъ великій, т. е. епископъ епископовъ, изрекаетъ“ (Advers. Marc. lib. IV. c. 5). Но каждый легко пойметъ, что въ сихъ словахъ, заключенныхъ въ монтанистическомъ Тертулліановомъ сочиненіи, выражается не что иное, какъ направленная противъ папы иронія, подобная той, какую впослѣдствіи высказывалъ противъ притязаній Стефана св. Кипріанъ.

[2]) Хотя Тертулліанъ въ одномъ мѣстѣ указываетъ на то преимущественное отличіе Петра, что онъ Господомъ наименованъ камнемъ созидаемой церкви, и наслѣдовалъ ключи царствія съ властію вязать и рѣшить на небѣ и землѣ (Praescript. c. 22), но, сопоставляя его съ подобнымъ же преимуществомъ Іоанна и Іакова, изъ коихъ первый былъ возлюбленнѣйшимъ ученикомъ Христовымъ, а второй вмѣстѣ съ Петромъ и Іоанномъ удостоился быть свидѣтелемъ Его преображенія, онъ, что совершенно ясно изъ контекста рѣчи (См. De praescript. c. 22—24), „хочетъ симъ обозначить только особеннѣйшую, наравнѣ съ Іоанномъ и Іаковомъ, близость къ Петру Господа, вслѣдствіе которой нельзя думать, чтобы онъ, равно какъ Іоаннъ и Іаковъ, лишенъ былъ чего-либо изъ откровеннаго ученія Христова. Указываетъ же онъ на это съ особенною силою вовсе не въ тѣхъ видахъ, чтобы изобразить главенство или даже первенство Петрово въ ряду прочихъ апостоловъ, а съ тою одною исключительною цѣлью, чтобы яснѣе показать крайне возвышающимъ Павла на счетъ приниженія Петрова еретикамъ, что ап. Петръ по отношенію къ апостольской проповѣди и служенію ничѣмъ не былъ меньше ап. Павла, а напротивъ былъ во всемъ ему равный какъ одинаково вдохновленный Св. Духомъ, и какъ его сотоварищъ и сослужитель.

[3]) Advers. Marc. lib. V. c. 17.

щенника, а также 12 источниковъ Елима, напоявшихъ аравійскую пустыню [1]).

Но тогда какъ языческіе гностики своими лжемудрованіями совнѣ враждебно дѣйствовали на церковь, къ концу 2 го вѣка извнутри самой церкви возникли еретики ставшіе не менѣе враждебно и вредоносно относиться къ ней, чѣмъ гностики. Мы разумѣемъ монтанистовъ, которые, увлекшись изображеннымъ въ писаніи возвышеннымъ идеаломъ святой и непорочной церкви, и не находя по своему взгляду никакого съ нимъ соотвѣтствія съ дѣйствительно тогда существовавшей церковью, задумали совершенно отвергнуть послѣднюю, и въ противоположность ей, какъ церкви не всецѣло по своему составу святой и кромѣ того еще по своему внѣшнему характеру видимо чувственной, образовать изъ себя свою особенную безусловно святую, духовную и невидимую или такого рода церковь, которая должна быть обществомъ однихъ святыхъ и избраннѣйшихъ членовъ, и кромѣ того обществомъ, находящимся всегда подъ непосредственнымъ озареніемъ и дѣйствіемъ всегда непосредственно его освящающаго Св. Духа, а потому вовсе не нуждающимся ни въ какихъ видимо-чувственныхъ или посредствующихъ способахъ освященія и духовно-нравственнаго руководствованія. Какъ ни мечтательны и ни самозванны были этого рода анти-церковныя стремленія монтанистовъ, но они малоопытныхъ могли соблазнять и привлекать къ себѣ своею заманчивою благовидностію. А потому пастырямъ церкви необходимо было разоблачать всю ихъ несостоятельность и неумѣстность, и вмѣстѣ съ симъ надлежаще разъяснять положительное ученіе о необходимости и высоконравственномъ значеніи въ освященіи людей основанной Христомъ и устроенной апостолами видимой церкви, что́ и было сдѣлано отчасти *Климентомъ александрійскимъ*, болѣе же всего *Оригеномъ*.

---

[1]) Advers. Marc. lib. IV. c. 13.

По *Клименту александрійскому*, церковь, какъ невѣста Христова, какъ дѣва, обрученная одному жениху Христу, дѣйствительно должна быть чистою и непорочною или вполнѣ святою церковью [1]). Но таковою на самомъ дѣлѣ является собственно церковь небесная, гдѣ нѣтъ ни еллина, ни іудея, ни обрѣзанія, ни необрѣзанія, варвара, скиѳа, раба и свободнаго, но все и во всемъ Христосъ (Кол. 3, 12) [2]). Что же касается церкви земной, то она есть только подобіе или отблескъ церкви небесной [3]), а потому напрасно было бы въ ней искать полной и совершенной святости, скорѣе же нужно видѣть въ ней мѣсто только для непрерывнаго стремленія, подготовленія и постепеннаго восхожденія къ сей святости. А такъ какъ, далѣе, достиженіе этой возвышеннѣйшей цѣли отъ ея немощныхъ членовъ требуетъ не малыхъ усилій и подвиговъ, а также не бываетъ свободно отъ всякаго рода нравственныхъ уклоненій, что можно видѣть между прочимъ на отпадающихъ отъ вѣры еретикахъ [4]), то понятно, что въ ней для ея членовъ не только не лишне, но даже безусловно необходимо внѣшнее пособіе и руководство, почему таковое и дано ей Христомъ и дано, независимо отъ непосредственнаго съ Его стороны содѣйствія, не въ чемъ иномъ, какъ въ самомъ ея видимомъ устройствѣ и въ такого же рода видимыхъ ея учрежденіяхъ [5]). По Клименту, подобно тому, какъ церковь не искусствомъ человѣческимъ создана и не рукою обманщика украшена, а основана и устроена самимъ Христомъ и апостолами [6]), такъ точно и все то, что передано и существуетъ по преемству отъ апостоловъ въ находящейся подъ всегдашнимъ управленіемъ Христовымъ церкви [7]), не есть человѣческое, а божественное. Су-

---

[1]) Strom. lib. III. c. 6 et 11.
[2]) Ibid. lib. IV. c. 8.
[3]) Ibid. lib. III. c. 26.
[4]) Strom. lib. VII. c. 16.
[5]) Ibidem.
[6]) Ibid. lib. VI. c. 5.
[7]) Ibid. lib. IV. c. 26.

ществуетъ же въ ней получившая свое начало отъ Христа и апостоловъ и устроенная, по подобію небесной, состоящая изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ іерархія [1]), на обязанности которой, и въ особенности высшихъ лицъ ея, лежитъ—пещись не только о своемъ собственномъ спасеніи, но и о спасеніи другихъ; они, поэтому, подобно апостоламъ обязаны неусыпно блюсти за ихъ нравственнымъ преспѣяніемъ, уча и руководя ихъ своимъ словомъ и житіемъ къ истинѣ и евангельскому совершенству [2]). Существуютъ также въ церкви вполнѣ достовѣрные и подлинные источники истиннаго ученія,—это писаніе Господне [3]) и апостольское преданіе [4]). Кромѣ того ей дарованы и въ ней еще существуютъ и учрежденныя Христомъ и необходимыя для освященія людей разныя духовно-благодатныя средства, какъ напр. крещеніе для ихъ духовнаго возрожденія, миропомазаніе—для укрѣпленія ихъ новой духовной

[1]) Strom. lib. VI. c. 13. Слѣдуетъ замѣтить, что Климентъ александрійскій, перечисляя въ земной іерархіи, по образу небесной, не болѣе какъ только три степени: высшую епископскую и низшія—пресвитерскую и діаконскую, этимъ самымъ ясно показалъ, что вовсе не зналъ еще какой-либо высшей, чѣмъ епископская, церковной степени, и что, поэтому, онъ не иначе могъ смотрѣть на всѣхъ епископовъ, какъ только совершенно равныхъ между собою по епископству, подобно тому, какъ по апостольству совершенно равны были между собою всѣ апостолы. А что онъ такими признавалъ всѣхъ 12 апостоловъ, это совершенно ясно изъ того, что онъ ихъ одинаково называлъ 12 основными камнями небесной церкви (Paedagog. lib. III. c. 12), и сравнивалъ ихъ то съ 12 камнями расположенными четырьмя рядами на привѣшиваемой къ груди ветх. первосвященника дщицѣ, и означавшими собою 12 колѣнъ израилевыхъ, то съ 12 знаками зодіакальнаго круга (Strom. lib. V. p. 565. ed. Frider. Lymburg. Coloniae). Что же касается первенства кого-либо изъ апостоловъ, то, по Клименту, таковое, вслѣдствіе установившагося на первыхъ порахъ порядка въ апостольской церкви, было предоставлено не Петру, Іакову и Іоанну—именнымъ быти столпамъ, а Іакову праведному. Вотъ его слова (у Евсевія): „Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, хотя отъ самаго Господа предпочтены были, однако по вознесеніи не стали состязаться о славѣ, но іерусалимскимъ епископомъ избрали Іакова праведнаго“ (Euseb. eccles. hist. lib. II c. 1), который послѣ этого, конечно, предсѣдательствовалъ и первенствовалъ въ апостольской церкви.

[2]) Strom. lib. VI. c. 13.

[3]) Ibid. lib. VII. c. 16.

[4]) Ibidem.

жизни [1]), и евхаристія для непрерывнаго поддержанія и преспѣянія сей самой жизни чрезъ частое общеніе со Христомъ [2]). Обладая же столькими средствами для возрожденія, воспитанія и совершенствованія духовно-нравственной жизни, церковь по справедливости можетъ быть названа въ отношеніи къ вѣрующимъ ихъ матерью [3]). И она, по Клименту, не есть, какъ мечтали монтанисты, чисто невидимая или духовная церковь, а церковь, получившая свое историческое начало и устройство отъ Іисуса Христа и апостоловъ, и непрерывно сохраняющая въ неизмѣнномъ видѣ все это наслѣдіе, въ чемъ не трудно убѣдиться чрезъ сличеніе ея со всѣми позднѣйшими еретическими сборищами [4]), а потому для всего міра открытая и видимая, изъ котораго и собираетъ достойныхъ членовъ для царствія Божія [5]). Потому-то сами въ своей погибели виновны еретики, такъ какъ они, имѣя передъ глазами единую истинную апостольскую церковь, вмѣсто того, чтобы строго слѣдовать ей, противопоставляютъ ея апостольскому преданію свои лживыя мнѣнія [6]), вслѣдствіе чего утрачиваютъ все божественное и Господнее и перестаютъ быть людьми Божіими и вѣрными Господу [7]).

Эти самыя мысли о церкви *Оригенъ* раскрываетъ еще съ большею обстоятельностію и выразительностію. По его воззрѣнію, земная церковь не иное есть общество, какъ общество святыхъ, но святыхъ не безусловно, а только вслѣдствіе благодатнаго освященія и призванія къ святости непрерывно стремящихся къ ней, а также по мѣрѣ своихъ силъ и усилій [8]) на самомъ дѣлѣ ее достигающихъ въ той или иной, въ большей или меньшей степени, почему она

---

[1]) Paedag. lib. I. c. 6.
[2]) Ibidem.
[3]) Paedag. lib. I. c. 6.
[4]) Strom. lib. VII. c. 17.
[5]) Ibidem.
[6]) Strom. lib. VII. c. 16.
[7]) Ibidem.
[8]) In Cantic. lib. IX, in Patr. curs. compl. graec. T. XIII. col. 191.

можетъ быть сравнена съ Ноевымъ ковчегомъ, который былъ полнъ самыхъ разнообразныхъ животныхъ, и въ которомъ, сообразно съ симъ, даны были имъ разныя помѣщенія, то верхнія, то нижнія, то гнѣзда [1]). Въ ней, поэтому, не только умѣстны, но и безусловно необходимы внѣшніе и притомъ приспособительно къ условіямъ ея земнаго существованія видимые духовно-воспитательные и вспомогательные способы и средства, необходимы какъ для всѣхъ ея не свободныхъ отъ грѣха членовъ, такъ въ особенности для слабѣйшихъ и немощнѣйшихъ, которые, бывъ воспящены на пути къ нравственному совершенству разными внѣшними препятствіями или же поражены собственными внутренними недугами, то ослабѣваютъ и падаютъ на немъ, то готовы бываютъ вовсе сойти съ него и оставить его, но которые, получая сторонюю благовременную помощь и поддержку, могутъ укрѣпить и обновить свои силы, и снова бодро и неуклонно продолжать прерванный путь своего нравственнаго преспѣянія [2]). Эти то пособія и средства и даны Христомъ церкви, которая, обладая ими, при своемъ духовно благодатномъ и чисто нравственномъ характерѣ, является и видимою посредницею въ дѣлѣ освященія людей и руководствованія ихъ къ нравственному преуспѣянію. Она, по Оригену, въ отношеніи ко Христу и вращающимся въ ночи невѣдѣнія людямъ— тоже, что луна въ отношеніи къ солнцу, отъ котораго заимствуетъ свой свѣтъ, и въ отношеніи къ нуждающимся въ ночномъ свѣтѣ земнымъ обитателямъ, которымъ она передаетъ его [3]). Конечно, не кто либо иной, какъ только самъ Христосъ просвѣщаетъ и оживотворяетъ всю Свою церковь, всегда невидимо присутствуя въ ней, подобно душѣ—въ тѣлѣ [4]). Но потому самому, что Ему благоугодно было присутствовать въ церкви, на подобіе души въ видимомъ тѣлѣ,

---

[1]) In Genes. homil. II. n. 3 et 4.
[2]) In lib. Jes. Nav. homil. 7. n. 6. In Ierem. homil. 12. n. 5.
[3]) In Genes. homil. I. n. 5. De princip. lib. IV. c. 9.
[4]) Contr. Cels. lib. VI. n. 48.

Онъ, тоже на подобіе души, живущей въ тѣлѣ, проявлялъ и проявляетъ здѣсь Свою жизненную и животворную силу чрезъ видимыя употребленія въ орудіе для сего, какъ всѣхъ членовъ организма церковнаго, такъ по преимуществу тѣхъ изъ его органовъ, которые занимали и на самомъ дѣлѣ занимаютъ въ немъ преимущественное или господственное положеніе. Таковыми же органами были и есть заступившія и заступающія мѣсто апостоловъ въ церкви іерархическія лица, которыя въ ея организмѣ тоже, что въ тѣлѣ глаза или руки [1]). Такъ какъ на нихъ лежитъ обязанность пещись не о своемъ только спасеніи, но и о спасеніи другихъ, ввѣренныхъ ихъ попеченію членовъ, и отвѣтственность за это бываетъ тѣмъ больше, чѣмъ выше ихъ іерархическое положеніе,—больше напр. долженъ отвѣчать епископъ, чѣмъ пресвитеръ, пресвитеръ—больше, чѣмъ діаконъ, а діаконъ больше чѣмъ мірянинъ [2]). И по этой причинѣ высшія іерархическія лица

---

[1]) In Jes. Nav. homil. 6. in Curs. Patr. graec. T. XII. col. 862.

[2]) In Jerem. homil. II. n. 3. Это мѣсто, которое читается такъ: „больше требуется отъ меня (священника), чѣмъ отъ діакона, больше—отъ діакона, чѣмъ отъ мірянина, а отъ того, кому вручено церковное начальство надъ всѣми нами (епископа) требуется гораздо больше“ (In Ierem homil. 2. n. 3), подаетъ, какъ извѣстно, римскимъ богословамъ поводъ видѣть здѣсь будто бы совершенно ясно выраженную мысль о главенствѣ римскаго епископа. Но здѣсь, что сразу не трудно замѣтить, рѣчь вовсе не о римскомъ, а о всякомъ вообще епископѣ, и въ частности скорѣе о ближайшемъ къ Оригену епископѣ александрійской церкви. Между тѣмъ на основаніи этого же мѣста, гдѣ указываются только три іерархическія степени, мы вправѣ заключить, что Оригенъ вовсе не зналъ кромѣ епископства другой какой-либо высшей іерархической степени, и что онъ, поэтому, всѣхъ епископовъ, не исключая и римскаго, признавалъ по епископству совершенно равными, подобно тому, какъ таковыми по апостольству признавалъ всѣхъ апостоловъ. А что Оригенъ всѣхъ апостоловъ, хотя въ ряду ихъ первымъ поставлялъ Петра, признавалъ по отношенію къ апостольскому достоинству и служенію вполнѣ между собою равными, это совершенно ясно изъ того, что онъ, часто изображая основанную Христомъ и на Христѣ церковь подъ образомъ зданія, основаннаго на краеугольномъ камнѣ, апостоловъ обыкновенно сравниваетъ съ второстепенными, положенными на краеугольномъ, и совершенно одинаковыми основными камнями (In Luc. comment. 139. T. III. p. 927, ed. De-la-Rue; Contr. Cels. lib. III. T. I p. 164. In Jes. Nav. homil. 9), и вмѣстѣ съ симъ имъ усволяетъ одинаковую власть въ церкви вязать и рѣшить, и все

облечены такими правами въ церкви, какія не даны другимъ,

прочее принадлежащее къ достоинству и правамъ апостольства. Правда, Оригенъ иногда такъ выражается о Петрѣ (на что въ видахъ главенства Петрова ссылаются римскіе богословы): „Петръ есть великое основаніе церкви, есть твердѣйшій камень, на которомъ Христосъ основалъ церковь (In Exod. homil. 5), на Петрѣ, какъ на землѣ, основана церковь (In epist. ad Roman. I. V. n. 10), Петру особо сказалъ Господь: *дамъ ти ключи*.., велико различіе и превосходство сказаннаго Петру: *и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ* .. (Мат. 16, 19) сравнительно съ тѣмъ, что сказано другимъ: *елика аще свяжете на земли, будутъ связана на небеси* (Мат. 18, 18) (Orig. In Matth. Tom. XIII, opp. T. III. p. 613); но самъ же Оригенъ всѣ означенныя изреченія объясняетъ не въ смыслѣ главенства, а только первенства Петрова, по которому ему только какъ первому преподавалось Господомъ все то, что давалось и всѣмъ прочимъ апостоламъ. Такъ, отклоняя другихъ отъ того преувеличеннаго мнѣнія о Петрѣ, по которому онъ могъ быть сочтенъ единственнымъ или исключительнымъ основаніемъ церкви съ приниженіемъ въ семъ случаѣ прочихъ апостоловъ, онъ между прочимъ вотъ что говоритъ: „если ты думаешь, что на одномъ только Петрѣ создана вся церковь, то что сказалъ бы ты объ Іоаннѣ, сынѣ Громовомъ, и о каждомъ изъ апостоловъ? или развѣ мы осмѣлимся сказать, что врата адова не одолѣютъ собственно Петра, а прочихъ апостоловъ одолѣютъ? Развѣ не о всѣхъ и не о каждомъ изъ нихъ прежде сказано: *врата адова не одолѣютъ ей*, и еще: *на семъ камени созижду церковь Мою*“ (In Matth. T. XX. opp. T. III. p. 524)? Если Оригенъ выражается о Петрѣ: „Петру особо сказалъ Господь: *дамъ ти ключи*; велико различіе и превосходство сказаннаго Петру (*еже аще свяжеши*...) сравнительно съ тѣмъ, что сказано другимъ (*елика аще свяжете на земли*...), то самъ же здѣсь объясняетъ себя прямо указывая на то, что онъ здѣсь сравниваетъ Петра не съ прочими апостолами, а со всѣми тѣми, кто по слову Спасителя (Мат. 18, 15—18) предлагаетъ кому бы то ни было согрѣшившему три увѣщанія (In Matth. T. XX. opp. T. III. p. 614). Сравнивая же напротивъ въ этомъ самомъ отношеніи Петра съ прочими апостолами, онъ вотъ что говоритъ: „развѣ Петру одному даются Господомъ ключи царствія небеснаго, и кто изъ блаженныхъ не получилъ ихъ? А если и другимъ это обще: *дамъ ти ключи царства небеснаго*; то уже ли не обще и все, и прежде изреченное, и послѣ прибавленное, что сказано какъ бы Петру (одному)? Ибо здѣсь это кажется сказаннымъ какъ бы Петру одному: *еже свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ*..., а въ евангеліи отъ Іоанна (20, 22. 23), непосредственно давъ Духа Святаго дуновеніемъ, Спаситель говоритъ всѣмъ ученикамъ: *пріимите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите, держатся* (In Matth. h. XII. T. III. p. 525). Послѣ сего понятно, что выраженіе Оригеново, сохранившееся только въ латинскомъ переводѣ: Петръ—princeps apostolorum (In Luc. h. 17. Opp. T. III. p. 952), слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ принца или князя, чего оно въ давнее время вовсе не обозначало, а скорѣе въ смыслѣ перваго, верховнаго или корифея между апостолами (κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων). А что Оригенъ въ частности не при-

а именно правомъ подобно апостоламъ быть учителями [1]), быть пастырями и правителями словеснаго стада Христова [2]), а также правомъ быть домостроителями таинъ Божіихъ, которыя ввѣрены имъ, какъ вѣрнымъ рабамъ, для раздаянія вѣрующимъ сокровенныхъ въ нихъ благодатныхъ даровъ [3]).

И эта то видимая церковь, обладающая видимою богоучрежденною іерархіею и видимымъ, хотя въ тоже время чисто духовнымъ и таинственно благодатнымъ устройствомъ, есть по Оригену, единая истинная, или точнѣе сказать, единственная церковь Христова, такъ какъ въ ней одной только есть истина и все нужное для спасенія, и поэтому въ ней одной только можно спастись, подобно тому какъ отъ потопа спаслись только бывшіе въ ковчегѣ Ноевомъ, или какъ спаслись отъ смерти во время взятія Іерихона только бывшіе въ домѣ Раавы, а внѣ ея нѣтъ и не можетъ быть спасенія, какъ не было его для оставшихся внѣ ковчега Ноева и внѣ дома Раавы [4]). Не должны мы, поэтому, заключаетъ Оригенъ, слушать тѣхъ, которые говорятъ: вотъ

занялъ главою между епископами римскаго епископа, въ подтвержденіе сего, послѣ его положительнаго о семъ молчанія, достаточно указать и на слѣдующую его характеристику положенія высшей въ его время церковной іерархіи, сосредоточенной не въ одномъ, а во многихъ ея представителяхъ. „Зная, пишетъ Оригенъ, что въ каждомъ городѣ есть свой особый составъ церкви, устроенный Словомъ Божіимъ, мы призываемъ къ начальству надъ церквами (мужей) сильныхъ словомъ и ведущихъ непорочную жизнь, не принимая властолюбивыхъ, принуждая же напротивъ тѣхъ, которые по особенной скромности не хотятъ скоро принять на себя общее попеченіе о церкви; и мудро начальствующіе надъ ними бываютъ поставлены на это великимъ царемъ, которымъ исповѣдуемъ мы Сына Божія, Бога Слова. И если начальствующіе въ церкви начальствуютъ хорошо... (я говорю о такъ называемыхъ предстоятеляхъ церкви); или если начальствуютъ по заповѣдямъ Божіимъ: то въ этомъ они ни мало не сквернятъ себя законами языческими..., управляя вмѣстѣ и строго и праведно и заботясь обо всѣхъ своихъ присныхъ, чтобы съ каждымъ днемъ они лучше и лучше жили, а о внѣшнихъ, чтобы они пребывали въ достойныхъ благочестія рѣчахъ и дѣлахъ“ (Contr. Cels. I, 8. Opp. T. I. p. 798)

[1]) In Luc. homil. 18, in Curs. Patr. T. XIII. col. 1848.

[2]) In Jes. Nav. hom. 7. n. 6. In Ierem. homil. 12. n. 5.

[3]) In Jes. Nav. homil. 11. n. 3.

[4]) In Genes. homil. 2. n. 3; in lib. Jes. Nav. homil. 3. n. 5.

здѣсь Христосъ, но не указываютъ Его въ церкви, которая полна сіянія отъ востока до запада, исполнена свѣтомъ истиннымъ, есть столпъ и утвержденіе истины, и въ которой при ея полнотѣ, полно и пришествіе Сына человѣческаго, говорящаго всѣмъ, находящимся въ ней повсюду: *се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мат. 28, 20)[1]. Пусть каждый желающій спастись входитъ въ предъуказанный домомъ Раавы домъ сей, въ которомъ кровь Христова положена въ знаменіе искупленія... И никто пусть не убѣждаетъ себя (въ противномъ) и не обольщаетъ себя: внѣ сего дома, т. е. внѣ церкви, никто не спасется и если кто выходитъ отсюда вонъ, тотъ самъ становится виновнымъ въ своей смерти“[2]).

Наконецъ около половины III вѣка выдѣлились изъ церкви же еще болѣе опасные ея противники, чѣмъ каковы были монтанисты. Это были новаціане, которые, подобно монтанистамъ, заподозривъ существующую церковь въ недостаткѣ истинной святости, вслѣдствіе принятія ею въ свое лоно падшихъ, хотя и раскаявшихся, грѣшниковъ, совершенно отдѣлились отъ ней и образовали изъ себя особое общество, долженствовавшее состоять изъ однихъ святыхъ и непорочныхъ членовъ, но образовали общество не невидимое, какъ это сдѣлали монтанисты, а видимое, и притомъ по своей видимости совершенно похожее на церковь, вслѣдствіе устройства въ немъ іерархіи, священнодѣйствій и всей церковной обрядности. Такое появленіе подлѣ искони существовавшей другой съ виду похожей на нее новой церкви, понятно, не могло не вызывать слѣдующаго рода естественныхъ и требующихъ разрѣшенія недоумѣній и вопросовъ: какого рода эта вновь появившаяся церковь, истинная ли она или нѣтъ, если истинная, то не нужно ли ее предпочесть церкви существующей, тѣмъ болѣе, что она стремится

---

[1]) In Matth. comment. ser. n. 47 in curs. Patr. Compl. T. XIII. col. 1669.
[2]) In lib. Jes. Nav. homil. 3. n. 5.

къ безусловной святости, если она церковь не истинная, то—почему, и наконецъ почему одна только церковь издревле существующая должна быть признана истинною церковью? На всѣ эти недоумѣнія и вопросы и дано было вполнѣ удовлетворительное разрѣшеніе однимъ изъ самихъ ревностнѣйшихъ борцовъ за церковь противъ новаціанъ *св. Кипріаномъ*.

По *Кипріану*, самое существенное свойство и вмѣстѣ признакъ истинной церкви Христовой есть апостольство, съ которымъ неразрывно соединено другое ея свойство—внутреннее и нераздѣльное единство. Апостольство же церкви заключается въ томъ, что она, получивъ свое начало отъ апостоловъ, утверждается на нихъ, какъ на своихъ корняхъ, заимствуя отъ нихъ все необходимое для своего существованія, и поддерживая съ ними всегдашнюю свою внутреннюю связь, каковою служитъ прежде всего полученная ею отъ апостоловъ и непрерывно черезъ не прекращаемое преемство сохраняемая іерархія, и затѣмъ полученное ею отъ апостоловъ же и сохраняемое чрезъ непрерываемое же преемство и все другое необходимое для освященія людей, какъ то: ученіе, священнодѣйствованіе и управленіе [1]). Церковь, поэтому, какъ ни далеко сравнительно съ апостольскимъ временемъ простирается въ даль будущаго, остается по своему существу и характеру тою же апостольскою церковью и вмѣстѣ съ симъ какъ ни широко она разрастается и распространяется по міру, образуетъ собою единую нераздѣльную церковь, въ своемъ единствѣ похожую на огромное вѣтвистое дерево, имѣющее одинъ стволъ и корень [2]), или на одно солнце, распространяющее изъ себя безчисленное множество лучей, или же на одинъ источникъ, изливающій изъ себя множество ручьевъ [3]). И этому единству

---

[1]) Epist. Laps. 27. (ed. Maran.). Ad Rogatian. 65. Ad cler. 66. Ad Jubajan. 73. Ad Fid. 59. Ad Martyr. et Confes. 10.

[2]) De unit. eccles. n. 5.

[3]) Ibidem.

не только не мѣшаетъ множество частныхъ церквей, но скорѣе его поддерживаетъ и упрочиваетъ. Потому что каждая частная церковь, если только она по истинѣ апостольская церковь, подобно тому какъ поставлявшіе епископовъ апостолы обладали однимъ и тѣмъ же апостольствомъ [1]), содержитъ въ себѣ въ лицѣ своего епископа наслѣдованное отъ апостоловъ по преемству одно и тоже епископство [2]). Вмѣстѣ

---

[1]) *Св. Кипріанъ* повидимому въ преимущественномъ отношеніи совершенно выдѣляетъ Петра изъ ряда прочихъ апостоловъ, признавая его какъ бы единственнымъ основаніемъ церкви, исключительнымъ обладателемъ ключей царствія небеснаго, такъ какъ онъ пишетъ: „Господь говоритъ Петру: *Азъ тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь Мою, и врата адова не одолѣютъ ей, и дамъ ти ключи царствія небеснаго, и еже аще свяжеши на земли, будетъ связано на небесѣхъ, и еже аще разрѣшиши на земли, будетъ разрѣшено на небесѣхъ* (Мат. 16, 18 и 19) И опять Онъ говоритъ ему же, по воскресеніи Своемъ: *паси овцы Моя* (Іоан. 21, 16). Такимъ образомъ церковь Свою основываетъ на одномъ“. Но самъ же Кипріанъ объясняетъ здѣсь себя, такъ продолжая рѣчь свою: „Хотя по воскресеніи Своемъ Господь усвоялъ равную власть всѣмъ апостоламъ, говоря: *Якоже посла Мя Отецъ, и Азъ посылаю вы, пріимите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ, и имже держите держатся* (Іоанн. 20, 21—23); однако, чтобы показать единство (церкви), Ему угодно было съ одного же и предначать это единство. Конечно и прочіе апостолы были тоже, что и Петръ, бывъ одарены равною долею чести и власти, но начинаніе идетъ отъ единства, чтобы обозначить едину церковь Христову“ (De unit. eccles. n. 4). Если же всѣ апостолы были тоже что Петръ, бывъ съ Петромъ одарены равною долею чести и власти, то ясно, что, по Кипріану, преимущественное отличіе Петра заключается только въ томъ, что Господь, для предъизображенія единства церкви, только прежде другихъ апостоловъ ему первому изъ нихъ преподалъ тоже самое, что послѣ дано было и имъ (Сравн. Epist. 71. ad Quint. Epist 73. ad Jybajan). Кромѣ того, по Кипріану, самъ „Петръ, котораго Господь перваго избралъ и на которомъ создалъ церковь Свою... не приписывалъ себѣ чего-либо дерзко или не усвоялъ самоуправно, такъ чтобы говорить, что онъ держитъ первенство, и что ему больше должны повиноваться современники и потомки“ (Epist. 71. ad Quint.).

[2]) По Кипріану, произшедшее отъ апостоловъ чрезъ преемственное рукоположеніе епископство (Epist. 27), хотя оно развѣтвлено въ лицѣ многихъ епископовъ, однако (Epist. 52 ad Ant. de Cornel.), и каждый изъ епископовъ обладаетъ его частію въ цѣломъ (De unit. eccles. n. 4). А потому каждый изъ епископовъ, имѣя отдѣльную часть стада, властвуетъ и свободенъ управлять ею по своей волѣ, имѣя дать отчетъ о своемъ поведеніи Господу (Epist. 55 ad Cornel, epist. 72 ad. Steph.),—каждый въ своей паствѣ—намѣстникъ Христовъ

же съ апостольскимъ епископствомъ, каждая церковь сохраняетъ въ себѣ все то, что ей передано было отъ апостоловъ чрезъ епископовъ. А потому всѣ взятыя вмѣстѣ, частныя церкви, бывъ, какъ высшимъ правящимъ началомъ, объединяемы общимъ согласіемъ, строго держащихся одного и того же ученія и преданія апостольскаго, епископовъ [1]), являются

и судія вмѣсто Христа, имѣющій право на общее почтеніе и повиновеніе (Epist. 55 ad Cornel.). Между тѣмъ римскіе богословы ссылаются на послѣднее мѣсто, усмотрѣвъ въ немъ ясное указаніе на главенство римскаго епископа, но напрасно, потому что здѣсь Кипріанъ ведетъ рѣчь о себѣ и о каждомъ, а не объ одномъ римскомъ епископѣ. Если Кипріанъ употребляетъ въ примѣненіи къ папѣ Стефану выраженіе: епископъ епископовъ, то не съ иною, а только тою цѣлію, чтобы рѣзче показать всю неумѣстность его притязательности, подтвержденіемъ чему служатъ слѣдующія слова Кипріана къ бывшимъ на карѳагенскомъ соборѣ епископамъ: „никто изъ насъ не считаетъ себя епископомъ епископовъ, никто страхомъ не принуждаетъ, какъ тиранъ, своихъ сотоварищей слѣдовать своему мнѣнію, потому что всякій епископъ въ силу своей свободы и власти имѣетъ собственное мнѣніе и не можетъ быть судимъ другимъ епископомъ, равно какъ и самъ не можетъ судить другого“ (Binii concil. T. I. p. 179). Въ посланіяхъ же своихъ къ папѣ Стефану и Корнелію перваго онъ называетъ братомъ и товарищемъ, а послѣдняго братомъ и соепископомъ (Epist. ad Steph. 67, 72; ad Cornel. 41). Но самымъ неотразимымъ свидѣтельствомъ того, что Кипріанъ совершенно былъ чуждъ мысли о главенствѣ римскаго первосвященника, служитъ его несогласіе съ Стефаномъ по вопросу о крещеніи еретиковъ, вслѣдствіе каковаго онъ не только остался при своемъ особенномъ рѣшеніи, но и считалъ себя вправѣ самымъ рѣшительнымъ образомъ обличать и осуждать Стефана за его неизвинительное высокомѣріе, и пагубное отступленіе отъ апостольской истины (Epist. 70 ad Januar., 71 ad Quint, 73 ad Jubajan).

[1]) Хотя по Кипріану, каждый въ частности одинаково участвуетъ въ епископствѣ, и совершенно свободенъ въ управленіи опредѣленною частію стада Христова, но онъ обязанъ соблюдать союзъ согласія съ прочими епископами (Epist. 52 ad Antonian.), которые всѣ одинаково обязаны содержать и защищать единство церкви, и чрезъ это представлять собою епископство единымъ и тѣмъ же нераздѣльнымъ (De unit. eccles. n. 4), и всецѣлымъ, и которыя поэтому, должны являть собою высшее объединяющее и правящее начало въ церкви. А такъ какъ выраженіемъ согласія епископовъ служатъ соборы, на которыхъ ими постановляется, „какъ быть должно“ (Epist. 43 vel. 52 ad Anton.), то, по Кипріану, соборныя рѣшенія епископовъ имѣютъ полное право на согласіе съ ними, а не противленіе имъ частныхъ отдѣльныхъ епископовъ; такъ какъ „приговоръ священниковъ не долженъ навлекать на себя упрека въ легкомысленной измѣнчивости и непостоянствѣ, когда Господь учитъ и говоритъ: *буди слово ваше: ей, ей, ни, ни*“ (Мат. 5, 37. Epist. 55 ad Cornel. de Fortunat).

въ отношеніи къ основанной Христомъ и устроенной апостолами первоначальной церкви тѣмъ, чѣмъ бываютъ въ отношеніи къ стволу древесному или его корню вѣтви, въ отношеніи къ солнцу—его лучи, въ отношеніи къ источнику его ручьи [1]), или же въ отношеніи къ тѣлу—его члены [2]).

Ясно послѣ сего что внѣ и независимо отъ одной апостольской церкви нѣтъ и не можетъ быть другой какой либо истинной и апостольской же церкви; такъ какъ это на столько не мыслимо, насколько не мыслимо то, чтобы солнечный лучъ могъ существовать, бывъ отдѣленъ отъ цѣлостнаго средоточія свѣта, или вѣтвь, бывъ отломлена отъ дерева, или же ручей, бывъ разобщенъ съ его источникомъ [3]). Вмѣстѣ съ симъ ясно и очевидно то, что внѣ и независимо отъ существующаго въ единой апостольской церкви законнаго или богоучрежденнаго священства, нѣтъ и не можетъ быть другаго такого же священства, равно какъ и внѣ дарованныхъ Христомъ церкви и въ ней существующихъ освящающихъ средствъ нѣтъ и не можетъ быть другихъ такихъ же средствъ. А наконецъ очевидно и несомнѣнно то, что внѣ единой апостольской церкви нигдѣ нѣтъ и не можетъ быть и самаго освященія людей и спасенія, подобно тому, какъ спасенія не было для оставшихся внѣ ковчега Ноева [4]), потому что „кто не имѣетъ церкви матерію, тотъ не имѣетъ и отцемъ Бога“ [5]).

Какъ же послѣ этого, по Кипріану, нужно было смотрѣть на новаціанъ и имъ подобныхъ людей? Не иначе, какъ ничего общаго не имѣющихъ съ церковію еретиковъ или раскольниковъ. Они, по Кипріану, образовали изъ себя общество съ виду похожее на церковь, но совершенно напрасно претендуютъ на признаніе его церковью, такъ какъ

---

[1]) De unit. eccles. n. 5

[2]) Epist. ad Coecil. 63. n 13.

[3]) De unit. eccles n. 5.

[4]) Ibid. n. 6.

[5]) Ibidem.

оно устроено самозванно и самопроизвольно, и ничего общаго не имѣетъ съ богоучрежденною апостольскою церковью, которая—одна, и не можетъ быть внутри себя и внѣ[1]). Они установили у себя похожую на существующую въ церкви іерархію, но опять самозванно и самопроизвольно; такъ какъ никто не давалъ законнаго епископскаго посвященія ихъ мнимымъ епископамъ, а они, презрѣвъ евангельское и апостольское преданіе, сами себя поставили таковыми, никому не наслѣдуя въ епископствѣ, но произшедши отъ самихъ себя, и потому не имѣя никакого права на незаконно присвояемое себѣ епископство[2]). Эти-то мнимосвященныя лица совершаютъ и похожія на существующія въ церкви крещеніе, миропомазаніе, евхаристію и другія священнодѣйствія, но понятно, что всѣ эти священнодѣйствія, какъ совершаемыя самолично, ничего не имѣютъ общаго съ подобными священнодѣйствіями, установленными самимъ Христомъ и преподанными апостолами только церкви, и потому внѣ ея вовсе не имѣющими мѣста и своей благодатной силы[3]). Пусть, поэтому, подобные священнодѣйствователи ждутъ себѣ суда подобнаго тому, какой постигъ за незаконное присвоеніе власти священнодѣйствованія Корея, Даѳана и Авирона, а также сыновъ Аароновыхъ за возложеніе на алтарь чуждаго огня. „Божественный судъ явитъ свое отмщеніе еретикамъ, совершающимъ вопреки церкви то, что позволено дѣлать только одной церкви“[4]).

§ 121.

Ученіе о церкви на основаніи соборовъ и ихъ опредѣленій этого времени.

Къ вышесказанному не лишнимъ считаемъ присовокупить, что каковою изображали по своимъ существеннымъ свойствамъ церковь отдѣльные учители и пастыри сего

---

[1]) Epist ad. Magn 76. n. 3.
[2]) De unit. eccles. n. 10 Epist. ad Magn. 76. n. 3.
[3]) Epist. ad Jubajan. 73. Epist. ad Januar. 70.
[4]) Epist. 73. ad Jubajan.

періода, такою точно она сама сознавала себя, выразивъ это сознаніе совершенно ясно и для всѣхъ явно на своихъ помѣстныхъ соборахъ сего времени, которые, начиная съ 20 годовъ II вѣка, были довольно часты и не прерывались до самаго перваго вселенскаго собора.

Обращая вниманіе на характеръ и цѣль сихъ соборовъ, а также на нѣкоторыя, дошедшія до насъ, ихъ опредѣленія, мы прежде всего несомнѣнно убѣждаемся въ томъ, что церковь сознавала себя не обыкновеннымъ человѣческимъ, а богоучрежденнымъ или состоящимъ подъ управленіемъ богодарованной іерархіи обществомъ, и обществомъ поэтому не мірскимъ, а духовно-благодатнымъ и нравственнымъ, обществомъ, стремящимся не къ осуществленію однихъ мірскихъ интересовъ, а главнымъ образомъ къ достиженію спасенія душъ, къ ихъ благодатному возрожденію и духовно-нравственному преспѣянію или къ святости. Что церковь для своего существованія признавала безусловную необходимость и богоучрежденность іерархіи, въ особенности же епископства, это совершенно ясно изъ того, что соборы, о которыхъ у насъ рѣчь, въ сколь многихъ и отдаленныхъ мѣстахъ ни происходили, составлялись не изъ кого-либо иного, какъ только изъ епископовъ и получавшихъ иногда полномочія отъ своихъ епископовъ пресвитеровъ, это служило яснымъ знакомъ того, что ни одна частная церковь не существовала и не представляла возможнымъ своего существованія безъ іерархіи съ епископомъ во главѣ. Епископами же, совмѣстно съ пресвитерами и діаконами, признавались соборами не обыкновенныя, а такого рода іерархическія лица, которыя поставлялись не отъ людей, а Божественною благодатію и имѣли отдать отчетъ въ своей дѣятельности самому Господу [1]). А что церковь сознавала себя призванною служить не земному благополучію, а спасенію и духовно-нравственному преспѣянію своихъ членовъ, это

[1]) Epist. 55 ad Cornel.

между прочимъ видно изъ тѣхъ соборныхъ опредѣленій, которыми пастырямъ церкви воспрещалось завѣдываніе всякаго рода мірскими обязанностями[1]), и вмѣстѣ съ симъ отъ нихъ требовалось всецѣло посвященіе себя заботамъ о спасеніи вверенныхъ имъ душъ, при употребленіи для сего дарованныхъ имъ духовно-благодатныхъ правъ учительства, священничества и пастырства[2]), а также изъ того, что всѣ соборы послѣднею своею цѣлію имѣли не что иное, какъ укрѣпленіе вѣрующихъ въ истинной вѣрѣ и утвержденіе въ благочестивой жизни. Соборы же, въ особенности бывшіе по вопросу о падшихъ три римскихъ, одинъ антіохійскій, четыре карѳагенскихъ (съ 251 г. по 256 г.) показываютъ и то, что хотя церковь своимъ идеаломъ поставляла полную непорочность и святость своихъ членовъ, но въ виду немощности человѣческой на дѣлѣ довольствовалась не только возможно большимъ, но и самимъ меньшимъ достиженіемъ ими сего идеала, а иногда и однимъ только желаніемъ сего; почему въ нѣдрахъ своихъ терпѣла обращающихся или небезнадежныхъ для обращенія грѣшниковъ.

Далѣе, мы несомнѣнно убѣждаемся въ томъ, что церковь своимъ всегдашнимъ и неотъемлемымъ свойствомъ признавала апостольство, по которому она, принявъ по преемству отъ апостоловъ все свое устройство, всегда и неизмѣнно сохраняетъ его, а также нераздѣльно съ симъ соединенное ея единство, по которому внѣ ея не было, нѣтъ и не можетъ быть другой какой либо истинной церкви. То и другое совершенно ясно изъ немалочисленныхъ бывшихъ въ это время противъ общества монтанистовъ, а также новаціанъ соборовъ[3]), на которыхъ то и другое, не смотря на усиленныя попытки доказать свое полное согласіе съ

[1]) См. Cypr. epist. 66 ad cler.

[2]) Правил. апост. 3, 36, 58 и 80; Прав. карѳаг. соб. 258 г 10 и 29; Арелат. соб. прав. 8 и 23.

[3]) Соб. іерусалимскій 173 г. (Cave vol. I. sec. 2. p. 97), и много другихъ, о которыхъ упоминаетъ, безъ означенія мѣстъ, Евсевій (Euseb. eccles. hist, lib. V. c. 16).

духомъ христіанства, всецѣло было осужденно и отвергнуто, вслѣдствіе неимѣнія въ своемъ происхожденіи и устройствѣ ничего общаго и преемственно родственнаго и съ апостолами и апостольскими церквами.

Наконецъ, изъ соборовъ же этого періода, что особенно важно, яснѣе и нагляднѣе, чѣмъ изъ церковно-отеческаго ученія, усматриваемъ, что церковь своимъ существеннымъ и всегдашнимъ свойствомъ признавала еще соборность или такого рода свойство, по которому она, при своемъ единствѣ, будучи повсюдною или вселенскою церковію, во имя и въ силу сего единства, требовала отъ своихъ представителей, т. е. епископовъ, общаго между собою согласія и на соборы ихъ смотрѣла, какъ на высшее объединяющее и правящее начало во всѣхъ дѣлахъ и положеніяхъ своей религіозно-нравственной жизни. Соборы II и III вѣковъ, какъ извѣстно, не были чѣмъ либо совершенно исключительнымъ и возникавшимъ на столько случайно, что никто не могъ ожидать его повторенія впредь, а, напротивъ, представляли собою явленіе болѣе или менѣе постоянно и почти непрерывно повторяющееся. Такъ, не смотря на крайній недостатокъ памятниковъ этой эпохи, тѣмъ не менѣе помѣстныхъ соборовъ, время отъ времени въ церкви по разнымъ поводамъ составлявшихся, начиная съ двадцатыхъ годовъ II вѣка по первый-вселенскій соборъ, древне-историческія свидѣтельства указываютъ около 50 [1]).

Между тѣмъ независимо отъ сего составлялись по церквамъ ежегодно однажды или дважды такъ называемые областные соборы, которые, какъ извѣстно, со времени Кипріана начали входить въ силу обычая и стали постоянными періодическими явленіями [2]). А это было яснымъ знакомъ того, что соборы проистекали изъ внутреннихъ потребностей самой жизни церкви, и имп необходимо вызы-

[1]) См. Уч. о церкви въ пер. три вѣка христ. 1872 г. стр. 297—300.

[2]) Epist. Firmil ad. Cypr. Curs. compl patr. latin T. III col. 1158, Сн. апост. прав. 37.

вались и опредѣлялись. Въ основѣ же ихъ, кромѣ примѣра апостольской практики, лежало, понятно, ничто иное, какъ та всеобщая вѣра церкви, что хотя каждый отдѣльный епископъ одинаково обладаетъ одною и тою же епископскою властію, но авторитетъ многихъ, взятыхъ въ совокупности, епископовъ выше его одноличнаго авторитета, выше потому, что при единодушномъ голосѣ и судѣ многихъ епископовъ давалось гораздо больше здѣсь мѣста и основанія для увѣренности въ присутствіи безпристрастія и правды, чѣмъ при судѣ и голосѣ одного епископа, скорѣе и легче могущаго подвергнуться пристрастію, обману, ошибкамъ и даже заблужденіямъ [1]). Имѣя ничто иное, какъ это самое, въ виду, вотъ что между прочимъ св. Кипріанъ писалъ къ Стефану: „хотя насъ, пастырей, много, однако мы пасемъ одно стадо, мы должны собирать и охранять всѣхъ овецъ, которыхъ Господь стяжалъ своею кровію и страданіями, и не допускать, чтобы смиренные и скорбящіе наши братья были такъ жестоко презираемы и попираемы гордостію и превозношеніемъ нѣкоторыхъ... Общество священниковъ, связанное узами взаимнаго согласія и единенія, для того и многочисленно, чтобы въ случаѣ попытки кого либо изъ нашего сонма произвесть ересь, терзать и разсѣевать стадо Христово, другіе противодѣйствовали и, какъ попечительные и многосердые пастыри, собирали Господнихъ овецъ въ одно стадо“ [2]) Въ частности же, касаясь того обстоятельства, что отлученный соборнѣ отъ церкви и приставшій къ Новаціану Маркіанъ понапрасну обратился къ защитѣ Римскаго епископа, Кипріанъ присовокупилъ къ сему слѣдующее свое многозаменательное замѣчаніе: „такъ какъ Маркіанъ пристадъ къ подобнымъ (нечестивымъ и высоко-

[1]) Послѣднее предположеніе оправдывалось самимъ опытомъ въ лицѣ не малаго числа отдѣльныхъ епископовъ, уклонявшихся отъ правой вѣры, напр., осужденнаго на антіохійскомъ соборѣ Павла самосатскаго и даже двухъ римскихъ епископовъ - Каллиста и Зефирина, обличавшихся въ ереси св. Ипполитомъ (Φιλοσοφούμενα Ed Oxonii p. 270—310).

[2]) Epist 67 ad. Stephan.

мѣрнымъ) людамъ и, соединившись съ Новаціаномъ, сдѣлался противникомъ милосердія и любви, то онъ не вправѣ дѣлать приговоры, а долженъ принимать ихъ; не вправѣ поступать такъ, какъ будто онъ судья надъ соборомъ священниковъ, когда самъ осужденъ всѣми священниками“ [1]). Отсюда совершенно ясно, что какъ Кипріанъ, такъ и современные ему сопастыри не только признавали авторитетъ собора высшимъ сравнительно съ авторитетомъ частнаго отдѣльнаго епископа, но и настолько признавали его высшимъ, что, по ихъ убѣжденію, соборъ былъ даже вправѣ судить и отлучать отъ своего общенія каждаго отдѣльнаго епископа, тогда какъ послѣдній не вправѣ былъ судить соборъ, или приносить на него жалобу какому либо частному епископу.

Потому то, когда въ частныхъ церквахъ возникали какія-либо особо важныя и затруднительныя обстоятельства, когда напр. появлялись ереси и расколы, или возбуждались важные церковные вопросы, старѣйшіе ихъ епископы, хотя сами по своей опытности или же вслѣдствіе бывшаго въ обычаѣ сношенія и соглашенія съ другими уважаемѣйшими епископами [2]), имѣли по сему случаю свои опредѣленныя мнѣнія, но окончательнаго рѣшенія всегда ожидали отъ имѣвшихъ быть для сей цѣли соборовъ. Для примѣра можно указать хотя на Кипріана, который, не смотря на то, что самъ вполнѣ былъ убѣжденъ въ правотѣ того, что, вопреки Новаціану, слѣдуетъ принимать въ церковь раскаявшихся падшихъ, вотъ что по сему поводу писалъ къ Антоніану: „что касается того, что надлежало бы

[1]) Ibidem.

[2]) Діонисій александрійскій напр обращался за совѣтомъ по поводу просьбы одного обратившагося еретика о совершеніи надъ нимъ крещенія, не смотря на совершеніе надъ нимъ таковаго еретиками (Euseb eccles. hist. VII, 9) къ римскому епископу Ксисту (на что, въ интересахъ главенства, ссылаются римскіе богословы), римскіе же и многіе другіе епископы по поводу спорнаго вопроса о крещеніи еретиковъ обращались то къ Діонисію александрійскому, то къ Кипріану Карѳагенскому, то къ другимъ епископамъ—(Euseb. eccles hist. VI, 45–46; VII, 2–9).

постановить касательно дѣла падшихъ, то я отложилъ это надалѣе, съ тѣмъ, чтобы по наступленіи спокойствія и тишины, когда, дастъ Богъ, соберутся вмѣстѣ епископы, опредѣлить, чему быть должно, общимъ совѣтомъ и согласіемъ въ собраніи всѣхъ; а если бы кто прежде совѣщанія нашего и постановленія, по общему совѣту, приговора захотѣлъ имѣть общеніе съ падшими, то таковый самъ да отлучится отъ общенія“ [1]). Рѣшеніе же и постановленіе соборовъ, которыхъ дожидались извѣстныя церкви и ихъ епископы, что само собою понятно, признавались такого рода рѣшеніями и постановленіями, которыя, по словамъ св. Кипріана, согласно наставленію Господа: *буди слово ваше— ей, ей; ни, ни* (Мат. 5, 37), не должны были подвергаться поруганіямъ отъ легкомысленнаго и неустойчиваго духа [2]); т. е. признавались рѣшеніями окончательными, вовсе не допускавшими еще какого либо инаго разсмотрѣнія или перерѣшенія [3]), почему онѣ обыкновенно утверждались и скрѣплялись подписями однихъ присутствовавшихъ на соборѣ епископовъ, и отъ имени послѣднихъ всѣмъ объявлялись, а если на соборахъ осуждались какіе либо еретики, то опять объявлялись осужденными самимъ соборомъ, а не иною какою либо властію или судомъ.

Между тѣмъ, хотя означенные соборы столь важное имѣли значеніе, но таковое ихъ значеніе ограничивалось по преимуществу только тѣми церквами, представители которыхъ на нихъ присутствовали, а на другія церкви почти не простирались, вслѣдствіе чего, понятно, они не могли вполнѣ удовлетворить искони присущей потребности всей церкви имѣть для себя въ соборѣ одно общее высшее

---

[1]) Epist. 52 ad Antonian.

[2]) Epist. 55 ad Cornel.

[3]) По мнѣнію римскихъ богослововъ. арелатскій соборъ свои опредѣленія по дѣлу карѳагенскаго епископа Цециліана и донатистовъ будто бы представилъ папѣ Сильвестру на утвержденіе. Но изъ посланія собора видно, что онѣ состоялись по суду Божію и матери церкви, были представлены папѣ только для ихъ обнародованія (Synod. arel. epist. ad Silvestr. Binii. concil. t. I. p. 266).

всеобъединяющее, правящее и упорядочивающее начало. Правда, эта потребность церкви отчасти могла удовлетворяться тѣмъ, что, по заключеніи соборовъ, старѣйшіе изъ епископовъ, на нихъ присутствовавшихъ, извѣщали о своихъ рѣшеніяхъ прочихъ, не имѣвшихъ участія въ соборѣ епископовъ по преимуществу ближайшихъ и важнѣйшихъ церквей. Но послѣдніе, оставаясь при полной свободѣ своего сужденія въ отношеніи къ симъ рѣшеніямъ, могли съ ними соглашаться и не соглашаться. А слѣдствіемъ сего было то, что тогда какъ одни изъ нихъ предупредительно принимали ихъ къ свѣденію и руководству, другіе, наоборотъ, отрицали ихъ, и въ семъ отрицаніи иногда заходили слишкомъ далеко, чему прискорбный примѣръ видимъ особенно на епископѣ Стефанѣ, который, какъ извѣстно, не только отвергъ опредѣленіе африканскихъ и нѣкоторыхъ восточныхъ соборовъ о крещеніи еретиковъ, но и даже рѣшился отлучить отъ общенія съ римскою церковію всѣ другія, несогласныя съ нею, по принятію еретиковъ безъ крещенія, церкви, и хотя въ семъ случаѣ встрѣтилъ сильный общій противъ себя протестъ, но тѣмъ не менѣе не мало симъ причинилъ смутъ и нестроеній въ церкви [1]).

---

[1]) Обстоятельства сего дѣла были таковы. Тогда какъ (сначала 3-го вѣка) въ церкви римской существовалъ обычай принимать въ церковь еретиковъ безъ крещенія, чего держался и епископъ римскій Стефанъ, въ церквахъ африканскихъ независимо отъ давнѣе бывшаго при предшественникѣ св. Кипріана собора состоялись подъ предсѣдательствомъ св. Кипріана въ Карѳагенѣ еще три собора на которыхъ постановлялось одно и то же рѣшеніе о принятіи еретиковъ въ церковь чрезъ крещеніе (Cypr. epist. ad Quint. Epist. ad Jubajan Binii Concil. T. I. p. 179). Тоже рѣшеніе приняли и его твердо держались, основываясь на соборахъ же (Euseb. eccles. hist. lib. VII. c. 5—7) и многіе восточные епископы во главѣ съ александрійскимъ Фирмиліаномъ. Между тѣмъ въ виду сего Стефанъ отлучилъ отъ общенія съ собою какъ Кипріана, такъ и Фирмиліана съ ихъ сотоварищами африканскими и восточными епископами. Но св. Кипріанъ вотъ что по сему поводу между прочимъ писалъ въ посланіи къ Помпею: „прочитавъ посланіе, которое Стефанъ бранью намъ отписалъ на наше посланіе, ты больше и больше будешь примѣчать его заблужденіе. Ибо ко многому или слишкомъ высокомѣрному, или вовсе не относящемуся къ дѣлу, или себѣ противорѣчащему,—что неискусно и необдуманно написалъ мнѣ,—онъ вздумалъ при-

Отсюда же происходило между прочимъ то неблагопріятное для мира церкви обстоятельство, что часто осужденные и отлученные отъ общенія одною церковію еретики или раскольники обращались къ другимъ церквамъ или ихъ епископамъ съ попытками оправдать себя и возстановить свое единеніе съ церковію и иногда, благодаря лжи и обману, хотя на непродолжительное время, въ семъ успѣвали, какъ это было напр. съ осужденными на востокѣ монтанистами,

---

совокупить между прочимъ и слѣдующія слова: „итакъ, ели бы кто отъ какой бы то ни было ереси обратился къ намъ, то да не вводится при этомъ ничего новаго, кромѣ того, что предано, т. е. да совершается надъ таковымъ одно возложеніе рукъ въ знакъ покаянія, такъ какъ и сами еретики всякаго обращающагося къ нимъ отъ другой ереси, взаимно не крестятъ, а только пріобщаютъ“... До какого несчастія уникена церковь Божія и невѣста Христова, что она должна подражать примѣрамъ еретиковъ; что при совершеніи небесныхъ таинствъ свѣтъ ея ученія долженъ замѣняться тьмою и христіане должны дѣлать то, что дѣлаютъ антихристы. Какая это слѣпота, какое лукавство душевное—не хотѣть познать единства вѣры, происходящаго по преданію отъ Бога Отца и Господа Бога нашего Іисуса Христа“ (Epist. 74 ad Pomp.)! На соборѣ же третьемъ карѳагенскомъ, состоявшемъ изъ 87 епископовъ противъ Стефана, слышались между прочимъ такого рода ихъ голоса: „Кто, презрѣвъ истину, упрямо твердитъ, что должно слѣдовать обыкновенію (человѣческому), тотъ или врагъ себѣ и золъ противъ братій, которымъ истина открывается, или неблагодарень въ отношеніи къ Богу, Коего вдохновеніемъ церковь наставляется; кто крещеніе церкви уступаетъ и предаетъ еретикамъ, кѣмъ инымъ становится къ невѣстѣ Христовой, какъ не Іудой“ (Binii concil. T. I. p. 179—185)? А Фирмиліанъ отъ лица восточныхъ епископовъ вотъ что между прочимъ писалъ о Стефанѣ Кипріану: „я негодую на столь открытое и явное неразуміе Стефана, который такъ тщеславится мѣстомъ своего епископства и споритъ, что онъ держитъ преемство Петра, на которомъ положены основанія церкви... онъ поступаетъ нелѣпо,—выдаетъ свой обычай, свое человѣческое преданіе за апостольское, чему никто не повѣритъ,—напрасно выставляетъ авторитетъ апостоловъ,—уничижаетъ Петра и Павла, блаженныхъ апостоловъ, мыслитъ странно, смѣшно—не пребываетъ на основаніи единой церкви, которая однажды устроена на камнѣ,—помрачаетъ и разрушаетъ камень христіанской истины, измѣняетъ каѳолическому единству, вступаетъ въ общеніе съ еретиками, за что понесетъ и одинаковое съ ними наказаніе; неправильный обычай римскій предпочитаетъ обычаю восточному, соединенному съ истинною,—не боится суда Божія, помрачаетъ свѣтъ церковной истины и усугубляетъ мракъ еретической ночи,—отсѣкая себя отъ стольких церквей, беретъ на себя великій грѣхъ,—отсѣкаетъ самаго себя,—дѣлается раскольникомъ, сдѣлавшись отступникомъ отъ церковнаго единства,—думая, что всѣ могутъ быть отлучены отъ него, одного себя отлу-

обратившимися для оправданія къ римскому епископу (какъ думаютъ) Аникитѣ [1]), съ раскольниками Фелициссимомъ и Фортунатомъ, обратившимися съ жалобами на карѳагенскій соборъ къ Корнилію [2]), а также съ обратившимися послѣ

чаетъ отъ всѣхъ, отсѣкаетъ себя отъ единства любви, дѣлаетъ с бя чуждымъ братіи по всему". (Firmiliani epist. ad Cyprian. Opp. Cypr T. II ed. Oxonii). Къ сему можно присовокупить только, что какъ Кипріанъ, такъ и Фирмилліанъ, съ которыми вовсе не прерывали общенія восточныя церкви, скончались въ мирѣ съ церковію: обстоятельство, съ неотразимою силою говорящее противъ существованія въ это время всякой мысли о главенствѣ римскаго епископа.

[1]) Римскій епископъ, утверждаютъ римскіе богословы (Klee Dogm. B. I. s. 186), бывъ обманутъ обратившимися къ нему осужденными на востокѣ монтанистами, далъ имъ грамоту мира къ церквамъ Азіи и Фригіи, но впослѣдствіи, узнавъ лучше дѣло, взялъ ее назадъ (Opp. Tertul. advers Prax. in Curs compl. latin T. II. pars. 2. p. 155, 156), а это будто бы показываетъ, что судъ римскаго епископа составлялъ высшую апелляціонную въ церкви инстанцію. Но это обстоятельство ни сколько не говоритъ въ пользу сего; потому что осужденные еретики неоднократно обращались съ цѣлію оправданія своего и къ епископамъ другихъ церквей. А между тѣмъ, по свидѣтельству Евсевія, осужденіе монтанистовъ на востокѣ имѣло окончательно рѣшающее значеніе (Euseb. eccles. hist. lib. V. c. 14, 16—19).

[2]) Если Фелициссимъ и Фортунатъ обратились съ жалобою на Кипріана и соборъ карѳагенскій къ Корнилію, на что тоже въ своихъ видахъ указываютъ римскіе богословы; то въ свою очередь имъ можно указать на то, что съ подобною же жалобою на того же Корнилія обращался Новаціанъ съ своими соумышленниками къ Кипріану и африканскому собору. А между тѣмъ Кипріанъ въ одномъ изъ своихъ къ Корнилію посланій, по поводу изведенныхъ на него новаціанами преступныхъ обвиненій, объяснилъ, что онъ не принялъ таковыхъ къ разсмотрѣнію на соборѣ только потому, что опасался чрезъ это поколебать честь своего сотоварища, недавно избраннаго, поставленнаго и утвержденнаго достохвальнымъ рѣшеніемъ многихъ (Ep. 49 ad. Cornel.), и въ другомъ посланіи къ Корнилію по поводу того, что угрозы обратившагося къ нему съ жалобами Фелициссима поколебали его, вотъ что между прочимъ пишетъ: „прочитавъ твое посланіе я не мало удивился тому, что ты нѣсколько былъ поколебленъ дерзкими угрозами тѣхъ, кои (отъ насъ) прибыли къ тебѣ... но, не нужно, возлюбленнѣйшій братъ, оставлять церковнаго благочинія или ослаблять священническую строгость изъ-за того, что насъ осыпаютъ ругательствами или устрашаютъ угрозами... и насъ не должны совращать съ праваго пути и отклонять отъ вѣрнаго устава ругательства губителей, когда и Апостолъ научаетъ насъ, говоря *аще бо бых еще человѣкомъ угождалъ, Христовъ рабъ не бых убо былъ* (Гал. 1, 10)... потому то избытокъ и заботливости нашей и любви побудилъ насъ писать къ вамъ нарочито о томъ, чтобы не заводить никакихъ сношеній съ такими людьми, не участвовать ни въ какихъ пиршествахъ и бесѣ-

лишенія мѣстнымъ общецерковнымъ судомъ епископства съ жалобою къ Стефану Василидомъ и Марціаломъ [1]).

Болѣе же всего и прямѣе означенная потребность церкви могла удовлетворяться тѣмъ, что часто по поводу возникавшихъ вслѣдствіе важныхъ вопросовъ соборовъ въ въ однихъ церквахъ, подобные же соборы составлялись въ церквахъ другихъ (какъ напр. по вопросамъ о времени празднованія пасхи и крещеніи еретиковъ, а также по поводу лжеученія монтанистовъ и новаціанъ); но и въ семъ случаѣ на самомъ дѣлѣ не всегда достигалось желаемое церковію общее согласіе и единство. Такъ какъ означенные соборы не вездѣ составлялись и кромѣ того, дѣйствуя разобщенно и по разнымъ побужденіямъ и основаніямъ, могли расходиться и на самомъ дѣлѣ иногда расходились между собою въ своихъ рѣшеніяхъ, считая въ тоже время себя въ одинаковомъ правѣ держаться своихъ рѣшеній и отстаивать ихъ, чему наглядный примѣръ мы видимъ въ составлявшихся соборахъ по вопросу о времени празднованія пасхи. По поводу сего вопроса, какъ извѣстно, въ концѣ 2-го вѣка не мало состоялось соборовъ въ разныхъ мѣстахъ, и между прочимъ соборъ въ Малой Азіи. Но тогда какъ на первыхъ соборахъ, въ числѣ которыхъ

дахъ съ злыми, и да будемъ отдалены отъ нихъ также, какъ они далеки отъ церкви“ (Ep. 55 ad Cornel. de Fortunat).

[1]) Василидъ и Марціалъ, какъ извѣстно, бывъ за преступленія лишены лузитанскими и астурійскими церквами епископства, обратились съ жалобою къ Стефану и посредствомъ обманнаго представленія дѣла достигли того, что послѣдній возвратилъ имъ епископскій санъ. А въ этомъ опять видятъ римскіе богословы признакъ верховной власти римскаго епископа по отношенію къ другимъ помѣстнымъ церквамъ. Но изъ соборнаго посланія Кипріанова къ клиру и народу испанскому видно, что лузитанцы и астурійцы вовсе не думали принимать себѣ Василида и Марціала на мѣсто вновь поставленныхъ епископовъ Сабина и Феликса, а вмѣсто сего посылаютъ послѣднихъ съ письменною жалобою на самозванныхъ епископовъ и конечно на Стефана къ Кипріану и африканскому собору; соборъ же, принявъ сторону не Стефана, а испанскихъ церквей, призналъ вполнѣ законнымъ какъ низложеніе Василида и Марціала, такъ и поставленіе во епископовъ Сабина и Феликса, а вмѣстѣ съ симъ не одобрилъ Стефана, допустившаго себя увлечься обманомъ (Epist. 68).

былъ и римскій, подъ предсѣдательствомъ Виктора, постановлено было праздновать пасху въ первый послѣ весенняго полнолунія воскресный день, на послѣднемъ, напротивъ, всѣ малоазійскіе епископы съ Поликратомъ Смирнскимъ во главѣ положили держаться въ семъ случаѣ своего древняго обычая—праздновать пасху въ одно время съ пасхою іудейскою и въ семъ рѣшеніи остались твердыми и непреклонными, не смотря на то, что римскій епископъ Викторъ въ виду отклоненія отъ таковаго рѣшенія, обратился къ нимъ съ угрозою за него отлученія отъ церковнаго общенія [1]). Остались же твердыми и непреклонными потому, какъ объяснилъ Поликратъ въ своемъ посланіи къ Виктору, что они сознавали за собою полное право слѣдовать не тому, что имъ казалось волею человѣческою, а тому, что, на основаніи примѣра апостоловъ и ихъ преемниковъ, предшествовавшихъ Поликрату, почитали божественнымъ и истиннымъ [2]), и этого права, слѣдуетъ замѣтить, никто не оспаривалъ у нихъ, кромѣ одного задорливо къ нимъ отнесшагося римскаго епископа Виктора, подвергшагося за это въ свою очередь, какъ мы знаемъ, довольно сильному обличенію и порицанію со стороны св. Иринея [3]).

Такъ впослѣдствіи причину этого долго длившагося между церквами печальнаго разногласія объясняетъ и Евсевій, видя ее не въ чемъ либо иномъ, какъ въ томъ, что борьба между разномыслящими оказывалась равносильною, вслѣдствіе чего не было человѣка, который могъ бы найти врачевство противъ такого зла [4]). Отсюда въ церкви есте-

---

[1]) Euseb. Eccles hist. lib. V. c. 23, 24.

[2]) Ibid. c. 24.

[3]) Ibidem. Можно замѣтить, что горделивое и самонадѣянное отношеніе Виктора къ Поликрату, на которое ссылаются римскіе богословы въ видахъ главенства римскаго епископа, не только не говоритъ въ пользу, а скорѣе противъ него; такъ какъ оно имѣло слѣдствіемъ своимъ противъ себя протестъ не только со стороны Поликрата, но и западнаго епископа св. Иринея.

[4]) Жизнь блаж. царя Константина кн. III. гл. 5. Изъ приведеннаго мѣста совершенно ясно, что, по воззрѣнію Евсевія, такъ хорошо знавшаго и съ же-

ственное сознаніе необходимости въ такомъ высшемъ объединяющемъ и правящемъ началѣ, которое бы по своему значенію стояло выше не только отдѣльной епископской власти, но и равносильныхъ между собою помѣстныхъ соборовъ, и которымъ представлялся возможно болѣе многочисленный или вселенскій соборъ. Ясные же слѣды такого сознанія можно примѣчать между прочимъ въ томъ общемъ и господствовавшемъ въ то время воззрѣніи на соборы, по которому для большей важности и значимости какого либо собора, требовалось возможно-большее число епископовъ, вслѣдствіе чего болѣе многочисленный соборъ получалъ больше правъ на довѣріе къ себѣ и уваженіе, чѣмъ соборъ малочисленный. Такъ напр. св. Кипріанъ, извѣщая Антоніана о рѣшеніи африканскаго собора относительно принятія въ церковь падшихъ, вотъ что между прочимъ ему пишетъ: „если бы число африканскихъ епископовъ показалось тебѣ недостаточнымъ, то знай, что мы писали объ этомъ дѣлѣ и въ Римъ къ товарищу нашему Корнелію, который также, державъ совѣтъ со многими соепископами, принялъ такое же, какъ и мы, рѣшеніе[1]). Впослѣдствіи же, какъ мы знаемъ, епископы донатисты, бывъ неудовлетворены рѣшеніемъ римскаго собора по ихъ жалобѣ на Карѳагенскаго епископа Цециліана, обращались съ аппелляціонною на соборъ жалобою къ Констан-

---

лаемою точностію передававшаго состояніе древней христианской церкви, въ ней вовсе не было вѣры въ верховный судъ римскаго епископа, какъ такой судъ, которому должны были подчиняться помѣстные соборы. Къ сему можно присовокупить, что Евсевій римскую церковь, которая, по его свидѣтельству, была основана не однимъ ап. Петромъ, а совмѣстно и Павломъ (Hist. eccles. lib. II с. 25), поставлялъ совершенно наравнѣ съ церквами александрійскою и антіохійскою; а по отношенію къ церкви іерусалимской, какъ матери всѣхъ церквей, даже ставитъ ниже (Hist eccles. lib. II. с. 1, 24), подобно тому какъ и всѣхъ апостоловъ почиталъ по власти и достоинству равными и предпочтеніе предъ ними, со включеніемъ Петра, Іакова и Іоанна, усвоялъ одному Іакову, брату Господню, избранному самими апостолами епископомъ іерусалимской церкви (Eccles hist lib. II. с. 1).

[1]) Epist. 52 ad Antonian.

тину Великому, мотивируя ее главнымъ образомъ тѣмъ, что осудившій ихъ соборъ былъ малочисленъ, и Константинъ Великій, положивъ, для окончательнаго рѣшенія дѣла, созвать новый болѣе многочисленный соборъ въ Арелатѣ, вотъ что писалъ между прочимъ о семъ къ епископу сиракузскому Хресту: „въ общемъ собраніи и въ присутствіи римскаго епископа, они (Цециліанъ и Донатисты)... могли бы поправить дѣло. Но нѣкоторые изъ нихъ... не хотятъ согласиться съ постановленнымъ уже опредѣленіемъ, и ссылаются на то, что тогда немногіе епископы произнесли свои мнѣнія... Посему я счелъ своимъ долгомъ озаботиться, чтобы это дѣло, которому послѣ произнесеннаго уже суда съ общаго согласія, надлежало быть оконченнымъ, хотя бы теперь получило конецъ въ присутствіи многихъ... Итакъ, повелѣвъ къ календамъ Августа собраться въ городъ Арелатъ весьма многимъ епископамъ изъ разныхъ и многочисленныхъ мѣстъ, я счелъ нужнымъ написать и тебѣ, чтобы .. и ты прибылъ къ опредѣленному дню въ вышеозначенное мѣсто, гдѣ... наконецъ хотя не скоро, но всѣ должны прійти къ подобающему богопочтенію, къ вѣрѣ и братскому единомыслію“ [1]). Хотя въ послѣднемъ случаѣ донатистами сдѣлана была ссылка на сравнительно меньшую значимость малочисленнаго собора по отношенію къ собору болѣе многочисленному, но тѣмъ не менѣе она не была лишена своего важнаго значенія, и потому именно не была лишена значенія, что заключала въ себѣ мысль несомнѣнно вѣрную и всею церковію раздѣляемую. Самимъ же наглядным подъ-

[1]) Euseb. eccles. hist. lib. X. c. 5. Можно замѣтить, что въ подтвержденіе главенства римскаго епископа, римскіе богословы совершенно напрасно ссылаются на то, что Константинъ Великій на первыхъ порахъ разборъ дѣла донатистовъ поручилъ римскому епископу. Это обстоятельство, напротивъ, прямо говоритъ противъ главенства послѣдняго. Потому что разборъ и рѣшеніе означеннаго дѣла были поручены не одному лично римскому епископу, а совмѣстно съ другими (Euseb. eccles. hist. lib. X. c. 5), и кромѣ того, что весьма важно, это самое дѣло, рѣшенное римскимъ епископомъ и соборомъ, было перенесено для перерѣшенія на соборъ другой.

твержденіемъ сего служить уже то самое, что руководимый церковнымъ духомъ вѣры Константинъ Великій означенную ссылку донатистовъ призналъ вполнѣ умѣстною и основательною, и соотвѣтственно съ симъ сдѣлалъ свое распоряженіе о созваніи, послѣ небольшаго римскаго, новаго болѣе многочисленнаго арелатскаго собора.

Этими самими, конечно, а не иными побужденіями и основаніями руководился Константинъ, положивши, по поводу ереси Аріевой и другихъ важныхъ, волновавшихъ церковь несогласій, съ цѣлію достиженія общаго единомыслія, созвать уже не сравнительно только многочисленный, а вселенскій или состоящій изъ представителей всѣхъ церквей, соборъ, чѣмъ и доставилъ церкви то ея желаемое и искомое, къ чему она, бывъ влекома самою своею внутреннею природою въ теченіе первыхъ трехъ вѣковъ, при посредствѣ мѣстныхъ соборовъ только непрерывно стремилась, и отчасти приближалась, но чего вначалѣ не могла достигнуть, вслѣдствіе вовсе неблагопріятствовавшихъ сему во все это время внѣшнихъ государственныхъ условій.

§ 122.

Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Понятно, поэтому, что, съ возникновеніемъ вселенскихъ соборовъ, церковь должна была яснѣе и живѣе, чѣмъ это было прежде, сознавать то, что она есть вселенская или соборная церковь, каковою и на самомъ дѣлѣ исповѣдала себя торжественно на второмъ вселенскомъ соборѣ, заповѣдавъ и всѣмъ вѣрующимъ всегда исповѣдывать ее (въ никеоцареградскомъ символѣ) не только единою, святою и апостольскою, но вмѣстѣ и вселенскою или соборною церковію [1]). Вмѣстѣ съ симъ, понятно, церковь теперь

[1]) На этомъ то свойствѣ соборности, какъ ставшемъ въ этотъ періодъ болѣе прежняго освѣщаться со всѣхъ своихъ сторонъ, мы и останавливаемъ свое исключительное вниманіе. Что касается ученія въ этотъ періодъ о дру-

яснѣе прежняго должна была сознать, а также выразить и то, что по ея основанному на апостольской древности воззрѣнію, высшую объединяющую въ ней и правящую власть составляетъ не иная, какъ власть соборная, что̀ и на самомъ дѣлѣ съ неотразимою очевидностію отобразилось на вселенскихъ соборахъ, съ одной стороны завершавшихъ собою помѣстные и областные соборы, а съ другой подтверждавшихъ ихъ умѣстность и относительную важность и превосходство въ сравненіи съ единоличною епископскою властію. А такъ какъ это воззрѣніе церкви составляетъ главную и выдающуюся въ этотъ періодъ черту въ ученіи о ней, то мы исключительно на немъ и остановимся, для оправданія его, обративъ свое особенное вниманіе сперва на высокое значеніе самихъ въ себѣ вселенскихъ соборовъ, а затѣмъ на ихъ опредѣленія относительно значенія помѣстныхъ и областныхъ соборовъ сравнительно съ властію отдѣльныхъ епископовъ.

Какое же, спрашивается, имѣли значеніе вселенскіе соборы въ церкви по управленію дѣлами вѣры и церков-

---

гихъ свойствахъ церкви, то мы не находимъ нужнымъ останавливать на немъ своего особеннаго вниманія, по той простой причинѣ, что оно представляетъ собою точное повтореніе ученія прежняго. Вмѣсто же этого укажемъ вкратцѣ на тѣхъ изъ отцевъ или учителей, которые по преимуществу касались того или другаго изъ означенныхъ свойствъ церкви. Такъ напр. единство церкви, признакомъ коего полагалось единомысліе и братское общеніе, болѣе другихъ разъясняли *Евсевій* (In Psalm. 39, 13), *Иларій* (In Psalm. 121 n. 5), *Епифаній* (Fix. cathol expos. n. 6), *Іеронимъ* (Ad Agerach. de monog. ep. 91 ed Mart.), *Θеодоритъ* (In Psal. 96, 8) и *Августинъ* (In Psal. 26 Enar. 2. n. 23). На ереси же и расколъ, какъ на нарушеніе такового единства, поставляющее еретиковъ и раскольниковъ внѣ церкви, указывали *Златоустъ* (In Ephes. homil. II. n. 5), *Василій великій* (канон. посл. къ св. Амфил. 1. пр. 1), *Іеронимъ* (In epist. ad Tit. c. 3) и *Августинъ* (De fid. et symbol. c. 10). Святость церкви, не исключающую изъ нѣдръ ея и кающихся грѣшниковъ, между другими изображали св. Амвросій (De resurs. lib. II n. 118), *Θеодоритъ* (In Psalm 39, 13), *Іеронимъ* (Ad Lucifer. opp. T. II. p. 302 ed. Mart.), *Августинъ* (Tract. IV. in Ioann. v. 2) и *Григорій Великій* (In evang. lib. II. homil. 38. n. 7). Апостольство же церкви между другими подтверждали и разъясняли *Иларій* (De trinit. VII, 7); *Амвросій* (De poenit. VII, n. 33), *Златоустъ* (In Psalm. 44. n. 13), *Іеронимъ* (Dialog. ad Lucifer). и *Августинъ* (Contr. adversar. leg. et prophet. 1, n. 39).

паго благочинія? Изъ всѣхъ церковныхъ этого періода памятниковъ неотразимо ясно, что вселенскіе соборы представляли собою въ церкви самую высшую правительственную или такого рода инстанцію, которая, обладая не только высшею судебною, но и законодательною властію, уже выше себя не предполагала никакой подобной инстанціи, и которой, поэтому, рѣшенія имѣли силу и значеніе законоположеній, не предполагающихъ уже какого-либо новаго ихъ перерѣшенія.

А что дѣйствительно такое, а не иное значеніе имѣли вселенскіе соборы, это видно прежде всего изъ свидѣтельствъ о себѣ самихъ соборовъ. Присутствовавшіе на сихъ соборахъ, видя другъ въ другѣ поставленныхъ Духомъ Святымъ пастырей, и притомъ представительнѣйшихъ пастырей, и кромѣ того пастырей почти всѣхъ частныхъ церквей, какъ извѣстно, проникались и одушевлялись тою мыслію и вѣрою, что они, подобно апостоламъ, присутствовавшимъ на іерусалимскомъ соборѣ[1]), находились подъ руководительнымъ и просвѣтительнымъ вліяніемъ Св. Духа, а потому на свои соборныя рѣшенія или опредѣленія смотрѣли, какъ на божественныя рѣшенія и опредѣленія Самаго Св. Духа, поэтому самому не допускавшія никакой мысли объ ихъ измѣненіи или перерѣшеніи[2]).

Потому то на сихъ же соборахъ присутствовавшіе отцы вмѣстѣ съ своими вѣроопредѣленіями произносили отъ имени каѳолической церкви анаѳему на тѣхъ изъ лжеучителей, которые учили противному[3]). Потому то они, когда, по обсужденіи данныхъ вопросовъ, приходили къ общему единодушному заключенію, на соборахъ же составляли свои постановленія и утверждали ихъ своими подписями[4]). Потому то, наконецъ, они и въ окружныхъ къ цер-

---

[1]) По словамъ Евсевія, императоръ Константинъ чрезъ Никейскій вселенскій соборъ первый „воспроизвелъ образъ лика апостольскаго“ (Euseb. vit. Const. III, 7).

[2]) Соб. трул. пр. 1 и 2. Седм. всел. соб. пр. 1.

[3]) См. напр. собор. на ник. соб. излож. вѣры; 2 всел. соб. пр. 1. 3 всел. соб. пр. 1 и 2, 4—6.

[4]) См. напр. свидѣт. о никейскомъ соб. *Евсевія* (Vit. Constantin. III, 14), *Сократа* (Hist eccles. c. 8), *Созомена* (Hist. eccles. 1, 23—25).

вамъ посланіяхъ объявляли о своихъ опредѣленіяхъ, какъ окончательно рѣшенныхъ и утвержденныхъ, и посему требовавшихъ себѣ одного повиновенія или исполненія, а ни чуть не новаго обсужденія или перерѣшенія [1]).

Между тѣмъ и созывавшіе соборы императоры потому собственно и созывали ихъ, что въ нихъ однихъ видѣли способъ къ окончательному разрѣшенію всякаго рода волновавшихъ церковь опасныхъ религіозныхъ споровъ и недоумѣній, не поддающихся суду и рѣшенію помѣстныхъ соборовъ, или частныхъ отдѣльныхъ епископовъ. Такъ напр. императоръ Константинъ, смущаемый продолжавшимися до него безъ разрѣшенія несогласіями въ церкви, по поводу времени празднованія пасхи, а также новыми спорами по поводу ереси Аріевой, вотъ что между прочимъ говорилъ въ рѣчи своей къ никейскому собору: „внутреннія раздоры церкви для меня смертельнѣе всякой войны, это печалитъ меня болѣе, чѣмъ все внѣшнее. Посему... для уврачеванія зла, я собралъ всѣхъ васъ“ [2]). Въ окружномъ же своемъ по-

---

[1]) Такъ напр. отцы 1-го вселенскаго собора вотъ что пишутъ въ своемъ соборномъ ко всѣмъ церквамъ посланіи: „Послѣ того, какъ благодатію Христовою и ревностію боголюбивѣйшаго императора Константина .. составленъ былъ въ Никеѣ великій и святой соборъ, мы необходимымъ признали отправить къ вамъ отъ лица всего священнаго собора посланіе, изъ котораго бы вы могли узнать какъ о томъ, что было на немъ предложено и изслѣдовано, такъ и о томъ, что опредѣлено и утверждено... Молитесь о всѣхъ насъ, да пребудетъ твердо все, что признано за лучшее“ (соборное посланіе къ церквамъ Божіимъ, наход. въ Александріи, Египтѣ, Пентополѣ, Ливіи и во всей поднебесной). Или отцы втораго вселенскаго собора писали къ римской церкви о своихъ опредѣленіяхъ относительно вѣры и управленія церковнаго слѣдующее: „Эта вѣра должна быть принимаема и нами, и вами, и всѣми, которые не извращаютъ слово истинной вѣры... Постановивъ все это законно и по правиламъ, мы призываемъ и васъ къ участію въ радости“ (Посл. къ римск церкви отъ епископовъ, собравшихся въ Константинополѣ). Или же отцы ефесскаго собора въ своемъ посланіи къ клиру и народу вотъ что между прочимъ писали: „виновникъ нечестивой ереси Несторій.. богодухновеннымъ отцевъ и епископовъ приговоромъ осужденъ и лишенъ всякой священной степени... Итакъ, соблазнъ устраненъ, плевелы на полѣ духовнаго дѣланія исторгнуты“.

[2]) Euseb. vit. Constant. III, 12.

сланіи къ церквамъ онъ между прочимъ писалъ слѣдующее: „такъ какъ единеніе въ вѣрѣ и благочестіи не могло придти въ неизмѣнный и твердый порядокъ, пока не сошлись бы въ одно мѣсто всѣ или по крайней мѣрѣ весьма многіе епископы, и не разсудили бы о каждомъ предметѣ, относящемся къ божественной вѣрѣ; то я собралъ сколько можно болѣе епископовъ“ [1]). Почему же Константинъ приведеніе къ единенію по вѣрѣ и благочестію поставилъ въ необходимую зависимость отъ собора? Причиною сему, какъ самъ же здѣсь онъ объяснилъ, было именно то, что, по его убѣжденію, все, что ни дѣлается на святыхъ соборахъ епископовъ, должно быть относимо къ волѣ Божіей [2]). Потому Константинъ въ своемъ посланіи къ александрійской церкви, касаясь того, какое высокое значеніе имѣетъ никейскій соборъ, и какъ, поэтому, благоговѣйно нужно смотрѣть на его опредѣленія, вотъ что между прочимъ писалъ: „конечно, что угодно было тремстамъ епископовъ, то не иное что есть, какъ мысль Божія, особенно когда волю Божію свѣтозарно проявилъ просвѣтившій умъ такихъ и столь многихъ мужей Духъ Святый. Посему никто да не колеблется недоумѣніемъ, никто да не перевершаетъ ихъ мнѣнія; но всѣ съ готовностію вступите на путь истины“ [3]). Между тѣмъ, что также важно, на соборахъ вселенскихъ присутствовали сами императоры, которыхъ иногда мѣсто занимали уполномоченные ими сановники, принимая живое и дѣятельное участіе въ общихъ совѣщаніяхъ собора, и по заключеніи таковыхъ, когда состоялись окончательныя соборныя опредѣленія съ подписями отцевъ, они сами скрѣпляли и утверждали ихъ своими собственными подписями и печатями [4]), обнародывая

[1]) Socrat. eccles. hist. I, 6.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibidem.

[4]) См. напр. Euseb. vit. Const. III, 8 et 23; Theodoret. eccles. hist. 1, 13; Евагр. ист. II, 4; 2 посл. Юстин. 5 собору; шест. всел. соб. дѣян. 1; седм. всел. соб. дѣян. 1; посл. Ѳеодосію велик. 2-го всел. собора; донесен. ефес. собора о всточныхъ. Дѣян. 5; посл. импер. соб. труд.

затѣмъ ихъ въ своихъ посланіяхъ или эдиктахъ [1]). А это, понятно, таковыя опредѣленія не только не ослабляло, но, напротивъ, къ ихъ божественной авторитетности присоединяло еще и значеніе ихъ, какъ государственныхъ законоположеній, получающихъ право на свою въ государствѣ неприкосновенность и общеобязательность [2]).

Къ сказанному можно присовокупить, что и въ частности отдѣльные отцы церкви, какъ восточные, такъ и западные точно такое же усвояли значеніе вселенскимъ соборамъ, усматривая въ нихъ самое высшее судилище церковное, а въ ихъ опредѣленіяхъ—непререкаемыя и неизмѣнныя рѣшенія. *Св. Аѳанасій*, напр., свидѣтельство котораго особенно важно для насъ, какъ свидѣтельство присутствовавшаго и съ самимъ живымъ и дѣятельнымъ участіемъ слѣдившаго за ходомъ дѣлъ на никейскомъ соборѣ, вотъ какъ смотрѣлъ на сей соборъ. Соборъ никейскій, по Аѳанасію, былъ соборъ истинный [3]) и „нелестный [4]), такъ что все, что ни совершено было на немъ, совершено было со тщаніемъ и благоговѣніемъ, какъ бы въ присутствіи Самаго

---

[1]) Cod. Just. lib. I. tit. 1—3.

[2]) См. напр. Соб. Труд. пр. 1. Въ виду вышесказаннаго понятно, какъ неумѣстны и странны попытки папистовъ даже доказать то, будто бы опредѣленія вселенскихъ соборовъ сами по себѣ не имѣли окончательно рѣшающаго значенія, и что будто бы, поэтому, они для полученія такого значенія должны были непремѣнно представляться и на самомъ дѣлѣ представлялись на утвержденіе римскому епископу. Они напр. не задумываются если не прямо утверждать, то съ вѣроятностію предполагать даже относительно опредѣленій никейскаго собора, будто бы они получили свое утвержденіе только послѣ представленія ихъ для таковаго папѣ Сильвестру (Perron. Praelect. II, p. 995). Но здѣсь достаточно указать на то одно, что импер. Константинъ еще во время засѣданій собора, когда всѣ отцы пришли къ одному мнѣнію, выразился такъ: „это согласіе всего собора благоугодно Самому Богу“, и объявивъ, что „всякій, противящійся догматамъ вѣры (утвержденнымъ на соборѣ), какъ нарушитель божественныхъ опредѣленій, будетъ наказанъ ссылкою“ (Sozom. eccles hist. I, 20).

[3]) См. Защит. слово прот. аріанъ. Тв. Отц. Т. XVII. тв. Аѳан. ч. I. стр. 200.

[4]) Послан. къ еписк. Египта и Ливіи; тамъ же стр. 410.

Бога [1]). и сошедшіеся на немъ епископы опредѣленіе свое составили не безъ Божія изволенія" [2]).

А потому, *глаголъ Господень*, возвѣщенный соборомъ въ Никеѣ, *пребываетъ во вѣки* (1 Петр. 1, 24) [3]). По *Василію великому*, также, что ни изрекли триста восемьнадцать собравшихся въ Никеѣ отцевъ, изрекли не безъ внушенія Св. Духа [4]). Эту же самую мысль еще прямѣе выразилъ *св. Кириллъ александрійскій*, такъ отозвавшись объ отцахъ сего собора: „Самъ Духъ Святый внушилъ имъ истину (Мат. 10, 20); ибо не сами они говорили, но Духъ Бога и Отца говорилъ въ нихъ„ [5]). Изъ западныхъ же отцевъ, для примѣра, можно указать на *Льва великаго* [6]) и *Св. Григорія великаго* [7]), изъ коихъ тотъ и другой вселенскимъ соборамъ одинаково усвояютъ богодухновенность, но послѣдній съ особенною силою и характерностію выразилъ эту мысль, сравнивъ бывшіе до него четыре вселенскіе собора съ четырмя евангелистами [8]).

Какой же, спрашивается, вселенскими соборами былъ освященъ и узаконенъ порядокъ во всегдашнемъ и повсемѣстномъ управленіи дѣлами, относящимися къ церкви? По принятымъ вселенскими соборами апостольскимъ правиламъ [9]), а также ихъ собственнымъ, основаннымъ на апостольскомъ преданіи и древнецерковной практикѣ опредѣленіямъ, управленіе церковное, какъ сейчасъ увидимъ, должно было имѣть своими органами не кого либо иного, какъ

---

[1]) Защитит. слово прог. аріанъ; тамъ же стр. 222.

[2]) Тамъ же стр. 219.

[3]) Посл. къ африк. епископамъ; Твор. св. Аѳанас. т. III. стр. 316.

[4]) Epist. 114.

[5]) Epist. I. ad monach. aegipt. Patr. curs. graec. T. 47. col. 16.

[6]) Epist. 114. n. 2; 145 n. 1.

[7]) Epistolar. lib. I. epist. 24.

[8]) О непререкаемости и общеобязательности опредѣленій всел. соборовъ учили подобнымъ образомъ: *Амвросій* (De fid. III, c. 15;) и *Августинъ* (Epist. LIV ad Januar).

[9]) 1 всел. собор. пр. 15; Трул. соб. пр. 2.

управляющихъ самостоятельно епархіями высшихъ въ іерархіи лицъ,—епископовъ, но своею точкою опоры и средоточіемъ должно было имѣть не что иное, какъ соборную епископскую власть. Такъ, по правиламъ апостольскимъ и соборнымъ опредѣленіямъ, епископъ, которому „ввѣряются людіе Господни, о душахъ которыхъ онъ имѣетъ воздать отвѣтъ“ [1]), есть лице, облеченное полнотою власти учительства, священнодѣйствованія и пастырства, вслѣдствіе чего не только принадлежащіе къ его паствѣ міряне обязаны безпрекословно повиноваться его пастырскимъ наставленіямъ, руководству, а также и суду [2]), но всецѣло должны зависѣть отъ него и всѣ поставляемые имъ на разныя низшія церковныя должности члены клира, какъ то: чтецы, пѣвцы, иподіаконы, діаконы и пресвитеры [3]), такъ что не только низшіе члены клира, но и высшій изъ нихъ—пресвитеръ не имѣетъ права ничего творить безъ его воли [4]),—не имѣетъ напр. права, оставивъ свой предѣлъ, отъити во иный, и совсѣмъ перемѣщаться, въ другомъ жити безъ воли епископа [5]), или, презрѣвъ собственнаго епископа, отдѣльно собранія творить и иной алтарь водружать [6]), или, по отлученіи отъ общенія церковнаго въ своей церкви, искать общенія у другаго епископа [7]). Но мало этого, епископъ въ своей епархіи на столько полноправенъ и независимъ, что даже равный ему другой епархіальный епископъ не можетъ напр. творить въ его епархіи и безъ его согласія рукоположеній [8]), не можетъ отлученнаго имъ отъ церковнаго общенія принять въ таковое общеніе съ своею церковію [9]), или даже безъ его согла-

---

[1]) Прав. апост. 39.
[2]) Соб. анкир пр. 21, 23; Пр. ап. 66, 67, 69.
[3]) Прав. ап. 2; 1 всел. соб. пр. 18.
[4]) Ап. пр. 39.
[5]) Пр. ап. 15.
[6]) Пр. ап. 31.
[7]) 1 всел. соб. пр. 5 и 16; Пр. ап. 32.
[8]) Пр. ап. 35.
[9]) Пр. ап. 16.

сія не можетъ къ себѣ принимать и для своей страны рукополагать находящихся въ его вѣденіи способныхъ къ священству лицъ [1]).

Но тогда какъ каждый въ отдѣльности епископъ такъ былъ въ своей епархіи полноправенъ и не зависимъ отъ всякаго другаго во всемъ ему равнаго епископа, всѣ они въ тоже время всецѣло должны были зависѣть и на самомъ дѣлѣ зависѣли отъ выше ихъ стоящей власти, а именно— отъ власти то мѣстнаго епархіальнаго собора епископовъ подъ предсѣдательствомъ своего главнаго епископа, то высшаго и большаго собора епископовъ всего округа, подъ предсѣдательствомъ первенствующаго епископа округа, носившаго названіе митрополита [2]). Такъ, самое избраніе епископа должно было зависѣть не отъ одного какого либо епископа, а отъ всего мѣстнаго епархіальнаго собора, такъ какъ его рукоположеніе могло совершиться не прежде, чѣмъ имѣло послѣдовать изъявленіе посредствомъ грамотъ согласія на сіе всѣхъ мѣстныхъ епископовъ и могло быть совершено не иначе, какъ при участіи не менѣе трехъ или двухъ епископовъ [3]). Поставленный, затѣмъ, и опредѣленый въ извѣстную епархію епископъ обязанъ былъ здѣсь именно, а не гдѣ-либо въ другой избранной имъ епархіи, проходить свое пастырское служеніе, почему безъ суда многихъ епископовъ не могъ „оставляти свою епархію и во иную переходити, аще бы и отъ многихъ убѣждаемъ былъ“ [4]). Вмѣстѣ же съ симъ онъ обязывался во все время прохожденія своего служенія, во всемъ строго и неуклонно держаться тѣхъ правилъ и узаконеній, которыхъ цѣлость и неприкосновенность блюли всѣ областные епископы, почему, въ случаѣ нарушенія ихъ, онъ долженъ былъ подлежать отвѣтственности предъ своимъ областнымъ соборомъ, который могъ

---

[1]) 1 всел. соб пр. 16.

[2]) 2 всел соб. пр. 2 и 6; IV всел. соб. пр. 9 и 17.

[3]) 1 всел. соб. пр. 4; прав. ап. 1.

[4]) Прав. ап. 14.

привлечь его къ своему суду [1]), и по удостовѣреніи въ виновности между прочимъ лишить епископскаго сана, или даже совершенно отсѣчь отъ церкви [2]).

Къ сказанному нужно присовокупить, что и стоявшій во главѣ епархіальнаго церковнаго управленія старѣйшій епископъ (митрополитъ) тоже не долженъ былъ стоять внѣ всякой зависимости отъ мѣстнаго собора, такъ какъ его отношенія къ самому собору вотъ какъ были опредѣлены 34 апостольскимъ правиломъ: „епископамъ всякаго народа подобаетъ знати перваго въ нихъ, и признавати его, яко главу и ничего, превышающаго ихъ власть, не творити безъ его разсужденія... Но и первый ничего да не творитъ безъ разсужденія всѣхъ, да тако будетъ единомысліе“. Кромѣ того, въ случаѣ поступленія на него жалобъ и обвиненій, въ особенности со стороны епископовъ, онъ самъ, какъ видно изъ правилъ 6 втораго вселенскаго собора и 9, 17 четвертаго вселенскаго собора, долженъ былъ подлежать суду высшаго окружнаго собора, на которомъ имѣлъ предсѣдательствовать первенствующій епископъ всего округа или окружный патріархъ.

Спрашивается, наконецъ, были ль вполнѣ независимы старѣйшіе митрополиты, а впослѣдствіи окружные патріархи, или же и они были зависимыми отъ другой высшей власти? Нельзя сказать, чтобы они были вполнѣ независимы и въ своихъ округахъ, такъ какъ и на нихъ простиралось 34 апостольское правило, которымъ воспрещалось какъ всѣмъ епископамъ какого либо народа творить что либо безъ воли первѣйшаго между ними, такъ и сему послѣднему—творить что либо безъ ихъ разсужденія. Но важнѣе всего то, что они всецѣло подчинены были вселенскимъ соборамъ, которые могли опредѣлять и узаконять и на самомъ дѣлѣ, какъ сейчасъ увидимъ, опредѣляли и узаконяли права каждаго

---

[1]) Прав. ап. 74; 1 всел соб. пр. 5.

[2]) Прав. ап. 3, 6, 8, 16, 28 и 29.

изъ нихъ и взаимныя ихъ отношенія, а также могли требовать и на самомъ дѣлѣ требовали отвѣтственности по дѣламъ ихъ управленія. Такъ напр. первый вселенскій соборъ, касаясь преимуществъ и мѣстныхъ предѣловъ власти главнѣйшихъ въ округахъ іерарховъ, названныхъ имъ въ первый разъ митрополитами, поставляетъ между прочимъ, чтобы подобно тому какъ римскій епископъ имѣлъ власть въ принадлежащей къ Риму области, такую же власть имѣли епископъ Александрійскій въ Египтѣ, Ливіи и въ Пентаполѣ, Антіохійскій въ Сиріи и другіе подобные епископы въ подобныхъ областяхъ [1]). И это постановленіе собора, принятое и императоромъ, понятно, должно было имѣть силу обязательнаго узаконенія для всѣхъ означенныхъ іерарховъ.

Такъ, далѣе, второй вселенскій соборъ еще съ большею точностію опредѣляетъ мѣстныя границы церковнаго управленія окружныхъ, независимыхъ другъ отъ друга, митрополитовъ (Александрійскаго, Антіохійскаго, Азійскихъ, Понтійскихъ и Ѳракійскихъ) и постановляетъ, „да не простираютъ областные епископы своея власти на церкви, за предѣлами своея области, и да не смѣшиваютъ церквей“ [2]). Кромѣ того соборъ, принявъ во вниманіе то особенное обстоятельство, что Царьградъ сталъ новою столицею послѣ Рима, предоставляетъ епископу Константинопольскому первое въ іерархическомъ порядкѣ мѣсто непосредственно послѣ епископа Римскаго, въ слѣдующемъ своемъ правилѣ, читающемся такъ: „Константинопольскій епископъ да имѣетъ преимущество чести по римскомъ епископѣ, потому что градъ оный есть новый Римъ“ [3]). И эти соборныя постановленія, принятыя и императорскою властію, конечно, должны были имѣть значеніе узаконеній, безусловно обязательныхъ какъ

---

[1]) 1 всел. соб. пр. 6.
[2]) 2 всел. соб. пр. 2.
[3]) Того же соб. пр. 3.

для всѣхъ вообще самостоятельныхъ и независимыхъ митрополитовъ, такъ и въ частности для митрополитовъ главнѣйшихъ и древнѣйшихъ церковныхъ областей.

Третій вселенскій соборъ повторяетъ вышесказанныя правила о неприкосновенности древнихъ правъ окружныхъ епископовъ или митрополитовъ, постановивъ: „да никто изъ епископовъ не простираетъ власти на иную епархію, которая не была подъ рукою его, или его предшественниковъ, но аще кто простеръ и насильственно себѣ подчинилъ какую либо епархію, да отдастъ оную“, и для возможно большаго огражденія ихъ отъ незаконныхъ посягательствъ поставляетъ на видъ преимущественнѣйшимъ по власти іерархамъ слѣдующее: „да не преступаются правила отцевъ, да не вкрадывается подъ видомъ священнодѣйствія надменность власти мірскія“ [1]).

Четвертый вселенскій соборъ за симъ, принявъ во вниманіе особенное въ политическомъ и церковномъ отношеніи значеніе древнѣйшихъ и знатнѣйшихъ каѳедръ, предоставляетъ ихъ епископамъ, а именно—епископу римскому, константинопольскому, александрійскому, антіохійскому и іерусалимскому вмѣстѣ съ новымъ титломъ патріарховъ, особеннѣйшія надъ цѣлыми округами права подчинивъ здѣсь имъ въ извѣстномъ отношеніи не только всѣхъ епископовъ, но и митрополитовъ [2]). А такъ какъ на второмъ вселенскомъ соборѣ епископу константинопольскому дано было [3]), а епископу іерусалимскому на соборѣ Никейскомъ возвращено [4]) только преимущество чести безъ дѣйствительной власти начальственнаго окружнаго іерарха или подчиненнаго ему округа, то соборъ первому изъ нихъ поручаетъ власть надъ областями Малой Азіи, Понта и Ѳракіи [5]), а вѣденію по-

[1]) 3 всел. соб. пр. 8.
[2]) Халк. соб. пр. 9 и 12.
[3]) 2 вселен. соб. пр. 3.
[4]) 1 всел. соб. пр. 7.
[5]) Халк. соб. пр. 28.

слѣдняго вмѣстѣ съ митрополіею кесарійскою, замѣнявшею прежде собою іерусалимскую, подчиняетъ всю Палестину [1]). Кромѣ того соборъ подтверждаетъ долженствующее быть обязательнымъ для всѣхъ патріарховъ, касающееся преимуществъ по чести сравнительно съ ними патріарха константинопольскаго—третье правило втораго вселенскаго собора, комментируя его смыслъ и значеніе такъ: во всемъ послѣдуя опредѣленіямъ св. отецъ, и мы опредѣляемъ о преимуществахъ святѣйшія церкви Константинополя, новаго Рима. Ибо преемству ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то былъ царствующій градъ. Слѣдуя тому же побужденію и сто пятьдесятъ боголюбивѣйшіе епископы, бывшіе на соборѣ во дни Ѳеодосія въ царствующемъ градѣ, предоставили равныя преимущества святѣйшему престолу новаго Рима, праведно разсудивъ, да градъ, получившій честь быти градомъ царя и сигклита и имѣющій равныя преимущества съ ветхимъ царственнымъ Римомъ, и въ церковныхъ дѣлахъ возвеличенъ будетъ подобно тому, и будетъ вторый по немъ“ [2]).

Пятошестый же вселенскій или Трульскій соборъ къ сему присовокупляетъ еще прямѣе касающееся всѣхъ патріарховъ слѣдующее правило, которымъ такой по чести порядокъ былъ установленъ между ними: „возобновляя законоположенное святыми отцами, опредѣляемъ, да имѣетъ престолъ Константинопольскій равныя преимущества съ престоломъ древняго Рима и, якоже сей, да возвеличивается

---

[1]) Act. concil. chalced. 14—16. ср. Labbeum.

[2]) 4 всел соб. пр. 28. Противъ сего такъ неблагопріятнаго для притязаній папства правила паписты возражаютъ, что противъ него на соборѣ протестовали легаты римскаго епископа. Но въ ближайшемъ засѣданіи они должны были преклониться предъ оставшимся неизмѣннымъ общимъ согласіемъ и рѣшеніемъ собора (Халкид. соб. дѣян. 16). Кромѣ того слѣдуетъ замѣтить, что означенное правило было не новымъ, а повореннымъ только въ болѣе пространномъ и разъясненномъ видѣ 3-мъ правиломъ 2 вселенскаго собора, а также, что постановленія халкидонскаго собора были подтверждены императоромъ и приняты всею церковію.

въ дѣлахъ церковныхъ, будучи вторымъ по немъ: послѣ же онаго да числится престолъ великаго града Александріи, потомъ престолъ Антіохійскій, а за симъ престолъ града Іерусалима“ [1]).

Къ сему слѣдуетъ присовокупить, что старѣйшіе изъ іерарховъ церкви, или патріархи, не только отъ вселенскихъ соборовъ получали безусловно обязательныя для нихъ узаконенія и распоряженія, но и могли быть ими даже судимы, примѣръ чему между прочимъ былъ данъ шестымъ вселенскимъ соборомъ въ осужденіи за монофелитство Гонорія, Сергія, Кира, Павла и Пирра [2]), а слѣдовательно всецѣло были зависимы отъ вселенскихъ соборовъ, и предъ ними отвѣтственны.

Послѣ же всего сказаннаго становится прежде всего совершенно яснымъ и очевиднымъ то, что церковь вселенская высшее начало своей какъ законодательной, такъ и судебной власти полагала не въ чемъ иномъ, какъ только во вселенскихъ соборахъ, а на епископовъ, не исключая и стоящихъ во главѣ ихъ патріарховъ, смотрѣла не болѣе, какъ только на исполнительныхъ органовъ этой самой власти, предъ которою всѣ они являлись одинаково отвѣтственными, и даже болѣе отвѣтственными старѣйшіе изъ нихъ. Вмѣстѣ съ симъ становится столько же очевиднымъ и несомнѣннымъ и то, что совершенно чужда была вселенской церкви всякая мысль объ умѣстности единовластительства въ церкви, или полнаго сосредоточенія церковной власти въ одномъ какомъ либо высшемъ іерархическомъ лицѣ. Но мало того, что самой церкви чужда была эта мысль, церковію вселенскою не мало было сдѣлано такого, что прямо направлялось къ отстраненію возникновенія и развитія подобной мысли въ какомъ либо изъ старѣйшихъ іерарховъ церкви. Такъ

---

[1]) Трул. соб. пр. 36.

[2]) Посл. 6 всел. соб. къ папѣ Агаѳону. См. Дѣян. всел. соб. въ русск. перев. 1882 г. т. VI. стр. 254.

напр., когда на вселенскихъ соборахъ выдѣлялись и возвеличивались іерархи знатнѣйшихъ епископскихъ престоловъ, то, какъ мы видѣли, тѣми же самыми соборами строго опредѣлялись и разграничивались предѣлы ихъ власти, съ воспрещеніемъ всякаго перехода за нихъ, при чемъ казалось не мыслимымъ, чтобы кто либо изъ нихъ рѣшился далѣе раздвинуть для себя означенныя границы, а тѣмъ болѣе возмечталъ все подчинить одной своей власти. Такъ еще, когда на вселенскихъ соборахъ былъ съ точностію опредѣленъ самый порядокъ между старѣйшими іерархами, и въ немъ дано было мѣсто первое епископу римскому, а второе —константинопольскому, то опять этимъ не только не поощрялась, но напротивъ вовсе устранялась мысль о верховности кого либо, хотя бы даже перваго изъ нихъ. Потому что тамъ, гдѣ допускается только первенство порядковаго мѣста, нѣтъ мѣста для верховенства или главенства; а кромѣ этого, что весьма важно, вселенскими соборами за основаніе такого порядка было принято, какъ мы видѣли, ничто иное, какъ одно только политическое значеніе тѣхъ городовъ и мѣстъ, въ которыхъ епископами были старѣйшіе іерархи, при чемъ необходимо предполагалось, что при другомъ политическомъ распредѣленіи означенныхъ городовъ и округовъ могло бы быть и другое распредѣленіе въ порядкѣ ихъ епископскихъ каѳедръ, такъ что могъ бы напр. іерусалимскій или александрійскій епископъ занять первое мѣсто, а римскій второе и т. п., бывъ каждый равенъ другъ другу, и вправѣ на занятіе такого мѣста. Самымъ же яснымъ и неотразимо очевиднымъ подтвержденіемъ такого взгляда вселенской церкви служило то, что она, предоставивъ римскому епископу въ іерархическомъ порядкѣ первое мѣсто, а константинопольскому только второе, въ тоже время по правамъ и власти во всемъ уравняла послѣдняго съ первымъ и даже, можно сказать, въ нѣкоторомъ отношеніи его возвысила предъ нимъ. Такъ, на второмъ вселенскомъ соборѣ, какъ мы знаемъ, константинопольскому епископу предостав-

лено было только равенство по чести сравнительно съ епископомъ римскимъ, на четвертомъ же вселенскомъ или халкидонскомъ соборѣ подчиненъ былъ ему, въ соотвѣтствіе округу римскаго епископа, довольно значительный округъ, состоящій изъ нѣсколькихъ митрополій; но, что особенно важно, на семъ же соборѣ константинопольскому патріарху предоставлено было право аппеляціоннаго суда не только по жалобамъ на митрополитовъ его округа, каковое право предоставлено сардикійскимъ соборомъ и римскимъ епископамъ [1]), но по жалобамъ на восточныхъ партіарховъ [2]), чего римскому епископу не предоставлялось.

И это возвышеніе константинопольскаго патріарха очень ясно и понятно было не только для восточныхъ патріарховъ, но и для римскихъ епископовъ, что съ особенною наглядностію выразилось въ открытомъ недовольствѣ и протестѣ римскихъ епископовъ противъ титла вселенскаго, какое въ шестомъ вѣкѣ на мѣстныхъ константинопольскихъ

---

[1]) Сардик. соб. пр. 3—5. Слѣдуетъ замѣтить, что совершенно понапрасну паписты ссылаются на сіи правила, какъ будто бы предоставлявшія римскому епископу право аппеляціоннаго суда по жалобамъ не только на западныхъ, но и на всѣхъ восточныхъ епископовъ, не исключая и патріарховъ. Во 1-хъ, сардикійскій соборъ не былъ вселенскимъ, а только помѣстнымъ западнымъ соборомъ, такъ какъ сардикійская церковь состояла въ округѣ римскаго патріархата и такъ какъ весь соборъ состоялъ изъ западныхъ только епископовъ, подъ предсѣдательствомъ западнаго же испанскаго епископа Осіи кордубскаго. А потому его опредѣленія относительно правъ епископскихъ относились только къ епископамъ западнымъ; во 2-хъ, опредѣленія сіи (пр. 3—5), предоставляющія право апелляціоннаго суда римскому епископу, касаются только суда епископовъ и надъ епископами, но отнюдь не простираются на всѣхъ западныхъ іерарховъ. Потому то, между прочимъ, когда римскій епископъ, ссылаясь на сардикійскія правила, выдаваемыя имъ за никейскія, заявилъ свои права на принятіе аппеляцій отъ епископовъ африканскихъ, то церковь африканская, обличивъ перваго, прямо потребовала отъ него невмѣшательства въ ея дѣла, изъ видовъ мірской гордости и власти людской (Правд. всел. ц. 1841 г. стр. 87). Въ 3-хъ, наконецъ, означенныя правила не предоставляютъ римскому епископу безусловно и самаго апелляціоннаго суда, такъ какъ они такой судъ поставляютъ въ зависимость не отъ его воли или требованія, а отъ желанія или судей или подсудимыхъ.

[2]) Халк. соб. пр. 9 и 17.

соборахъ (въ 518, 536 и 586 г.) и императорами (напр. Юстиніаномъ) стало усвояться константинопольскимъ патріархамъ. Но что заслуживаетъ особеннаго вниманія, лучшіе изъ римскихъ епископовъ Пелагій и Григорій великій въ своемъ по сему поводу протестѣ вовсе не жалѣлись на то, что чрезъ это сокращалась или отнималась принадлежащая имъ по праву верховная власть церкви, а, напротивъ, высказывали такого рода опасенія, какъ бы подобная, совершенно противная духу церкви, власть не вошла въ нее путемъ превозношенія, честолюбія и властолюбія и не появилась къ приниженію другихъ патріарховъ, въ лицѣ одного патріарха цареградскаго. Восточные же епископы и сами императоры на это, какъ извѣстно, отвѣтили тѣмъ, что съ титломъ вселенскаго ими вовсе не соединялось подобное значеніе, а имѣлось только въ виду яснѣе обозначить чрезъ него почетныя премущества патріарха цареградскаго, какъ епископа царствующаго града, какъ первенствующаго и предсѣдательствующаго между всѣми епископами востока, и какъ старѣйшаго пастыря и учителя народовъ Римской имперіи, нѣкогда называвшейся вселенною [1]). А все это ясно показываетъ, что въ это время не только не существовало какъ на востокѣ, такъ и на западѣ верховной единичной власти въ церкви, но и самая мысль о такой власти казалась совершенно неестественною и несогласною съ духомъ и уставами вселенской церкви, и казалась такою не однимъ восточнымъ, но и римскимъ епископамъ.

Къ сказанному считаемъ не лишнимъ присовокупить, что отъ такого вселенскаго взгляда на власть въ церкви римскіе епископы повидимому окончательно не отрѣшились даже до IX вѣка, или раздѣленія церквей, подтвержденіемъ чему служитъ то, что на бывшихъ въ сіе время въ Константинополѣ по дѣлу Игнатія и Фотія двухъ соборахъ они только

---

[1]) Cod Theod. lib. I. Nov. 7, 16, 42, 57, cf. Labb T. V. Concil. Constant. Sub. Menna act. 5. Epist. S. Gregor. M. ad orient.

еще доискивались старѣйшинства по власти, при имѣніи первенства по чести, и отъ такого притязанія своего повидимому вовсе отказались, согласясь съ восточными епископами, чтобы „связанные (тогдашнимъ епископомъ римскимъ) Іоанномъ были связаны Фотіемъ, и связанные Фотіемъ были связаны Іоанномъ, безъ всякаго нововведенія относительно къ старѣйшинству папы, и чтобы ни нынѣ, ни послѣ не умножать правъ римской и константинопольской каѳедры“ [1]).

§ 123.

Послѣ вселенскихъ соборовъ.

Между тѣмъ, по раздѣленіи церквей, какъ извѣстно, на западѣ еще до раздѣленія здѣсь начавшійся развился и твердо установился совершенно иной взглядъ на высшее средоточіе власти въ церкви, а именно, тотъ взглядъ, что будто бы такое средоточіе должно заключаться въ единоличной главенствующей власти, и власти римскаго епископа, тогда какъ, наоборотъ, въ церкви восточной не переставали учить, согласно съ древнею вселенскою церковію, что церковь вселенская вообще, какъ писалъ между прочимъ (въ посланіи къ Африканцамъ) *св. Дамаскинъ*, вѣрена не одному, а всѣмъ епископамъ [2]), и что поэтому высшая церковная власть сосредоточивается не въ одномъ какомъ либо епископѣ, а въ общей совокупности всѣхъ епископовъ, т. е. во вселенскомъ соборѣ. Какъ же, спрашивается, возникло и развилось на западѣ такое превратное ученіе о верховномъ единовластительствѣ въ церкви, и каковы были его послѣдствія? Оно, какъ извѣстно, случайно возникло не изъ чего либо иного, какъ изъ дѣйствительно пріобрѣтенной римскими епископами, только не во вселенской, а въ одной за-

---

[1]) См. Spanh. hist. christ. saec. IX. c. 11.

[2]) См. Посл. вост. патр. чл. 10.

падной церкви верховной единоличной власти, для оправданія и упроченія каковой и понадобилось и было придумано. Самая же власть сія въ свою очередь достигнута была ничѣмъ инымъ, какъ случайнымъ пріобрѣтеніемъ римскими епископами политическаго самодержавнаго могущества, расположившаго ихъ и давшаго имъ полную возможность преобразовать прежнее соборное устройство западной церкви по образцу монархіи. А такъ какъ послѣдняго рода власть римскихъ епископовъ не сразу проявилась во всей силѣ своей, а незамѣтно и постепенно, въ соотвѣтствіе съ благопріятствующими ей обстоятельствами, возрастала и упрочивалась, то и ученіе о ихъ главенствѣ въ церкви тоже не сразу вполнѣ и отчетливо выразилось и опредѣлилось, а вслѣдъ за условливающими его благопріятными событіями подвигалось впередъ путемъ незамѣтнаго и постепеннаго развитія.

Такъ, въ первые три вѣка христіанства, когда римскіе епископы довольствовались и ограничивались только авторитетомъ духовно-церковной епископской власти, мы почти вовсе не встрѣчаемся съ признаками ученія о главенствѣ въ церкви римскаго епископа. Правда, римскій епископъ 3 вѣка Стефанъ въ спорѣ своемъ съ Фирмиліаномъ кессарійскимъ о крещеніи еретиковъ указалъ, въ подтвержденіе своего мнѣнія о неумѣстности перекрещиванія ихъ, на одну черту сего ученія, а именно—на ту, что будто римскій епископъ есть преемникъ ап. Петра, на которомъ основана церковь, и что будто, поэтому, ему больше, чѣмъ другимъ епископамъ, должно повиноваться; но въ этомъ притязаніи Стефановомъ, какъ мы знаемъ, восточные и африканскіе епископы съ крайнимъ изумленіемъ и негодованіемъ усмотрѣли не право, а только крайне неразумное превозношеніе, вызвавшее съ ихъ стороны себѣ одно порицаніе, а не подчиненіе [1]). Тоже самое должно сказать относительно трехъ

[1]) Cyprian. opp. Epist. Firmil. ad Cypr. 75; ep. Cypr. ad Quint. 71.

дальнѣйшихъ вѣковъ, въ которые, не смотря на то, что по поводу возвышенія по чести цареградскаго патріархата, въ римскихъ епископахъ возбуждалось очень сильное соперничество, все таки ими, кромѣ однихъ общихъ указаній, въ подтвержденіе величія римскаго престола, на связь его съ памятію ап. Петра [1]), ничего не было высказано такого, что бы было однородно съ дальнѣйшимъ ученіемъ о ихъ главенствѣ. Но съ VII вѣка замѣчается совершенно иное, какъ въ принимаемомъ ими правительственномъ положеніи въ церкви по преимуществу, впрочемъ западной, такъ и въ самомъ ученіи о преимуществахъ или власти, уже прямо ставшемъ стремиться и близиться къ ученію о ихъ главенствѣ. Такая перемѣна началась именно съ того времени, когда императоръ Фока, изъ ненависти къ цареградскому патріарху Кириаку за обличеніе его послѣднимъ въ убійствѣ императора Маврикія, и покушеніи на убійство всего семейства имъ убитаго, и по прошенію дружественнаго съ нимъ папы Бонифатія, объявилъ римскую церковь главою всѣхъ церквей и издалъ повелѣніе, чтобы и титулъ *вселенскаго* принадлежалъ патріарху римскому исключительно предъ прочими патріархами [2]). Такого рода предоставленіе епископамъ римскимъ главенства въ церкви съ титломъ вселенскаго, конечно, само по себѣ могло не имѣть рѣшающаго значенія, потому что проистекало изъ совершенно случайнаго источника и расходилось съ опредѣленіями вселенскихъ соборовъ. Но оно могло, и на самомъ дѣлѣ стало имѣть такое значеніе, благодаря тому особенному и исключительному въ политическомъ отношеніи положенію, въ какомъ теперь стали находиться римскіе епископы становясь, вслѣдствіе отдаленности отъ нихъ и слабосилія восточныхъ императоровъ ихъ и ихъ экзарховъ годъ отъ году болѣе

[1]) См. напр. сардик. соб. пр. 3; посланіе папы Льва ко 2-му ефес. соб. (Дѣян. всел. соб. въ русск. пер. т. III. стр. 27). Тогоже папы посл. собору халкидонскому (Тамже. стр. 52).

[2]) Annal, Baronii vit. Bonif. ann. 606.

и болѣе независимыми, а вмѣстѣ съ симъ чрезъ свое обширное вліяніе на судьбу западныхъ государствъ и положительно пріобрѣтая свѣтское царственное могущество, упрочившееся при Пипинѣ и Карлѣ великомъ чрезъ отдачу имъ въ полное обладаніе римской цѣлой области. Бывъ же совершенно увлечены мірскимъ властолюбіемъ и въ большей или меньшей степени достигая политическаго самодержавія, римскіе епископы по этой же самой причинѣ стали мало по малу относиться и къ церковнымъ дѣламъ, какъ неограниченные монархи, то измѣняя мало по малу здѣсь все древле установленное, несогласовавшееся съ ихъ одноличною властію, то вводя новое не всегда по духу церковное, лишь бы служило этой власти, при чемъ для оправданія своего обыкновенно прибѣгали къ разнаго рода придуманнымъ догматическимъ и историческимъ основаніямъ и аргументамъ, изъ которыхъ мало по малу составилась доктрина о римскомъ епископѣ, какъ единственномъ намѣстникѣ Христовомъ или видимой главѣ церкви.

Такъ, напр., *Бонифатій*, называемый не безъ основанія нѣкоторыми писателями первымъ папою [1]), пользуясь испрошеннымъ у императора Фоки титломъ *вселенскаго,* вопреки древне-церковному обычаю избранія и утвержденія епископовъ по областнымъ церквамъ, постановляетъ, чтобы утвержденіе всѣхъ безъ исключенія западныхъ епископовъ безусловно зависѣло отъ его одного рѣшенія: volumus et jubemus [2]), а между тѣмъ *Венедиктъ II* испрашиваетъ у императора для самихъ римскихъ епископовъ право—не обращаться за утвержденіемъ ихъ избранія ко двору или императору, а ограничиваться въ семъ случаѣ однимъ согласіемъ римскаго клира и народа [3]). *Виталіанъ*, тогда какъ доселѣ опредѣленія издавались отъ соборовъ, самъ только отъ своего имени

---

[1]) Magdeburg. centur. VII. p. 259.
[2]) Platin. in vit. Pontif. p. 85.
[3]) German. monum. de Benedict. Baron. ann. 684.

предписываетъ ихъ другимъ епископамъ [1]), а *Агафонъ* уже требуетъ, чтобы всѣ постановленія римской церкви принимались за правила, утвержденныя божественными словами ап. Петра, и не колеблясь даже утверждаетъ, что римскій епископъ обладаетъ полною и всегдашнею непогрѣшимостію [2]). *Θеодоръ* почитаетъ себя вправѣ своею собственною властію отлучать отъ церкви впадающихъ въ заблужденіе епископовъ [3]), *Григорій* же II, утверждая, что римскіе епископы все, касающееся совѣсти, могутъ вязать и рѣшить, начиная отъ лицъ частныхъ и простираясь до государей и народовъ, къ сему присовокупляетъ, что они сами никому не подсудимы [4]).

И всѣ сіи притязанія, ставшія мало по малу входить въ свою силу, римскіе епископы обыкновенно обосновывали на особенномъ преимуществѣ преемства своей каѳедры отъ ап. Петра, которому въ свою очередь столько приписывали сравнительно съ другими апостолами преимуществъ по власти, сколько сами доискивались получить въ отношеніи къ другимъ епископамъ. Между тѣмъ на подмогу имъ въ началѣ IX вѣка появились еще получившіе съ ихъ одобрѣнія церковно каноническую важность такъ называемыя псевдоисидоровы декреталіи, которыми вполнѣ оправдывалось и узаконялось все то, чему они о своей власти учили и чего отъ другихъ для себя требовали, опираясь на преимущества ап. Петра, чрезъ что, понятно, еще больше должна была упрочиться система ихъ управленія, всецѣло направленная къ безусловному въ церкви самодержавію, хотя нужно замѣтить, что она и безъ этого въ это время стояла на западѣ уже довольно прочно, благодаря уже достигнутому ими здѣсь значительному моральному и политическому могуществу.

---

[1]) Epist. Vital. ad Paul. II (архіеп. крит.) Baron. ann. 655—9.
[2]) Joh. Hard. in coll. conc. T. III. p. 1082—7. Baron. ann. 678.
[3]) Liber. pontificialis in vita Theodor.
[4]) Baronii ann. 714—731. Dupin. 13. a. e. (1691), V. 300.

Только одного не доставало еще при этомъ римскимъ епископамъ, признанія за ними пріобрѣтенной ими въ западной церкви главенствующей власти и церковію восточною, о подчиненіи себѣ которой они не теряли своей давней настоятельной мысли. Потому то, когда представился благопріятный для сего случай въ смутныхъ обстоятельствахъ константинопольскаго патріархата, вызванныхъ то ниспроверженіемъ, то возстановленіемъ патріарховъ Игнатія и Фотія, папа Николай I и Іоаннъ VIII всѣ возможныя съ своей стороны мѣры (со включеніемъ сюда и пущенныхъ ими въ ходъ псевдоисидоровыхъ декреталій) употребили для того, чтобы на двухъ константинопольскихъ соборахъ (860 и 879 гг.) заставить восточныхъ епископовъ признать старѣйшинство по власти за патріархомъ римскимъ, послѣдствіемъ чего имѣло быть и подчиненіе патріархата константинопольскаго со всею вселенскою церковію. Но всѣ эти попытки сокрушились о преграду, противопоставленную имъ вселенскими догматами и канонами восточной церкви, и привели ихъ виновниковъ не къ подчиненію себѣ церкви восточной, а къ своему собственному отъ нея отпаденію съ его печальными послѣдствіями, въ ряду коихъ было и то, что ученіе о главенствѣ римскихъ епископовъ стало безповоротнымъ въ принятомъ имъ на западѣ направленіи, и, ничѣмъ не останавливаемое, стало неудержимо стремиться и близиться къ тѣмъ крайнимъ предѣламъ своего поступательнаго развитія, до какихъ только могло дойти. Предѣлами же таковыми были изданныя (въ XI в.) папою Григоріемъ VII Гильдебрандомъ, съ согласія императора Генриха IV, извѣстныя опредѣленія папской власти, изъ коихъ болѣе замѣчательныя, что папа не подверженъ лжи или непогрѣшимъ, что волѣ и суду папы подлежатъ всѣ церкви и весь міръ, папу же никто не можетъ судить, что одинъ римскій папа справедливо называется вселенскимъ, что никакой соборъ безъ одобренія папы не можетъ быть признанъ вселенскимъ, и что имя одного только папы должно

быть поминаемо въ церквахъ[1]). А съ изданіемъ сихъ опредѣленій, получившихъ силу общеобязательнаго закона, ученіе о римскомъ папѣ, какъ видимой главѣ церкви, стало всѣми и повсюду проповѣдываться открыто, и вошло въ составъ вѣроученія западной церкви, занявъ въ немъ самое видное и первостепенное мѣсто.

На сколько это ученіе было не евангельскимъ и не церковнымъ, объ этомъ излишне говорить, послѣ всего вышесказаннаго о его происхожденіи и развитіи въ противность духу и ученію вселенской церкви. Но намъ не излишне сказать нѣсколько словъ о томъ, на сколько оно само собою чрезъ свое жизненное примѣненіе обнаружило не только полную свою несостоятельность, но и крайнюю для церкви гибельность, а также на сколько то и другое было сознано на самомъ же западѣ. Заключенная въ немъ идея всемірнаго духовно-нравственнаго владычества, носителемъ и выполнителемъ которой имѣлъ быть римскій епископъ, вначалѣ всѣхъ на западѣ, не исключая и императоровъ и королей, поражала своимъ величіемъ и располагала къ ожиданіямъ отъ плодотворнаго ея жизнепримѣненія—повсюднаго (при пособіи всѣхъ, сосредоточенныхъ въ рукахъ римскаго епископа, духовно-нравственныхъ силъ и средствъ) распространенія единой вѣры, мира и любви, правды и святости. Но таковыя ожиданія время отъ времени стали смѣняться разочарованіемъ, въ виду того, что отсюда проистекало вовсе не то великое для людей благо, какое ожидалось, а проистекали, напротивъ, самыя вредныя и губительныя для религіозно-нравственной жизни послѣдствія, какими напр. были полное и явное въ римскихъ пастыреначальникахъ преобладаніе духа мірскаго честолюбія и властолюбія надъ кроткимъ и смиреннымъ истинно пастырскимъ и духовно-нравственнымъ правленіемъ, а отсюда безпощадное жертвованіе ими всѣмъ для своихъ эгоистическихъ и мірскихъ ви-

[1]) Baron. Annal. ad ann. Christ. 1076. n. 31.

довъ, не исключая въ нѣкоторыхъ случаяхъ самаго святаго и неприкосновеннаго въ церкви—вѣроученія и каноновъ церковныхъ; отсюда, наконецъ, крайнее забвеніе ими своего высокаго пастырскаго положенія и долга, доходящее до гибельнаго соблазна пасомыхъ, и такое же небреженіе о ихъ нравственномъ преспѣяніи и спасеніи и т. п. Въ XIV же вѣкѣ и началѣ XV, когда къ крайнему упадку духовно нравственнаго начала на римскомъ престолѣ присоединился расколъ, произшедшій чрезъ появленіе въ одно время нѣсколькихъ папъ, разочарованіе церковнымъ управленіемъ римскихъ епископовъ обратилось въ общія сѣтованія о ненормальномъ и плачевномъ положеніи западной церкви съ ея правителями, а затѣмъ въ прямыя и настойчивыя требованія, то радикальнаго видоизмѣненія ея вмѣстѣ съ ея іерархіею, то умѣреннаго преобразованія ея только въ ея главѣ и членахъ, требованія, какъ извѣстно, приведшія къ соборамъ пизскому и констанцскому, имѣвшимъ своею задачею уничтоженіе папскаго раскола и преобразованіе всей западной церкви.

Но, оставляя подробности этой самой мрачной исторіи папства, мы останавливаемъ свое вниманіе только на томъ, въ чемъ именно видѣли главную причину всѣхъ поражавшихъ тогда западную церковь золъ и гдѣ предполагали найти потребное врачевство тогдашніе благомыслящіе ревнители интересовъ западной церкви.

Вотъ какія по сему поводу мысли и убѣжденія высказывали стоявшіе во главѣ ихъ образованнѣйшіе профессоры тогдашняго знаменитаго парижскаго университета Петръ д'Айли, Іоаннъ Жерсонъ и Николай Клеманжисъ. По ихъ воззрѣнію, все зло, которымъ стала пораженною западная церковь въ своей главѣ и членахъ, проистекло не отъ чего иного, какъ отъ того, что папы, будучи нѣкогда по власти равными другимъ епископамъ, сами собою бывъ увлечены честолюбіемъ и властолюбіемъ, присвоили себѣ, вопреки всѣмъ законамъ божественнымъ и человѣческимъ, столько власти, что

ею была совершенно поглощена всякая власть епископовъ, и даже всякая власть соборовъ, въ чемъ она могла бы находить какую либо для себя преграду. Отсюда то всѣ узурпаціи папской власти, отсюда—Decretalis Gregorii IX sextus Decretalium, Clementinae и Extravagantes, отсюда папскія резерваціи, бенефиціи, индульгенціи, комменды для кардиналовъ и тому подобныя нестроенія, въ какихъ находится вся церковь. Понятно, поэтому, что единственное средство къ уврачеванію всѣхъ сихъ золъ заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ ограниченіи власти папской, и подчиненіи ея опредѣленнымъ правиламъ, которыя должны быть опредѣлены выше ея стоящимъ соборомъ [1]).

А что соборъ, представляющій собою всю церковь, выше папы, и что папа долженъ быть собору подчиненъ и подсудимъ, университетъ парижскій такъ подтверждаетъ это положеніе: церковь нужнѣе и полезнѣе папы, ибо внѣ ея никто не можетъ спастись, тогда какъ безъ папы спались многіе. Церковь, далѣе, своимъ достоинствомъ выше и почетнѣе папы, потому что она есть неразлучная невѣста Христа, Который надѣлилъ ее безчисленными своими дарами и таинствами: сильнѣе и могущественнѣе папы, ибо врата ада никогда не преодолѣютъ ея, тогда какъ папу преодолѣвали часто. Она тверже въ вѣрѣ, ибо не можетъ уклониться отъ нея, какъ бывало съ папами. Она мудрѣе папы по причинѣ большаго числа мудрыхъ людей, въ ней находящихся. Власть, поэтому, церкви выше власти папы, получающаго ее не отъ кого либо иного, какъ отъ церкви, которая одна собственно и получила отъ Іисуса Христа ключи царствія небеснаго; ибо Петръ, которому даны были эти ключи, по объясненію бл. Августина, означаютъ не кого либо иного, какъ церковь, отъ которой принимаютъ ихъ

---

[1]) *Жерсон*: Tractat. de modis uniendi al reform. eccles. c. 10. Dupin. T. II. p. 174; *Петра д'Айли* Monita de necess. reform. Dupin. appendix. ad tom. II. p. 295.

папы. Этими ключами, находящимися въ полномъ распоряженіи церкви, а не папы, церковь можетъ пользоваться во всѣхъ нужныхъ случаяхъ,—можетъ, въ силу соединенной съ ними власти, не только судить всѣхъ своихъ членовъ, но и самаго папу, съ правомъ, въ случаѣ надобности, даже низлагать его [1]).

На возраженіе нѣкоторыхъ, что неподсудимость папы соборамъ имѣетъ для себя каноническое основаніе, Жерсонъ вотъ чѣмъ отвѣчалъ: въ каноническомъ правѣ дѣйствительно говорится, что папская власть такъ велика и свята, что никто изъ смертныхъ не можетъ судить папы, а тѣмъ болѣе низлагать его. Но надобно знать, сколько лжи было написано, сколько хитрости и обмана было употреблено въ разныя времена для того, чтобы распространить и утвердить такое мнѣніе о папскомъ достоинствѣ. Кто, напр., спрашивается, составилъ эти, выдаваемыя папами за евангеліе, но ничего общаго не имѣющія съ евангеліемъ книги sextus Decretalium, Clementinae, которыя содержатъ въ себѣ столько надменности и высокомѣрія, столько узурпацій правъ епископовъ и мѣстныхъ властей, столько оскорбительныхъ нападеній на римскихъ императоровъ и другихъ государей, а также много другихъ, внушенныхъ безграничнымъ честолюбіемъ притязательныхъ мѣръ, нещадно нарушающихъ права гражданскія и духовныя? Нѣтъ, папа есть человѣкъ, можетъ ошибаться и грѣшить. Папское достоинство не дѣлаетъ его ни безгрѣшнымъ ангеломъ, ни святымъ. Напротивъ, многіе папы были преступники, вели развратную жизнь, впадали въ ересь. Если же папа можетъ такъ грѣшить и грѣшитъ, то почему бы онъ не могъ быть уличенъ и судимъ никѣмъ изъ смертныхъ, а тѣмъ паче соборомъ, который, какъ представляющій собою мысль и волю всей церкви, не погрѣшаетъ и не ошибается, и своимъ автори-

---

[1]) См. Шрек. Christ. kirchen geschichte XXXI, 447. *Жерсон.* Dup. opp. T. II p. 259.

тетомъ и властію выше всякаго папы? Если папа получилъ власть свою для блага церкви и ей служенія, то не обязанъ ли онъ, напротивъ, все сдѣлать, хоть бы даже сложить самую власть свою, если бы потребовала этого для своего блага церковь, обладающая по преимуществу властію вязать и рѣшить? А такъ какъ соборъ представляетъ собою всю полноту воли и власти церкви, то папа, какъ и всякій вѣрующій, кто бы ни былъ, безусловно и во всемъ долженъ повиноваться собору. Соборъ же имѣетъ полное право и ограничить власть папы, и даже низложить его, а также и папскія прежнія постановленія или вовсе уничтожить, или же видоизмѣнить и замѣнить своими новыми постановленіями, которыя уже должны быть неизмѣнными и для всѣхъ обязательными [1]).

Соборомъ, поэтому, безусловно необходимо воспользоваться, какъ единственнымъ средствомъ къ искорененію вѣковыхъ папскихъ узурпацій, и къ нужному преобразованію церкви въ ея главѣ и членахъ. А чтобы не могли и впредь повторяться подобныя злоупотребленія, необходимо признать за правило, чтобы соборы составлялись чаще и чаще [2]).

Таковы были въ главномъ и существенномъ тѣ сужденія и рѣшенія относительно западной церкви, которыми были проникнуты и руководились всѣ представительнѣйшіе ея (въ концѣ XIV и началѣ XV вѣковъ) члены, съ одной стороны искренно желавшіе ея преобразованія посредствомъ соборной власти, а съ другой нещадно осуждавшіе ее за приниженіе сей власти, въ пользу незаконнаго возвышенія личнаго авторитета папы. Ими вызваны были и руководимы и послѣдовавшіе въ первой половинѣ XV вѣка соборы — пизскій (1409 г.), констанцскій (1417 г.) и отчасти базельскій (1431 г.) [3]), которыхъ главная задача собственно и со сто-

[1]) Ioann. Gers Tractat. de modis uniendi ac reform. eccles. in concil. universal. c. 5 et 9. Dupin. II, 168, 172 et 173.

[2]) Ioan. Gers. Propositiones praedicatae in concil. constant. Dupin. II, 272.

[3]) Binii concil. T. VII. p. 999; VIII. p. 13, 1062.

яла въ томъ, чтобы какъ уничтожить въ церкви расколъ, такъ и произвести въ ней полное преобразованіе въ ея главѣ и членахъ чрезъ подчиненіе папской власти соборамъ и возстановленіе въ ней правилъ и обычаевъ древне-вселенской соборной церкви.

Но, какъ извѣстно, одна только цѣль сихъ соборовъ, заключающаяся въ уничтоженіи великаго раскола, оказалась достигнутою, главное же, къ чему они стремились, т. е. ограниченіе папской власти и полное преобразованіе церкви въ ея главѣ и членахъ осталось безъ всякаго удовлетворенія, благодаря тому, что папы сперва съ году на годъ откладывали такое преобразованіе, а впослѣдствіи, съ перемѣною неблагопріятныхъ для нихъ обстоятельствъ, совершенно оставили его безъ всякаго вниманія, ставъ вмѣсто сего учить, что папская власть выше всякихъ вселенскихъ соборовъ [1]). Ближайшимъ же слѣдствіемъ сего было общее недовольство положеніемъ дѣлъ въ западной церкви, не только недовольство крайне враждебной ей гусситской и виклефитской партіи, но и партіи, доселѣ искренно желавшей только ея вполнѣ законнаго преобразованія; а слѣдствіемъ дальнѣйшимъ послужила потрясшая всю западную церковь въ самихъ ея основахъ реформа Лютерова. Какъ это случилось, намъ нѣтъ нужды касаться плачевной исторіи этого плачевнаго результата злоупотребленій папской власти. Но мы считаемъ не лишнимъ обратить вниманіе на то, что и Лютеръ на первыхъ порахъ держался совершенно того же взгляда на церковь и власть папы, какой давнѣе высказывалъ Жерсонъ съ своими сторонниками, и если въ своихъ преобразовательныхъ видахъ чего желалъ, то именно только ограниченія папской власти и подчиненія ея всѣмъ опредѣленіямъ и канонамъ вселенскихъ соборовъ. Въ своемъ вѣроисповѣдномъ отвѣтѣ Сильвестру Пріерію, утверждавшему, что церковь по сущности олицетворяется въ папѣ,

[1]) Ibid T. VIII. c. 49. in Bull Eugenii.

а представительно въ коллегіи кардиналовъ, вотъ что между прочимъ онъ писалъ: „я не признаю другой церкви по сущности, какъ во Христѣ, а по представленію во вселенскомъ соборѣ; въ противномъ же случаѣ, если бы все, что дѣлаетъ папская личность—ecclesia virtualis—стать приписывать церкви, то пришлось бы оправдывать отвратительныя жестокости Бонифація VIII, породившія извѣстную пословицу: онъ воцарился, какъ лисица, носилъ тіару, какъ левъ, и умеръ, какъ собака. Кромѣ того, если папа есть церковь по существу, кардиналы—церковь по представительству, а общеніе вѣрующихъ—тоже единая истинная церковь, то что же остается на долю вселенскаго собора?“ [1]).

Въ другихъ же мѣстахъ онъ такъ развиваетъ свою общую мысль о принадлежности одному вселенскому собору верховной законодательной власти въ дѣлахъ вѣры и церковной дисциплины. „Папа одинъ, говоритъ онъ, не имѣетъ власти устанавливать новые догматы вѣры, а только обсуживать и рѣшать вѣроисповѣдные вопросы по догматамъ, уже существующимъ. Введеніе же новыхъ догматовъ принадлежитъ вселенскому собору. Въ противномъ случаѣ, зависи отъ папы, который, какъ частное лице, подверженъ заблужденіямъ и въ вѣрѣ и въ правилахъ жизни, вѣра всей церкви находилась бы въ вѣчной опасности, если бы церковь по необходимости должна была принимать за безусловно истинное всѣ вымыслы папы. Даже, еслибы папа, согласно съ большинствомъ церкви, держался того или другаго мнѣнія, не грѣхъ и не ересь противорѣчить ему, пока вселенскій соборъ не произнесетъ окончательнаго приговора. Я еще, говоритъ онъ, не признаю закономъ папскую волю. Папа—человѣкъ, какъ и всѣ мы. Было много первосвященниковъ, оправдывавшихъ не только заблужденія и пороки, но и вещи наслыханныя. Я слушаю папу, какъ папу, по сколько онъ говоритъ въ канонахъ и со-

[1]) Replica. XVIII. § 35.

гласно съ канонами, или когда приговоръ его совпадаетъ съ рѣшеніемъ собора, въ противномъ же случаѣ пришлось бы кровопролитіе, произведенное Юліемъ II между христіанами, признать благодѣяніемъ благочестиваго пастыря овцамъ Христовымъ. Верховная, распорядительная и судебная власть во всей полнотѣ, конечно, больше принадлежитъ папѣ, чѣмъ кому либо другому. Но и она въ послѣдней своей инстанціи опять подчиняется собору, къ которому должны бы переноситься жалобы на неправильныя рѣшенія первосвященника“ [1]).

Впослѣдствіи же Лютеръ, все болѣе и болѣе поражаемый безнадежностію на полученіе какихъ либо уступокъ со стороны незаконныхъ притязаній папской власти, а также какихъ либо улучшеній въ крайне ненормальномъ положеніи западной церкви, совершенно отступился отъ своихъ прежнихъ примирительныхъ воззрѣній на церковь, и впалъ сравнительно съ папствомъ въ совершенно противоположную крайность всецѣлаго отрицанія, не только незаконно установившейся и полной злоупотребленій папской власти, но и вообще богоучрежденной и необходимой для служенія освященію людей церковной іерархіи, въ оправданіе свое измысливъ или, точнѣе сказать, возобновивъ то древне-монтанистическое ложное ученіе, что будто благодать Св. Духа сама собою безъ всякихъ внѣшнихъ видимыхъ посредниковъ освящаетъ каждаго человѣка, становящагося въ семъ случаѣ самимъ для себя благодатнымъ посредникомъ или священникомъ.

Между тѣмъ, въ заключеніе скажемъ, что церковь восточная въ разсматриваемомъ нами отношеніи осталась вполнѣ вѣрною духу и характеру древне-вселенской церкви, сохранивъ цѣлою и неизмѣнною какъ всю богоучрежденную іерархію, такъ и въ частности переданную отъ апостоловъ по преемству власть въ церкви не одного, а всѣхъ епископовъ, съ подчиненіемъ ихъ верховной власти вселенскихъ соборовъ. Таковое вѣрованіе ея въ виду отступленій западной церкви выразилось между прочимъ въ слѣдующемъ

[1]) Resolutiones p. 421—425. Asterisci p. 480.

исповѣданіи восточныхъ патріарховъ: „такъ какъ человѣкъ подверженъ смерти и не можетъ быть постоянною главою церкви, то Господь нашъ Іисусъ Христосъ Самъ, какъ Глава, держа кормило правленія церкви, управляетъ ею посредствомъ святыхъ отцевъ. Для сего Духъ Святый частнымъ церквамъ, законно основаннымъ и законно состоящимъ изъ членовъ, поставилъ епископовъ, какъ правителей, пастырей главъ и начальниковъ, которые суть таковы отнюдь не по злоупотребленію, а законно, указуя въ сихъ пастыряхъ образъ Начальника и Совершителя нашего спасенія, дабы общество вѣрующихъ подъ симъ управленіемъ восходило въ силу Его... Посему нѣкоторые въ похвалу архіерейскаго сана хорошо говорятъ: что—Богъ въ церкви первородныхъ на небесахъ, и солнце въ мірѣ, то—каждый архіерей въ своей частной церкви, такъ что имъ паства освѣщается, согрѣвается и содѣлывается храмомъ Божіимъ. Посему св. Іоаннъ Дамаскинъ въ четвертомъ письмѣ своемъ къ африканамъ говоритъ, что церковь вселенская вообще ввѣрена была епископамъ“ [1]). Въ виду же лжеученія лютеранскаго о церкви въ томъ же посланіи патріарховъ вотъ что было между прочимъ изъяснено: „вѣруемъ, что Св. Духъ учитъ каѳолическую церковь, ибо Онъ есть тотъ истинный Утѣшитель, котораго Христосъ посылаетъ отъ Отца для того, чтобы учить истинѣ и прогонять мракъ отъ ума вѣрныхъ. Учитъ Духъ Святый церковь чрезъ св. отцевъ и учителей каѳолической церкви. Ибо какъ все писаніе по общему признанію есть слово Духа Святаго не потому, что Онъ непосредственно изрекъ его, но говорилъ въ немъ чрезъ апостоловъ и пророковъ; такъ и церковь научается отъ живоначальнаго Духа, но не иначе, какъ чрезъ посредство святыхъ отцевъ и учителей (которыхъ правила признаны святыми вселенскими соборами, чего мы не престанемъ повторять)“ [2]).

---

[1]) Посл. восточн. патр. чл. 10

[2]) Тамъ же чл. 12.

III.

О существующихъ въ церкви средствахъ къ освященію человѣка.

§ 124.

Общее о семъ замѣчаніе.

Какія же Основателемъ и Главою церкви Іисусомъ Христомъ даны въ распоряженіе ея, долженствовавшія служить непрерывному освященію людей, средства? Апостолъ Павелъ свидѣтельствуетъ о Христѣ, что *Той далъ есть* (церкви), *овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовѣстники, овы же пастыри и учители, къ совершенію святыхъ* (πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων), *въ дѣло служенія* (διακονίας), *въ созиданіе тѣла Христова* (Еф. 4, 11. 12). Въ другомъ же мѣстѣ отъ лица своего и прочихъ апостоловъ пишетъ: *тако насъ да непщуетъ человѣкъ, яко слуги Христовыхъ и строителей таинъ Божіихъ* (οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ) (1 Кор. 4, 1), подъ чѣмъ, какъ должно думать, онъ разумѣлъ не только строительство всего вообще относящагося къ тайнѣ спасенія людей (Рим. 14, 24; Еф. 1, 9; 6, 19; Кол. 1, 26), но и въ особенности строительство тѣхъ особеннѣйшихъ священнодѣйствій, чрезъ которыя таинственнымъ образомъ вѣрующимъ преподавалась освящающая благодать Божія, и которыя съ самаго же начала и непре-

рывно практиковались въ апостольской церкви, совмѣстно съ установившимся здѣсь чиномъ и другихъ внѣшнихъ богослужебныхъ дѣйствій, имѣющихъ цѣлію своею тоже не что либо иное, какъ освятительное на вѣрующихъ вліяніе (1 Кор. 14, 26—40). Все, слѣдовательно, установленное Христомъ въ церкви, и учительство, и пастырство и богослужебное священнодѣйствованіе установлено и должно служить для той цѣли, чтобы вспомоществовать освященію людей. Но само собою понятно, что посреди этого рода освятительныхъ божественныхъ установленій центральное мѣсто, по отношенію къ которому все остальное является только какъ бы предваряющимъ и сопутствующимъ, должны занимать и на самомъ дѣлѣ занимаютъ тѣ особеннѣйшія богоучрежденныя священнодѣйствія, которыя установлены съ тою исключительною цѣлію, чтобы чрезъ свое посредство преподавать вѣрующимъ освящающую благодать Св. Духа, и которыя, поэтому, носятъ на себѣ наименованіе таинствъ. На этихъ то попреимуществу освящающихъ человѣка богоучрежденныхъ средствахъ мы и остановимъ свое исключительное вниманіе, почитая это тѣмъ болѣе умѣстнымъ, что другія освятительныя пособія или посредства, какъ то: ученіе Христово, пастырская въ духѣ Христовомъ практика, а также обыденное христіанское богослуженіе составляютъ собою предметъ особыхъ наукъ. первое—самой догматики, а два послѣднія—пастырскаго богословія и литургики.

Приступая же къ самому ученію объ этихъ богоучрежденныхъ въ церкви важнѣйшихъ освятительныхъ священнодѣйствіяхъ или таинствахъ, мы считаемъ не лишнимъ замѣтить, что этого рода церковныя священнодѣйствія въ христіанской древности не носили на себѣ наименованія таинствъ, а таковое, какъ условный технической терминъ, получили только впослѣдствіи времени. Это обстоятельство, что само собою понятно, нисколько не измѣняетъ существа дѣла, такъ какъ съ древне-церковнымъ вѣрованіемъ въ сіи

священнодѣйствія, что увидимъ въ своемъ мѣстѣ, всегда соединялось не иное, а то именно представленіе объ ихъ внутреннемъ возвышеннѣйшемъ смыслѣ и таинственно благодатномъ значеніи, какое впослѣдствіи стало характеризоваться означеннымъ условнымъ терминомъ. Что же касается порядка, какому намѣрены мы слѣдовать при изложеніи ученія о таинствахъ, то мы находимъ болѣе естественнымъ и потому предпочитаемъ слѣдующій. Такъ какъ таинство священства по самому существу дѣла предваряетъ собою всѣ прочія таинства, потому что оно одно даетъ необходимыхъ для нихъ правоспособныхъ совершителей, то мы и начнемъ съ сего таинства. Вслѣдъ же за симъ перейдемъ къ тѣмъ таинствамъ, которыя сообщаютъ вѣрующимъ благодатные дары, необходимые имъ, какъ для полученія, укрѣпленія и преспѣянія новой духовно-благодатной жизни въ общеніи съ церковію, такъ и для внесенія такой же жизни въ ихъ семью, долженствовавшую быть домашнею церковію,—а именно къ таинствамъ: крещенію, муропомазанію, евхаристіи и браку. Въ заключеніе же изложимъ ученіе о тѣхъ таинствахъ, чрезъ которыя сообщается вѣрующимъ благодать, необходимая для уврачеванія случающихся съ ними недуговъ, какъ духовныхъ, такъ и тѣлесныхъ, т. е. о таинствахъ покаянія и елеосвященія.

1. О таинствѣ священства.

§ 125.

Ученіе откровенное.

Что іерархія, состоящая изъ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, была установлена въ церкви чрезъ апостоловъ Самимъ Іисусомъ Христомъ, это уже мы видѣли. Но теперь спрашивается: былъ ли совмѣстно съ симъ установленъ и самый чинъ поставленія въ іерархическія степени, или такого рода священнодѣйственный актъ, чрезъ который бы

избраннымъ людямъ подъ видимымъ знакомъ сообщалась невидимая благодать Божія, какъ облекающая ихъ властію священства, такъ и снабжающая ихъ нужными силами для благоплоднаго примѣненія сей власти; иначе говоря: было ли установлено таинство священства? Прямой и положительный отвѣтъ на это даетъ намъ само Откровеніе въ своихъ нижеслѣдующихъ, хотя краткихъ и сжатыхъ, но тѣмъ не менѣе вполнѣ ясныхъ указаніяхъ.

Такъ, по изображенію книги Дѣяній апостольскихъ, апостолы, во всемъ, конечно, дѣйствовавшіе по наставленію Христову и внушенію Духа Святаго, вотъ какимъ образомъ поступили, когда нашли нужнымъ поставить въ церкви діаконовъ, имѣвшихъ сперва служить трапезамъ обыкновеннымъ, а впослѣдствіи и трапезамъ Господнимъ. Они сперва предложили собранію своихъ учениковъ избрать изъ среды своей семь извѣданныхъ и исполненныхъ Св. Духа и мудрости мужей; а когда таковые были избраны и поставлены предъ ними, тогда они, *помолившеся, возложиша на ня руцѣ* (Дѣян. 6, 2—6). Здѣсь, что не трудно видѣть, съ полною ясностію и раздѣльностію разграничиваются между собою, какъ два совершенно различные акта, избраніе извѣстныхъ лицъ во діаконовъ и ихъ молитвенное руковозложеніе: избраніе, какъ одинъ только подготовительный и предъуказательный актъ, руковозложеніе же съ молитвою, какъ актъ совершительный,—избраніе, какъ дѣло, посредствуемое всѣми вѣрующими, руковозложеніе, какъ дѣйствіе, посредствуемое и совершаемое одними апостолами,—избраніе, какъ дѣло чисто-общежитейское, рукоположеніе же, какъ дѣйствіе особенное, молитвенно-богослужебное, избраніе, однимъ словомъ, какъ дѣло чисто человѣческое, руковозложеніе же, какъ совершаемое по особенному полномочію апостоловъ, дѣйствіе, наоборотъ, божественное. А потому, понятно, и непосредственнымъ слѣдствіемъ или плодомъ сего дѣйствія должно быть признано сообщеніе избраннымъ во діаконовъ мужамъ отъ Самаго Бога нужныхъ для сего полномочій, а

также особенныхъ благодатныхъ дарованій,—что, какъ извѣстно, и на самомъ дѣлѣ оправдалось на лицѣ св. перводіакона Стефана, относительно котораго Дѣписатель здѣсь же замѣчаетъ, что онъ, бывъ исполненъ вѣры и силы, дѣлалъ великія чудеса и знаменія въ народѣ, и что никто изъ противниковъ вѣры не могъ противостоять мудрости и духу, съ которымъ онъ говорилъ (Дѣян. 6, 8—10).

За симъ, въ книгѣ же Дѣяній апостольскихъ находимъ указаніе на рукоположеніе и какъ на такое молитвенное или богослужебное дѣйствіе, посредствомъ котораго поставлялись и пресвитеры для первенствующей церкви. Такъ, Св. Дѣписатель, повѣствуя о томъ, какъ ап. Павелъ и Варнава, проходя съ проповѣдію малоазійскіе города—Листру, Иконію и Антіохію, умножили число учениковъ своихъ, присовокупляетъ къ сему слѣдующее: *рукоположше же имъ пресвитеры на вся церкви, и помолившеся съ постомъ, предаша ихъ Господеви* (Дѣян. 14, 23). Здѣсь руковозложеніе представляется, съ одной стороны, обычнымъ и общеизвѣстнымъ дѣйствіемъ, къ которому обращались апостолы, когда нужно было поставить пресвитеровъ для той или другой церкви, а съ другой,—особеннѣйшую важность имѣющимъ священнодѣйствіемъ, такъ какъ оно соединялось съ постомъ и молитвою, и чрезъ него извѣстнымъ лицамъ сообщались особенныя права пастырскаго служенія по отношенію къ той или другой церкви. Если же здѣсь прямо не говорится о божественномъ характерѣ таковаго поставленія во пресвитеровъ и дарованіи имъ особеннѣйшихъ правъ пастырства, то за то самъ же апостолъ Павелъ съ полною ясностію засвидѣтельствовалъ это, когда въ прощальной бесѣдѣ своей съ пресвитерами ефесской церкви такъ выразился о семъ: *внимайте себѣ и всему стаду, въ немже васъ* (не человѣкъ а) *Духъ Святый постави пасти церковь Господа и Бога* (Дѣян. 20, 28).

Наконецъ, въ посланіяхъ ап. Павла къ Тимоѳею мы имѣемъ прямое и ясное указаніе и на рукоположеніе, какъ

на такое священнодѣйствіе, чрезъ которое были поставляемы епископы, и имъ сообщаемо было особенное дарованіе Божіе. Такъ, въ первомъ своемъ посланіи къ Тимоѳею, бывшему епископомъ ефесской церкви, апостолъ пишетъ: *не неради о своемъ дарованіи, живущемъ въ тебѣ, еже дано тебѣ бысть пророчествомъ* (по пророчеству) *съ возложеніемъ рукъ священничества* (1 Тим. 4, 14). Въ другомъ же посланіи о томъ же самомъ говоритъ слѣдующее: *воспоминаю тебѣ возгрѣвати даръ Божій, живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею* (2 Тим. 1, 6). Изъ сопоставленія одного мѣста съ другимъ видно, что надъ Тимоѳеемъ было совершено рукоположеніе священничества и самимъ апостоломъ Павломъ, или, что тоже, соборомъ старѣйшихъ священнослужителей (πρεσβυτερίου), подъ предстоятельствомъ ап. Павла, а также, что совмѣстно съ симъ руковозложеніемъ и чрезъ него сообщено было Тимоѳею особенное дарованіе, именно даръ Божій, который, ставши его достояніемъ, имѣлъ пребыть съ нимъ навсегда, только требовалось отъ него одно, чтобы не нерадѣть о немъ, а возгрѣвать его, къ чему и увѣщевалъ Тимоѳея апостолъ. А что ап. Павелъ, напоминая Тимоѳею объ его божественно-благодатномъ рукоположеніи, разумѣлъ подъ послѣднимъ не иное рукоположеніе, какъ епископское, это вполнѣ подтверждается тѣмъ, что совмѣстно съ симъ онъ преподавалъ наставленія Тимоѳею, какъ лицу, назначенному быть самостоятельнымъ іерархическимъ правителемъ въ ефесской церкви (1 Тим. 3, 15), а также облеченному властію рукополагать другихъ (1 Тим. 5, 22) и имѣть наблюденіе надъ находящимися въ вѣденіи его пресвитерами (1 Тим. 5, 17 и 19).

Изъ сказаннаго является совершенно несомнѣннымъ какъ то, что апостолами, по велѣнію Христову, установлены были три іерархическія степени,—епископа, пресвитера и діакона, такъ и то, что, для возведенія избранныхъ лицъ на сіи степени, установлено было рукоположеніе, какъ такое дѣйствіе, которое не было простымъ и обыч-

нымъ, а особеннѣйшимъ—молитвеннымъ или богослужебнымъ дѣйствіемъ, и которое не отъ людей, а отъ Самаго Бога сообщало означеннымъ лицамъ разныя іерархическія полномочія, и было не однимъ только знакомъ соизволенія къ нимъ Божія, а сообщало имъ дѣйствительную благодать Божію, потребную для благоуспѣшнаго ихъ служенія. Само собою понятно, что и преемники апостоловъ—епископы въ нужныхъ случаяхъ должны были въ точности соблюдать эту апостольскую практику и вмѣстѣ съ симъ соединять съ нею тотъ именно возвышенный смыслъ и значеніе, какіе усвояли имъ сами апостолы. Такъ было, какъ сейчасъ увидимъ, и на самомъ дѣлѣ.

§ 126.

Ученіе церковно отеческое до перваго вселенскаго собора. Ученіе мужей апостольскихъ.

У мужей апостольскихъ, писавшихъ свои посланія по поводу разныхъ исключительныхъ обстоятельствъ, и притомъ весьма кратко и сжато, мы не находимъ подробныхъ и точныхъ указаній на установленный апостолами въ церкви чинъ поставленія на іерархическія степени чрезъ священнодѣйствіе рукоположенія. Но тѣмъ не менѣе встрѣчаемъ у нихъ довольно ясныя указанія на іерархическое поставленіе вообще, какъ на дѣйствіе не человѣческое, а божественное, и на сообщаемыя чрезъ него полномочія и права, какъ на полномочія и права не человѣческаго, а божественнаго характера.

Такъ, *св. Климентъ римскій*, упомянувъ въ своемъ посланіи къ коринѳянамъ о томъ, что апостолы, бывъ посланы Христомъ, подобно тому какъ Христосъ былъ посланъ отъ Бога, не сами собою, а по волѣ Божіей, какъ проповѣдывали повсюду евангеліе, такъ и поставляли для увѣровавшихъ и имѣющихъ увѣровать епископовъ и діаконовъ, къ сему присовокупляетъ слѣдующее: „что же удивительнаго, если тѣ, коимъ во Христѣ вѣрено было отъ Бога дѣло сіе,

поставляли вышеупомянутыхъ лицъ?... Они же (апостолы), поставивъ вышеозначенныхъ служителей, присовокупили законъ, чтобы, когда они почіютъ, другіе испытанные мужи принимали на себя ихъ служеніе", и за симъ такъ заключаетъ свою рѣчь, обращаясь къ возставшимъ противъ іерархіи коринѳянамъ: „итакъ, почитаемъ несправедливымъ лишать служенія тѣхъ, которые поставлены были самыми апостолами или послѣ нихъ другими достоуважаемыми мужами, съ согласія всей церкви" [1]). Изъ приведенныхъ мѣстъ видно, что хотя поставленіе въ іерархическія степени происходило съ согласія всей церкви или нѣкотораго опредѣленнаго общества вѣрующихъ, но оно было по своему характеру и значенію актомъ, совершенно отличнымъ отъ таковаго согласія или избранія, такъ какъ совершалось только достоуважаемыми мужами, по своимъ полномочіямъ схожими съ апостолами, и опять совершалось не на иномъ какомъ либо основаніи, а только на основаніи тѣхъ же полномочій, равныхъ по своему значенію тѣмъ полномочіямъ, какія имѣли сами апостолы, и которыя чрезъ Христа даны были отъ Самаго Бога.

Подобную же мысль Климентъ выражаетъ и въ томъ мѣстѣ, гдѣ, обращая вниманіе коринѳянъ на существовавшія въ ветхозавѣтной іерархіи три степени, на подобіе того, какъ подобныя же степени существуютъ и въ іерархіи новозавѣтной, говоритъ слѣдующее: „первосвященнику дано" (подразумѣвается не по волѣ человѣческой, а по велѣнію Божію), „свое служеніе, священникамъ свое назначено дѣло, и на левитовъ возложены свои должности" [2]).

А что Климентъ на поставленіе въ іерархическія степени смотрѣлъ и какъ на такое священнодѣйствіе, чрезъ которое поставляемымъ лицамъ сообщалась особенная благодать Божія, это видно изъ слѣдующаго его заключитель-

---

[1]) Epist. 1. ad. Corinth. c. 43. 44.

[2]) Ibid. c. 40.

наго увѣщанія коринѳянъ объ обращеніи къ своимъ пастырямъ: „итакъ, присоединимся къ тѣмъ, которымъ дана отъ Бога благодать“ [1]).

Такія же указанія на высокую значимость іерархическаго поставленія дѣлаетъ и *св. Игнатій Богоносецъ*, съ особеннѣйшею ясностію и раздѣльностію упоминающій о всѣхъ трехъ іерархическихъ степеняхъ и ихъ относительномъ значеніи. Такъ, въ своемъ привѣтствіи филадельфійцамъ, упомянувъ о томъ, какъ необходимо вѣрующимъ быть въ общеніи съ епископомъ и его пресвитерами и діаконами, онъ къ сему присовокупляетъ, что они „были указаны по мысли Іисуса Христа (ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ), и что Онъ по собственной волѣ утвердилъ ихъ незыблемо Духомъ Своимъ Святымъ“ [2]). Здѣсь, очевидно, изображаются двѣ черты, прямо относящіяся къ поставленію іерархическихъ лицъ въ степени епископа, пресвитеровъ и діаконовъ. А если при этомъ принять во вниманіе, что сказано было Климентомъ римскимъ о поставленіи достоуважаемыми мужами іерархическихъ лицъ съ согласія всей церкви, то должно полагать, что и св. Игнатій здѣсь первою чертою хотѣлъ обозначить согласіе на избраніе извѣстныхъ іерархическихъ лицъ цѣлаго общества вѣрующихъ, въ чемъ предполагался и какъ бы слышался самый голосъ Божій, а чертою послѣднею намѣренъ былъ опредѣлить и охарактеризовать самое іерархическое поставленіе. Сопоставляя же между собою тотъ и другой актъ, какъ ихъ представляетъ самъ Игнатій, мы не можемъ не видѣть, что первому изъ нихъ онъ приписываетъ только предъуказательное значеніе, значеніе же совершительное или, то, что было самаго важнаго, существеннаго въ поставленіи, усвоилъ за актомъ послѣднимъ, опредѣляя его, какъ мы сейчасъ видѣли, такъ, что здѣсь Іисусъ Христосъ по собственной волѣ утверждаетъ незыблемо іерархическія лица Духомъ Своимъ Святымъ.

[1]) Ibid. c. 30.

[2]) Epist. ad. Philadelph. praef.

Лица, поэтому, іерархическія, по ясному ученію св. Игнатія, не суть обыкновенныя, какія бываютъ въ обществахъ людскихъ, должностныя лица, а лица, поставленныя Самимъ Богомъ и снабженныя особенными божественными полномочіями и благодатными дарами [1]), лица, предназначенныя не для того только, чтобы самимъ получать освященіе, но и другихъ освящать, служа въ семъ случаѣ посредниками и органами освящающей благодати. Такъ онъ, требуя отъ вѣрующихъ повиновенія епископу и пресвитерамъ, поясняетъ, что это нужно для того, чтобы они „были освящены во всемъ" [2]), или же, какъ въ другихъ мѣстахъ говоритъ о семъ, „безъ діаконовъ, пресвитеровъ и епископа нѣтъ церкви" [3]), ничего, поэтому, не нужно дѣлать безъ епископа и пресвитеровъ [4]), такъ какъ тотъ, кто дѣлаетъ что либо безъ вѣдома епископа, служитъ діаволу, тогда какъ, наоборотъ, кто почитаетъ епископа, тотъ почтенъ Богомъ [5]).

Къ сказанному можно присовокупить, что св. Игнатій, вполнѣ усвоя іерархическому поставленію божественную силу и благодатное дѣйствіе, допускалъ въ семъ случаѣ, какъ должно полагать, извѣстнаго рода степенную разность, зависѣвшую отъ разности іерархическихъ степеней, на которыя возводились поставляемыя лица. Предполагаемъ же это на томъ основаніи, что онъ весьма ясно и раздѣльно разграничиваетъ права и обязанности епископа, пресвитеровъ и діаконовъ, уча, что епископъ въ церкви представляетъ собою самаго Іисуса Христа [6]), пресвитеры же Его Апостоловъ [7]), а діаконы только служители Христовы [8]), и что, поэтому, епископъ есть полный самостоятельный рас-

---

[1]) Epist. ad. Polycarp. c. 1.
[2]) Epist. ad Ephes. c. 2.
[3]) Ad Trall. c 3.
[4]) Ad Magnes c. 7.
[5]) Ad Smyrn c. 9.
[6]) Ad Ephes. c. 6.
[7]) Ad Trall. c. 3.
[8]) Ibid. c. 2.

порядитель всего, относящагося къ церкви [1]), пресвитеры же ничего не вправѣ дѣлать безъ воли епископа, ни даже крестить и совершать вечери любви [2]), бывъ обязаны во всемъ согласоваться съ нимъ и повиноваться ему [3]), а тѣмъ болѣе діаконы.

И у *св. Поликарпа смирнскаго* есть, хотя и косвенное только, указаніе на іерархическое поставленіе, какъ такое дѣйствіе, чрезъ которое поставляемымъ лицамъ давались такого рода права и положеніе въ церкви, какихъ не имѣли міряне. Такъ, св. Поликарпъ въ своемъ посланіи къ филиппійцамъ, упоминая объ одномъ недостойномъ пресвитерѣ (Валентѣ), такое дѣлаетъ о немъ укоризненное замѣчаніе: „онъ забылъ данный ему санъ“ [4]). Хотя самъ Поликарпъ не объясняетъ, кѣмъ и какъ данъ былъ этотъ санъ, но даетъ прямое основаніе для заключенія о томъ, что санъ этотъ въ церкви былъ высокій и священный, за забвеніе чего онъ почиталъ себя въ полномъ правѣ укорять забывшаго и что, поэтому, онъ долженъ былъ быть данъ чрезъ какое либо особенное церковное священнодѣйствіе. Такое заключеніе тѣмъ умѣстнѣе, что въ другомъ мѣстѣ Поликарпъ требуетъ отъ всѣхъ вѣрующихъ „покоряться пресвитерамъ, какъ Богу и Христу“ [5]), чѣмъ ясно показываетъ, что на пресвитеровъ смотрѣлъ не какъ на обыкновенныя мірскія должностныя лица, а какъ на лица, облеченныя авторитетомъ божественной власти, получаемой ими, конечно, не отъ людей, а отъ Бога. Тоже можно сказать и относительно сана діаконскаго, такъ какъ Поликарпъ увѣщеваетъ вѣрующихъ и діаконамъ быть покорными, какъ Богу и Христу [6]).

---

[1]) Ad Smyrn. c. 8.
[2]) Ibidem.
[3]) Ad Ephes. c. 4.
[4]) Epist. ad Philip. c. 11.
[5]) Ad Philip. c. 5.
[6]) Ibidem

§ 127.

Ученіе во II и III вѣкахъ.

Обращаемся къ учителямъ и писателямъ II и III вѣковъ, относительно которыхъ мы должны замѣтить, что и у нихъ не находится подробныхъ и обстоятельныхъ свѣденій объ актѣ поставленія въ іерархическія степени, что легко объясняется частію недостаткомъ настоятельныхъ къ сему со стороны противниковъ поводовъ, а частію естественнымъ признаніемъ лишнимъ многое говорить о томъ, что составляло предметъ общеизвѣстной церковной практики. Но тѣмъ не менѣе ими, согласно съ апостольскими мужами, или необходимо предполагалось, или же прямо и ясно указывалось то, что было главнаго и существеннаго въ іерархическомъ поставленіи, а именно его богоучрежденность и благодатная сила, вслѣдствіе чего чрезъ него поставляемымъ лицамъ сообщались особенныя полномочія и благодатные дары.

Такъ, *св. Ириней*, утверждая, что „гдѣ церковь, тамъ и Духъ Божій, а гдѣ Духъ Божій, тамъ церковь и всякая благодать“, вмѣстѣ съ симъ учитъ, что „Богъ въ церкви положилъ апостоловъ, пророковъ, учителей и все прочее дѣйствованіе Духа“ [1]). Здѣсь, что не трудно видѣть, Иринеи поставленіе въ церкви послѣ апостоловъ и пророковъ учителей, подъ которыми, конечно, разумѣлъ вообще іерарховъ, призванныхъ къ учительству въ церкви, не только включаетъ во все разнообразное дѣйствованіе Св. Духа, но и даетъ ему въ семъ отношеніи первое и главное мѣсто, что совершенно естественно при взглядѣ на означенныя лица, какъ поставленныя быть органами вседѣйствующей въ церкви благодати. А что Иринеи дѣйствительно разумѣлъ здѣсь какъ непосредственно замѣнившихъ собою по преемству, такъ и дальнѣйшихъ, существовавшихъ уже въ его время

[1]) Contr. haeres. lib. III. c 24. n. 1.

церковныхъ іерарховъ, это вполнѣ подтверждается другимъ параллельнымъ мѣстомъ, гдѣ онъ, касаясь высшихъ іерархическихъ лицъ, которымъ ввѣрено правительство въ церкви, прямо примѣняетъ къ нимъ слова ап. Павла: Богъ „иныхъ поставилъ въ церкви во первыхъ апостолами, во вторыхъ пророками, въ третьихъ учителями“ (1 Кор. 12, 28), и вслѣдъ за симъ такое дѣлаетъ заключеніе: „итакъ, гдѣ находятся дарованія Господни, тамъ надлежитъ учиться истинѣ у тѣхъ, которые имѣютъ преемство церковное отъ апостоловъ“ [1]).

Изъ послѣдняго же мѣста кромѣ того видно, что св. Ириней, говоря о божественномъ поставленіи апостоловъ, пророковъ и учителей, во внутренней и нераздѣльной связи съ нимъ поставляетъ и преемство современныхъ ему высшихъ іерархическихъ лицъ. А это даетъ основаніе думать, что онъ такое же богоучрежденное и благодатное значеніе усвоялъ сему преемству, какое приписывалъ поставленію апостоловъ, пророковъ и учителей. Въ предположеніи же таковомъ еще болѣе убѣждаетъ слѣдующее мѣсто, гдѣ онъ, указывая на получившихъ преемство отъ апостоловъ высшихъ іерархическихъ лицъ, вотъ что говоритъ: „надлежитъ, поэтому, слѣдовать пресвитерамъ тѣмъ, которые въ церкви и которые, какъ мы показали, имѣютъ преемство отъ апостоловъ, а вмѣстѣ съ преемствомъ епископства, по благоволенію Отца, получили вѣрное дарованіе истины“ (charisma veritatis certum) [2]). Приписываемыя здѣсь преемству особеннѣйшія благодатныя свойства, — полученіе вмѣстѣ съ нимъ вѣрнаго дарованія истины по благоволенію Отца, невольно заставляютъ предполагать и видѣть въ немъ особеннѣйшее благодатное дѣйствіе, соотвѣтствующее поставленію въ церкви апостоловъ и пророковъ.

Это же самое можно замѣтить и относительно *Тертулліана* до его монтанства, такъ какъ онъ на непрерываю-

---

[1]) Ibid. lib. IV. c. 26. n. 5.
[2]) Ibid. lib. IV. c. 26. n. 2.

щееся преемство епископовъ отъ апостоловъ смотрѣлъ не какъ на простой и обычный, а какъ на нѣкоторый особенно-нѣйшій актъ, посредствомъ котораго преемствующіе епископы, получая апостольское сѣмя, являлись какъ бы его отпрысками [1]). Кромѣ того, Тертулліанъ, упрекая еретиковъ за ихъ злоупотребленія священническими посвященіями (ordinationes) [2]), этимъ самимъ необходимо предполагалъ существованіе въ церкви истинныхъ и законныхъ іерархическихъ посвященій.

Между тѣмъ у *Климента александрійскаго* находимъ какъ болѣе ясное и раздѣльное отличеніе іерархическаго поставленія отъ избранія, такъ и болѣе точное изображеніе этого поставленія чрезъ представленіе его подъ формою рукоположенія, съ усвоеніемъ послѣднему чисто божественнаго характера.

Такъ, касаясь послѣднихъ лѣтъ жизни апостола Іоанна, онъ передаетъ слѣдующее, сюда относящееся весьма замѣчательное обстоятельство. „По смерти тирана, ап. Іоаннъ возвратился изъ острова Патмоса въ Ефессъ, и по приглашенію посѣтилъ ближайшія области язычниковъ для того, чтобы гдѣ (нужно) поставить епископовъ, гдѣ устроить цѣлыя церкви, гдѣ поставить въ клиръ того или инаго изъ указываемыхъ Духомъ“ (ὅπου δε κλῆρον, ἕνα τέ τινα κληρῶσων ὑπὸ τοῦ Πνεύματος συμενομένων) [3]).

Это ясно показываетъ, что какъ во время ап. Іоанна, такъ и во время Климента александрійскаго, никто не признавалъ за обществами вѣрующихъ и сами общества за собою не признавали того права, чтобы имъ самимъ можно было поставлять въ церкви іерархическихъ лицъ, хотя бы таковыя ими были предъуказаны или избраны, а что для сего необходимо требовалось, чтобы означенныхъ лицъ,

---

[1]) De praescript. c. 32.
[2]) Ibid. c. 41.
[3]) Quis div. n. 42.

т. е. епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, поставлялп сперва апостолы, а послѣ нихъ облеченные ихъ полномочіями преемники. Подразумѣваемъ же мы подъ указанными въ вышеприведенномъ мѣстѣ клириками пресвитеровъ и діаконовъ потому, что Климентъ совершенно ясно и опредѣленно, въ соотвѣтствіе ангельской славѣ и ея домостроительству, допускалъ не болѣе, какъ только три іерархическія степени, а именно, епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ [1]). почему, упомянувъ, кромѣ епископовъ, объ указанныхъ Духомъ клирикахъ, которыхъ нужно было поставить апостолу Іоанну, онъ подъ ними могъ разумѣть никого иного, какъ пресвитеровъ только и діаконовъ.

Въ частности же, касаясь существующей въ его время формы іерархическаго избранія въ видѣ внесенія извѣстныхъ своею нравственною правоспособностію лицъ въ избирательный списокъ (εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι), Климентъ къ сему прямо и рѣшительно присовокупляетъ, что избраніе далеко не есть еще то, что поставленіе чрезъ рукоположеніе, подобно тому, какъ и избраніе Христомъ апостоловъ, въ числѣ которыхъ былъ и Іуда, не было однимъ и тѣмже съ поставленіемъ, которое они впослѣдствіи получили чрезъ дуновеніе Христово, и что тогда какъ избраніе извѣстныхъ лицъ въ іерархическія должности есть дѣло людей, рукоположеніе ихъ не есть дѣло человѣческое, а Божіе (οὐχ' ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος) [2]).

Оригенъ также строго отличалъ іерархическое избраніе отъ такого же поставленія. По его представленію, первое нужно только для засвидѣтельствованія и со стороны вѣрующихъ несомнѣннаго достоинства избираемыхъ лицъ, согласно заповѣди ап. Павла о необходимости, при посвященіи священника, имѣть *доброе свидѣтельство отъ внѣшнихъ* (1 Тим. 3, 7), а также съ примѣромъ ветхозавѣтнаго посвя-

---

[1]) Strom. lib. VI. c. 13.

[2]) Ibidem.

щенія первосвященника, при чемъ, не смотря на повелѣніе Господне о посвященіи, требовалось присутствіе народа, въ отстраненіе всякихъ со стороны народа относительно достоинства его возраженій и недоумѣній[1]).

Что же касается самаго іерархическаго поставленія, то оно, по Оригену, составляетъ собою совершенно отличное и подобное тому дѣйствіе, или, лучше сказать, священнодѣйствіе, какое нѣкогда совершали сами апостолы, когда, нашедъ нужнымъ восполнить число двѣнадцати учениковъ Христовыхъ и избравъ для сего при посредствѣ вѣрующихъ двоихъ, не смотря на то, что были много мудрѣе нынѣ посвящающихъ епископовъ, или пресвитеровъ, или діаконовъ, не сами собою рѣшили окончательный ихъ выборъ, но по молитвѣ бросили жребій[2]). Хотя этотъ актъ посвященія совершается людьми[3]), но такъ какъ посвящающія лица, подобно апостоламъ, съ дуновеніемъ Христовымъ получили особенную власть[4]), то онъ посвящаемымъ сообщаетъ особеннѣйшія духовно благодатныя полномочія, и такое имѣетъ важное значеніе, что безъ него не можетъ быть законныхъ или обладающихъ правомъ священства священниковъ[5]), хотя бы таковые по внутреннимъ своимъ достоинствамъ и способностямъ на самомъ дѣлѣ и были, на подобіе того, какъ кто либо и знающій хорошо врачебное искусство, не получивъ на то права, не можетъ стать врачемъ, или же кто либо вполнѣ свѣдущій въ искусствѣ управленія кораблемъ самъ собою безъ полученія на сіе права не можетъ сдѣлаться кормчимъ[6]).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе *св. Кипріана*, который съ большею сравнительно съ прежнимъ

---

[1]) In Levit. homil. 6. n 3.
[2]) In Tes. Nov. homil. 23. n. 2
[3]) In Math. comment. Series. n. XII.
[4]) In Levit. homil. c. 6. n 7
[5]) Ibid. n. 2.
[6]) In Math. comment. series n XII

полнотою и обстоятельностію изображаетъ все, относящееся къ поставленію іерархическихъ лицъ, а также полнѣе и точнѣе опредѣляетъ его подлинный смыслъ и значеніе, бывъ вызванъ къ сему своею борьбою съ раскольниками-новаціанами, претендовавшими на законную и дѣйствительную значимость своей іерархіи, а также совершаемыхъ ею священнодѣйствій.

По Кипріану, для правильнаго поставленія предстоятеля или епископа для какой либо паствы, согласно съ божественнымъ преданіемъ и апостольскимъ примѣромъ, требовалось, чтобы собравшимися изъ ближайшихъ мѣстъ епископами было избрано желаемое лицо въ присутствіи народа, и за симъ дано было ему епископство, и на него возложены были руки съ согласія всего братства и по опредѣленію епископовъ [1]). Что касается избранія, въ которомъ необходимо должно быть участіе народа, требуемое и заповѣдію Господнею: поставлять священника предъ всѣмъ сонмомъ (Числ. 20, 25), и апостольскимъ примѣромъ (Дѣян. 1, 16), то Кипріанъ безъ всякихъ недоумѣній и колебаній придаетъ ему, конечно, раздѣляемый всѣми пастырями его времени, такой смыслъ, что это нужно только для того, чтобы достоинство и способность избираемаго были подтверждаемы общественнымъ судомъ и свидѣтельствомъ народа, вполнѣ знающаго жизнь избираемаго чрезъ обращеніе съ нимъ, и имѣющаго, поэтому, возможность оцѣнить его достоинство или недостоинство [2]). Но самому поставленію какъ въ епископскую, такъ и въ другія іерархическія степени, онъ усвояетъ совершенно иное значеніе, а именно, значеніе не человѣческаго, а божественно-благодатнаго характера. Такъ, онъ поставленіе священниковъ прямо называетъ „удостоеніемъ сей чести по благодати Божіей или божественнымъ удостоеніемъ“ [3]),

---

[1]) Epist. 68 (ed. Maran.) ad Cler. et pleb. de Basilid. et Marc. n. 3 et 4.
[2]) Ibidem.
[3]) Epist. 55 (ed. Maran) ad Cornel. n. 2 et 4.

и почитаетъ святотатственною дерзостію даже помыслить, что священникъ бываетъ безъ суда Божія, или чтобы священники, т. е. домостроители Божіи, поставлялись не по Божіей мысли [1]). По его словамъ, Самъ Христосъ поставляетъ и покровительствуетъ священникамъ [2]), Самъ Богъ ихъ производитъ (facit sacerdotes) [3]). Потому то, далѣе, по Кипріану, они одни только и имѣютъ право совершать установленныя Богомъ въ церкви для подаянія другимъ благодати св. Духа священнодѣйствія, на что если бы кто изъ чуждыхъ священства покусился, то повиненъ бы былъ суду, какому подверглись Даѳанъ и Авиронъ, бывъ наказаны за незаконное присвоеніе власти священнодѣйствія (licentiam sacrificendi) [4]). Потому то, утверждая о себѣ и другихъ Богомъ поставленныхъ пастыряхъ, что они „по божественному соизволенію напаяютъ народъ Божій и охраняютъ границы животворныхъ источниковъ“ [5]), относительно лжесвященниковъ, дерзавшихъ совершать священнодѣйствія церковныя съ цѣлію низведенія благодати Св. Духа, Кипріанъ замѣчаетъ между прочимъ слѣдующее: „кто можетъ дать то, чего самъ не имѣетъ? Или какъ можетъ совершать духовное самъ не имѣющій Духа Святаго“ [6])? А такъ какъ, по Кипріану, внѣ церкви у еретиковъ нѣтъ Св. Духа, то нѣтъ у нихъ не только другихъ благодатныхъ священнодѣйствій, но и самаго крещенія. Потому что и истинное крещеніе не иначе можетъ быть совершено, какъ только тѣмъ, кто самъ получилъ и имѣетъ Св. Духа, подобно тому, какъ и апостолы стали отпускать грѣхи и крещать только послѣ полученія ими отъ Христа чрезъ дуновеніе Св. Духа, а также какъ Іоаннъ

---

[1]) Ibid. n 5.
[2]) Ibid. n. 6.
[3]) Ad Antonian. de Cornel. 52 (Maran.). n. 8.
[4]) Epist. ad Jubajan. 73. n. 10.
[5]) Ibidem.
[6]) Epist. ad Januar. 70 (ed. Maran).

Креститель сталъ крестителемъ вслѣдствіе полученнаго имъ Св. Духа еще во утробѣ матерней [1]).

Изъ послѣднихъ мѣстъ совершенно ясно не только то, что, по представленію Кипріана, однимъ Богомъ поставленнымъ или законнымъ священнослужителямъ дается полномочіе совершать благодатныя священнодѣйствія, чего никому другому не предоставлялось, но (что для насъ весьма важно) и то, что имъ вмѣстѣ съ симъ сообщается благодать Св. Духа, которая имъ необходима была для совершенія означенныхъ священнодѣйствій, и слѣдовательно сообщалась прежде или до совершенія ихъ. Если же при семъ чего у Кипріана недоставало, то развѣ только одного указанія на то, когда именно сообщалась поставляемымъ лицамъ особенная благодать, нужная для раздаянія другимъ благодатныхъ даровъ, или съ какимъ актомъ соединяемо было ея подаяніе.

Но это вмѣсто Кипріана дѣлаетъ совершенно раздѣлявшій его взглядъ на церковь и богодарованныя ей учрежденія *Фирмиліанъ*. Такъ, указавъ на то, что власть отпускать грѣхи была преподана Христомъ чрезъ дуновеніе однимъ апостоламъ, онъ къ сему присовокупляетъ, что таже власть передана была послѣдними „епископамъ, которые наслѣдовали имъ по преемственному посвященію“ (qui eis ordinatione vicaria succeserunt) [2]). Въ другомъ же мѣстѣ онъ говоритъ: „еретики, отдѣлившіеся отъ церкви Божіей, не могутъ имѣть нисколько власти или благодати, поелику вся власть и благодать положена въ церкви, гдѣ предсѣдательствуютъ старѣйшины, которые обладаютъ властію и крестить и возлагать руку и посвящать (ordinandi). А еретику не дозволяется какъ посвящать (ordinare) и возлагать руку, такъ и крестить и совершать что либо и духовное, такъ какъ онъ чуждъ духовной и боготворной святости“ (spiri-

[1]) Epist. ad Magn. 76 (Maran.) n. 11.

[2]) Epist. Firm. ad Cypr. 75 (ed. Maran) n. 16. Opp. Cypr.

tali et deifica sanctitate)[1]). Въ первомъ случаѣ, что не трудно видѣть, преемственная передача епископамъ апостольской власти поставляется во внутреннюю и неразрывную связь съ посвященіемъ (ordinatione), во второмъ же случаѣ само по себѣ іерархическое посвященіе наравнѣ съ крещеніемъ и возложеніемъ рукъ признается настолько священнымъ и важнымъ дѣйствіемъ, что для надлежащаго совершенія его требуется духовная и боготворная святость, которой чужды еретическіе лжесвященники и которою обладаетъ только церковь, гдѣ вся власть и благодать, и гдѣ только предсѣдательствующіе старѣйшины имѣютъ власть и крестить, и возлагать руку, и посвящать.

Между тѣмъ вышеизложенное ученіе о существѣ таинства священства ясно отображалось и въ самой практикѣ древне-церковной, имѣвшей своимъ основаніемъ ничто иное, какъ практику и распоряженія самихъ апостоловъ. Подтвержденіемъ сему служатъ возникшія отсюда и получившія значеніе постоянныхъ законоположеній въ церкви такъ называемыя *правила апостольскія*. Изъ нихъ прежде всего видно, что всѣ іерархическія лица-епископы, пресвитеры и діаконы должны были быть поставляемы, и конечно на самомъ дѣлѣ чрезъ рукоположеніе поставлялись никѣмъ инымъ, какъ только епископами, и притомъ законными или принадлежащими къ церкви епископами, при чемъ соблюдалась только та особенность, что тогда какъ для рукоположенія епископа требовалось не менѣе трехъ или двухъ епископовъ, рукоположеніе во пресвитера имѣлъ право совершать одинъ епископъ. Такой смыслъ имѣютъ 1 и 2 апостольскія правила: „епископа да поставляютъ два или три епископа, пресвитера (же), діакона и прочихъ клириковъ да поставляетъ единъ епископъ“, а также вторая половина слѣдующаго такъ чи-

[1]) Ibid n. 7.

тающагося 68 правила: „аще кто епископъ или пресвитеръ или діаконъ пріемлетъ отъ кого либо второе рукоположеніе, да будетъ изверженъ отъ священнаго чина и онъ рукоположившій, развѣ аще достовѣрно будетъ извѣстно, что отъ еретиковъ имѣетъ рукоположеніе. Ибо крещеннымъ или рукоположеннымъ отъ таковыхъ ни вѣрными, ни служителями церкви быти не возможно“.

А что рукоположенію усвоялось значеніе священнаго и таинственно-благодатнаго дѣйствія, это отчасти видно изъ вышеприведеннаго правила, въ которомъ чинъ, получаемый чрезъ рукоположеніе, называется священнымъ, а также рукоположеніе ставится на ряду съ крещеніемъ и признается, какъ оно, неповторяемымъ, конечно, вслѣдствіе своей особеннѣйшей значимости; болѣе же и прямѣе явствуетъ изъ 29 правила, которое читается такъ: аще кто епископъ или пресвитеръ или діаконъ деньгами сіе достоинство получитъ, да будетъ изверженъ и онъ и поставившій. и отъ общенія совсѣмъ да отсѣчется, яко Симонъ волхвъ“, Изъ сопоставленія, какое здѣсь дѣлается, съ одной стороны, между получающими и дающими за деньги епископство, пресвитерство и діаконство, а съ другой—между Симономъ волхвомъ, который, какъ извѣстно, увидѣвъ, что чрезъ возложеніе апостольскихъ рукъ дается Духъ Святый, захотѣлъ и самъ пріобрѣсть у апостоловъ такую же власть за деньги (Дѣян. 8, 18—20), съ очевидною необходимостію предполагается, что съ совершающимся чрезъ рукоположеніе поставленіемъ во епископа, пресвитера и діакона соединялось здѣсь представленіе о немъ, какъ такомъ священнодѣйствіи, которое чрезъ себя на поставляемаго низводило благодать Св. Духа.

Подобный смыслъ заключаетъ въ себѣ и 76 правило, въ которомъ то, что дается чрезъ поставленіе, епископу, называется „собственностію Божіею“, и которое читается такъ: „не подобаетъ епископу, изъ угожденія сродникамъ, поставляти въ достоинство епископа, кого хощетъ. Ибо не-

справедливо творити наслѣдниковъ епископства, и собственность Божію давати въ даръ человѣческому пристрастію. Не должно церковь Божію подъ власть наслѣдниковъ поставляти. Аще же кто сіе сотворитъ: поставленіе да будетъ недѣйствительно, самъ же отлученіемъ наказанъ да будетъ".

Въ *постановленіяхъ же апостольскихъ* вмѣстѣ съ требованіемъ отъ епископа во время поставленія возлагать руку на поставляемаго пресвитера влагается въ уста его молитва, прямо и несомнѣнно свидѣтельствующая о таинственно-благодатномъ значеніи хиротоніи; такъ какъ рукополагающій епископъ, въ сей молитвѣ обращаясь къ Господу Вседержителю, являющему Свое промышленіе надъ церковію въ преемствѣ пастырей, долженъ былъ молить Его о томъ, чтобы Онъ призрѣлъ на поставляемаго Своего раба, и исполнилъ его духа благодати и совѣта, къ управленію людьми въ сердцѣ чистомъ, подобно тому, какъ нѣкогда, повелѣвъ Моисею избрать старѣйшинъ, исполнилъ ихъ Духа[1]).

§ 128.

Въ періодѣ вселенскихъ соборовъ.

Такъ продолжали учить о таинствѣ священства и дальнѣйшіе отцы и учители церкви, *во всемъ строго слѣдуя древне-церковному о немъ* ученію и касающейся его также практикѣ. Прежде всего они съ полною ясностію и опредѣленностію учатъ о томъ, что его имѣли и имѣютъ право совершать чрезъ рукоположеніе отнюдь не простые вѣрующіе, а одни іерархическія лица, и, далѣе, изъ сихъ самихъ лицъ отнюдь не діаконы, ни даже пресвитеры, а одни только епископы, симъ исключительнымъ правомъ своимъ собственно и отличающіеся отъ пресвитеровъ по отношенію къ совершенію церковныхъ священнодѣйствій.

---

[1]) Постан. апост. кн. VIII. п. 16.

Такъ, напр., по *Аванасію александрійскому*, священникъ, рукоположенный священникомъ (что случилось съ его противникомъ Исхирою), не есть священникъ [1]). По *Амвросію* [2]) и *Златоусту* однимъ правомъ рукоположенія возвышаются епископы, и только этимъ кажется преимуществуютъ предъ пресвитерами [3]). Тоже повторяетъ *бл. Іеронимъ*, усвояя одному епископу право рукоположенія, но вмѣстѣ съ симъ приписывая ему власть совершать и все то, что имѣетъ право совершать пресвитеръ [4]), а *св. Епифаній* выражаетъ еще съ большею силою и рѣшительностію, такъ разсуждая о семъ: „чинъ епископовъ преимущественно назначенъ для рожденія отцевъ; другой же чинъ (пресвитерскій) не можетъ рождать отцевъ и рождаетъ для церкви чрезъ баню пакибытія только дѣтей, но не отцевъ или учителей. Какъ же возможно, чтобы пресвитеръ поставлялъ пресвитера, когда для поставленія его не имѣетъ никакого права хиротоніи“ [5]).

Затѣмъ отцы сего періода съ такою же ясностію и несомнѣнностію учатъ и о самой хиротоніи, не какъ о какомъ либо обычномъ или чисто юридическомъ актѣ передачи извѣстныхъ правъ однимъ лицемъ другому, а, напротивъ, какъ объ особеннѣйшемъ священномъ и таинственно-благодатномъ дѣйствіи, чрезъ которое самимъ Богомъ рукополагаемому сообщается посвященіе на служеніе Ему и спасенію людей, и преподается вмѣстѣ съ правомъ ему и особенная благодать, необходимая для выполненія сего столь высокаго и важнаго служенія.

Вотъ какъ, напр., *Ефремъ Сиринъ* изображаетъ высокое достоинство и служеніе священства: „необычайное чудо, неизреченная сила, страшная тайна—таинство священства! Оно духовно, свято, досточестно, неукоризненно, и его то

---

[1]) Apolog. contr. arian. n. 12.
[2]) Epist. 2. n. 6; 13. n. 1.
[3]) In. I Tim. homil. 11. n. 1.
[4]) Epist ad. Evagr. 85.
[5]) Haeres. 75. c. 4.

Христосъ, снисшедши, даровалъ недостойнымъ“ [1]). Въ другомъ же мѣстѣ, касаясь самаго способа, чрезъ который поставляемымъ въ священство лицамъ сообщалось такое высокое положеніе, вотъ что говоритъ: „народъ, прежде насъ бывшій, чрезъ рогъ съ елеемъ достигалъ освященія, а мы, непотребные рабы Благословеннаго, не получили ни рога, ни чувственнаго елея, но сама высокая и страшная мышца, снисшедши съ неба чрезъ возложеніе рукъ, даровала намъ Духа своего, какъ огнь, снисшедшаго на апостоловъ. О неизреченная сила, благоволившая вселяться въ насъ чрезъ возложеніе рукъ святыхъ іереевъ!“ [2]).

И по *Василію великому*, благодать и дарованія духовныя поставляемымъ во священство лицамъ сообщались чрезъ возложеніе рукъ законныхъ преемниковъ преподанія благодати [3]). А какія отсюда именно происходятъ на рукополагаемыхъ благодатныя дѣйствія, *Григорій нисскій* вотъ какъ это изображаетъ: „сила слова содѣлываетъ (вновь поставленнаго) священника важнымъ и досточтимымъ, отдѣляя его чрезъ новое благословеніе отъ сообщества многихъ. Бывъ вчера и прежде однимъ изъ простаго народа, вдругъ является онъ наставникомъ, предстоятелемъ, учителемъ, совершителемъ сокровенныхъ таинствъ, и это дѣлаетъ, ни мало не измѣнившись по тѣлу или виду. Но, оставаясь повидимому тѣмъ же, чѣмъ и былъ, онъ преобразился въ невидимой душѣ къ лучшему невидимою нѣкоторою силою и благодатію“ [4]).

Григорій же *Богословъ*, принимая во вниманіе то, что иногда высокой власти, получаемой чрезъ рукоположеніе священнослужителями, не вполнѣ отвѣчаетъ ихъ жизнь, не

---

[1]) Слов. 57. о священствѣ. Въ твор. Отц. тв. Ефр. сир. ч. 2. изд. грет. 1881 г. стр. 600.

[2]) Тамъ же стр. 603.

[3]) Перв. канонич. посл. къ Амфилохію пр. 1. стр. 287 въ концѣ правилъ.

[4]) In baptism. Christ. T. III p. 370. ed. Morel.

только не ослабляетъ, но еще больше подтверждаетъ неизмѣнное значеніе сей богодарованной власти, слѣдующимъ своимъ замѣчательнымъ разсужденіемъ: „къ очищенію тебя всякій достоинъ вѣры, только бы былъ онъ изъ числа получившихъ на сіе власть, неосужденныхъ явно и неотчужденныхъ отъ церкви. Не суди судей ты, требующій врачеванія; не разбирай достоинства очищающихъ тебя; не дѣлай выбора, смотря на родителей. Хотя одинъ другаго лучше или ниже, но всякій выше тебя. Разсуди такъ: два перстня—золотой и желѣзный, и на обоихъ вырѣзанъ одинъ и тотъ же царскій ликъ, и обоими сдѣланы печати на воску. Чѣмъ одна печать отлична отъ другой?—Ничѣмъ. Распознай вещество (печати) на воску, если ты всѣхъ премудрѣе, скажи, который оттискъ желѣзнаго, и который золотаго перстня,—и отчего онъ одинаковъ? Ибо хотя вещество различно, но въ начертаніи нѣтъ различія. Такъ и предстателемъ да будетъ у тебя всякій. Ибо хотя бы одинъ превосходилъ другаго по жизни, но сила крещенія равна, и одинаково можетъ привести тебя къ совершенству всякій, кто наставленъ въ той же вѣрѣ“ [1]).

Но особеннѣйшаго въ семъ отношеніи вниманія заслуживаютъ свидѣтельства *св. Амвросія* и *Златоуста*, прямо и непосредственно касавшихся внутренняго смысла и значенія употреблявшагося при іерархическихъ поставленіяхъ рукоположенія. „Кто“, спрашиваетъ св. Амвросій: „даетъ благодать епископства“, и на это такой даетъ отвѣтъ: „безъ сомнѣнія ты отвѣтишь: Богъ. Но Богъ даетъ ее чрезъ человѣка. Человѣкъ возлагаетъ руки, а Богъ изливаетъ благодать: священникъ возлагаетъ смиренную десницу, а Богъ благословляетъ всемощною десницею; епископъ посвящаетъ въ санъ, а Богъ сообщаетъ достоинство“ [2]).

Златоустъ же въ своихъ бесѣдахъ на книгу Дѣяній апостольскихъ, касаясь того, какъ были поставлены первые

[1]) Слово на св. Крещеніе. Тв. св. Отц. ч. III. стр. 298, 299.

[2]) De dignit. sacerdotali c. 5.

діаконы въ апостольской церкви, вотъ что по сему поводу говоритъ: „смотри, какъ точенъ Дѣписатель. Не говоритъ —какъ, но просто, что рукоположены были (седмь діаконовъ) съ молитвою: ибо это и есть рукоположеніе (χειροτονία). Возлагаетъ руку человѣкъ, а все дѣлаетъ Богъ, и Его рука касается главы рукополагаемаго, если онъ рукополагается, какъ должно... Отсюда видно, что не довольно одной благодати (крещенія), но требуется и рукоположеніе, чтобы было приращеніе Духа. Хотя и прежде они были полны Духа, но имѣли Его отъ крещенія“ [1]). Въ частности же въ другомъ своемъ твореніи въ такихъ чертахъ изображаетъ особенную благодать и съ нею особенныя права, преподаваемыя священникамъ: „если размыслить, сколь важно то, чтобы, будучи еще обложеннымъ плотію и кровію человѣкомъ, присутствовать близь блаженнаго и безсмертнаго естества, то увидимъ ясно, какой чести удостоила священниковъ благодать Духа. Ими совершается жертвоприношеніе, совершаются и другія высокія служенія, относящіяся къ достоинству и спасенію нашему. Еще живутъ и обращаются на землѣ, а поставлены распоряжаться небеснымъ, и получили власть, которой не далъ Богъ ни ангеламъ ни архангеламъ“ [2]). Въ виду же того недоумѣнія, не ослабляетъ ли и не дѣляетъ ли бездѣйственнымъ столь высокаго дара власти иногда являющаяся недостойною жизнь священнослужителей, Златоустъ, согласно съ Григоріемъ Богословомъ, отвѣчаетъ слѣдующимъ: „случается, что міряне живутъ въ благочестіи, а священники въ неправдѣ, и потому чрезъ нихъ не надлежало бы совершаться ни крещенію, ни приношенію тѣла Христова, еслибы благодать искала вездѣ только достойныхъ. Но нынѣ Господь обыкновенно дѣйствуетъ и чрезъ недостойныхъ, и благодать крещенія ни мало не оскорбляется жизнію священника... Говорю это, чтобы кто либо, строго

---

[1]) In acta apostol. homil. 14. n. 4; homil. 15. n. 1.

[2]) Кн. III о священствѣ. Въ русс. перев. стр. 59.

разсматривая жизнь священника, не сталъ соблазняться въ разсужденіи совершаемаго имъ въ таинствахъ. Ибо человѣкъ ничего не привноситъ отъ себя въ предлагаемое, но все это есть дѣло силы Божіей и самъ Богъ освящаетъ васъ въ таинствахъ“ [1]).

Августинъ же, что заслуживаетъ особеннаго вниманія, рукоположеніе въ священство поставляетъ на ряду съ крещеніемъ, и признаетъ его такимъ же таинствомъ [2]), какъ и крещеніе, вслѣдствіе чего оно не можетъ и не должно повторяться, какъ не повторяется и крещеніе. Вотъ его слова (противъ донатистовъ, допускавшихъ повторяемость священническаго рукоположенія): „не представляется никакой причины, почему тотъ, кто не можетъ терять самаго крещенія, можетъ терять право преподавать (крещеніе). Ибо то и другое есть таинство; то и другое преподается человѣку чрезъ нѣкоторое освященіе, первое, когда онъ крещается, второе— когда онъ рукополагается“ [3]). Отсюда совершенно ясно и несомнѣнно, что *бл. Августинъ* съ священническимъ рукоположеніемъ внутренно и нераздѣльно соединялъ таинственное дарованіе рукополагаемымъ лицамъ особенной благодати Божіей, благодати, по существу своему похожей на ту, какая въ крещеніи преподается крещаемымъ. Полагая же сію благодать, между прочимъ, въ богодарованномъ симъ лицамъ правѣ быть посредниками и органами въ раздаяніи другимъ благодатныхъ даровъ Божіихъ, и вмѣстѣ съ симъ встрѣчаясь съ недоумѣніемъ, не можетъ ли сему мѣшать не всегда безукоризненная ихъ жизнь, онъ, согласно съ Григоріемъ Богословомъ и Іоанномъ Златоустымъ, утверждаетъ, что этому также мало можетъ мѣшать порочная жизнь священнослужителей, какъ мало можетъ мѣшать потоку живительной

---

[1]) In I Corinth. homil. 8. n. 1.

[2]) Можно замѣтить, что еще въ книгѣ о церковной іерархіи священство прямо называется таинствомъ (μυστήριον ἱερατικῶν τελειωσέων De eccles. hierarch. c. 5 n. 1—3.

[3]) Contr. epist. Parmen. l.b. II. c. 13. n 28.

воды сухой безжизненный каналъ, или изліянію чистаго свѣта—нечистая среда, или плодоносности сѣмени—посѣявшія его нечистыя руки [1]), и свою мысль прямѣе выражаетъ и опредѣляетъ такъ: „Богу всегда принадлежитъ благодать, Богу принадлежитъ и таинство, а человѣку—одно служеніе. Если онъ хорошъ, то согласуется съ Богомъ и дѣйствуетъ съ Богомъ, а если худъ, то чрезъ него совершаетъ Богъ видимую форму таинства, а Самъ даруетъ невидимую благодать [2]). Не слѣдуетъ думать, будто отъ нравовъ и дѣйствій людей зависятъ божественныя таинства, они святы отъ Того, Кому принадлежатъ“ [3]).

Кромѣ того, по свидѣтельству папы *Целестина*, надъ рукополагаемымъ во время посвященія на служеніе Богу [4]), „произносились надъ его главою тайнодѣйственныя слова“ [5]), а по словамъ *бл. Θеодорита*, по изслѣдованіи жизни рукополагаемаго должна была быть призываема на него благодать Духа [6]), каковая благодать, переходя отъ рукополагающаго къ рукополагаемому, отнюдь чрезъ это не умаляется и не изсякаетъ въ рукополагающемъ, на подобіе того, какъ и въ свѣтильнѣ вовсе не умаляется и не оскудѣваетъ свѣтъ отъ того, что отъ ней зажигается тысяча огней [7]). Все это ясно и несомнѣнно свидѣтельствуетъ объ общей вѣрѣ пастырей и учителей разсматриваемаго періода въ богослужебность акта іерархическаго чрезъ хиротонію поставленія, и въ его таинственно-благодатное значеніе и силу. Между тѣмъ въ заключеніе скажемъ, что это же самое вполнѣ оправдывается и подтверждается опредѣленіями и

---

[1]) In Joann. tract. V. n. 15; Contr. Crescor III, c. 8; De baptism III. c. 10. n. 15.

[2]) Epist. ad Donatistas 105 n. 12.

[3]) Contr. lib. Petil. II, 37. n. 88. Сравн. Optat. milev. Chrisma Donat. V, 4.

[4]) Посл. къ клиру и народу констант. Дѣян. всел. соб. изд. 1859 г. т. 1. стр. 402.

[5]) Посл. къ ефес. соб. Тамъ же т. II. 315.

[6]) In I Tim. c. 5. vers. 22.

[7]) In Numer. interrog. 18.

правилами вселенскихъ соборовъ. Изъ нихъ мы прежде всего усматриваемъ, что избраніе народомъ на іерархическія степени извѣстныхъ лицъ не только вселенскими соборами не отождествлялось съ самимъ ихъ поставленіемъ, но даже и не признавалось существенно необходимымъ, тогда какъ, наоборотъ, безъ іерархическаго поставленія или посвященія признавалось немыслимымъ взойти кому либо на какую либо іерархическую степень. Такой смыслъ между прочимъ имѣетъ четвертое правило перваго вселенскаго собора, въ которомъ, тогда какъ предъ совершеніемъ рукоположенія епископа прямо требуется согласіе на избраніе его отъ всѣхъ епископовъ округа, вовсе не упоминается о необходимости согласія на сіе народа[1]). Третьимъ же правиломъ седьмаго вселенскаго собора въ избраніи какъ епископовъ, такъ и пресвитеровъ и діаконовъ, вовсе исключается участіе даже мірскихъ начальниковъ, такъ что если бы такое избраніе произошло, то оно должно быть признано недѣйствительнымъ[2]).

Далѣе, изъ тѣхъ же соборныхъ опредѣленій мы ясно видимъ, что поставленіе въ іерархическія степени чрезъ рукоположеніе могло и должно было совершаться никѣмъ инымъ, какъ только одними епископами, и вмѣстѣ съ симъ несомнѣнно убѣждаемся въ томъ, что, по мысли соборовъ, іерархическое поставленіе чрезъ хиротонію не есть простое, а богослужебное и таинственно-благодатное дѣйствіе. Это

---

[1]) 4-е правило I вселенскаго собора: „епископа поставляти наиболѣе прилично всѣмъ тоя области епископамъ. Аще же сіе неудобно, или по надлежащей нуждѣ, или по дальности пути: по крайней мѣрѣ три во едино мѣсто да соберутся, а отсутствующіе да изъявятъ согласіе посредствомъ граматъ: и тогда совершати рукоположеніе. Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ея митрополиту".

[2]) 3-е правило VII вселенскаго собора: „всякое избраніе во епископа, или пресвитера, или діакона, дѣлаемое мірскими начальниками, да будетъ недѣйствительно по правиламъ. А имѣющій произвестися во епископа, долженъ избираемъ быти отъ епископовъ, яко отъ св. отецъ въ Ниѣсѣ опредѣлено въ правилѣ. Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ея митрополиту".

видно изъ 19 правила перваго вселенскаго собора, гдѣ, согласно съ 68 апостольскимъ правиломъ, рукоположеніе поставляется на ряду съ крещеніемъ, и гдѣ для него, равно какъ и для крещенія, допускается повторяемость только въ случаѣ незаконнаго совершенія его внѣ епископства каѳолической церкви [1]). Яснѣе же и прямѣе это можно видѣть изъ 2 правила четвертаго вселенскаго и 5 седьмаго вселенскаго соборовъ, по которымъ епископъ, рѣшившійся учинить рукоположеніе за деньги, долженъ судиться, какъ посягнувшій обратить въ продажу непродаваемую благодать [2]).

§ 129.

Общій выводъ изъ всего вышеизложеннаго ученія о таинствѣ священства.

Если мы теперь обобщимъ все доселѣ сказанное о существовавшемъ со временъ апостольскихъ въ церкви актѣ

---

[1]) 19-е прав. I всел. собора: „О бывшихъ Павліанами, но потомъ прибѣгнувшихъ къ каѳолической церкви, постановляется опредѣленіе, „чтобы они всѣ вообще вновь крестимы были. Аще же которые въ прежнее время къ клиру принадлежали: таковые, явясь безпорочными и неукоризненными по перекрещеніи, да будутъ рукоположены епископомъ каѳолической церкви. Аще же испытаніе обрящетъ ихъ неспособными къ священству: надлежитъ имъ изверженнымъ быти изъ священнаго чина“.

[2]) 2-е прав. IV всел. собора: „аще который епископъ за деньги рукоположеніе учинитъ, и непродаваемую благодать обратитъ въ продажу и за деньги поставитъ епископа, или хорепископа, или пресвитера, или діакона, или иного кого отъ числящихся въ клирѣ, или вообще произведетъ за деньги въ какую либо церковную должность, ради прибытка своего: таковый, бывъ обличенъ, да будетъ подверженъ лишенію собственнаго степени: и поставленный имъ отнюдь да не пользуется купленнымъ рукоположеніемъ, или производствомъ: но да будетъ чуждъ достоинства, или должности, которыя получилъ за деньги“.

5-е прав. VII всел. собора: „аще который епископъ за деньги учинитъ рукоположеніе, и непродаемую благодать обратитъ въ куплю, и за деньги поставитъ кого-либо изъ числящихся въ причтѣ, или произведетъ вообще въ какую либо церковную должность, то дерзнувшій на сіе, бывъ обличенъ, да подлежитъ лишенію собственнаго степени, а поставляемый отнюдь да не пользуется купленнымъ поставленіемъ, или производствомъ, но да будетъ чуждъ достоинства, или должности, которыя получилъ за деньги“.

поставленія на іерархическія степени: епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, то естественно должны будемъ притти къ слѣдующимъ общимъ выводамъ:

1. Поставленіе въ іерархическія степени не только никогда въ церкви не признавалось тождественнымъ съ избраніемъ достойныхъ лицъ на сіи степени, но, напротивъ, всегда строго и рѣзко отличалось отъ послѣдняго. Избраніе при участіи мірянъ служило только средствомъ къ выбору лица, достойнаго для той или другой іерархической степени, или выраженіемъ общаго желанія, чтобы такое то лицо было поставлено на извѣстную іерархическую степень, но само по себѣ оно не сообщало сему лицу никакихъ правъ въ церкви или не облекало никакими іерархическими полномочіями. Все же это, наоборотъ, всецѣло сообщало ему поставленіе или, точнѣе сказать, посвященіе, послѣ котораго оно тотчасъ становилось и всѣми признавалось уже не мірянином, а тѣмъ или другимъ членомъ церковной іерархіи. Кромѣ того, избраніе при участіи народа, будучи только относительно пригоднымъ средствомъ къ выбору достойнѣйшихъ для іерархическихъ служеній лицъ, имѣло только условное, а не существенное значеніе, почему въ дальнѣйшее время (начиная съ 4 вѣка), вслѣдствіе обнаруженія (во время аріанской борьбы) своей несостоятельности, стало значительно ограничиваться и даже отстраняться. Посвященіе же іерархическое вслѣдствіе того, что признавалось безусловно необходимымъ при возведеніи извѣстныхъ лицъ на іерархическія степени, наоборотъ, всегда и непрерывно сохраняло свое существованіе и неизмѣнное значеніе.

2. На іерархическія степени возводились и посвящались извѣстныя лица не иначе или никѣмъ инымъ, какъ только епископами, и притомъ законными и принадлежащими къ истинно-Христовой церкви епископами, или, что тоже, такого рода епископами, которые по непрерывно нисходящему преемству отъ самихъ апостоловъ получили епископство, а съ нимъ и божественное право и власть въ

той или иной мѣрѣ передавать сіи полномочія и другимъ лицамъ.

3. Поставленіе или посвященіе избранныхъ для іерархическаго служенія лицъ совершалось чрезъ епископское возложеніе рукъ, соединенное съ тайнодѣйственными словами и молитвою о ниспосланіи на рукополагаемаго благодати Св. Духа, каковое дѣйствіе, понятно, не было какимъ либо внѣшнимъ юридическимъ актомъ передачи правъ одного лица другому, а всецѣло молитвеннымъ или церковно-богослужебнымъ священнодѣйствіемъ.

4. Но мало того, что это дѣйствіе хиротоніи было богослужебнымъ священнодѣйствіемъ, оно, по всегдашнему вѣрованію церкви, было таинственно-благодатнымъ или такого рода священнодѣйствіемъ, чрезъ которое рукополагаемому сообщалась благодать Св. Духа. Такъ какъ по сему вѣрованію, во время совершаемаго епископами рукоположенія и чрезъ рукоположеніе, къ которому присовокуплялась невидимая десница Самаго Бога, рукополагаемымъ сообщалась божественная благодать Святаго Духа,—Того Самаго Духа, Который нѣкогда былъ преподанъ Христомъ чрезъ дуновеніе Его ученикамъ, и Котораго послѣдніе преподавали другимъ чрезъ руковозложеніе.

5. Благодать, сообщаемая чрезъ рукоположеніе рукополагаемымъ, признавалась особенною и отличною отъ благодати, подаваемой въ крещеніи, такъ какъ она соединялась съ преподаваемымъ рукополагаемымъ лицамъ особеннымъ правомъ и преимуществомъ быть раздаятелями благодатныхъ даровъ Божіихъ. Но вмѣстѣ съ симъ она признаваема была такъ же неизмѣнною и непзгладимою, какъ и благодать, подаваемая въ крещеніи, почему рукоположеніе не дозволялось повторять, точно также, какъ и крещеніе.

Короче сказать, посвященіе въ іерархическія степени чрезъ молитвенное рукоположеніе, какъ оно изображается въ ученіи откровенномъ и древне-церковномъ, имѣло богоучрежденный характеръ, внѣшнюю или видимую и вну-

треннюю или невидимую таинственно-благодатную сторону, и, слѣдовательно, составляло собою одно изъ тѣхъ важнѣйшихъ церковныхъ священнодѣйствій, которыя, содержа въ себѣ всѣ эти существенныя черты, впослѣдствіи времени стали обыкновенно для краткости обозначаться однимъ условнымъ техническимъ терминомъ *таинствъ*.

§ 130.

Замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ священства.

Потому то, когда всѣ важнѣйшія священнодѣйствія, пользовавшіяся всегда въ церкви особеннѣйшимъ таинственно-благодатнымъ значеніемъ, стали подводиться подъ одну общую категорію таинствъ, въ седмиричномъ числѣ ихъ мы вездѣ находимъ какъ на востокѣ, такъ и на западѣ и таинство священства. Такъ, монахъ XIII в. († 1270) *Іовъ* одинъ изъ первыхъ, прямо свидѣтельствовавшихъ на востокѣ [1]) о седмиричномъ числѣ таинствъ, священство поставлялъ на

---

[1]) Можно замѣтить, что гораздо раньше, а именно у *Θеодора Студита* IX в. встрѣчается упоминаніе о слѣдующемъ числѣ таинствъ: крещеніи, евхаристіи, муропомазаніи и священствѣ, съ присовокупленіемъ сюда чина монашескаго и погребенія (Theod. Stud. epistolarum I. 11. ep. 165). Но Θеодоръ Студитъ буквально повторяетъ все, сказанное объ этомъ авторомъ сочиненія о церковной іерархіи, послѣдній же въ своемъ ученіи о таинствахъ и ихъ перечисленіи руководился вовсе не тѣмъ воззрѣніемъ, какое мы находимъ у монаха Іова, а своею исключительно-мистическою точкою зрѣнія, заставлявшею его усматривать таинство тамъ, гдѣ онъ примѣчалъ постепенно восходящія ступени къ духовно-нравственному усовершенію, чѣмъ собственно и объясняется то, почему авторъ только нѣкоторыя изъ таинствъ церковныхъ включилъ въ свои таинства или мистеріи, а также, что въ число ихъ включилъ чинъ монашества и погребенія. По этой то причинѣ тактика протестантскихъ теологовъ противъ седмиричнаго числа таинствъ, заключающаяся между прочимъ въ сопоставленіи двухъ, совершенно разнородныхъ, счисленій таинствъ, дѣлаемыхъ, съ одной стороны, авторомъ сочиненія о церковной іерархіи вмѣстѣ съ Θеодоромъ Студитомъ, а съ другой—дальнѣйшими восточными и западными писателями, и въ усматриваніи здѣсь противорѣчія, должна быть признана совершенно ненаучною и неосновательною.

четвертомъ мѣстѣ между прочими таинствами [1]). Тоже самое встрѣчаемъ у исчисляющихъ таинства безъ всякаго отличія отъ нашего исчисленія нынѣшняго,—*Іоанна Векка* (1277) [2]), императора *Михаила Палеолога*, сына его *Андроника* [3]) и *Симеона солунскаго* [4]), а на западѣ, послѣ *Оттона Бамберскаго* († 1139) [5]), съ отличіемъ только въ наименованіи и порядкѣ таинствъ, у *Гюго-Сентъ-Виктора* († 1141) [6]), *Петра Ломбарда* († 1164) [7]) и т. д.

Но при этомъ спрашивается, не подрываетъ ли значеніе таинства священства, какъ таинства, то обстоятельство, что оно только въ болѣе позднее время стало непрерывно именоваться таинствомъ? Конечно,—нисколько. Если посвященіе чрезъ рукоположеніе во всѣ іерархическія степени, какъ мы видѣли, по ученію апостоловъ и всегдашнему вѣрованію церкви, было таинственно-благодатнымъ священнодѣйствіемъ, то само собою понятно, что наименованіе его въ болѣе позднее время таинствомъ ничего новаго не внесло въ него, а только точнѣе и кратче выразило и опредѣлило его прежній всегдашній смыслъ и значеніе, на подобіе того, какъ, напр., принятый на первомъ никейскомъ соборѣ тер-

---

[1]) Аркудій (Lib. VII de concord. eccles. occid. et orient. in sept. sacram. Luth. I, 26. p. 5). Впрочемъ, нужно замѣтить, что въ седмиричномъ перечисленіи Іоанномъ таинствъ усматривается не замѣчаемая у схоластическихъ и дальнѣйшихъ писателей восточныхъ та особенность, что онъ послѣ крещенія, хрисмы, причастія святаго животворящаго тѣла и крови Христовой, священства, честнаго брака, на шестомъ мѣстѣ поставляетъ, согласно съ Ѳеодоромъ Студитомъ, святую схиму, а на седьмомъ—елеосвященіе вмѣстѣ съ покаяніемъ, что между прочимъ прямо говоритъ противъ утверждаемой протестантами всецѣлой зависимости появившагося на востокѣ седмиричнаго счисленія таинствъ отъ такого же ихъ счисленія, прежде (въ XII в.) возникшаго и установившагося на западѣ.

[2]) См. у Аллація. De perpet. cons. I. 11. c. 15. n. 5.

[3]) См. у Theiner и Meklosich. Monumenta, spect. ad unionem eccl. graec. et rom. e sanctionibus Vatic. tabulariis. Vindov. 1872.

[4]) См. разговоръ о св. священнодѣйствіяхъ и таинствахъ церковныхъ гл. 1.

[5]) См. о жизни Оттона. Basnage. T. III. P. II. p. 62.

[6]) De Coeremon. sacrament. eccles. lib. I. c. 12. Срави. *Гана* De numero sacr. septen. Vrat. 1859. p. 57.

[7]) Sentent. libri quatuor. Paris. ed. Migne. 1841. p. 331.

минъ ὁμοούσιος, ничего новаго не внесъ въ древне-церковное ученіе о божествѣ Сына наравнѣ съ Богомъ Отцемъ, а только точнѣе его опредѣлилъ и утвердилъ. Главное здѣсь не въ наименованіи, а въ существѣ самаго предмета, для точнаго обозначенія котораго отыскано рано или поздно и болѣе или менѣе соотвѣтствующее наименованіе.

Протестанты, поэтому, въ оправданіе своего отрицанія священства, какъ таинства, совершенно напрасно ссылаются на то, что оно только въ позднѣйшее время въ западной и восточной церкви стало признаваться таинствомъ, такъ какъ противъ этого вся древне-церковная практика и ученіе, и не только древне-церковное, но и совершенно ясное и прямое откровенное ученіе о таинственно-благодатномъ значеніи чина богоустановленнаго таинства священства. Между тѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что главный поводъ и первоначальная причина къ отверженію въ протестантствѣ таинства священства заключалась вовсе не въ этомъ только, впослѣдствіи измышленномъ, предлогѣ, а въ томъ историческомъ обстоятельствѣ, что протестантство, развиваясь подъ вліяніемъ самой крайней оппозиціи сперва противъ злоупотребленій своими правами католической церкви, а послѣ и противъ всякой церковности, на первыхъ же порахъ впало въ крайность древняго монтанизма, ставши учить, что одна только благодать сама собою безусловно спасаетъ человѣка, и притомъ совершенно непосредственно или безъ всякаго внѣшняго посредничества и внѣшнихъ средствъ, а потому вовсе никакой нѣтъ нужды ни въ таинствахъ церкви, ни въ самой іерархіи церковной, каковую каждый самъ собою можетъ замѣнить, ставъ чрезъ самое принятіе христіанства священникомъ Божіимъ, и т. п. Правда, эта крайность вскорѣ отчасти была сознана и смягчена чрезъ признаніе протестантами двухъ таинствъ—крещенія и евхаристіи, и также чрезъ введеніе у себя своихъ особыхъ іерарховъ-пасторовъ и суперъ-интендентовъ, но по существу дѣла нисколько не исправлена и не устранена. Такъ какъ неза-

висимо отъ того, что эти два таинства были приняты ими не въ полномъ и цѣлостномъ видѣ, и они, съ исключеніемъ таинства священства, если могли быть у нихъ совершаемы, то не иначе, какъ безъ всякаго права и самочинно. Потому что ихъ пасторы, только народомъ избираемые и поставляемые, но не получающіе никакого посвященія отъ Бога, въ существѣ дѣла суть ничто иное, какъ тѣ же міряне, и слѣдовательно, какъ и они, не имѣющіе никакого права на совершеніе того, что принадлежитъ одному богоуряженному священству. Въ этомъ отношеніи между другими протестантскими обществами сравнительно болѣе послѣдовательною оказалась одна англиканская, такъ называемая епископальная церковь, которая вмѣстѣ съ принятіемъ крещенія и евхаристіи по крайней мѣрѣ удержала у себя еще и таинство священства, съ цѣлію посвященія лицъ, необходимыхъ для совершенія крещенія и евхаристіи [1]).

О таинствѣ крещенія.

§ 131.

Откровенное ученіе.

Теперь обращаемся къ тѣмъ таинствамъ, которыя установлены въ церкви для преподанія, при посредствѣ іерархическихъ лицъ, всѣмъ вообще вѣрующимъ, примѣнительно къ ихъ духовнымъ нуждамъ, разныхъ благодатныхъ даровъ Божіихъ, и прежде всего къ занимающему между ними первое мѣсто крещенію; такъ какъ оно служитъ самою дверью, вводящею въ царство благодатное, или церковь, и потому условливаетъ собою доступъ и къ участію въ другихъ таинствахъ.

Еще до установленія для церкви новозавѣтнаго крещенія, Христосъ въ Своей бесѣдѣ съ Никодимомъ ясно предъ-

[1]) Между тѣмъ, что также заслуживаетъ вниманія, и всѣ, существующія на востокѣ и издревле отторгнувшіяся отъ восточной церкви, христіанскія секты тоже сохраняютъ священство и признаютъ его таинствомъ (Asseman. cod. liturg. eccl. univers. T. VIII. p. 159. Biblioth. orient. T. III. P. 2. p. 331).

изобразилъ, вмѣстѣ съ безусловною его для спасенія необходимостію, какъ внутреннюю духовно-благодатную, такъ и видимую, чувствамъ подлежащую сторону. Когда Онъ въ сей бесѣдѣ между прочимъ сказалъ искавшему царствія Божія Никодиму: *аминь аминь глаголю тебѣ: аще кто не родится свыше, не можетъ видѣти царства Божія* (Іоан. 3, 3), Никодимъ, какъ извѣстно, отвѣчалъ Ему на это такимъ недоумѣніемъ: *како можетъ человѣкъ родитися, старъ сый, еда можетъ второе внити во утробу матери своея и родитися* (ст. 4)? Но Христосъ, не ослабляя Своей мысли, а еще болѣе усиливая ее, въ отвѣтъ на недоумѣніе Никодимово сказалъ слѣдующее: *аминь аминь глаголю тебѣ: аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царстіе Божіе. Рожденное отъ плоти плоть есть, и рожденное отъ Духа духъ есть* (ст. 5 и 6). Т. е. рожденіе свыше, являющееся по отношенію къ плотскому рожденію новымъ или вторымъ, какъ ни представляется удивительнымъ и непонятнымъ, но оно необходимо, и настолько необходимо для достиженія царстія Божія, что безъ него совершенно невозможно войти сюда;—почему оно и будетъ предоставлено всѣмъ ищущимъ царствія Божія, и кто имъ воспользуется, войдетъ въ сіе царствіе, а кто-нѣтъ, не будетъ имѣть никакой возможности войти въ него. Но при этомъ нужно только знать, что означенное рожденіе будетъ не плотскимъ, а духовнымъ, и будетъ состоять не во второмъ рожденіи отъ утробы матерней, а въ рожденіи, совершающемся подъ невидимымъ и непостижимымъ дѣйствіемъ Св. Духа (ст. 8), и видимымъ, осязательнымъ участіемъ вещественной воды.

Фактическимъ же предъизображеніемъ сего, имѣвшаго быть даннымъ людямъ, таинственно-благодатнаго способа возрожденія водою и Духомъ, или таинства крещенія, послужило отчасти крещеніе Іоанново, бывшее только крещеніемъ покаянія (Марк. 1, 4; Дѣян. 19, 4) и приготовленія іудеевъ къ принятію Мессіи и Его царства (Мат. 3, 1 и 2; Лук. 1, 16; 3, 3), а также сходное съ нимъ же по своему

значенію крещеніе, совершаемое учениками Христовыми во время Его земной жизни (Іоан. 4, 1 и 2), болѣе же всего самое крещеніе Господа, во время котораго сошелъ на Него въ видѣ голубя Духъ Святый, подобно тому, какъ возрождающая благодать Св. Духа нисходитъ на каждаго крещаемаго въ христіанскомъ таинствѣ крещенія.

Но установленіе сего таинства произошло только по воскресеніи Христовомъ, когда Онъ, по пріятіи Имъ отъ Бога Отца всякой власти на небеси и на земли, сказалъ ученикамъ Своимъ слѣдующее: *шедше убо, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца, и Сына, и святаго Духа, учаще ихъ блюсти вся, елика заповѣдахъ вамъ, и се Азъ съ вами есмь во вся дни до скончанія вѣка* (Мат. 28, 19. 20), и кромѣ того къ сему присовокупилъ: *иже вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Марк. 16, 16). Здѣсь со всею ясностію преподана была апостоламъ, а въ лицѣ ихъ и ихъ преемникамъ, вмѣстѣ съ правомъ, заповѣдь крещать всѣ народы, такъ какъ она относилась не къ однимъ апостольскимъ временамъ, а простиралась на всѣ времена новозавѣтной церкви, до скончанія вѣковъ. Кромѣ того здѣсь же опредѣленно обозначена какъ видимая, такъ и невидимая или духовно-благодатная сторона установляемаго таинства. На видимую его сторону прямо указываютъ, во первыхъ, выраженіе: *крестяще*—βαπτίζοντες, показывающее, что для сего должна была употребляться вода и притомъ, сообразно его буквальному значенію и словоупотребленію [1])—въ формѣ погруженія, а во вторыхъ, слова: *Отца и Сына и святаго Духа*, такъ какъ крещеніе должно было совершаться не въ чье либо иное имя, какъ только

---

[1]) Спаситель употребилъ здѣсь выраженіе: крестить, конечно, не въ иномъ, а въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно употреблялось для обозначенія крещенія Іоаннова, которымъ и Самъ крестился, крещеніе же Іоанново совершалось чрезъ погруженіе въ водахъ іорданскихъ, такъ какъ относительно его ев. Іоаннъ дѣлаетъ между прочимъ такое замѣчаніе: *бѣ же Іоаннъ, крестя во Енонѣ близъ Салима, яко воды мнози бяху ту* (Іоан. 3, 23).

во имя сихъ трехъ божескихъ лицъ. Что же касается невидимой духовно-благодатной стороны крещенія, то она обозначена здѣсь однимъ только общимъ, относящимся къ крещаемому, выраженіемъ: *спасется*. Но хотя это выраженіе и общаго характера, тѣмъ не менѣе оно совершенно ясно показываетъ и подтверждаетъ духовно-благодатную спасительность крещенія, особенно если сопоставить его съ прежде сказанными Спасителемъ Никодиму словами: *аминь аминь глаголю тебѣ: аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе* (Іоан. 3, 5).

Слѣдуя же заповѣди Спасителя, апостолы и совершали крещеніе такъ, какъ было имъ заповѣдано, и учили о немъ такъ, какъ сами были научены тому Господомъ.

Такъ, по изображенію Дѣяній и посланій апостольскихъ, апостолы совершали крещеніе чрезъ погруженіе, что, независимо отъ всегда употребляющагося здѣсь для его обозначенія выраженія βαπτισμος и βαπτίζειν, видно еще изъ яснаго примѣра крещенія Филиппомъ евнуха чрезъ погруженіе (Дѣян. 8, 37 и 38), а также изъ естественно и необходимо предполагающихъ погруженіе въ крещеніи сравненій послѣдняго то со всемірнымъ потопомъ (1 Петр. 3, 19—21), то съ банею водною (Еф. 5, 26), то съ гробомъ, въ которомъ крещаемый *спогребается* Христу *въ смерть* (Рим. 6, 4).

Крестя же увѣровавшихъ чрезъ погруженіе, апостолы, конечно, совершали крещеніе не въ чье либо иное имя, а, согласно съ прямою и ясною заповѣдію Спасителя, во имя Отца и Сына и Святаго Духа, подтвержденіе чему, что впослѣдствіи увидимъ, представляетъ и практика послѣ-апостольской церкви, во всемъ строго слѣдовавшей церкви апостольской. Правда, Дѣописатель, повѣствуя о нѣсколькихъ случаяхъ крещенія увѣровавшихъ во Христа, выражается такъ, что имъ предлагаемо было *креститься во имя Іисуса Христа* (Дѣян. 2, 38; 10, 48), или что они *крещались во имя Господа Іисуса* (Дѣян. 8, 16; 19, 5); но должно думать,

какъ объясняли и древніе учители церкви[1]), что онъ при этомъ вовсе не имѣлъ мысли съ точностію опредѣлять словесную формулу крещенія, а имѣлъ одно въ виду,—характеристически отличить Христово или христіанское крещеніе отъ крещенія Іоаннова или другаго подобнаго ему крещенія. Характеризуя же такимъ образомъ христіанское крещеніе, какъ крещеніе во имя Іисуса Христа, Дѣписатель, понятно, не только не исключалъ симъ употребленія при крещеніи формулы: во имя Отца и Сына и Святаго Духа, но скорѣе ее необходимо предполагалъ; такъ какъ, согласно съ ученіемъ Самаго Іисуса Христа, онъ не иначе могъ представлять истинную вѣру въ Него, какъ только стоящею во внутренней и нераздѣльной связи съ вѣрою и въ Отца, пославшаго Его, и посланнаго Имъ въ міръ Святаго Духа. Тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно употребленнаго нѣсколько разъ ап. Павломъ наименованія крещенія

---

[1]) Такъ, напр., *Евлогій александрійскій* пишетъ: „креститься во Іисуса Христа значитъ креститься по заповѣди и преданію Христа Іисуса, т. е. во Отца и Сына и Св. Духа“ (Apud. Phot. Biblioth. cod. 270 p. 833). *Св. Василій великій*: „никого да не вводитъ въ обманъ у Апостола то, что, упоминая о Крещеніи, нерѣдко умалчиваетъ онъ о имени Отца и Святаго Духа, и никто не долженъ заключать изъ сего, что не надобно соблюдать призванія именъ. Сказано: *елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся* (Галат. 3, 27); и еще: *елицы во Христа крестистеся, въ смерть его крестистеся* (Рим. 6, 3). Это потому, что наименованіе Христа есть исповѣданіе всего; оно указываетъ и на помазующаго Бога, и на помазаннаго Сына, и на помазаніе Духа, какъ учитъ насъ Петръ въ Дѣяніяхъ: *Іисуса, иже отъ Назарета, его же помаза Богъ, Духомъ Святымъ* (Дѣян. 10, 38)“. (О Св. Духѣ гл. 12. въ Твор. св. Отц. VII. 272).

Св. Іоаннъ Дамаскинъ: „хотя Божественный Апостолъ говоритъ, что мы во Христа и въ смерть его крестимся (Рим. 6, 5); однакожъ не разумѣетъ, что таково должно быть призываніе при Крещеніи, а хочетъ показать, что крещеніе есть образъ смерти Христовой. Ибо въ крещеніи троекратнымъ погруженіемъ означается трехдневное Господне пребываніе во гробѣ. А креститься во Христа значитъ креститься, вѣруя въ Него; но вѣровать во Христа невозможно, не научившись исповѣдывать Отца и Сына и Св. Духа. Ибо Христосъ есть Сынъ Бога живаго, помазанный отъ Отца Духомъ Святымъ... Какія должны быть слова призыванія, тому Самъ Господь научилъ учениковъ своихъ, сказавъ: *крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Матѳ. 28, 19)“. (Точн. изл. прав. вѣры, кн. IV. гл. 9, стр. 234—236).

христіанскаго крещеніемъ *во Христа* (Рим. 6, 3; Гал. 3, 27; 1 Кор. 1, 13).

Что касается, далѣе, невидимой благодатной стороны крещенія, то апостолы, разъясняя ученіе о ней Христово, изображаютъ ее въ слѣдующихъ ясныхъ и опредѣленныхъ чертахъ. Апостолъ Петръ съ крещеніемъ внутренно и нераздѣльно соединяетъ и усвояетъ ему оставленіе грѣховъ, такъ выразившись въ своей рѣчи къ увѣровавшимъ во Христа и просящимъ у него наставленія, что имъ дѣлать: *покайтеся, и да крестится кійждо васъ во имя Іисуса во оставленіе грѣховъ* (Дѣян. 2, 38). Эту же самую мысль о благодатно дѣйственной силѣ крещенія еще прямѣе и положительнѣе выражаетъ ап. Павелъ, такъ уча о семъ: *Христосъ возлюби церковь и Себе предаде за ню, да освятитъ ю, очистивъ банею водною въ глаголѣ* (т. е. крещеніемъ съ произнесеніемъ извѣстныхъ словъ) (Еф. 5, 25. 26), или: *и сими убо* (грѣшными) *нѣцыи бысте, но омыстеся, но освятистеся, но оправдистеся именемъ Господа нашего Іисуса Христа, и Духомъ Бога нашего* (1 Кор. 6, 11). Кромѣ того, ап. Павелъ крещеніе уподобляетъ смерти и востанію Христову, вслѣдствіе того, что крещающійся умираетъ для грѣха съ тѣмъ, чтобы стать жить для Бога и ходить въ обновленной жизни (Рим. 6, 4 и 11), а также называетъ его *банею пакибытія* (Тит. 3, 5), т. е. такою банею, чрезъ которую крещаемый, вмѣсто прежняго ветхаго бытія и жизни, получаетъ новое бытіе и жизнь, становясь совмѣстно съ симъ чадомъ Божіимъ (Гал. 3, 26—28), членомъ тѣла Христова или церкви (1 Кор. 12, 13), и наслѣдникомъ вѣчной жизни (Тит. 3, 7).

Въ виду же такого столь высокаго и важнаго значенія таинства крещенія, апостолы, наконецъ, согласно ученію Христову, признавали его безусловно необходимымъ для спасенія каждаго человѣка или вступленія его въ царство благодати, почему они, какъ видно изъ книги Дѣяній апостольскихъ, всякій разъ, когда встрѣчались обращающіеся къ вѣрѣ во Христа, находили необходимымъ для нихъ тот-

часъ крещаться и крещали ихъ (Дѣян. 2, 38. 41; 8, 12. 38; 10, 47. 48; 18, 8; 19, 5). По этой же причинѣ, какъ должно думать, апостолы почитали крещеніе необходимымъ и для дѣтей и младенцевъ; такъ какъ извѣстно, что они крещали цѣлыя семейства, напр., домъ Лидіи (Дѣян. 16, 14 и 15), весь домъ нѣкоего темничнаго стража (Дѣян. 16, 33) и домъ Стефаниновъ (1 Кор. 1, 16), при чемъ вовсе не упоминается объ исключеніи отсюда дѣтей и младенцевъ, которые должны были быть въ сихъ семействахъ.

§ 132.

Ученіе церковно-отеческое до вселенскихъ соборовъ.

Такъ учила и церковь во всѣ дальнѣйшія времена. У непосредственныхъ, впрочемъ, преемниковъ апостоловъ, мужей апостольскихъ, мы встрѣчаемъ, вслѣдствіе краткости самихъ твореній ихъ, очень краткія и отрывочныя указанія на таинство крещенія, но тѣмъ не менѣе и эти указанія совершенно ясно и несомнѣнно свидѣтельствуютъ о вѣрѣ первоначальной церкви въ крещеніе, какъ одно изъ самихъ важныхъ и благодатно-спасительныхъ церковныхъ священнодѣйствій.

Такъ, по словамъ *ап. Варнавы*, „мы сходимъ (т. е. погружаемся) въ воду (крещенія) полные грѣховъ и нечистоты, а выходимъ изъ нея съ пріобрѣтеніемъ—со страхомъ въ сердцѣ и съ надеждою на Іисуса въ духѣ[1]); получая же отпущеніе грѣховъ и надежду на имя Господне, мы содѣлываемся новыми, совершенно вновь созданными[2]), такъ что имѣемъ младенческую душу, какъ возсозданные духовно“[3]).

Тому же самому относительно крещенія, только въ символической формѣ, учитъ и *св. Ермъ*. На вопросъ его: почему

[1]) Epist. c. 11.
[2]) Ibid. c. 16.
[3]) Ibid. c. 6.

для строющейся башни (т. е. церкви) камни извлекались изъ (водной) глубины, Пастырь-ангелъ отвѣтилъ ему слѣдующимъ: „имъ (т. е. камнямъ, обозначающимъ собою входящихъ въ церковь людей) необходимо было пройти чрезъ воду (крещенія), чтобы оживотвориться; (такъ какъ) они и не могли иначе войти въ царство Божіе, какъ отложивши мертвость прежней жизни... Ибо человѣкъ до принятія имени Сына Божія мертвъ; но какъ скоро приметъ эту печать, онъ отметаетъ мертвость и воспринимаетъ жизнь. Печать же эта есть вода; въ нее сходятъ люди мертвыми, а выходятъ изъ нея живыми“ [1]). Подобный же отвѣтъ былъ данъ Ерму и старицею, представлявшею собою церковь, когда она на вопросъ его: почему башня построена на водахъ, ему сказала: потому что жизнь ваша чрезъ воду спасена и спасется“ [2]).

Такимъ образомъ, какъ Варнава, такъ и Ермъ, касаясь крещенія, умалчиваютъ только относительно произносимыхъ при крещеніи тайнодѣйственыхъ словъ, но съ полною ясностію и опредѣленностію обозначаютъ какъ видимую вещественную его сторону, такъ и невидимую-благодатную, первую полагая въ погруженіи въ воду, а вторую въ получаемомъ чрезъ это очищеніи грѣховъ или отложеніи мертвости прежней жизни, и духовномъ возрожденіи или воссозданіи для новой во Христѣ жизни. *Игнатій* же *Богоносецъ* къ сему присовокупляетъ, что крестить, точно также какъ и совершать вечерю любви, безъ епископа не позволительно [3]), чѣмъ ясно показываетъ, что крещеніе по своему существу и значенію есть столь же важное священнодѣйствіе церковное, какъ и евхаристія.

Между тѣмъ христіанскіе апологеты 2 и 3 вѣка, бывъ вызываемы разными обстоятельствами церкви, затрогивавшими вопросъ о крещеніи, больше и подробнѣе говорятъ

[1]) Pastor. Simil. 9. c. 16.
[2]) Pastor. Vis. 3. c. 3.
[3]) Epist. ad. Smyrn. c. 8.

какъ о видимой, такъ и невидимой-благодатной сторонѣ крещенія.

Такъ, первый апологетъ *Іустинъ мученикъ*, вызванный въ своей апологіи на объясненія и по поводу совершающагося у христіанъ крещенія, вотъ что о немъ между прочимъ пишетъ: „кто убѣдится и повѣритъ, что ученіе и слова наши истинны, и обѣщается, что можетъ жить сообразно съ ними, тѣхъ учатъ, чтобы они съ молитвою и постомъ просили у Бога прощенія прежнихъ грѣховъ, и мы молимся и постимся съ ними. Потомъ мы приводимъ ихъ туда, гдѣ есть вода, и они возрождаются такимъ же образомъ, какъ сами мы возродились, то есть омываются тогда водою во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Іисуса Христа, и Духа Святаго. Ибо Христосъ сказалъ: если не родитесь снова, то не войдете въ царство небесное. И отъ апостоловъ мы получили слѣдующее основаніе для такого дѣйствія. Такъ какъ мы не знаемъ перваго своего рожденія и по необходимости родились изъ влажнаго сѣмени чрезъ взаимное совокупленіе родителей и выросли въ худыхъ нравахъ и въ зломъ образѣ жизни, то, чтобы не пребывали мы чадами необходимости и невѣденія, (а стали чадами) свободы и вѣденія, и чтобы получили въ водѣ оставленіе прежде совершенныхъ грѣховъ,— наименовывается на желающихъ возродиться и раскаявшихся во грѣхахъ имя Отца всего и Господа Бога“ [1]). Здѣсь, что не трудно видѣть, независимо отъ того, что указывается на воду, какъ необходимое для крещенія вещество, и на ея для сего употребленіе въ видѣ омовенія (болѣе приближающагося къ погруженію, чѣмъ къ окропленію или обливанію), упоминается еще объ обѣщаніи, даваемомъ готовящимся къ крещенію вести впредь жизнь согласную съ христіанскимъ ученіемъ. Но что всего важнѣе, здѣсь дѣлается прямое указаніе на то, что крещеніе

[1]) Apolog. 1. n. 61.

совершалось и должно было совершаться во имя троичныхъ божескихъ лицъ,—Отца, и Іисуса Христа, и Духа Святаго. Что же касается внутренней таинственно-благодатной стороны крещенія, то Іустинъ ясно опредѣляетъ ее тѣмъ, что крещенію усвояетъ дѣйствіе духовнаго возрожденія, при оставленіи совмѣстно съ симъ крещающемуся его прежнихъ грѣховъ. Кромѣ того, для объясненія возможности возрожденія, сближая возрождающую воду крещенія съ влажнымъ человѣческимъ сѣменемъ, изъ котораго возникаетъ и образуется тѣлесный человѣческій организмъ, онъ, какъ должно думать, этимъ хотѣлъ показать, что въ водѣ крещенія заключается не простая вода, а орудіе и проводникъ животворящей и возрождающей благодатной силы Божіей. Потому то онъ между прочимъ въ другомъ мѣстѣ крещеніе, которое, по его словамъ, одно только можетъ очистить покаявшихся, называетъ „водою жизни“ [1]).

Ириней же, съ такою же ясностію уча о свыше подаваемой въ банѣ возрожденія животворной силѣ, которая, по его словамъ, столько же необходима для оживотворенія омертвѣвшей духовной жизни, сколько влага для принесенія сухою землею плода или для обращенія сухой пшеницы въ хлѣбъ [2]), сравниваетъ ее съ тою чудесною цѣлительною силою, какою исцѣленъ былъ чрезъ омовеніе въ купели силоамской слѣпорожденный [3]), и къ сему присовокупляетъ, что она, вслѣдствіе грѣховнаго повреждения всѣхъ во Адамѣ [4]), одинаково необходима для всѣхъ, не исключая и младенцевъ, „почему Христосъ пришелъ спасти собою всѣхъ, которые чрезъ Него возрождаются въ Бога, младенцевъ, дѣтей, отроковъ, юношей и старцевъ“ [5]).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе *Тертуллианово*, по своей особенной ясности, отчетливости и обстоя-

---

[1]) Dialog. cum. Thyph. n. 14.
[2]) Advers. haeres lib. III. c. 17. n. 2.
[3]) Adv. haeres. lib. V. c. 15. n. 3.
[4]) Ibidem.
[5]) Ibid. lib. II. c. 22. n. 4.

тельности. Употребляя для обозначенія образа крещенія выраженія: опусканіе въ воду [1]) и погруженіе [2]), Тертулліанъ этимъ ясно показываетъ, что оно состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ погруженіи. Вмѣстѣ же съ симъ онъ столь же ясно свидѣтельствуетъ и о томъ, что погруженіе совершалось не однажды, а трижды, во имя трехъ божескихъ лицъ, выразившись о семъ такъ; „Христосъ по воскресеніи далъ ученикамъ послѣднюю Свою заповѣдь: крестить (вся языки) во Отца, и Сына, и Святаго Духа, а не въ одного, почему мы и погружаемся (въ крещеніи) не однажды, а трижды, то есть, столько разъ, сколько именъ и лицъ“ [3]). Кромѣ того, Тертулліанъ отмѣчаетъ еще ту частность, что, на основаніи преданія церкви, отъ готовящагося къ крещенію предъ троекратнымъ погруженіемъ требовались отреченіе отъ діавола и ангеловъ его, а также отвѣты на вопросы о заповѣданной Христомъ вѣрѣ [4]). Но что особенно важно, онъ съ возможною ясностію и точностію опредѣляетъ невидимую благодатную сторону таинства крещенія, достигая сего чрезъ выясненіе внутренняго отношенія между внѣшнимъ его знакомъ или веществомъ и внутренно-соединенною съ нимъ благодатною силою Божіею. Въ виду того со стороны невѣрующихъ возраженія, какимъ образомъ видимое и матеріальное въ крещеніи можетъ становиться мѣстомъ и орудіемъ силы Божіей, онъ отвѣчаетъ на него слѣдующимъ: „если Богъ и премудръ и всемогущъ, чего не отвергаютъ даже и отдаляющіеся отъ Него, то вполнѣ цѣлесообразнымъ должно быть признано то, что Онъ въ противномъ (невидимому) Своей мудрости и могуществу, т. е. неразумномъ и безсильномъ устроеетъ матеріальныя орудія (materias) для Своего дѣйствованія [5]); такъ какъ даже необходимо,

[1]) De bapt. c. 2.
[2]) De praescript. c. 40.
[3]) Adv. Prax. c. 26.
[4]) De coron. c. 3.
[5]) De bapt. n. 2.

чтобы всякая подлежащая матерія воспринимала качество той, которая стремится сверху, въ особенности же тѣлесная воспринимала духовную, какъ такую, которая по тонкости своей субстанціи удобно ее проникаетъ и въ ней обитаетъ“ [1]). Это соображеніе Тертулліаново, что само собою очевидно, имѣло важное значеніе не только въ отношеніи къ одному крещенію, но и къ другимъ церковнымъ таинствамъ. Въ частности же, касаясь того, почему для крещенія и совершающагося чрезъ него такого важнаго дѣйствія, какъ духовное возрожденіе, избрана была Богомъ именно вода, онъ указываетъ на то, что отъ начала міра во всѣ древнія времена Богъ употреблялъ воду, какъ простѣйшую и чистѣйшую стихію, въ орудіе для откровенія Своего всемогущества и премудрости въ мірѣ, при чемъ онъ останавливаетъ свое вниманіе на данномъ Богомъ повелѣніи водѣ извести душъ живыхъ и произведеніею таковыхъ, чтобы не удивлялись, что воды умѣютъ одушевлять въ крещеніи [2]), но въ особенности на первоначальномъ вседѣйственномъ и животворномъ ношеніи Духа Святаго надъ водами, такъ какъ послѣднее прямо предъизобразило собою крещеніе. Самую же параллель между ношеніемъ нѣкогда Духа Святаго надъ водами и крещеніемъ онъ полагаетъ въ томъ, что подобно тому, какъ нѣкогда носился Духъ Святый надъ водами, и „то, что носило, заимствовало святость отъ того, что надъ нимъ носилось“, такъ и въ крещеніи нисходитъ съ небесъ (тотъ же) Духъ, и присутствуетъ верху водъ, освящая ихъ Самимъ Собою, и такимъ образомъ освященное впиваетъ въ себя (combibunt) силу освящать“ [3]), послѣдствіемъ чего, по Тертулліану, бываетъ очищеніе въ крещающемся не только тѣла, но и души [4]), чрезъ омовеніе преступленій, освобожденіе отъ виновности и наказанія, а также возстановленіе въ немъ образа и подобія Божія [5]).

[1]) Ibid. n. 4.
[2]) Ibid. n. 3.
[3]) De bapt. n. 4.
[4]) Ibidem.
[5]) Ibid. n. 5.

Уча же съ такою ясностію и раздѣльностію о таинственно-благодатномъ значеніи крещенія, онъ совмѣстно съ симъ, согласно съ древне-церковнымъ преданіемъ, ясно свидѣтельствуетъ какъ о неповторяемости [1]) и ничѣмъ незамѣнимости крещенія, кромѣ крещенія кровію [2]), такъ и о томъ, что право совершать его принадлежало одному первосвященнику или епископу, и съ согласія его присвитерамъ съ діаконами [3]), за исключеніемъ только особеннѣйшихъ случаевъ крайней нужды въ ускореніи крещенія, въ которыхъ дозволялось совершать его и мірянамъ [4]).

Въ одномъ только пунктѣ Тертулліанъ разошелся съ древне-церковнымъ ученіемъ о крещеніи, а именно—въ пунктѣ о необходимости крещенія младенцевъ, такъ какъ онъ не только оспаривалъ сію необходимость, но и настаивалъ на томъ, что даже лучше и полезнѣе отсрачивать крещеніе до болѣе зрѣлаго, чѣмъ юношескій возрастъ [5]). Но это личное мнѣніе Тертулліаново вскорѣ въ церкви вызвало противъ себя справедливыя возраженія и отвергнуто было противоположными ему соборными рѣшеніями.

Оригенъ, напр., совершенно согласно съ Тертулліаномъ училъ какъ о томъ, что совершаемое во имя всей высочайшей Тройцы съ призываніемъ Отца, и Сына, и Святаго Духа [6]) крещеніе не есть только символъ очищающейся и омывающейся отъ скверны зла души, а есть и само по себѣ для предающаго себя божественной силѣ призываній покланяемой Троицы—начало и источникъ божественныхъ даровъ [7]), очищающій и уничтожающій собою всѣ скверны грѣховныя [8]),

---

[1]) De pudicit. n. 16.
[2]) De bapt. n. 16.
[3]) Ibid. n. 17.
[4]) Ibidem.
[5]) De bapt. n. 18.
[6]) De princip. lib. I. c. 3. n. 2.
[7]) In Ioann. T. VI. n. 17.
[8]) In Luc. homil. 21 et 22.

и вмѣсто смерти грѣховной источающій новую во Христѣ жизнь [1]), такъ и о томъ, что оно безусловно для спасенія необходимо и ничѣмъ незамѣнимо, кромѣ одного крещенія кровію [2]), Но вмѣстѣ съ симъ, онъ, вопреки Тертулліану, съ особенною силою и рѣшительностію настаивалъ на томъ, что необходимо крестить и младенцевъ,—необходимо какъ потому, что и младенцы, рождаясь во грѣхѣ, нуждаются въ очищеніи отъ скверны плотскаго рожденія, такъ и потому, что не безъ основанія и по чину церкви требуется крещеніе младенцевъ (secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari) [3]). Въ оправданіе же того, почему церковь непрерывно совершала и совершаетъ крещеніе и надъ младенцами, Оригенъ, что весьма важно, ссылается на то, что она такое преданіе приняла отъ самихъ апостоловъ, которые „знали, кому поручены тайны таинствъ божественныхъ, что во всѣхъ есть нечистота грѣховная, и что она омывается водою и Духомъ“ [4]).

Руководясь впослѣдствіи, конечно, этимъ же самимъ, св. Кипріанъ отъ себя и одного карѳагенскаго собора (252 г.), на которомъ предсѣдательствовалъ самъ, относительно сего предмета къ епископу Фиду писалъ между прочимъ слѣдующее: „если самъ Господь въ Евангеліи Своемъ говоритъ, что *Сынъ Человѣческій не пріиде душъ человѣческихъ погубити, но спасти* (Лук. 9, 56); то, сколько это отъ насъ зависитъ, ни одна душа не должна погибнуть, если то возможно...

---

[1]) Comment. in Rom. l. V. n. 2 et 8. Подобнымъ образомъ училъ о существѣ и плодахъ крещенія и *Климентъ александрійскій*. По его словамъ, крещеніе называется „банею потому, что чрезъ него мы омываемъ грѣхи, даромъ потому, чрезъ него оставляются наказанія, слѣдуемыя за грѣхи, просвѣщеніемъ потому, что чрезъ него созерцается святой, спасительный свѣтъ, т. е. чрезъ него мы получаемъ острое зрѣніе для (созерцанія) божественнаго“ (Paedag. lib. 1. c. 6. Curs. Patr. T. VIII. col. 281).

[2]) In Ioann. T. VI. n. 26.

[3]) In Levit. hom. 8. n. 3. Ср. In. Luc. homil. 14. Patr. Curs. T. XIII. col. 1835.

[4]) Comment. in ep. ad. Rom. lib. V. n. 9. Patr. curs. graec. T. XIV. col. 1047.

Если и величайшимъ грѣшникамъ, много грѣшившимъ прежде противъ Бога, когда они потомъ увѣруютъ, даруется отпущеніе грѣховъ и никому не возбраняется прощеніе и благодатъ; то тѣмъ болѣе не должно возбранять это младенцу, который, едва родившись, ни въ чемъ не согрѣшилъ, а только, произшедши по плоти отъ Адама, воспріялъ заразу древней смерти чрезъ самое рожденіе, и который тѣмъ удобнѣе приступаетъ къ принятію отпущенія грѣховъ, что ему отпускаются не собственные, а чужіе грѣхи. И потому, возлюбленнѣйшій братъ, на соборѣ нашемъ состоялось такое опредѣленіе: не должно намъ никого устранять отъ крещенія и благодати Бога, ко всѣмъ милосердаго, благаго и снисходительнаго. Если этого надобно держаться по отношенію ко всѣмъ, то особенно, какъ мы думаемъ, надобно соблюдать это по отношенію къ новорожденнымъ младенцамъ, которые уже тѣмъ заслуживаютъ преимущественно нашу помощь и милосердіе Божіе, что съ самаго начала своего рожденія они своимъ плачемъ и слезами выражаютъ одно моленіе“ [1]).

Между тѣмъ, независимо отъ сейчасъ указанной, мы встрѣчаемъ у св. Кипріана и другія, заслуживающія вниманія, черты, относящіяся къ ученію о крещеніи. Такъ, ясно уча о крещеніи, какъ таинствѣ [2]) воды жизни вѣчной [3]), чрезъ которое крещающійся духовно возрождается и преобразуется въ новаго человѣка, облекаясь во Христа [4]), съ такою же ясностію учитъ онъ объ образѣ совершенія его чрезъ погруженіе, какъ обычномъ и всеобщемъ, въ противоположность только въ исключительныхъ случаяхъ (болѣзни) допускавшемуся другому образу совершенія его чрезъ окропленіе или обливаніе, и, что обращаетъ на себя особенное вниманіе, хотя твердо стоитъ за законность перваго, но не

---

[1]) Письм. 46 къ Фиду; см. библіот. тв. запад. отц. т. I. 1879 г. стр. 187 и 190.
[2]) Epist. ad Steph. 72. (ed. Maran.) n. 1.
[3]) Epist. ad Cecil. 63.
[4]) Epist. ad Pomp. 74. n. 5.

принижаетъ и послѣдняго, пиша о немъ, въ виду разныхъ на него нареканій, между прочимъ, слѣдующее: „въ спасительныхъ таинствахъ, въ случаѣ крайней необходимости, по щедротѣ Божіей, и въ сокращеніи даруется отъ Господа вѣрующимъ все. И потому никого не должно смущать, когда видятъ, что больные принимаютъ божественную благодать чрезъ окропленіе или облитіе, тѣмъ болѣе, что Священное Писаніе говоритъ чрезъ пророка Іезекіиля: *и воскроплю на вы воду чисту и очиститеся отъ всѣхъ нечистотъ вашихъ и отъ всѣхъ кумировъ вашихъ; и очищу васъ, и дамъ вамъ сердце ново и Духъ новъ дамъ вамъ* (Іезек. 36, 25. 26)... Отсюда ясно, что и окропленіе воды дѣйствуетъ на подобіе спасительной бани, и когда это бываетъ въ церкви, при чистой вѣрѣ и принимающаго и дающаго, то все можетъ восполниться и совершиться величіемъ Господнимъ и истиною вѣры“ [1]). Требуя, кромѣ того, для дѣйствительности и дѣйственности крещенія какъ отъ совершающаго, такъ и принимающаго оное правой вѣры въ Отца, и Сына, и Святаго Духа [2]), вмѣстѣ съ симъ онъ твердо настаиваетъ на томъ, что для сего, при совершеніи крещенія, необходимъ священнослужитель, и притомъ законный или получившій благодать священства въ церкви священнослужитель. Потому что, по словамъ его, „вода должна быть прежде очищена и освящена священникомъ, чтобы она могла своимъ крещеніемъ омыть грѣхи человѣка крещаемаго...; а какимъ образомъ можетъ очистить и освятить воду тотъ, кто самъ (какъ еретикъ) нечистъ и въ комъ нѣтъ Св. Духа [3])?... Кто можетъ дать то, чего самъ не имѣетъ, или какъ можетъ совершать духовное самъ потерявшій Духа Святаго“ [4])? Наконецъ, Кипріанъ съ особенною ясностію и силою учитъ о неповто-

---

[1]) Epist. ad Magn. 76

[2]) Epist. ad Jubajan. 73 n. 4. 5. 21 Ср. Firmil. ad Cypr. (in opp. Cypr.) epist. 75.

[3]) Epist. ad Jubajan. 73 n. 1

[4]) Ibid. n 2.

ряемости крещенія, не смотря на свою настойчивость въ необходимости перекрещиванія еретиковъ. Послѣднимъ обстоятельствомъ не только не ослабляется, но еще ярче обозначается взглядъ его на неповторяемость крещенія: такъ какъ Кипріанъ твердо держался того убѣжденія, что крещеніе есть единое, какъ едина церковь, въ которой оно находится; что же касается крещенія, существующаго внѣ церкви, то ово не есть поистинѣ крещеніе, а ложь и обманъ, какъ лжива и обманчива вѣра внѣ церкви, а потому, требуя перекрещиванія еретиковъ, онъ съ своей точки зрѣнія требовалъ не перекрещиванія, а только крещенія [1]).

Въ заключеніе разсматриваемаго нами періода упомянемъ о тѣхъ изъ *постановленій* и *правилъ апостольскихъ*, которыя касаются существенныхъ сторонъ ученія о крещеніи и собою подтверждаютъ его. По постановленіямъ апостольскимъ, крещеніе должно совершаться чрезъ погруженіе, потому что „вода (въ крещеніи) знаменуетъ гробъ (Христа), погруженіе же есть соумертвіе, а выгруженіе—совоскресеніе“ (со Христомъ), и совершаться не иначе, какъ во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, почему во время крещенія крещаемыхъ „должно произноситься надъ ними поименно священное призываніе Отца, и Сына, и Святаго Духа“ [2]). А такъ какъ крещеніе есть дѣло священническое, равно какъ жертва или руковозложеніе и т. п., то его не дозволяется совершать мірянамъ, а могутъ его совершать при служеніи діаконовъ одни епископы и пресвитеры и притомъ епископы и пресвитеры, принявшіе честь по призванію отъ Бога, а не сами собою восхитившіе ее [3]). Поэтому то не нужно принимать крещенія, даваемаго лжесвященниками, потому что „крещаемые ими не освящаются, но оскверняются, получая

---

[1]) Epist. ad Jubajan. 73. n. 4—6. О неповторяемости крещенія ясно училъ также *св. Діонисій александрійскій* (Apud. Euseb. Eccles. Hist. VII, 9).

[2]) Const. apostol. lib III. c. 16 et 17.

[3]) Ibid. c. 10 et 11.

не прощеніе грѣховъ, но узы нечестія“ [1]). А какъ Богъ единъ, единъ Христосъ и единъ Утѣшитель, едина также и смерть Господа по тѣлу; такъ и крещеніе, даваемое въ сію смерть, да будетъ едино и не должно быть повторяемо, если бываетъ совершено преподобными [2]). Наконецъ, такъ какъ Господь сказалъ: пустите дѣтей приходить ко мнѣ и не препятствуйте имъ (Матѳ. 19, 14); то надлежитъ крещать и младенцевъ [3]).

Правилами апостольскими тоже безусловно требовалось совершать крещеніе не иначе, какъ чрезъ погруженіе, и погруженіе не однократное, а трехкратное, равно какъ возведено было во всеобщій обязательный законъ совершать его не въ чье либо иное имя, а только, по учрежденію Господню, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, почему ими и было постановлено: „Аще кто епископъ или пресвитеръ совершитъ не три погруженія единаго тайнодѣйствія, но едино погруженіе, даемое въ смерть Господню, да будетъ изверженъ [4]); аще кто епископъ, или пресвитеръ крестить не по Господню учрежденію, во Отца и Сына и Святаго Духа, но въ трехъ безначальныхъ, или въ трехъ сыновъ, или въ трехъ утѣшителей: да будетъ изверженъ“ [5]). Вмѣстѣ же съ симъ ими требовалось и то, чтобы крещеніе, какъ тайнодѣйствіе, а не простое дѣйствіе, совершалось никѣмъ инымъ, какъ одними епископами или пресвитерами, и притомъ законными или самою церковію поставленными епископами и пресвитерами; такъ какъ и вся отвѣтственность по совершенію крещенія возлагалась только на нихъ однихъ. А потому и самое крещеніе должно было признаваться и вмѣстѣ съ симъ неповторяемымъ только то, которое совершалось истинными или законными священнослужителями,

---

[1]) Ibib. lib. VI. c. 15.
[2]) Ibidem.
[3]) Ibidem.
[4]) Прав. апостол. 50.
[5]) Прав. 49.

тогда какъ, наоборотъ, совершаемое лжесвященниками не должно было приниматься за крещеніе, и препятствовать совершенію послѣ себя истиннаго крещенія, вслѣдствіе чего и было постановлено: „епископъ или пресвитеръ аще поистинѣ крещеніе имѣющаго вновь окреститъ, или аще отъ нечестивыхъ оскверненнаго не окреститъ, да будетъ извержень, яко посмѣвающійся кресту и смерти Господней, и неразличающій священниковъ отъ лжесвященниковъ“ [1]).

§ 133.

Въ періодѣ вселенскихъ соборовъ.

Такъ учили о таинствѣ крещенія и въ періодъ вселенскихъ соборовъ какъ отдѣльные отцы и учители, такъ и цѣлые соборы, строго придерживаясь прежняго древне-церковнаго ученія и иногда буквально повторяя его. А потому, во избѣжаніе лишнихъ повтореній, мы ограничимся однимъ общимъ изложеніемъ ихъ ученія о крещеніи, съ болѣе характернымъ изображеніемъ у тѣхъ или иныхъ учителей главныхъ и существенныхъ его сторонъ.

Такъ, во первыхъ, отцы и учители сего періода единогласно учили, что крещеніе должно совершаться не иначе, какъ чрезъ погруженіе, и притомъ—троекратное погруженіе, съ одной стороны, въ честь и во имя Тройцы, т. е. Отца, и Сына, и Святаго Духа, каковыя имена должны были и произноситься при самомъ его совершеніи, а съ другой—въ воспоминаніе тридневнаго пребыванія тѣла Христова во гробѣ, предъизобразившемъ собою христіанское крещеніе.

По *Василію Великому*, напр., „великое таинство крещенія совершается тремя погруженіями и равными имъ по числу призываніями, чтобы и образъ смерти (Христовой) отпечатлѣлся въ насъ, и просвѣтились души крещаемыхъ чрезъ преданіе имъ боговѣденія [2]). Крещеніе же, какъ и

[1]) Прав. 47. Сравн. пр. 46.

[2]) Ad. Amphiloch. de Spirit S. c. 15.

вѣра, исполняется одними и тѣми же именами. Какъ вѣруемъ во Отца, и Сына, и Святаго Духа, такъ и крестимся во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа“ [1]). По *Дамаскину*, тоже „мы чрезъ крещеніе погребаемся съ Господомъ, какъ говоритъ божественный Апостолъ (Рим. 6, 4; Колос. 2, 12)..., почему въ крещеніи троекратнымъ погруженіемъ означается тридневное Господне пребываніе во гробѣ... Какія же должны быть слова призыванія, тому Самъ Господь научилъ учениковъ Своихъ, сказавъ: *крестяще ихъ во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа* (Матѳ. 28, 19) [2]). Согласно съ симъ учили также *св. Кириллъ іерусалимскій* [3]), *Амвросій* [4]), *Григорій нисскій* [5]), *Іоаннъ Златоустъ* [6]), *Іеронимъ* [7]), *Епифаній* [8]), *Кириллъ александрійскій* [9]) и *Ѳеодоритъ* [10]).

Впрочемъ, какъ было въ прежнее время [11]), такъ и въ этомъ періодѣ была допускаема замѣна погруженія окропленіемъ или обливаніемъ, но только въ видѣ исключеній, въ случаяхъ крайней нужды, не допускавшей возможности совершенія крещенія чрезъ погруженіе [12]). Кромѣ того, такъ какъ такіе случаи попреимуществу совпадали съ тяжкою

---

[1]) Ibid. c. 12.

[2]) De fid. orthodox. lib. IV. c. 9.

[3]) Обращаясь къ новокрещеннымъ, св. Кириллъ говоритъ имъ, между прочимъ, слѣдующее: „вы приведены были къ святой купели Божественнаго крещенія, какъ Христосъ со креста несенъ былъ къ предлежащему гробу. И каждый былъ вопрошаемъ: вѣруетъ ли во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа? Произносили вы спасительное исповѣданіе, и трижды погружались въ воду, и снова изникали изъ воды, симъ прознаменуя и давая разумѣть тридневное Христово погребеніе“ (Тайновод. слов. 2 о крещеніи п. 4).

[4]) De sacr. II, 7.

[5]) De baptism. Christ. T. III. p. 327. ed. Morel.

[6]) In Ioann. homil. 25. n. 2.

[7]) Бл. Іеронимъ: во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа мы крещаемся и трижды погружаемся“ (In Ephes. c. 4).

[8]) Haeres. 34 et 76.

[9]) In Ies. lib. II. T. IV. p. 283. ed. Aub.

[10]) Haeres. fab. 1, 9.

[11]) См. Euseb. hist. eccles. lib. VI. c. 43.

[12]) См. Augustin. In Ioann. tract. 80.

болѣзнію, препятствовавшею лежащему на одрѣ больному (или клинику) принимать крещеніе чрезъ погруженіе; то должно полагать, что 12 правило неокессарійскаго собора, поставлявшее нѣкоторую задержку для крещаемыхъ по случаю только тяжкой болѣзни, при возведеніи ихъ въ пресвитерскую степень, имѣло это же самое въ виду и по отношенію къ принимающимъ крещеніе чрезъ окропленіе или обливаніе клиникомъ [1]). Что же касается троекратнаго, при совершеніи крещенія, погруженія, то, насколько оно признавалось въ церкви необходимымъ, можно видѣть изъ того, что на второмъ вселенскомъ соборѣ совершавшееся у евноміанъ крещеніе не было признано крещеніемъ именно потому, что оно совершалось чрезъ однократное погруженіе [2]), при чемъ, конечно, имѣлся въ виду и недостатокъ ихъ вѣры въ божественную Тройцу. А насколько признавались необходимыми произносимыя при крещеніи евангельскія слова: во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, это, между прочимъ, можно ясно видѣть изъ болѣе характерныхъ свидѣтельствъ *св. Аѳанасія*, который объ этомъ такъ пишетъ: „кто отдѣляетъ что либо отъ Тройцы и крещается въ единое имя Отца, или въ единое имя Сына, или во Отца и Сына безъ Духа, тотъ ничего не получаетъ“ [3]), а также *бл. Августина*, который говоритъ слѣдующее: „что есть крещеніе Христово? Купѣль воды съ произнесеніемъ словъ; отними воду,—нѣтъ крещенія; отними слова,—нѣтъ крещенія“ [4]), потому что „безъ извѣстныхъ евангельскихъ словъ не можетъ освятиться (consecrari) крещеніе“ [5]).

---

[1]) Правило сіе такъ читается: „аще кто въ болѣзни просвѣщенъ крещеніемъ: то не можетъ произведенъ быти во пресвитера; ибо вѣра его не отъ произволенія, но отъ нужды: развѣ только по открывшейся въ немъ добродѣтели и вѣры, и ради скудости въ людяхъ достойныхъ“.

[2]) См. прав. 7-е 2-го вселенскаго собора.

[3]) Epist. ad Serap. 1. n. 30.

[4]) In Ioann. tract. 15. n. 4.

[5]) De baptism. VI. c. 25.

Вмѣстѣ съ симъ отцы и учители сего періода съ такимъ же единодушіемъ учили и о невидимой таинственно-благодатной сторонѣ крещенія. Не говоримъ о томъ, что многіе изъ нихъ достаточно ясно обозначили ее одними, усвояемыми ими крещенію, особыми характерными наименованіями, каковы были: купель или баня пакибытія и возрожденія[1]), купель спасительная[2]) и таинственная[3]), священный источникъ[4]), таинство новаго рожденія[5]), великое таинство[6]), и т. п. Но они это же самое высказывали еще яснѣе и опредѣленнѣе, прямо касаясь внутренняго существа крещенія и его спасительныхъ плодовъ. „Когда ты будешь сходить въ воду", говоритъ, напр., *св. Кириллъ александрійскій*, „то не одну воду представляй себѣ, но ожидай спасенія отъ дѣйствія Св. Духа; потому что безъ того и другаго невозможно тебѣ достигнуть совершенства. Не я говорю это, но Господь Іисусъ Христосъ, имѣющій надъ симъ власть. Онъ говоритъ: *аще кто не родится свыше*, и присовокупляетъ къ сему: *водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе* (Іоан. 3, 5)... Дерзновенно слово сіе, но не мое; ибо такъ опредѣлилъ Іисусъ"[7]). По *Василію Великому*, „поелику въ крещеніи предположены двѣ цѣли: истребить тѣло грѣховное, чтобы оно не приносило уже плодовъ смерти, и ожить Духомъ, чтобы имѣть плодъ во святынѣ; то вода изображаетъ собою смерть, принимая тѣло, какъ бы во гробъ, а Духъ сообщаетъ животворящую силу, возводя души наши изъ грѣховной мертвенности въ первоначальную жизнь,— что и значитъ *родиться свыше водою и Духомъ*"[8]). Тоже по-

---

[1]) *Евсевій* (In Psalm. 118. 73); *Златоустъ* (In Is. homil. 1. n. 2).

[2]) *Амвросій* (De interpell. David. II. 4. n. 14).

[3]) *Григорій нисскій* (In laud. S. Basilii. T. III. p. 483. ed. Morel.).

[4]) *Августинъ* (De civit. Dei XIII, 7).

[5]) *Иларій* (In Psalm. 63, 11); *Августинъ* (De peccat. merit. et remiss. 11, 27. n. 37).

[6]) Василій вел. (Ad. Amphiloch. de Spirit. S. c. 15).

[7]) Catech. orat. 3. n. 4.

[8]) De Spirit. S. c. 15.

вторяетъ Григорій Богословъ, говоря: „поелику мы состоимъ изъ двухъ естествъ, то есть изъ души и тѣла, изъ естества видимаго и невидимаго; то и очищеніе двоякое, именно: водою и Духомъ; и одно пріемлется видимо и тѣлесно, а другое, въ тоже время, совершается нетѣлесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самыя глубины“ [1]). *Григорій же нисскій* по поводу недоумѣній нѣкоторыхъ: какимъ образомъ отъ видимой и вещественной воды можно родиться духовно, даетъ слѣдующій весьма замѣчательный отвѣтъ: „я спрошу у нихъ одного... какъ дѣлается человѣкомъ то, что полагается въ основу состава живаго существа?... И какой дадутъ они намъ отвѣтъ на вопросъ: какъ повѣрить, чтобы человѣкъ образовался изъ сѣмени, такой и мы дадимъ спрашивающимъ о возрожденіи, совершаемомъ водою. На это, конечно, всякій спрошенный прежде всего можетъ сказать, что человѣкъ образуется божественною силою, безъ присутствія которой сѣмя осталось бы неподвижнымъ и бездѣйственнымъ. Но если здѣсь не само сѣмя производитъ человѣка, а божественная сила, претворяющая видимое въ естество человѣческое, то не будетъ ли крайне несообразнымъ, приписывая здѣсь столько величію силы Божіей, думать, что въ дѣлѣ (крещенія) Божество уже безсильно исполнить Свою волю? Что общаго, говорятъ, между водою и жизнію? Спросимъ и мы: что же общаго между влагою и Божіимъ образомъ? Ничего, скажутъ, нѣтъ страннаго въ томъ, если по волѣ Божіей влага превращается въ благороднѣйшее живое существо. И мы отвѣтимъ подобнымъ образомъ, что нѣтъ ничего удивительнаго и въ томъ, если присутствіемъ божественной силы рожденное въ тлѣнномъ естествѣ преобразуется въ нетлѣніе“ [2]).

Между тѣмъ эту же мысль о внутреннемъ существѣ крещенія отцы и учители разсматриваемаго періода столько же

[1]) Слов. на св. крещеніе. Твор. св. отц. т. III. стр. 277.

[2]) Orat. catech. c. 33.

ясно выражали еще тѣмъ, что часто, сопоставляя его съ крещеніемъ Іоанновымъ или учениковъ Христовыхъ во время земной Его жизни, въ томъ именно полагали существенное отличіе между однимъ и другимъ, что тогда какъ послѣднее имѣло только приготовительное значеніе покаянія, первымъ сообщалась вѣрующимъ обѣщанная Спасителемъ самая благодать Божія [1]). Для примѣра приведемъ слѣдующее замѣчательное разсужденіе по сему предмету *Св. Іоанна Златоуста*: „почему, спросишь, Господь не креститъ Самъ? Еще прежде сказалъ Іоаннъ: *той вы креститъ Духомъ Святымъ и огнемъ* (Мат. 3, 11). Но Духа Онъ еще не давалъ, потому и не крестилъ. А крестили только ученики, желая привлечь многихъ къ спасительному ученію... Если же кто спроситъ: что большаго имѣло крещеніе учениковъ Христовыхъ предъ Іоанновымъ, мы скажемъ: ничего. Ибо то и другое крещеніе было равно безъ благодати Духа, и причина крестить у обоихъ была одна—приводить ко Христу крещающихся [2]). Ибо только (установленное Христомъ) крещеніе имѣетъ благодать Св. Духа, крещеніе же Іоанново не имѣло сего дара“ [3]).

Еще же прямѣе и опредѣленнѣе означенные учители выражали свои мысли о таинственно-благодатной силѣ крещенія, когда въ точности указывали на его благодатные дары или плоды, каковыми, по ихъ изображенію, согласно съ вѣрою вселенскаго символа, были: прежде всего оставленіе всѣхъ прежнихъ, вмѣстѣ съ первороднымъ, грѣховъ, оставленіе, заключающееся не въ одномъ ихъ прощеніи или

---

[1]) Напр., *Аѳанасій* (In Math. III, 11. fragm. in Galland. V 176); *Кириллъ іерусалимскій* (Catech. 3. n. 7); *Василій велик.* (Бесѣда 13. побуд. къ крещенію. Тв. св. отц. т. VIII. стр. 225); *Григорій богословъ* (Слово 39. Тв. св. отц. т. III. стр. 267); *Іеронимъ* (Dialog. contr. Lucifer. c. 3); *Августинъ* (Contr. Donat. V, 10. n. 12); *Кириллъ александрійскій* (In Ioann. lib. II. c. 57) и *Дамаскинъ* (De fid. orthodox. IV; 9).

[2]) In Ioann. homil. 29. n. 1.

[3]) In Math. homil. 12. n. 3.

невмѣненіи, а въ самомъ ихъ очищеніи или изглажденіи, а затѣмъ совмѣстно съ симъ также внутренно и нераздѣльно соединенное духовное возрожденіе и вспновленіе.

Такъ, напр., учитъ о семъ *св. Григорій Богословъ*, весьма выразительно изображая вѣрованіе церкви: „благодать и сила крещенія не потопляетъ міра, какъ древле, но очищаетъ грѣхъ въ каждомъ человѣкѣ, и совершенно измываетъ всякую нечистоту и скверну, привнесенную повреждеиіемъ... Приходя первому рожденію на помощь, (крещеніе Духомъ) изъ ветхихъ дѣлаетъ насъ новыми, изъ плотскихъ, каковыми—нынѣ, богоподобными, раззоряя безъ огня и возсоздая безъ разрушенія [1]). Итакъ, пріобщимся очистительныхъ водъ, которыя омываютъ лучше иссопа, болѣе законной крови и священнѣе, чѣмъ пепелъ юнчій, кропящій осквернепныя (Евр. 9, 15), и имѣющій силу только на время очищать тѣло, а не истреблять совершенно грѣхъ“ [2]). Точно такимъ же образомъ училъ и *св. Іоаннъ Златоустъ*, такъ изображая дѣйствія благодатнаго крещенія: „всѣхъ оно (благодатное крещеніе) очищаетъ, будетъ ли кто женоподобный, или блудникъ, или идолослужитель, или другой какой великій грѣшникъ; и хотя бы кто совмѣщалъ въ себѣ всякое зло человѣческое, но, погрузившись въ купель водъ, выходитъ изъ божественныхъ водъ чище лучей солнечныхъ. Выходя изъ сей купели, онъ не только становится чистымъ, но святымъ и праведнымъ. Ибо Апостолъ сказалъ не только: *омыстеся*, *но: и освятистеся* и оправдастеся (1 Кор. 6, 11)... Крещеніе не просто отпускаетъ намъ грѣхи, не просто очищаетъ насъ отъ беззаконій, но такъ какъ бы мы вновь родились: ибо оно вновь творитъ насъ и образуетъ“ [3]). *Ѳеодоритъ* же къ сему присовокупляетъ: „крещеніе... не только даруетъ намъ отпущеніе древнихъ грѣховъ, но и вселяетъ въ насъ

---

[1]) Слово 4 на св. крещ. Твор. св. отц. т. III. стр. 277.

[2]) Тамъ же стр. 281.

[3]) Ad illumin. Catech. n. 3.

упованіе обѣтованныхъ благъ, дѣлаетъ причастниками смерти Господней и воскресенія; дарствуетъ намъ причастіе дара Св. Духа, дѣлаетъ сынами Божіими, и не только сынами, но и наслѣдниками Божіими и сонаслѣдниками Христовыми“ [1]).

Подобнымъ же образомъ учили и другіе пастыри-учители церкви [2]), часто съ особенною силою выражая свою мысль особенно чрезъ уподобленіе крещенія по его искупительнымъ и возродительнымъ дѣйствіямъ смерти и погребенію, равно какъ и воскресенію Христову, вслѣдствіе чего вода крещенія характерно была названа *св. Кирилломъ іерусалимскимъ* „гробомъ и матерью“ [3]).

Вмѣстѣ же съ симъ, вслѣдствіе сознанія особеннѣйшей важности и духовно-благодатной значимости крещенія, отцы и учители сего періода столь же ясно и опредѣленно учили какъ о безусловной его для всѣхъ безъ исключенія и младенцевъ (а только съ исключеніемъ однихъ, крещенныхъ кровію) необходимости, такъ и его неповторяемости.

Такъ, напр., *св. Кириллъ іерусалимскій* о семъ пишетъ: „кто не приметъ крещенія, тотъ спасенія не имѣетъ, кромѣ только мучениковъ, которые и безъ воды получаютъ царство небесное. Ибо Спаситель, искупляя вселенную крестомъ, и бывъ пронзенъ въ ребро, извелъ изъ него кровь и воду, дабы одни во времена міра крестились водою, а другіе во время гоненій крестились собственною кровію“ [4]). Въ такомъ же смыслѣ учили *Евсевій* [5]), *Василій Великій* [6]), *Ам-*

---

[1]) Decret. divin. epist. c. 18.

[2]) *Иларій* (In Ps. 63. n. 2); *Амвросій* (De sacram. III. n. 17); *Василій Велик.* (Бесѣд. побуд. къ крещ. въ твор. св. отц. VIII, 233); *Григорій нисскій* (In bapt. Christ. III, 368 ed. Morel.); *Іеронимъ* (Epist. 83. ad Ocean c. 2); *Августинъ* (Ad Dardan. Ep. 187. n. 28); *Дамаскинъ* (De fid. orthodox. lib. IV c. 9).

[3]) Сл. 2 таймовод. n. 4. Тв. отц. т. XXV. стр. 360. Слич. слов. предъ оглас. также стр. 17.

[4]) Orat. catech. 3. n. 8.

[5]) Pass. s. Pamphil. n. 6.

[6]) De Spirit. S. c. 15.

вросій [1]), *Григорій Богословъ* [2]), *Златоустъ* [3]), *Августинъ* [4]), и *Дамаскинъ* [5]). Въ частности же, касательно необходимости крещенія и младенцевъ вотъ что говоритъ *Григорій Богословъ*, обращаясь къ каждой матери христіанкѣ: „у тебя есть младенецъ, не давай времени усилиться повреждению; пусть освященъ будетъ въ младенчествѣ, и съ юныхъ ногтей посвященъ Духу. Ты боишься печати по немощи естества, какъ малодушная и маловѣрная мать? Но Анна и до рожденія обѣщала Самуила Богу, и по рожденіи вскорѣ посвятила и воспитала для священной ризы, не боясь человѣческой немощи, но вѣруя въ Бога“ [6]). Подобнымъ образомъ о крещеніи младенцевъ учили *Амвросій* [7]), *Златоустъ* [8]), *Θеодоритъ* [9]), *Исидоръ Пелусіотъ* [10]) и *Августинъ*, по словамъ котораго крещеніе младенцевъ, имѣющее начало въ апостольскомъ преданіи [11]), церковь всегда имѣла, всегда содержала, и, пріявъ отъ вѣры предковъ, постоянно будетъ содержать даже до конца [12]).

На естественный же здѣсь вопросъ: не должно ли было служить препятствіемъ къ совершенію крещенія надъ младенцами отсутствіе со стороны послѣднихъ свидѣтельства вѣры, у пастырей церкви находимъ тотъ отвѣтъ, что вѣру младенцевъ въ семъ случаѣ достаточно замѣняетъ собою вѣра тѣхъ, которые приносятъ ихъ для посвященія Богу, съ ручательствомъ воспитать ихъ въ своей вѣрѣ. По *Ав-*

---

[1]) In Psalm. 118. n. 14.
[2]) Слов. на св. Свѣты 39. Тв. св. отц. т. III. стр. 268.
[3]) Homil. in S. Lucian. martyr. n. 2.
[4]) De baptism. IV. 22. n. 29.
[5]) De fid. orthodox. lib. IV. c. 9.
[6]) Слов. на крещ. 40. Тв. св. отц. т. III. стр. 287.
[7]) De Abrah. 11. n. 81.
[8]) Homil. ad neophyt.
[9]) Decret. divin. epit. c. 18.
[10]) Lib. III. ep. 195 (II, 185).
[11]) De Genes. ad litt. X, 23. n. 30.
[12]) Serm. 176, de verb. Apost. n. 2.

густину, вполнѣ благочестиво и справедливо вѣрить, что младенцу пользуетъ вѣра тѣхъ, отъ которыхъ онъ приносится для полученія освященія [1]). Потому то, по *Геннадію массалійскому*, если для крещенія приносятся дѣти или такіе, которые ученія не понимаютъ, то, согласно съ обычаемъ крещенія, вмѣсто нихъ должны отвѣчать тѣ, которые ихъ приносятъ [2]). Въ сочиненіи же съ именемъ *св. Діонисія Ареопагита* объ этомъ еще обстоятельнѣе говорится слѣдующее: „Божественнымъ нашимъ наставникамъ, говоритъ онъ, изволися допускать къ крещенію и младенцевъ, подъ тѣмъ священнымъ условіемъ, чтобы естественные ридители дитяти поручали его кому-либо изъ вѣрующихъ, который бы хорошо наставилъ его въ предметахъ Божественныхъ, и потомъ заботился о дитяти, какъ отецъ, указанный свыше, и какъ стражъ его вѣчнаго спасенія. Этого то человѣка, когда онъ даетъ обѣщаніе руководить отрока къ благочестивой жизни, заставляетъ іерархъ произносить отреченія и священное исповѣданіе“ [3]). Но что особенно важно, на принятомъ вселенскою церковью помѣстномъ Карѳагенскомъ соборѣ (419—426 г.), относительно крещенія младенцевъ, постановлено было: „кто отвергаетъ нужду крещенія дѣтей, или говоритъ, что хотя они и крещаются во отпущеніе грѣховъ, но отъ прародительскаго Адамова грѣха не заимствуютъ ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытія, тотъ да будетъ анаѳема. Ибо реченное Апостоломъ: единѣмъ человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде и грѣхомъ смерть, и тако (смерть) во вся человѣки вниде, въ немъ же вси согрѣшиша, —подобаетъ разумѣти не инако, развѣ какъ всегда разумѣла каѳолическая церковь, повсюду разліянная и распространенная. Ибо, по сему правилу вѣры, и младенцы, никакихъ грѣховъ сами собою содѣвати еще не могущіе, кре-

---

[1]) De lib. arbitr. III, 23. n. 67.

[2]) De dogm. eccles. c. 52.

[3]) De eccles. hierarch. VII, 3. § 11.

щаются истинно во отпущеніе грѣховъ, да чрезъ пакрожденіе очистится въ нихъ то, что они заняли отъ ветхаго рожденія“ [1]).

О неповторяемости же крещенія, если оно было совершено даже у еретиковъ правильно во имя св. Троицы, засвидѣтельствовали цѣлые соборы сего періода мѣстные и вселенскіе, какъ то: *первый вселенскій никейскій* соборъ, постановившій принимать въ церковь только павліанъ, чрезъ новое крещеніе [2]), именовавшихъ же себя чистыми (послѣдователей Новата)—безъ таковаго крещенія [3]); помѣстный *лаодикійскій*, постановившій первое въ отношеніи къ фригамъ (послѣдователямъ Монтана) [4]), а послѣднее въ отношеніи къ обращающимся отъ ересей новатіанъ, фотиніанъ и четыренадесятниковъ (праздновавшихъ пасху съ іудеями въ 14 день Нисана) [5]); *вторый вселенскій соборъ*, пополнившій это самое опредѣленіе только со включеніемъ въ число принимаемыхъ безъ новаго крещенія аріанъ, македоніанъ, савватіанъ и апполинаристовъ, а въ число принимаемыхъ съ крещеніемъ —евноміанъ, савеліанъ и прочихъ подобныхъ еретиковъ [6]), и, наконецъ, *шестый вселенскій* соборъ, повторившій тѣже опредѣленія съ присовокупленіемъ только къ принимаемымъ въ церковь безъ новаго крещенія несторіанъ, и причисленіемъ къ нуждающимся въ таковомъ крещеніи—манихеевъ, валентиніанъ, маркіонитовъ и имъ подобныхъ еретиковъ [7]).

Такого рода принятое и твердо сохранявшееся вселенскою церковію относительно неповторяемости крещенія правило, какъ мы видѣли, имѣло своимъ основаніемъ древне церковную практику, въ свою очередь основывавшуюся на апо-

---

[1]) Прав. 110.
[2]) Прав. 19.
[3]) Прав. 8.
[4]) Прав. 8.
[5]) Прав. 7. Слич. Карѳаг. соб. пр. 66.
[6]) Прав. 7.
[7]) Трул. соб. пр. 95.

стольскомъ преданіи. Но независимо отъ этого отцы и учители въ объясненіи сего основанія представляли нѣкоторыя свои соображенія, заимствуя ихъ то изъ примѣчанія въ благодатномъ дарѣ крещенія неотъемлемости и неизмѣнности, то изъ усматриванія въ крещеніи знаменованія другой разъ неповторяемыхъ смерти и воскресенія Христова. *Кириллъ іерусалимскій*, напр., крещеніе называетъ нерушимою печатію [1]), а *Василій Великій*—печатію неприкосновенною [2]). По *Іерониму*, на каждаго возрожденнаго полагается особенная печать Божія, подобная той, какою запечатленъ былъ первый человѣкъ, бывъ созданъ по образу и подобію Божію [3]), а по *Августину*, она составляетъ въ получившемъ крещеніе христіанинѣ какъ бы характеристическій или физіономическій образъ, который никогда не изглаждается, почему и дѣлаетъ излишнимъ повтореніе крещенія [4]). *Златоустъ* же, тоже видя въ дѣйствіи крещенія нѣчто похожее на отпечатокъ печати [5]), къ сему присовокупляетъ такое соображеніе: „мы спогреблись Христу крещеніемъ въ смерть; слѣдовательно, какъ невозможно, чтобы Христосъ другой разъ былъ распятъ, такъ невозможно и въ другой разъ креститься“ [6]). Это же самое впослѣдствіи разъясняя, *Θеодоритъ*, по поводу словъ ап. Павла: *и отпадшихъ паки обновляетъ въ покаяніе, второе распинающихъ Сына Божія себѣ, и обличающихъ* (Евр. 6, 6), пишетъ слѣдующее: „крайне невозможное дѣло, говоритъ Апостолъ приступившимъ ко святому крещенію, причастившимся благодати Духа Божія, пріявшимъ прообразъ вѣчныхъ благъ, снова приступить и сподобиться другаго крещенія. Ибо это не иное что значитъ, какъ снова Сына Божія пригвождать ко кресту, и снова

---

[1]) Поуч. предогласс. п. 16. Тв. отц. т. XXV. стр. 17.
[2]) Бесѣд. побуд. къ крещ. Тв. св. отц. т. VIII. стр. 233.
[3]) In Ephes. 1, 13.
[4]) Epist. 185 ad Bonit. n. 23; De baptism. VI, 1.
[5]) In 2 Corinth. homil. 3. n. 7.
[6]) In Hebr. homil. 11. n. 3.

наносить поруганіе, какое Ему нанесено было. Ибо какъ Онъ единожды претерпѣлъ страданіе, такъ и намъ подобаетъ единожды пріобщиться Ему въ страданіи, спогребаемся же Ему и совостаемъ съ Нимъ чрезъ крещеніе,—а потому намъ и невозможно снова воспользоваться даромъ крещенія“ [1]). Тоже вкратцѣ повторяетъ и *св. Іоаннъ Дамаскинъ*, уча, что „крещеніе знаменуетъ смерть Господню, и мы чрезъ крещеніе спогребаемся съ Господомъ..., почему какъ однажды умеръ Господь, такъ однажды должно и креститься... А потому всѣ тѣ, которые, бывъ крещены во имя Отца, и Сына, и Св. Духа..., снова перекрещиваются, снова распинаютъ Христа, по словамъ божественнаго Апостола“ (Евр. 6, 4—6) [2]).

Въ заключеніе слѣдуетъ замѣтить, что и въ этомъ періодѣ, согласно съ древне-церковнымъ законоположеніемъ, право совершать крещеніе усвоялось однимъ епископамъ и пресвитерамъ, съ служебнымъ при семъ участіемъ діаконовъ [3]), и что въ исключительныхъ только случаяхъ, не терпящихъ промедленія въ совершеніи крещенія, при отсутствіи пресвитера, дозволялось совершать его не только діаконамъ [4]), но и мірянамъ [5]).

§ 134.

Общій выводъ и замѣчаніе о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ крещенія.

Изъ всего вышесказаннаго становится совершенно яснымъ и несомнѣннымъ то всегдашнее и всеобщее вѣрованіе церкви, что

1. Крещеніе, согласно заповѣди Христовой и практикѣ

---

[1]) In Hebr. c. 6. v. 6.

[2]) De fid. orthodox. lib. IV. c. 9.

[3]) См. *Епиф.* Haeres. 89. n. 4.

[4]) *Θеодорит* In 2 Paralip. quaest. 1; *Кир. іерус.* Orat. catech. 17 n. 35.

[5]) *Іерон* Ad Lucif. c. 4.

апостольской, должно совершаться священнослужителемъ во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, чрезъ троекратное погруженіе въ водѣ, хотя въ случаяхъ крайней нужды можетъ быть допущено совершеніе его и мірянином, а также чрезъ обливаніе или окропленіе.

2. Оно не есть только видимое или чисто символическое священнодѣйствіе, а съ нимъ внутренно и нераздѣльно соединяется, и чрезъ него подается крещаемому невидимая благодать Божія, которая духовно возрождаетъ его или, что тоже, даруетъ, вмѣстѣ съ оставленіемъ всецѣлое, очищеніе всѣхъ, со включеніемъ и первороднаго, грѣховъ, а также новую во Христѣ жизнь съ правомъ быть благодатнымъ чадомъ Божіимъ и снаслѣдникомъ Христовымъ.

3. Вслѣдствіе такой его особеннѣйшей важности въ дѣлѣ спасенія, оно признавалось безусловно необходимымъ для всѣхъ безъ исключенія и младенцевъ.

Крещеніе, поэтому, какъ оно представлялось во всегдашнемъ вѣрованіи вселенской церкви, заключало въ себѣ всѣ тѣ свойства или черты, въ силу которыхъ могло и должно было получить примѣненіе къ себѣ впослѣдствіи появившагося въ церкви для условнаго обозначенія подобныхъ священнодѣйствій термина-таинства.

Тоже вѣрованіе относительно таинства крещенія, присовокупимъ, и въ дальнѣйшее время продолжала сохранять не только церковь восточная, но и западная; такъ какъ послѣднею въ этотъ періодъ (съ XIII вѣка) допущено было одно только отступленіе, касающееся видимаго способа совершенія его, а именно—совершенія не чрезъ погруженіе, какъ всегда практиковалось въ древней вселенской церкви, а чрезъ обливаніе или окропленіе, что было допускаемо въ крайней нуждѣ только какъ исключеніе изъ общаго правила. Между тѣмъ лютеранство, хотя повидимому удержало таинство крещенія, но во многомъ измѣнило его подлинный смыслъ и значеніе, не говоря уже о томъ, что совершеніе его, вслѣдствіе уничтоженія у себя (за исключеніемъ англи-

канонической церкви) іерархіи, незаконно предоставило непосвященнымъ людямъ. Признавъ за крещеніемъ одно даруемое чрезъ него крещаемому чисто внѣшняго прощенія или невмѣненія прежнихъ грѣховъ, безъ внутренняго обновленія или возрожденія, оно оставило за нимъ значеніе одного видимаго, совнѣ подаваемаго крещаемому знака благодатнаго оставленія грѣховъ въ силу и для возбужденія его вѣры [1]). По Кальвину же и Цвинглію, оно составляетъ одинъ простой знакъ божественной благодати, удостовѣряющій вѣрующаго въ божественныхъ обѣтованіяхъ [2]), равно какъ, по ученію отвергшихъ крещеніе младенцевъ, анабаптистовъ, оно представляетъ собою только аллегорическій знакъ, независимо отъ него возникающій, духовной жизни [3]). А социніане и арминіане низвели крещеніе на степень одного внѣшняго обряда, установленнаго для отличія христіанъ отъ иновѣрныхъ [4]).

Въ виду то сихъ лжеученій, для предотвращенія отъ нихъ православныхъ, представители восточной церкви — восточные патріархи въ своемъ посланіи изрекли, между прочимъ, слѣдующее: „таинства (въ ряду которыхъ первое — крещеніе) слагаются изъ естественнаго и сверхъестественнаго и не суть только знаки обѣтованій Божіихъ. Мы признаемъ ихъ орудіями, которыя необходимо дѣйствуютъ благодатію на приступающихъ къ онымъ... Вѣруемъ, что святое крещеніе, заповѣданное Господомъ и совершаемое во имя Святой Троицы, необходимо. Ибо безъ него никто не можетъ спастись, какъ говоритъ Господь: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царство Божіе* (Іоан. 3, 5). Посему оно нужно и младенцамъ; ибо и они

---

[1]) Luterus. opp. T. III. fol. 266. ed. Ien. Melanchton. Loc. theolog. p. 46. 141.

[2]) Calvin Inst. lib. IV. c. 4. § 1, 17 et 18; Cvingl. Confess. ad Carol. Imp. in opp. T. II. p. 477, 541.

[3]) Mochler. Symboliq. T. II. p 185.

[4]) Socinian. Catech. racow. VI. 3; Armenian. Confess. remonst. XXII, 3.

подлежатъ первородному грѣху, и безъ крещенія не могутъ получить отпущенія сего грѣха... Нельзя говорить, что крещеніе не разрѣшаетъ отъ всѣхъ прежнихъ грѣховъ, но что они хотя и остаются, однако же не имѣютъ уже силы. Учить такимъ образомъ есть крайнее нечестіе, есть опроверженіе вѣры, а не исповѣданіе ея. Напротивъ, всякій грѣхъ, существующій или существовавшій прежде крещенія, уничтожается и считается какъ бы несуществующимъ или никогда несуществовавшимъ. Ибо всѣ образы, подъ которыми представляется крещеніе, показываютъ очистительную его силу, и изреченія Священнаго Писанія касательно крещенія даютъ разумѣть, что чрезъ него получается совершенное очищеніе:—что видно изъ самихъ названій крещенія. Если оно есть крещеніе Духомъ и огнемъ, то явно, что оно доставляетъ очищеніе совершенное, ибо Духъ очищаетъ совершенно. Если оно есть свѣтъ, то всякая тьма прогоняется имъ. Если оно есть возрожденіе, то все ветхое мимоходитъ: а это ветхое есть ничто иное, какъ грѣхи“ [1]).

О таинствѣ мѵропомазанія.

§ 135.

Откровенное ученіе.

Кромѣ крещенія, далѣе, установлено было въ церкви и издревле съ нимъ непосредственно соединялось другое таинство, имѣвшее своею цѣлію преподаніе новокрещаемому даровъ Духа Святаго, а именно таинство, вначалѣ совершавшееся апостолами въ видѣ руковозложенія, а впослѣдствіи принявшее форму мѵропомазанія.

Хотя въ евангеліяхъ нѣтъ такого прямаго указанія на заповѣдь Спасителя относительно мѵропомазанія, какое есть относительно крещенія, но тѣмъ не менѣе, что весьма важно, у *ев. Іоанна* находится совершенно ясное и прямое обѣтованіе Спасителя относительно того, что по Его прославленіи, т. е. по Его воскресеніи и вознесеніи на небо, всѣ увѣровавшіе въ Него имѣли сподобляться Св. Духа, хотя

[1]) Посл. вост. Патріарх. чл. 15 и 16

при этомъ еще не былъ указанъ самый способъ таковаго преподанія Его вѣрующимъ. Такой именно имѣютъ смыслъ сказанныя Христомъ въ послѣдній великій день праздника слѣдующія многознаменательныя слова: *аще кто жаждетъ, да пріидетъ ко Мнѣ, и піетъ, вѣруяй въ Мя, якоже рече писаніе: рѣки отъ чрева Его истекутъ воды живы*, по поводу которыхъ Евангелистомъ замѣчено: *сіе же рече о Дусѣ, Его же хотяху пріимати вѣрующіе во имя Его: не убо бѣ Духъ Святый, яко Іисусъ не у бѣ прославленъ* (Іоан. 7, 37—39).

Между тѣмъ во всемъ согласно съ волею Христовою поступавшіе апостолы, какъ видно изъ книги Дѣяній апостольскихъ, по вознесеніи Господнемъ на небо, и ниспосланіи Имъ обѣтованнаго Утѣшителя, и на самомъ дѣлѣ стали преподавать всѣмъ вѣрующимъ, по полученіи ими крещенія, Св. Духа, и именно преподавали Его чрезъ руковозложеніе, которое, какъ должно полагать, вскорѣ замѣнилось мѵропомазаніемъ. Такъ, когда жители Самаріи были крещены (Филиппомъ), и извѣстіе о семъ достигло до находившихся во Іерусалимѣ апостоловъ, послѣдніе вслѣдствіе того, что никто изъ самарянъ не получилъ еще Святаго Духа, потому что только были крещены, посылаютъ къ нимъ Петра и Іоанна съ тою нарочитою цѣлію, чтобы преподать новокрещеннымъ Святаго Духа, что и выполняется Петромъ и Іоанномъ, которые, по изображенію книги Дѣяній, *сошедше помолишася о нихъ, яко да пріимутъ Духа Святаго... тогда возложиша руцѣ на ня, и пріяша Духа Святаго* (Дѣян. 8, 15—17). Отсюда само собою очевидно какъ то, что апостолами преподаваніе новокрещеннымъ Духа Святаго признавалось столь же необходимымъ и неотложнымъ священнодѣйствіемъ, какъ и крещеніе, такъ и то, что оно, по ихъ вѣрованію, составляло особое и отдѣльное отъ крещенія священнодѣйствіе, отличающееся отъ него и по своему особенному благодатному дѣйствію и особенному видимому знаку, какимъ на первыхъ порахъ было соединенное съ молитвою руковозложеніе. Тоже самое вполнѣ подтверждаетъ обстоятельство крещенія ап. Павломъ учениковъ Іоанновыхъ и преподаніе имъ чрезъ руковозложеніе Духа Святаго, которое такъ изображается въ книгѣ Дѣяній: *Павелъ... приде*

во Ефесъ и обрѣтъ нѣкіи ученики, рече къ нимъ: аще убо Духъ Святъ пріяли есте вѣровавше? Они же рѣша къ нему: но ниже 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 (Дѣян. 19, 1—6).

Но вмѣстѣ съ симъ въ появившихся уже послѣ книги Дѣяній посланіяхъ апостольскихъ мы находимъ довольно ясныя указанія на другой видимый знакъ, употреблявшійся въ апостольской церкви для преподанія вѣрующимъ Св. Духа, а именно на мѵропомазаніе. Такъ ап. Іоаннъ, напоминая вѣрующимъ о пріятіи ими даровъ Св. Духа, наставляющаго ихъ въ истинахъ вѣры, пишетъ имъ между прочимъ слѣдующее: *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 яко же научи васъ, пребывайте въ немъ* (1 Іоанн. 2, 20 и 27). Здѣсь, что не трудно примѣтить, хотя рѣчь о внутреннемъ, просвѣтительномъ дѣйствіи на вѣрующихъ Святаго Духа, но двукратное наименованіе сего дѣйствія помазаніемъ, и притомъ такого рода помазаніемъ, которое вѣрующіе пріяли и о немъ знали, заставляетъ необходимо предполагать, что то благодатное дѣйствіе Св. Духа, о которомъ говорится здѣсь, было соединено съ видимымъ общеизвѣстнымъ знакомъ помазанія, и чрезъ него именно сообщено было вѣрующимъ. Тоже самое нужно сказать и относительно обращенныхъ къ коринѳянамъ слѣдующихъ словъ ап. Павла: *Извѣствуяй насъ съ вами во Христа* (утверждающій насъ съ вами во Христѣ), *и помазавый насъ Богъ, иже и запечатлѣ насъ, и даде обрученіе Духа въ сердца наша* (2 Кор. 1, 21. 22). Здѣсь преподаваемое вѣрующимъ обрученіе Духа въ такой поставляется внутренней связи съ помазаніемъ Божіимъ и запе-

чатлѣніемъ, въ какой стоитъ слѣдствіе по отношенію къ своей причинѣ. А это естественно заставляетъ предполагать, что преподаваемому вѣрующимъ въ то время, когда писалось посланіе ап. Павла, духовно-благодатному обрученію Духа предшествовало и съ нимъ нераздѣльно соединялось видимое помазаніе и запечатлѣніе.

Послѣ всего сказаннаго необходимо предположить одно изъ двухъ: или апостолы, какъ представляется въ книгѣ ихъ Дѣяній, когда совершали для низведенія на крестившихся Св. Духа руковозложеніе, къ сему присоединяли и и мѵропомазаніе, о которомъ здѣсь только умолчано, или же, хотя въ началѣ и преподавали Св. Духа чрезъ одно руковозложеніе, но впослѣдствіи времени по какимъ либо особымъ причинамъ, въ числѣ которыхъ могло быть и большее удобство въ совершеніи таинства, при предоставленіи ими самими освященнаго мѵра въ распоряженіе другимъ іерархическимъ лицамъ, совершенно замѣнили его мѵропомазаніемъ. Но во всякомъ случаѣ должно быть принято за несомнѣнное то, что мѵропомазаніе, о которомъ ап. Іоаннъ и Павелъ засвидѣтельствовали, какъ о видимомъ посредствѣ къ принятію вѣрующими Св. Духа, практиковалось въ апостольской церкви съ вѣдома и распоряженія самихъ же апостоловъ, а потому имѣло за собою значеніе божественнаго происхожденія.

На вопросъ же, какой именно изъ означенныхъ способовъ преподанія новокрещеннымъ Св. Духа предпочтенъ былъ и установленъ апостолами для дальнѣйшихъ временъ, отвѣтомъ должны служить дальнѣйшее ученіе и практика строго во всемъ слѣдовавшей апостольскому преданію древневселенской церкви, въ особенности же церкви трехъ первыхъ христіанскихъ вѣковъ.

Ученіе церковно-отеческое.

§ 136.

Въ три первые вѣка христіанства.

Нельзя не примѣтить, что отцы и церковные писатели трехъ первыхъ вѣковъ христіанства гораздо меньше говорятъ о таинствѣ мѵропомазанія, чѣмъ о крещеніи, и какъ должно полагать — вслѣдствіе того особеннаго обстоятельства, что они въ мысляхъ своихъ всегда съ крещеніемъ соединяли и непосредственно за нимъ всегда слѣдовавшее мѵропомазаніе, и послѣднее иногда даже называли прямо крещеніемъ, присовокупляя къ сему только для предотвращенія ихъ смѣшенности, что мѵропомазаніе есть крещеніе Духомъ, тогда какъ въ собственномъ смыслѣ понимаемое крещеніе есть крещеніе водою. Но тѣмъ не менѣе и у нихъ мы находимъ не мало такого рода историческихъ данныхъ, на основаніи которыхъ несомнѣнно убѣждаемся какъ въ томъ, что въ древне-вселенской церкви мѵропомазаніе всегда соединялось съ крещеніемъ, непосредственно за нимъ слѣдуя, такъ и въ томъ, что не смотря на это, оно представляло собою особый священнодѣйственный актъ, отличающійся отъ него и своею видимою стороною, и своимъ внутреннимъ духовно-благодатнымъ значеніемъ.

Такъ уже *Св. Ермъ*, хотя только символически и образно, указываетъ на существовавшее въ церкви таинство мѵропомазанія, какъ на такое таинство, которое также необходимо для вступленія въ царствіе Божіе, какъ и крещеніе. Называя крещеніе печатію Сына Божія или пріятіемъ имени Его [1]), онъ мѵропомазаніе представляетъ подъ образомъ облеченія крещенныхъ духовными силами дѣвъ, обозначающихъ дары Св. Духа, и по поводу сего на свой вопросъ: кто были дѣвы, принимавшія участіе въ строеніи башни, т. е. церкви,

[1]) Past. simil. 9. c. 17.

передаетъ слѣдующія, данныя ему, наставленія пастыря: „это св. духи; человѣкъ не можетъ войти въ царствіе Божіе, если они не облекутъ его въ свою одежду. Ибо никакой пользы не будетъ тебѣ, если примешь имя Сына Божія, но вмѣстѣ не примешь отъ нихъ одежды. Эти дѣвы суть силы Сына Божія; тщетно будешь ты носить имя Его, если не будешь также носить и Его силъ“ [1]).

Феофилъ же *антіохійскій* упоминаетъ о мѵропомазаніи, безъ всякаго отношенія его къ крещенію, и слѣдовательно какъ особенномъ и отличномъ отъ него священнодѣйствіи, такъ выражаясь о немъ въ сочиненіи къ Автолику по поводу его насмѣшекъ надъ именемъ Христіанина, какъ помазанника Божія: „что помазано, то пріятно, благополезно и отнюдь не заслуживаетъ осмѣиванія. А ты не хочешь помазаться елеемъ Божіимъ. Мы же потому и называемся христіанами, что помазываемся елеемъ Божіимъ“ [2]).

Св. Ириней, далѣе, хотя прямо не называетъ собственнымъ именемъ мѵропомазаніе, равно какъ и крещеніе, но въ такихъ характерныхъ чертахъ изображаетъ его, что по нимъ нельзя не узнать сего таинства. Вмѣстѣ же съ симъ, Иринеи точно также признаетъ его необходимымъ для спасенія, какъ и крещеніе, и достаточно ясно отличаетъ его отъ послѣдняго какъ особое, отдѣльное таинство. Такъ, касаясь того, что вспомоществуетъ и необходимо каждому вѣрующему для достиженія жизни вѣчной, онъ говоритъ между прочимъ слѣдующее: „тѣла наши получили единство посредствомъ бани, которая есть баня нетлѣнія, а души чрезъ Духа. Поэтому то и другое необходимо; такъ какъ то и другое споспѣшествуетъ къ жизни Божіей“ [3]) Здѣсь, что не трудно видѣть, банѣ нетлѣнія или крещенію противопоставляется Св. Духъ, Который, что само собою очевидно, по-

---

[1]) Ib. c. 13.

[2]) Ad Autol. lib. I. n. 12.

[3]) Advers haeres. lib. III. c. 17. n. 2.

именованіе здѣсь вмѣсто подобнаго крещенію священнодѣйствія, въ которомъ вѣрующимъ преподается Онъ. Кромѣ того сей самый Духъ, Который, по Иринею, подобно тому, какъ нѣкогда во время крещенія низшелъ на Христа, имѣлъ быть чрезъ Него непрерывно преподаваемъ всѣмъ вѣрующимъ [1]), называется у него посредникомъ помазанія и помазаніемъ [2]), а это даетъ основаніе думать, что онъ съ соотвѣтствующимъ крещенію священнодѣйствіемъ, въ которомъ сообщался вѣрующимъ Духъ Святый, внутренно соединялъ представленіе о немъ, какъ священнодѣйствіи, совершающемся чрезъ образъ помазанія. На это же самое хотя, впрочемъ, косвенныя и отрывочныя указанія можно примѣчать въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Ириней, проводя параллель между созданіемъ и возсозиданіемъ человѣка, подобно тому, какъ въ первомъ случаѣ приписываетъ особое участіе и дѣйствіе Сыну Божію и Св. Духу [3]), и въ послѣднемъ дѣлаетъ тоже самое, пиша, какъ должно думать, въ виду извѣстныхъ вѣрующимъ возрождающихъ и обновляющихъ человѣка священнодѣйствій, между прочимъ слѣдующее: „то, что спасаетъ, по словамъ Апостола (1 Кор. 6, 9—11), есть имя Господа нашего Іисуса Христа и Духъ Бога нашего... А когда мы (по слову Апостола) носимъ образъ (человѣка не перстнаго, а) небеснаго? Тогда, говоритъ Апостолъ,—когда вы омылись, вѣруя во имя Господа, и получили Духъ Его“ [4]).

Но особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ ученіе о мѵропомазаніи *Тертулліаново*, какъ по своей сравнительной полнотѣ, такъ и по своей выдающейся ясности и опредѣленности. Прежде всего Тертулліанъ съ совершенною ясностію отличаетъ и обособляетъ мѵропомазаніе отъ крещенія, какъ особое священнодѣйствіе. Вотъ какъ онъ

---

[1]) Ibid. c. 9. n. 3.
[2]) Ibid. c. 18 n. 3.
[3]) Ibid. lib. V. c. 28 n. 4.
[4]) Ibid. c. 11. n. 2.

учитъ о семъ священнодѣйствіи по отношенію его къ крещенію. „Какъ Іоаннъ, говоритъ онъ, нѣкогда былъ предтечею Господа, уготовляя Ему путь, такъ и ангелъ крещенія (т. е. благодать вѣры), какъ служитель, уравниваетъ, чрезъ омовеніе преступленій, путь имѣющему сойти свыше Святому Духу... По изшествіи изъ купѣли, мы помазываемся благословеннымъ помазаніемъ, по древнему чину, какъ обыкновенно помазываемы были на священство елеемъ изъ рога... такъ помазанъ и Христосъ Духомъ отъ Бога Отца... Такъ и въ насъ помазаніе, хотя происходитъ тѣлѣсно, но приноситъ плодъ духовный, подобно тому, какъ и въ крещеніи совершеніе его бываетъ тѣлесно, поколику мы погружаемся, но дѣйствіе духовное, поколику мы освобождаемся отъ грѣховъ. Затѣмъ возлагается рука, чрезъ благословеніе призывающая и привлекающая Святаго Духа“ [1]). Здѣсь, что само собою очевидно, крещеніе и мѵропомазаніе изображаются не какъ одно и тоже, а какъ два совершенно отличныя и отдѣльныя, хотя непосредственно одно за другимъ слѣдующія священнодѣйствія. Тогда какъ крещеніе, по Тертулліану, служитъ только подготовленіемъ къ мѵропомазанію, мѵропомазаніе представляетъ собою нѣчто иное, къ чему крещеніе подготовляетъ. Тогда какъ крещеніе совершается чрезъ погруженіе въ водѣ, мѵропомазаніе чрезъ помазаніе благословеннымъ елеемъ, съ присовокупленіемъ возложенія рукъ, что, какъ должно полагать, практиковалось если не вездѣ, то по крайней мѣрѣ въ церквахъ западныхъ. Тогда какъ, наконецъ, чрезъ крещеніе сообщается одно освобожденіе или омытіе отъ грѣховъ, чрезъ мѵропомазаніе преподается другой даръ, Самъ Духъ Святый, къ низшествію котораго путь уравниваетъ крещеніе.

Вмѣстѣ же съ симъ, что само собою очевидно изъ приведенныхъ же мѣстъ, Тертулліанъ съ полною ясностію выражаетъ вѣру древней церкви въ мѵропомазаніе, не какъ про-

[1]) De bapt. c. 6 et 7.

стой обрядъ, а какъ поистинѣ таинственно-благодатное священнодѣйствіе. Такъ какъ онъ мѵропомазаніе поставляетъ совершенно на ряду съ крещеніемъ, и подобно тому, какъ крещенію, при видимой его сторонѣ, приписываетъ внутренно соединенное съ нею духовно-благодатное дѣйствіе, тоже самое съ одинаковою силою усвояетъ и мѵропомазанію [1]).

Къ сему можно присовокупить, что Тертулліанъ эти же мысли о мѵропомазаніи, какъ особомъ и поистинѣ таинственно-благодатномъ священнодѣйствіи, ясно выражаетъ и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ упоминаетъ о немъ наряду съ крещеніемъ и евхаристіею Такъ напр. въ одномъ мѣстѣ, касаясь вѣры Христовой, содержащейся въ пророческихъ и апостольскихъ писаніяхъ, онъ между прочимъ говоритъ, что церковь (римская) „запечатлѣваетъ ее водою, облекаетъ Духомъ Святымъ и питаетъ евхаристіею“ [2]). Или же въ другомъ мѣстѣ, доказывая воскресеніе тѣла, онъ пишетъ: „плоть омывается, дабы душа очистилась отъ порока; плоть помазывается, чтобы душа освятилась; плоть запечатлѣвается, чтобы и душа оградилась; плоть осѣняется возложеніемъ рукъ, чтобы и душа просвѣтилась Духомъ; плоть питается тѣломъ и кровію Христовою, чтобы и душа насытилась Богомъ“ [3]). Равнымъ образомъ, касаясь въ одномъ мѣстѣ языческихъ

---

[1]) При этомъ заслуживаетъ вниманія слѣдующее разсужденіе Тертулліанова о возможности преподанія Духа Святаго чрезъ помазаніе, соединенное съ рукоположеніемъ. „По истинѣ, говоритъ Тертулліанъ, если даже человѣкъ силою своего ума можетъ вводить воздухъ въ воду и, сдѣлавши изъ того и другаго одно цѣлое, можетъ одушевлять это послѣднее, чрезъ приспособленіе рукъ сверху, нѣкіимъ особеннѣйшимъ звукомъ; то уже ли Богу нельзя пѣть, при помощи святыхъ рукъ, высокую духовную пѣснь на своемъ органѣ?... Какъ послѣ водъ потопа, которыми очищено древнее нечестіе, такъ сказать, послѣ крещенія міра, голубь, выпущенный изъ ковчега и возвратившійся съ масличною вѣтвью, возвѣстилъ, какъ глашатай, объ утоленіи небеснаго гнѣва, такъ подобно этому и духовное дѣйствіе на землю; т. е. на нашу плоть, восходящую изъ купели послѣ древнихъ преступленій, слетаетъ голубь Св. Духа, принося миръ Божій, будучи посланъ съ небесъ, гдѣ Церковь изображена ковчегомъ“ (De bapt. c. 8).

[2]) Praescript. c. 36.

[3]) De resurrect. carn. c. 8.

мистерій и указывая на то, въ чемъ здѣсь діаволъ подражаетъ таинствамъ Христовымъ, Тертулліанъ пишетъ, что „и онъ (діаволъ) погружаетъ нѣкоторыхъ какъ бы вѣрующихъ и вѣрныхъ своихъ, обѣщая заглажденіе грѣховъ купѣлію... запечатлѣваетъ въ нихъ (мистеріяхъ Митры) своихъ воиновъ на челѣ, и торжественно совершаетъ возношеніе хлѣба“ [1]). И въ сочиненіи противъ Маркіона, при опроверженіи сего еретика, онъ между прочимъ говоритъ: Христосъ „не отвергаетъ ни воды Творца, которою омываетъ своихъ, ни елея, которымъ помазываетъ своихъ... ни хлѣба, которымъ представляетъ собственное свое тѣло“ [2])!

Климентъ же *александрійскій* и *Оригенъ* гораздо меньше касались таинства мvропомазанія, но тѣмъ не менѣе и у нихъ находятся довольно ясныя указанія на существованіе въ церкви мvропомазанія, какъ отличнаго отъ крещенія благодатнаго тайнодѣйствія. По Клименту, подобно тому, какъ Христосъ (по человѣчеству) „получилъ совершенство отъ единой купѣли, и освятился снисшествіемъ Духа,—это самое происходитъ и съ нами, для которыхъ Господь былъ образцомъ. Крещаясь, мы просвѣщаемся, просвѣщаясь усыновляемся [3])“. Здѣсь, чего нельзя не примѣтить, Климентъ, въ соотвѣтствіе съ крещеніемъ Христовымъ поставляя крещеніе наше, совмѣстно съ симъ въ такое же соотвѣтствіе съ нисшествіемъ на Христа Св. Духа поставляетъ наше соединенное съ просвѣщеніемъ усыновленіе Богу, при чемъ, какъ должно думать, имъ предполагалось, что сіе послѣднее, какъ непосредственное дѣйствіе Духа, должно мыслиться въ неразрывной связи съ самимъ Его на новокрещеннаго нисшествіемъ. Но свою мысль Климентъ нѣсколько яснѣе выражаетъ далѣе, когда, изображая духовное состояніе новокрещеннаго въ отношеніи къ его дальнѣйшему состоянію, имѣющему происходить въ немъ отъ изліянія Св. Духа,

---

[1]) De praescript. c. 40.

[2]) Advers. Marc. lib. I. c. 14. Слич. De pudicit c. 9.

[3]) Paedag. lib. I. c. 6.

между прочимъ говоритъ слѣдующее: „только что возрожденный, какъ показываетъ самое названіе, и просвѣщенный тотчасъ же освобождается отъ мрака, и съ того же времени получаетъ свѣтъ. Получаютъ же крещенные свѣтъ потому, что они, отринувши грѣхи, подобно туману заграждающіе божественнаго Духа, пріобрѣтаютъ свободное, безпрепятственное око духовное, чрезъ которое одно мы созерцаемъ божественное, при изліяніи Святаго Духа на насъ съ неба“ [1]). Здѣсь состояніе души вѣрующаго тотчасъ послѣ крещенія, и затѣмъ по изліяніи на нее Св. Духа такъ отличаются между собою, какъ состояніе больныхъ темною водою глазъ, только что исцѣленныхъ отъ сего недуга, и за симъ ставшихъ пользоваться полученною ими возможностію воспринимать изливающійся на нихъ совнѣ солнечный свѣтъ, а это естественно заставляетъ предполагать извѣстнаго рода разницу и между тѣми священнодѣйствіями, чрезъ которыя означенныя состоянія производятся въ душѣ вѣрующаго, т. е. между крещеніемъ и мѵропомазаніемъ. Но гораздо яснѣе и прямѣе Климентъ отличаетъ отъ крещенія мѵропомазаніе въ другомъ, заслуживающемъ вниманія, мѣстѣ, гдѣ, обличая Василида и его послѣдователей, онъ между прочимъ говоритъ, что у нихъ „вовсе нѣтъ ни благословеннаго крещенія, ни блаженнаго запечатлѣнія“ [2]).

Подобнымъ же образомъ учитъ о таинствѣ мѵропомазанія и *Оригенъ*, излагая свое о семъ ученіе яснѣе, чѣмъ гдѣ либо, въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ изобразивъ, какъ происходило въ ветхомъ завѣтѣ совершеніе очищенія прокаженнаго посредствомъ помазанія кровію и возліянія елея на главу его, и отсюда переносясь мысленно къ новозавѣтнымъ способамъ очищенія отъ грѣховъ и освященія (крещенію и мѵропомазанію), говоритъ между прочимъ слѣдующее: „итакъ обратившимся отъ грѣха хотя дается очищеніе чрезъ все

---

[1]) Ibidem

[2]) Strom. lib. II. c. 3.

то, о чемъ говорено выше, но даръ благодати Духа обозначается чрезъ образъ елея, для того чтобы обращающійся отъ грѣха могъ не только получить очищеніе, но и исполниться Духомъ Святымъ, 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“ [1]). Кромѣ того здѣсь же, касаясь ветхозавѣтнаго священства, онъ такое дѣлаетъ примѣненіе къ христіанину, что и онъ можетъ уготовать у себя внутрь души первосвященническій храмъ, но только для сего требуется, чтобы его очистило слово закона, а также чтобы остались въ немъ не осквернеными помазаніе хрисмы и благодать крещенія [2]).

Но яснѣе, точнѣе и полнѣе, чѣмъ всѣ предшествовавшіе учители и писатели, училъ о таинствѣ мvропомазанія *Св. Кипріанъ*, бывъ вызванъ къ сему споромъ съ еп. Стефаномъ по вопросу о перекрещиваніи еретиковъ, потребовавшимъ со стороны его болѣе тщательнаго разъясненія какъ существа крещенія, котораго онъ и не допускалъ у еретиковъ, почему и требовалъ ихъ крещенія, такъ и существа руковозложенія или мvропомазанія, совершеніе котораго безъ крещенія Стефанъ признавалъ вполнѣ достаточнымъ для принятія еретиковъ въ церковь. Такъ напр. св. Кипріанъ, желая показать, какъ не сообразно, не крестя не имѣющихъ истиннаго крещенія еретиковъ, принимать въ церковь чрезъ одно только руковозложеніе или мvропомазаніе, вотъ что говоритъ между прочимъ: „рождающійся (духовно) рождается не чрезъ возложеніе рукъ, когда пріемлетъ Св. Духа, но въ крещеніи церковномъ для того, чтобы уже родившись, принять Св. Духа, какъ это совершено было и надъ первымъ человѣкомъ Адамомъ, котораго Богъ сперва образовалъ изъ персти, а потомъ уже *вдунулъ въ лице его ды-*

---

[1]) In Lev. homil. 8. n. 11.

[2]) Ibid. homil. 6. n. 5.

ханіе жизни (Быт. 2, 7). Ибо духъ не можетъ быть принятъ, если не будетъ прежде пріемлющаго. Если же рожденіе христіанъ совершается въ крещеніи, а рожденіе и освященіе крещенія есть у одной только невѣсты Христовой, которая одна можетъ производить духовно и рождать сыновъ Богу, то гдѣ же, отъ кого и для кого родился тотъ, кто не есть сынъ церкви, какимъ образомъ онъ можетъ имѣть Бога своимъ отцемъ, не имѣвши прежде церкви своею ма́терію“ [1])? Здѣсь, что для всякаго само собою очевидно, съ возможною и желаемою точностію опредѣляется какъ существенное между крещеніемъ и мvропомазаніемъ отличіе, по которому одно только духовно рождаетъ человѣка, не сообщая само ему Св. Духа, а другое только преподаетъ ему Духа, само не возрождая его, такъ и взаимное между ними отношеніе, по которому первое изъ нихъ составляетъ только начало въ таинственно-благодатныхъ подаяніяхъ для новой во Христѣ жизни, а послѣднее служитъ его продолженіемъ и восполненіемъ, вслѣдствіе чего они непремѣнно должны слѣдовать одно за другимъ, отнюдь не нарушая порядка своей послѣдовательности.

Эти же мысли о мvропомазаніи въ его отношеніи къ крещенію Кипріанъ повторяетъ и въ другихъ мѣстахъ, когда напр. такъ о немъ учитъ: „тому, кто крещенъ, необходимо также быть и помазаннымъ, чтобы, принявъ хрисму, т. е. помазаніе, онъ могъ сдѣлаться помазанникомъ Божіимъ и имѣть благодать Христову“ [2]), или когда, имѣя въ виду еретиковъ, которымъ, по его мнѣнію, необходимо было не только принять помазаніе, но и креститься, онъ говоритъ: „только тогда они могутъ вполнѣ освятиться и содѣлаться чадами Божіими, когда возродятся обоими таинствами, по писанію: *аще кто не родится водою и духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе*“ (Іоан. 3, 5) [3]); и еще: „обращающихся

[1]) Epist. ad Pompey. (74 ed. Maran) n. 7.
[2]) Epist. ad Januar (70) n. 2.
[3]) Epist. ad Stephan (72) n. 1.

отъ ереси къ церкви должно крестить, дабы... возрождались обоими таинствами, по писанію: *аще кто не родится водою и Духомъ, не можетъ внити въ царствіе Божіе*“ (Іоан. 3, 5)[1]). Послѣднія же два мѣста мало того, что ясно изображаютъ отличіе между крещеніемъ и мѵропомазаніемъ, какъ двумя отдѣльными таинствами, прямо свидѣтельствуютъ еще о томъ, что св. Кипріанъ совмѣстно съ симъ, какъ поступали и другіе учители церкви, представляетъ ихъ во внутреннемъ и нераздѣльномъ единствѣ подъ однимъ и тѣмъ же образомъ крещенія, но только крещеніе въ собственномъ смыслѣ мысля подъ образомъ крещенія водою, а мѵропомазаніе подъ образомъ крещенія Духомъ.

Кромѣ того, св. Кипріанъ ясно свидѣтельствуетъ еще о томъ, что для мѵропомазанія необходимъ освященный (на алтарѣ) елей, безъ котораго не можетъ быть духовнаго помазанія[2]), а также что оно должно быть совершаемо только предстоятелями церкви (praepositis) посредствомъ запечатлѣнія въ связи съ молитвою и руковозложеніемъ, такъ уча о семъ: „крещенные въ церкви (по примѣру того, какъ нѣкогда крещенные самаряне приняли отъ ап. Петра и Іоанна чрезъ руковозложеніе и молитву Духа Святаго) представляются предстоятелямъ (praepositis) церкви, и нашею молитвою и возложеніемъ рукъ пріемлютъ Духа Святаго, и запечатлѣваются Господнею печатію[3]).

Между тѣмъ заслуживаетъ вниманія еще свидѣтельство римскаго епископа *Корнилія*, который, укоряя Новата между прочимъ въ томъ, что онъ, бывъ крещенъ во время тяжкой болѣзни посредствомъ окропленія, впослѣдствіи не принялъ

---

[1]) Epist. ad Jubajan (73) n. 21.

[2]) Epist. ad Januar. (70) n. 2. На основаніи сего мѣста должно полагать, что, по Кипріану, главное и необходимое въ мѵропомазаніи освященное мѵро и помазаніе, присоединяемое же къ сему руковозложеніе, о которомъ онъ упоминаетъ въ другихъ мѣстахъ, составляло здѣсь нѣчто второстепенное и прибавочное.

[3]) Epist. ad Jubajan (73) n. 9.

мѵропомазанія, писалъ по поводу сему къ Фабію слѣдующее: „получивъ помощь отъ заклинателей, онъ (Новатъ) впалъ въ тяжкую болѣзнь и, признаваемый едва не мертвымъ, на той же кровати, гдѣ лежалъ, принялъ крещеніе посредствомъ окропленія, если только можно сказать, что такой человѣкъ принялъ его. Потомъ, выздоровѣвши, онъ не сподобился прочаго, чего по уставу церкви сподобиться долженъ былъ, то есть не запечатлѣнъ епископомъ. Не получивъ же этого, могъ ли получить Святаго Духа“ [1])? Изъ приведеннаго мѣста видно, что по ученію и уставу древневселенской церкви мѵропомазаніе признавалось также необходимымъ, какъ и крещеніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ отдѣльнымъ отъ него, но долженствовавшимъ слѣдовать за нимъ таинствомъ, что далѣе оно должно было совершаться предстоятелями церкви посредствомъ запечатлѣнія или помазанія мѵромъ, и что, наконецъ, чрезъ него только и можетъ сообщаться вѣрующему дарованіе Св. Духа.

Къ сказанному остается присовокупить, что и въ *постановленіяхъ апостольскихъ* упоминается о запечатлѣніи или мѵропомазаніи, какъ отличномъ отъ крещенія и непосредственно послѣ него долженствовавшимъ слѣдовать чрезъ помазаніе мѵромъ [2]) (съ присовокупленіемъ возложенія рукъ) [3]) таинствѣ, и гдѣ кромѣ того въ уста епископу или пресвитеру, которые одни одинаково могутъ совершать сіе таинство [4]), влагается, при совершеніи его, и самая молитва, читаемая такъ: „Господи Боже, самосущій и верховный Владыка всего, распространившій благоуханіе Евангельскаго вѣденія во всѣхъ народахъ! Ты и нынѣ даруй, да мѵро сіе будетъ дѣйственно въ крестившемся, такъ чтобы благоуханіе Христа твоего пребыло въ немъ твердымъ и прочнымъ,

---

[1]) См. Euseb. hist. eccles. lib. VI. c. 43.
[2]) Constit. apostol. lib VII. c. 22; III, 17.
[3]) Ibid. lib. VII. c. 44.
[4]) Ibid. lib. VII. c. 22 et 43.

и онъ, спогребшись Христу, совоскресъ и былъ живъ съ Нимъ“ [1]).

§ 137.

Въ періодѣ вселенскихъ соборовъ.

Такъ учили о таинствѣ мѵропомазанія и въ дальнѣйшемъ періодѣ, какъ отдѣльные пастыри церкви, такъ и цѣлые соборы, при чемъ замѣчается даже сравнительно съ прежнимъ большая точность и опредѣленность въ ученіи о важнѣйшихъ сторонахъ сего таинства, а именно: о его таинственно-благодатномъ значеніи и видимомъ образѣ совершенія, а также о его совершителяхъ, и лицахъ, надъ которыми оно можетъ и должно совершаться.

Что въ семъ періодѣ какъ на востокѣ, такъ и на западѣ мѵропомазаніе всѣми признавалось таинственно-благодатнымъ священнодѣйствіемъ, это можно видѣть уже изъ однихъ усвояемыхъ ему наименованій, довольно ясно указывающихъ на такое особеннѣйшее его внутреннее значеніе. Такъ напр. *Евсевій* называетъ его таинственнымъ помазаніемъ [2]), *Иларій*—таинствомъ Духа [3]), *Кириллъ іерусалимскій*—символомъ Духа [4]) и печатію дара Духа Святаго [5]), *Амвросій*—печатію духовною [6]), *Августинъ* [7]) и *Кириллъ александрійскій*—таинствомъ помазанія [8]), а *Левъ великій*—помазаніемъ спасенія и печатію жизни вѣчной [9]). Все это такого рода наименованія, которыя въ обозначаемомъ ими священ-

---

[1]) Ibid. c. 44.
[2]) Demonstr. evang. 1, 10.
[3]) In Matth. comment. c. IV. n. 27.
[4]) Поуч. таиновод. 3. n. 1.
[5]) Оглас. поуч. 18. n. 33.
[6]) De sacram. III, 2, n. 1.
[7]) Contr. lib. Petil. 11, 104.
[8]) In Is. XXV, 6.
[9]) Serm. 24. n. 6.

нодѣйствіи необходимо заставляютъ видѣть особеннѣйшее, а именно таинственно-благодатное дѣйствіе.

Но это самое еще яснѣе открывается изъ тѣхъ отеческихъ свидѣтельствъ, въ которыхъ сіе таинство прямо поставляется на ряду съ крещеніемъ, и даже съ евхаристіею, а также прямо приписываются ему таинственно-благодатныя силы и такіе же плоды. Такъ напр. по *Ефрему Сирину*, подобно тому, какъ ковчегъ предъизобразилъ собою имѣющую быть устроенную Христомъ на водахъ (крещенія) церковь, такъ голубица предъизобразила собою Духа Святаго, имѣющаго совершать спасительное помазаніе [1]). Самыя же дѣйствія и плоды помазанія вотъ какъ изображаетъ Ефремъ, въ своемъ обращеніи къ вѣрующему: „печатію Св. Духа запечатлѣны всѣ входы въ душѣ твоей, печатію помазанія запечатлѣны всѣ члены твои. Царь какъ бы на тебѣ положилъ письмо свое, и наложилъ на него печати огня (Мат. 3, 11; Лук. 3, 10), дабы не прочли его чуждые и не испортили письменъ“ [2]).

Эти же мысли о мѵропомазаніи *св. Кириллъ іерусалимскій* раскрываетъ еще полнѣе и опредѣленнѣе, съ отстраненіемъ всякихъ сомнѣній относительно общецерковной вѣры въ спасительно благодатную значимость сего таинства и его отличіе отъ крещенія. Указавши на то существенное отличіе мѵропомазанія отъ крещенія, что чрезъ него сообщается печать общенія Св. Духа, тогда какъ чрезъ крещеніе подается только очищеніе отъ грѣховъ [3]), онъ такъ подробнѣе о семъ учитъ въ своемъ обращеніи къ новопросвѣщеннымъ: „во Христа крестившись и во Христа облекшись (Гал. 3, 27), содѣлались вы сообразными Сыну Божію (Римл. 8, 29);... а ставъ причастниками Христовыми (Евр. 3, 14), по справедливости называетесь помазанниками (χρίστοι)... Помазанниками же сдѣ-

---

[1]) Adv. Scrut. Serm. 49. Opp. Syr. T. III. p. 90.
[2]) Ibid. T. II. p. 332.
[3]) Огласит. поуч. 18, п. 33.

лались вы, пріявъ тождеобразно (со Христомъ) Св. Духа... потому что вы—образъ Христовъ. Какъ Христосъ, омывшись въ рѣкѣ Іорданѣ и сообщивъ водамъ благоухавіе Божества, вышелъ изъ водъ, и было на Него существенное наитіе Духа Святаго (потому что подобное почиваетъ на подобномъ); такъ точно и вамъ, когда вы вышли изъ купѣли священныхъ водъ, дано мѵропомазаніе, сообразное тому, которымъ Христосъ помазался. А это (помазаніе) есть Духъ Святый“ [1]). И нѣсколько далѣе такъ святый отецъ продолжаетъ свою рѣчь: „Смотри (по этому), не подумай, что сіе есть мѵро простое. Ибо какъ хлѣбъ евхаристіи, по призываніи Святаго Духа, есть уже хлѣбъ не простой, но тѣло Христово: такъ и святое мѵро сіе, по призываніи, не простое уже, или, какъ бы сказалъ иный, обыкновенное мѵро, но дарованіе Христа и Духа Святаго, отъ присутствія Божества Его содѣлавшееся дѣйственнымъ. Имъ знаменательно помазуются чело и другія орудія чувствъ. И тогда какъ тѣло помазуется видимымъ мѵромъ, душа освящается Святымъ и Животворящимъ Духомъ. Сперва мѵропомазано у васъ чело, чтобы освободиться вамъ отъ того стыда, какой всюду носилъ съ собою первый человѣкъ, преступившій законъ, и чтобы *откровеннымъ лицемъ* взирать вамъ на славу Господню (2 Кор. 3, 18). Потомъ мѵропомазаны уши, чтобы пріобрѣсти вамъ уши, способные внимать Божественнымъ тайнамъ... Потомъ мѵропомазаны ноздри, чтобы, воспріявъ на себя Божественное мѵро, сказать вамъ: *Христово благоуханіе есмы Богови въ спасаемыхъ* (2 Кор. 2, 15). Послѣ сего мѵропомазаны перси, чтобы, *облекшеся въ броню правды, вамъ стати противу кознемъ діавольскимъ* (Еф. 6, 14. 11). 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

[1]) Поуч. тайновод. 3. п. 1.

силѣ и поборайте ее, говоря: *вся могу о укрѣпляющемъ мя Христѣ*“ (Фил. 4, 14)[1]).

Болѣе яснаго и опредѣленнаго ученія о существѣ мvропомазанія, чѣмъ это, и желать нельзя. А между тѣмъ въ такомъ же точно смыслѣ учили о семъ и дальнѣйшіе отцы и учители, какъ напр. *Амвросій*[2]), *Григорій Богословъ*[3]), *Іоаннъ Златоустъ*[4]), *Августинъ*[5]), *Левъ великій*[6]), *Θеодоритъ*[7]) *и Исидоръ Пелусіотъ*[8]).

Столько же ясныя и несомнѣнныя находимъ въ этотъ періодъ свидѣтельства и относительно видимой стороны разсматриваемаго нами таинства, которое, какъ видно изъ нихъ, совершалось и должно было совершаться не иначе, какъ чрезъ видимое и чувственное помазаніе мvромъ. Не говоримъ уже о томъ, что отцы и учители сего періода, когда имѣли въ виду одну видимую сторону сего таинства, всегда называли его помазаніемъ и таинствомъ помазанія. Но что особенно важно, нѣкоторые изъ нихъ прямо указывали на мvро, какъ такое вещество, которое должно было употребляться при его совершеніи, а также на тѣ или иные тѣлесные органы, которые должны были въ это время помазываться мvромъ, и кромѣ того, тогда какъ о другомъ образѣ совершенія сего таинства вовсе умалчивали, этотъ образъ совершенія возводили къ временамъ самихъ апостоловъ, что между прочимъ усматривается изъ того, что они слова ап. Іоанна: *и вы по-*

---

[1]) Тамъ же п. 3 и 4.

[2]) De sacrament. lib. III. c. 2. n. 8.

[3]) Слово 40 на св. крещ. Тв. св. отц. т. III. стр. 285.

[4]) In Philipp. homil. 3. n. 4.

[5]) Вотъ заслуживающія вниманія слова Августина: unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili (In 1 Ioann. tract. III. n. 5). Sacramentum chrismatis in genere visibilium signaculorum sacramentum est sicut et ipse baptismus (Contr. lit. Petiliani. 11. c. 104).

[6]) Serm. 4 de natal. Domini.

[7]) In 2 Corinth. c. 1. v. 22.

[8]) Lib. 1 epist. 450 ad Antioch.

мазаніе имате отъ святаго... (1 Іоан. 2, 20), а также ап. Павла: *помазавый насъ Богъ, иже и запечатлѣ насъ* (2 Кор. 1, 21), понимали въ смыслѣ видимо чувственнаго помазанія, и въ примѣненіи къ таинству мѵропомазанія, сообщающему благодать Духа Святаго.

Такъ напр. *Ефремъ сиринъ*, свидѣтельствуя о томъ, что таинство мѵропомазанія совершалось чрезъ помазаніе, вмѣстѣ съ симъ, какъ мы видѣли, хотя безъ точнаго обозначенія, указываетъ и на всѣ тѣлесные органы, которые во время совершенія его помазывались, обращаясь къ мѵропомазанному христіанину съ такими словами: „печатію Св. Духа запечатлѣны всѣ входы въ душѣ твоей, печатію помазанія запечатлѣны всѣ члены твои“ [1]).

Кириллъ же *іерусалимскій*, свидѣтельствуя о томъ, что при совершеніи таинства мѵропомазанія употреблялось освященное, а не какое либо простое и обычное мѵро, вмѣстѣ съ симъ прямо указываетъ и на тѣ тѣлесныя орудія чувствъ, которыя у новокрещеннаго помазывались симъ мѵромъ, а именно: чело, уши, ноздри и перси [2]). Кромѣ того св. Кириллъ совершающееся въ новозавѣтной церкви мѵропомазаніе поставляетъ во внутреннюю связь съ помазаніемъ елеемъ въ ветхомъ завѣтѣ всѣхъ священныхъ лицъ, какъ его прообразомъ, и начало его относитъ къ первоначальнымъ временамъ Христовой церкви, а именно къ временамъ самихъ апостоловъ, прямо ссылаясь на ученіе о семъ на самомъ дѣлѣ осуществившемся мѵропомазаніи блаженнаго ап. Іоанна [3]).

Подобное указаніе на помазаніе мѵромъ, во время совершенія таинства мѵропомазанія, разныхъ частей тѣла дѣлаетъ епископъ александрійскій 4 го вѣка *Астерій*, свидѣтельствуя кромѣ сего о томъ, что при семъ произносились слова: *печать дара Духа Святаго* [4]).

[1]) Opp. Syr. T. II p. 332.
[2]) Поуч. тайновод. 3. п. 4.
[3]) Тамъ же п. 6 и 7.
[4]) Apud. Phot. Biblioth. Cod. 271.

Амвросій[1]) же и *Августинъ*[2]) къ сему присовокупляютъ, что помазаніе мѵромъ, согласно древнему обычаю, совершалось крестообразно.

А *Златоустъ*[3]) и *Θеодоритъ*[4]), подобно св. Кириллу іерусалимскому, возводятъ мѵропомазаніе къ апостольскому времени, объясняя слова ап. Павла: *помазавый насъ Богъ, иже и запечатлѣ насъ* (2 Кр. 1, 23), въ смыслѣ внѣшняго помазанія и примѣнительно къ таинству мѵропомазанія.

Но что заслуживаетъ особеннаго вниманія, и цѣлые соборы свидѣтельствуютъ о томъ, что, согласно съ древнимъ чиномъ и обычаемъ, таинство мѵропомазанія должно было совершаться и совершалось чрезъ помазаніе мѵромъ, съ соблюденіемъ при семъ уже замѣченныхъ нами у отдѣльныхъ пастырей церкви и нѣкоторыхъ обрядовыхъ частностей.

Такъ на помѣстномъ *лаодикійскомъ соборѣ* (около 365 г.) прямо и безусловно постановлено было, чтобы какъ надъ новокрещенными, послѣ ихъ крещенія, такъ и надъ принявшими правильное крещеніе еретиками, при поступленіи ихъ въ церковь, совершалось небесное помазаніе или помазаніе мѵромъ[5]), хотя не было въ точности опредѣлено, какъ должно было совершать это помазаніе, конечно, по той простой причинѣ, что все это предполагалось, какъ общеизвѣстное для всѣхъ служителей таинствъ церковныхъ. Второй же вселенскій соборъ пополняетъ недосказанное соборомъ лаодикійскимъ, опредѣляя и то, какъ или по какому чину должно было совершаться мѵропомазаніе. Но дѣлая это, соборъ, какъ самъ себя объясняетъ, отнюдь не устанавливаетъ какого либо новаго чина, а только подтверждаетъ и узаконяетъ существовавшій доселѣ чинъ и обычай, за-

---

[1]) De sacrament. lib. VI. c. 2. n. 7.

[2]) In Ioann. Tract. 118.

[3]) Homil. in 2 Corinth. c. 1. v. 23.

[4]) Comment. in 2 Corinth. c 1. v. 23. Срав. *Амвр.* De his, qui initiantur. c. 7, а также *Діонис. Ареопаг.* о церк. іерарх. VII, 4. 5.

[5]) См. Прав. 7 и 48.

ключающійся въ томъ, чтобы, запечатлѣвая мѵромъ, помазывать св. мѵромъ чело, очи и ноздри, уста и уши, и произносить при этомъ слова: *печать дара Духа Святаго*. Вотъ самыя слова собора: „присоединяющихся къ православію и части спасаемыхъ изъ еретиковъ пріемлемъ по слѣдующему чиноположенію и обычаю: аріанъ, македоніанъ, савватіанъ и новаціанъ... пріемлемъ запечатлѣвши, то есть, помазуя св. мѵромъ, во первыхъ, чело, потомъ очи, и ноздри, и уста, и уши, и, запечатлѣвая ихъ, глаголемъ: печать дара Духа Святаго“ [1]).

Шестый же вселенскій соборъ, подтверждая 7-е правило 2-го вселенскаго собора о принятіи въ церковь нѣкоторыхъ еретиковъ чрезъ одно запечатлѣніе или помазаніе [2]), какъ должно думать, вмѣстѣ съ симъ подтвердилъ и все остальное, постановленное 2-мъ вселенскимъ соборомъ относительно совершенія мѵропомазанія.

Таковое свидѣтельствованіе столь многихъ отдѣльныхъ пастырей и цѣлыхъ соборовъ объ образѣ совершенія разсматриваемаго нами таинства чрезъ помазаніе мѵромъ, ясно показываетъ, что такой именно, а не иной образъ его совершенія признавался въ этотъ періодъ вполнѣ согласнымъ съ чиномъ и обычаемъ древней вселенской церкви, и потому единственно законнымъ и правильнымъ. Если поэтому въ нѣкоторыхъ случаяхъ отцами и учителями сего періода для обозначенія таинства мѵропомазанія употреблялось иногда наименованіе руковозложенія, какъ напр. въ 8 правилѣ перваго вселенскаго собора, или у *бл. Іеронима* [3]) и *Геннадія массалійскаго* [4]), то должно думать, что это (по крайней мѣрѣ на востокѣ) допускалось не по какой либо иной, а той причинѣ, что мѵропомазаніе по своему существу и силѣ признавалось за одно съ руковозложеніемъ апо-

[1]) См. прав. 7.
[2]) См. прав. 95.
[3]) Dialog. adv. Luciferian. n. 9.
[4]) De eccles dogm. c 21.

стольскимъ, а также что оно совершалось не иначе, какъ при участіи крестовиднаго дѣйствія іерархическихъ рукъ, напоминавшаго собою апостольское руковозложеніе [1]).

Между тѣмъ подтвержденіемъ всему вышесказанному можетъ служить и нижеслѣдующее церковно-отеческое ученіе сего періода о совершителяхъ таинства мѵропомазанія.

Такъ какъ мѵропомазаніе, замѣнившее собою руковозложеніе апостольское, по своему существу составляло съ нимъ одно и тоже, а между тѣмъ право руковозложенія передано было апостолами однимъ епископамъ; то и право совершенія или, точнѣе сказать, таинственнаго освященія мѵра, какъ это видно изъ многихъ церковныхъ памятниковъ сего періода, предоставлялось въ церкви однимъ епископамъ. Но что касается самого преподанія вѣрующимъ сего мѵра, то право въ семъ случаѣ всегда и вполнѣ предоставлялось и за пресвитерами, которые, по свидѣтельству *Златоуста* [2]) и *Іеронима* [3]), признавались во всемъ прочемъ, за исключеніемъ права руковозложенія, по священнослуженію съ епископами равными.

Что дѣйствительно такъ было на востокѣ, т. е. что тогда какъ мѵро освящалось епископами, пресвитеры безпрекословно пользовались правомъ преподанія его всѣмъ вѣрующимъ, объ этомъ совершенно ясно и прямо свидѣтельствуютъ не только восточные [4]), но и самые западные учители церкви, какъ напр. *Амвросій* [5]) и *Августинъ* [6]). А что такого рода практика, имѣвшая для себя основаніе въ древне-

---

[1]) Въ отношеніи же къ церкви западной, судя по свидѣтельствамъ Іеронима и Геннадія, нѣтъ основанія отрицать, что иногда, какъ было и доселѣ, могло совершаться таинство мѵропомазанія и въ формѣ руковозложенія, соединеннаго съ помазаніемъ мѵромъ.

[2]) In 1 Timoth. homil. 10 n. 1.

[3]) Epist. ad. Evangel. 146. n. 1. ed. Curs coml. Patr.

[4]) Напр. *Златоустъ*. Бесѣд. 12 на 1 посл. къ Коринѳ. ч. 1. стр. 222. Петерб. 1858.

[5]) In Ephes. c. 4. v 11.

[6]) In nov et vet. testam 61. Cнес. Photii epist. encycl.

апостольскомъ преданіи, не вызывала въ восточной церкви совершенно никакихъ недоумѣній или пререканій, это подтверждается исторіею всѣхъ бывшихъ здѣсь вселенскихъ соборовъ, на которыхъ вовсе не поднимались по сему поводу вопросы, исключая только шестаго вселенскаго собора, на которомъ были одобрены и приняты всѣ опредѣленія помѣстнаго карѳагенскаго собора (ок. 419 г.) и въ числѣ ихъ 6-е правило сего собора относительно воспрещенія пресвитеру совершенія, т. е. освященія мура, но ни чуть не преподаянія другимъ готоваго освященнаго мура.

На западѣ же, наоборотъ, какъ извѣстно, не мало по сему предмету возникало недоумѣній, которыя возбуждались то со стороны римскихъ пресвитеровъ, иногда не довольствовавшихся однимъ правомъ преподаянія мура и простиравшихъ свои притязанія и на право его освященія, или же иногда оказывавшихся только невнимательными и небрежными въ отношеніи къ своей обязанности по храненію и преподаянію мура[1]), то со стороны самихъ римскихъ епископовъ, иногда безъ основанія стѣснявшихъ и ограничивавшихъ пресвитеровъ въ ихъ правахъ самаго преподаянія мура[2]), вслѣдствіе чего, въ виду разрѣшенія означенныхъ недоумѣній, не мало состоялось на западѣ даже помѣстныхъ соборовъ. Но это самое обстоятельство, благодаря которому мы можемъ слышать голосъ западной церкви въ соборныхъ опредѣленіяхъ, представляетъ каждому возмож-

---

[1]) Все это усматривается изъ направленныхъ противъ сего нижеслѣдующихъ соборныхъ опредѣленій.

[2]) Такъ напр. *Иннокентій* I хотя не воспрещалъ пресвитерамъ совершать мурономазаніе, но ограничивалъ право сіе тѣмъ, что при семъ имъ не дозволялось запечатлѣвать муромъ чело, что предоставлялось только епископамъ (Epist. ad Decent. episc. eugubin. Opp. Leon. Magn. T. II. p. 51. Lion. 1700). Подобное же ограничительное распоряженіе относительно преподаянія мурономазанія пресвитерами было сдѣлано *Григоріемъ великимъ* въ отношеніи къ священникамъ Сардиніи (Epist. ad episc. Januar. Opp. T. II. p. 689. ed. Paris 1705), хотя впослѣдствіи, въ виду происшедшаго отсюда соблазна, оно имъ же самимъ было отмѣнено (Ibid. p. 705).

ность убѣдиться въ томъ, что въ разсматриваемый нами періодъ и въ западной церкви, равно какъ въ восточной, таинство мѵропомазанія совершалось чрезъ одно помазаніе освященнымъ мѵромъ, а также что, тогда какъ мѵро могло и должно было быть освящаемо одними епископами, правомъ преподаянія сего мѵра могли и должны были пользоваться и всѣ пресвитеры. Такъ на двухъ карѳагенскихъ соборахъ 4-го вѣка, извѣстныхъ подъ именемъ 2-го (ок. 390 г.)[1]) и 3-го (ок. 397)[2]), равно какъ на такомъ же соборѣ, бывшемъ въ 5-мъ вѣкѣ (ок. 419—427), принятомъ съ его постановленіями въ каконъ вселенской церкви[3]), въ виду, конечно, разныхъ случаевъ посягательства со стороны пресвитеровъ на совершеніе или освященіе мѵра безусловно воспрещено было пресвитерамъ всякое участіе въ таковомъ однимъ епископамъ принадлежавшемъ освященіи мѵра, но въ тоже время отнюдь не воспрещалось имъ преподавать готовое, полученное освященнымъ отъ епископа, мѵро, при воспрещеніи сего только діаконамъ. Поэтому и на 1 *толедскомъ* соборѣ (403) по сему предмету постановлено было слѣдующее: „хотя почти вездѣ соблюдается, чтобы безъ епископа никто не совершалъ хрисмы, но поелику слышно, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ или провинціяхъ хрисму совершаютъ пресвитеры: то заблагоразсуждено, чтобы отнынѣ никто иной, какъ только епископъ совершалъ и распредѣлялъ по епархіи хрисму, вслѣдствіе чего изъ каждой отдѣльной церкви должны приходить діаконы или иподіаконы до наступленія пасхи, дабы освященную епископомъ хрисму могли доставить по назначенію ко дню пасхи... Постановляется также, чтобы діаконъ не мѵропомазывалъ, но совершалъ сіе пресвитеръ (самъ собою) въ отсутствіе епископа, а если епископъ присутствуетъ, то съ его разрѣшенія“[4]).

---

[1]) Canon. 3. Binii concil. general. ed. 1636. T. I. p. 703.

[2]) Can. 36. Ibid. p. 710 et 711.

[3]) Прав. 6. книг. прав. стр. 175. изд. 1843 г.

[4]) Can. 20 Binii. T. I. p. 740.

Тоже самое повторено было въ опредѣленіяхъ соборовъ 4 *карѳагенскаго* (ок. 436)[1]) и *вазенскаго 1-го* (при Львѣ I)[2]), съ поставленіемъ на видъ пресвитерамъ того, чтобы они за хрисмою обращались не къ какому либо стороннему, а непремѣнно къ своему епископу, и отъ него получали ее не чрезъ младшаго клирика, но или сами или чрезъ хранителей священно-церковныхъ вещей.

На *аравзиканскомъ* же соборѣ (около полов. 5 в.), что особенно важно, не смотря на то, что нѣкоторые изъ епископовъ римскихъ, какъ напр. Иннокентій I-й, пытались только за собою удержать запечатлѣніе чела мѵромъ, предоставлено было пресвитерамъ совершать полное, а слѣдовательно и съ запечатлѣніемъ чела, мѵропомазаніе въ слѣдующихъ его опредѣленіяхъ: „никакой священнослужитель, имѣющій власть крестить, никогда не долженъ приступать къ сему безъ хрисмы: потому что постановили мы, чтобы мѵропомазывали однажды только во время крещенія. А если кто по какой либо случайности не будетъ мѵропомазанъ во время крещенія, то священникъ долженъ восполнить его во время конфирмаціи, ибо у насъ благословеніе самой хрисмы не иное, какъ единое... Постановлено также нами, чтобы и еретики, если пожелаютъ стать католиками, за отсутствіемъ епископа, запечатлѣвались (consignari) хрисмою и благословеніемъ пресвитерами“[3]).

Такого же рода церковныя опредѣленія продолжали постановляться и на соборахъ 6 вѣка, изъ коихъ, 1-мъ бракарскимъ соборомъ (563 г.) воспрещено было только пресвитерамъ освященіе мѵра[4]), соборами же *епаонскимъ* (509 г.)[5]), *антиссіодорскимъ* (590 г.)[6]), и *барсинонскимъ* (599)[7]) столь же

[1]) Can. 36. Ibidem p. 729.
[2]) Can. 3. Ibid. T. II. p 693.
[3]) Can. 1 et 2. Binii. T. II. p. 690.
[4]) Can. 37. Binii concil. T. IV. p. 423.
[5]) Can. 16. Ibid. T. III. p. 726.
[6]) Can. 6. Ibid. T. IV. p. 522.
[7]) Can. 2 Ibid. p. 531.

ясно и прямо, какъ и прежде, предоставлялось имъ полное право преподавать надлежаще получаемую ими во время четыредесятницы отъ своего епископа хрисму, съ присовокупленіемъ къ сему только особаго требованія, чтобы сіе исполнялось отнюдь не за деньги, подъ опасеніемъ виновности въ симоніи (прав. 2 бар. соб.) [1]).

Все это не прямо ли и рѣшительно говоритъ въ пользу того, что въ западныхъ церквахъ по крайней мѣрѣ до 7 вѣка признавалось вполнѣ законнымъ и цѣлесообразнымъ, при освященіи одними епископами таинственнаго мура, предоставленіе права его преподаянія и пресвитерамъ? Между тѣмъ не лишне припомнить здѣсь слѣдующее по сему предмету весьма замѣчательное соображеніе *бл. Іеронима*, которымъ, конечно, не онъ одинъ руководился, а и другіе благомыслящіе пастыри, и которымъ совершенно отклонялась, какъ вовсе неумѣстная и пагубная, та мысль, будто бы только епископъ можетъ на получившаго крещеніе низводить Св. Духа, а пресвитеры не могутъ. Упомянувъ о существовавшемъ въ его время обычаѣ, по которому епископъ приходилъ для призванія Духа Святаго чрезъ наложеніе рукъ къ тѣмъ, которые крещены были пресвитерами и діаконами вдали отъ большихъ городовъ, бл. Іеронимъ такъ продолжаетъ рѣчь свою: „это дѣлается обыкновенно болѣе ради чести священства, чѣмъ по закону необходимости. Иначе, если бы Духъ Святый исходилъ только по молитвѣ епископа, то слѣдовало бы оплакивать тѣхъ, которые по деревнямъ, укрѣпленіямъ и въ болѣе отдаленныхъ мѣстахъ, будучи крещены пресвитерами и діаконами, умираютъ прежде, чѣмъ посѣтятъ ихъ епископы“ [2]).

---

[1]) Можно замѣтить, что и бывшій въ 619 г. *испалѣскій* соборъ подтвердилъ, что въ прежнее время священники имѣли много общаго съ епископами и могли между прочимъ, подобно епископамъ, совершать и муропомазаніе; но къ сему уже присовокупилъ, что все это воспрещено священникамъ новыми правилами (Can. 7. Binii concil. T. IV. p. 560).

[2]) Dialog. adv. Luciferi, n. 9.

Въ заключеніе слѣдуетъ сказать, что въ этотъ періодъ и относительно пріемлющихъ мѵропомазаніе лицъ вполнѣ согласно учили пастыри и учители какъ восточной, такъ и западной церквей, одинаково признавая необходимымъ, чтобы мѵропомазанія сподоблялись безусловно всѣ получившіе крещеніе, вслѣдствіе чего мѵропомазаніе обыкновенно совершалось непосредственно послѣ крещенія, а также одинаково какъ надъ взрослыми, такъ и младенцами.

Такъ напр. на помѣстномъ лаодикійскомъ соборѣ (ок. 365 г.), принятомъ вселенскою церковію въ соборный канонъ, прямо и безусловно было постановлено: „подобаетъ просвѣщаемымъ по крещеніи быти помазуемымъ помазаніемъ небеснымъ, и быти причастниками царствія Божія“ [1]). *Іоаннъ Златоустъ* ясно свидѣтельствуетъ о повсюдномъ на востокѣ примѣненіи сего правила ко всѣмъ новокрещеннымъ, со включеніемъ и младенцевъ [2]).

На западѣ, какъ мы уже видѣли, тоже на одномъ изъ мѣстныхъ соборовъ (5 в.), а именно *аравзиканскомъ* прямо было постановлено, чтобы священнослужители мѵропомазывали однажды только во время крещенія [3]), т. е. чтобы мѵропомазаніе совершали въ непосредственной послѣдовательности за крещеніемъ, не отсрочивая его на другое какое либо дальнѣйшее время. А что и на самомъ дѣлѣ въ западной церкви не теряли изъ виду сего правила, признавая нужнымъ совершать мѵропомазаніе непосредственно послѣ крещенія, и надъ всѣми новокрещенными, не исключая и младенцевъ, яснымъ подтвержденіемъ сему служатъ между другими свидѣтельства *св. Амвросія* [4]), *Геннадія массалійскаго* [5]) и одного изъ самихъ же римскихъ епископовъ — *Иннокентія* I [6]).

---

[1]) Прав. 48. книг. прав. стр. 158. изд. 1843.

[2]) In Act. op. homil. 1 n. 5; In 1 Cor. homil. 12.

[3]) Can. 1. Binii concil. T. II. p. 690.

[4]) De sacramert. lib. III c. 2. n. 8.

[5]) De eccles. dogm. c. 22.

[6]) Epist. ad Decent. c. 3. Opp. Leonis M. T. II. p. 51. Lion. 1700.

§ 138.

Общій изъ предыдущаго обозрѣнія выводъ и замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія относительно таинства мѵропомазанія.

Послѣ сдѣланнаго нами историческаго обозрѣнія ученія о таинствѣ мѵропомазанія, мы естественно приходимъ къ слѣдующему общему выводу относительно сего ученія.

1. Согласно съ откровеннымъ ученіемъ, мѵропомазаніе, какъ въ первые три вѣка, такъ и въ періодъ вселенскихъ соборовъ, церковію признавалось не какимъ либо простымъ обрядомъ, а особеннѣйшимъ священнодѣйствіемъ, предназначеннымъ для таинственнаго преподанія Св. Духа, и потому по своему существу отъ крещенія отличнымъ, хотя въ тоже время столько же, какъ и оно, для всѣхъ вѣрующихъ важнымъ и необходимымъ.

2. Должно полагать, что сіе таинственное священнодѣйствіе вначалѣ совершалось апостолами чрезъ молитвенное руковозложеніе, впослѣдствіи ими же самими замѣнено было мѵропомазаніемъ, и въ семъ послѣднемъ видѣ продолжало совершаться въ церкви во всѣ времена, хотя къ нему иногда по преимуществу въ западныхъ церквахъ присоединялось и руковозложеніе, какъ должно думать, имѣвшее въ семъ случаѣ не главное, а второстепенное или прибавочное значеніе.

3. Несомнѣннымъ оказывается, что тогда какъ освященіе необходимаго для сего тайнодѣйствія мѵра предоставлялось однимъ епископамъ, совершеніе самаго дѣйствія помазанія освященнымъ мѵромъ всегда предоставлялось и пресвитерамъ.

4. Такъ какъ, наконецъ, таинство мѵропомазанія также признавалось необходимымъ, какъ и крещеніе, для того, чтобы стать причастникомъ царствія Божія; то вмѣстѣ съ симъ считалось необходимымъ его совершать, и на самомъ дѣлѣ оно совершалось, непосредственно послѣ крещенія, и притомъ одинаково какъ надъ взрослыми, такъ и младенцами.

Въ такомъ смыслѣ, присовокупимъ къ сему, и въ дальнѣйшія времена продолжала неизмѣнно учить о семъ таинствѣ церковь восточная [1]), чего, къ сожалѣнію, нельзя безусловно сказать о церкви западной. Сохраняя согласіе съ церковію восточною въ ученіи о мѵропомазаніи, какъ богоучрежденномъ для поданія вѣрующимъ Св. Духа таинствѣ, въ другихъ, хотя второстепенныхъ, но тѣмъ не менѣе весьма важныхъ пунктахъ сего ученія она мало помалу отъ ней оступила. Такъ, съ своимъ отпаденіемъ отъ церкви восточной, вступивъ на свободный путь нововведеній, она узаконила у себя только изрѣдка въ древности допускавшееся въ нѣкоторыхъ западныхъ церквахъ соединеніе съ мѵропомазаніемъ руковозложенія, ограничивъ при этомъ, вопреки древней церковной практикѣ, и самое мѵропомазаніе однимъ запечатлѣніемъ чела [2]) Вмѣстѣ же съ симъ, что особенно важно, церковь западная, вопреки своимъ собственнымъ древнимъ, основывавшимся на апостольскомъ преданіи, постановленіямъ, право не только освященія мѵра, но и совершенія самаго мѵропомазанія присвоила однимъ епископамъ, лишивъ его всецѣло священниковъ, къ чему, какъ извѣстно, прямой и рѣшительный шагъ сдѣланъ былъ ею еще въ IX вѣкѣ въ допущенномъ ею фактѣ повторенія ея епископами мѵропомазанія надъ мѵропомазанными греческими священниками болгарами, и противъ чего константинопольскій патріархъ *Фотій* произнесъ слѣдующій весьма поучительный и справедливый свой и всей восточной церкви судъ: „откуда такой законъ? Кто законодатель? Который изъ Апостоловъ? Отцевъ? Или какой соборъ? Гдѣ и когда состоявшійся? Чьи голоса были въ его распоряженіи? Нельзя священнику запечатлѣвать крещаемыхъ мѵромъ? Но послѣ этого ему вовсе

[1]) Правосл. исповѣд. вопр. 105.

[2]) Можно замѣтить, что даже у издревле отступившихъ отъ православія, но удержавшихъ таинство мѵропомазанія обществъ, какъ напр. Армянъ, Яковитовъ и Несторіанъ сохранился обычай помазывать мѵромъ не одно чело, а и другіе члены (Goar. in Euchol. p. 366; Asseman. Biblioth. orient I, 573; II, 121, 239, 300; IV, diss. de Syr. Nestor. p. 272; Cod. Liturg. T. III, p. 136).

нельзя ни крестить, ни священнодѣйствовать Пусть уже не въ половину, а всецѣло будетъ извержень у тебя священникъ въ кругъ непосвященныхъ. Онъ священнодѣйствуетъ тѣло Владычне и кровь Христову и ими освящаетъ тѣхъ, надъ коими уже давно совершено тайнодѣйствіе: какъ же онъ не можетъ освящать мѵропомазаніемъ новокрещаемыхъ? Священникъ креститъ, совершая надъ крещеннымъ очистительную благодать: какъ же отнять у него право ограждать и запечатлѣвать то очищеніе, котораго онъ совершитель? А если отымешь у него право запечатлѣвать (очищеніе), то не оставишь ему права ни служить благодати очищенія, ни совершенствовать кого либо при промощи онаго, и все это съ тою цѣлію, чтобы твой священникъ, украшаясь однимъ пустымъ именемъ, показывалъ тѣмъ, что ты глава и епископъ одного съ нимъ чина" [1]).

Вслѣдъ же за симъ нововведеніемъ естественно возникло и утвердилось въ церкви западной другое самое печальное по своимъ послѣдствіямъ нововведеніе, а именно, вслѣдствіе неудобства и даже невозможности для епископовъ преподавать крещающимся тотчасъ послѣ крещенія мѵропомазаніе, воспрещеніе преподаванія сего послѣдняго младенцамъ и отдаленіе его до болѣе зрѣлаго ихъ возраста, чего, по сознанію самихъ защитниковъ латинства, не было въ западной церкви до XIII вѣка [2]).

На сколько эти нововведенія были незаконны и неизвинительны, лишне говорить объ этомъ, послѣ предложеннаго нами обозрѣнія церковно-отеческаго ученія о таинствѣ мѵропомазанія [3]). Измышленныя же латинянами въ свое оправданіе такого рода разныя личныя соображенія, какъ, напр., что мѵропомазанія нельзя совершать надъ младенцами, вслѣдствіе недостатка въ нихъ нужнаго въ семъ случаѣ сознанія

---

[1]) Окружн. посл. Фот. см. Дух. Бесѣд. т. II. стр. 188. 1859 г.

[2]) Liberm. Instit. theolog. T. IV. p. 290. Maunc. 1836. Perron. Praelect. theolog. T. II. p. 301. ed. 1848.

[3]) Между тѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что и сами же римскіе епископы "послѣдствіи стали волею неволею сознавать непростительную въ семъ отношеніи

и пониманія, тогда какъ и безъ этого крещеніе совершать надъ ними можно, свидѣтельствуютъ только о свойственномъ имъ легкомысленномъ отношеніи даже къ такого рода важнымъ церковнымъ учрежденіямъ, каковы Богомъ дарованныя церкви благодатныя средства освященія людей,—что, должно думать, послужило непослѣднею историческою косвенною причиною, расположившею лютеранъ и къ всецѣлому отрицанію таинства мvропомазанія, не смотря на совершенно ясное ученіе о немъ самаго откровенія.

О таинствѣ евхаристіи.

§ 139.

Ученіе откровенное.

Переходимъ къ ученію о самомъ важномъ и, можно сказать, средоточномъ тайнодѣйствіи въ христіанской церкви—таинствѣ евхаристіи, въ которомъ Господу нашему Іисусу Христу благоугодно было не ниспосылать только благодать Св. Духа, какъ это происходитъ во всѣхъ другихъ таинствахъ, а непосредственно и осязательно являть для вѣрующихъ свое личное присутствіе, и чрезъ вкушеніе Его тѣла и крови внутренне соединяться съ Нимъ, для укрѣпленія ихъ духовной жизни, и залога жизни вѣчной.

Какъ же о семъ таинствѣ училъ Самъ непосредственно установившій и даже первымъ его совершившій Іисусъ Христосъ?

Свое о немъ ясное и опредѣленное ученіе Онъ, какъ извѣстно, преподалъ еще до установленія евхаристіи, а

ошибку своихъ предшественниковъ и пытались отчасти смягчить и поправить ее, время отъ времени (съ XV в.), ставши, въ виду особенныхъ обстоятельствъ, снабжать полномочіями на совершеніе мvропомазанія и священниковъ, вслѣдствіе чего стала оказываться въ ученіи о совершителяхъ мvропомазанія только та разность между восточною и западною церковію, что тогда какъ въ первой священники чрезъ самую хиротонію свою получаютъ право совершать мvропомазаніе, въ послѣдней они получаютъ таковое право случайно, по требованію особенныхъ обстоятельствъ и въ силу особенныхъ епископскихъ полномочій, являясь такимъ образомъ только случайными или чрезвычайными совершителями мvропомазанія, тогда какъ, на оборотъ, совершителями его постоянными признаются одни епископы (Harduin. collect. concil. T. IX. p. 438; Perron. theol. praelect. T. II. p. 296 ed. Brussel. 1848).

именно, когда, по поводу чудеснаго насыщенія пятью хлѣбами и двумя рыбами пяти тысячъ народа, учивъ о Себѣ, какъ сшедшемъ, на подобіе манны, съ небесъ животномъ хлѣбѣ. Вотъ главныя, по сему случаю сказанныя іудеямъ, мысли, въ связи съ которыми предложено было ученіе объ евхаристическомъ хлѣбѣ: *дѣлайте не брашно гиблющее, но брашно, пребывающее въ животъ вѣчный* (старайтесь не о пищѣ тлѣнной, но о пищѣ, пребывающей въ жизнь вѣчную), *еже Сынъ человѣческій вамъ даетъ: сего бо Отецъ знамена Богъ.... Аминь, аминь глаголю вамъ: не Моисей даде вамъ хлѣбъ съ небесе, но Отецъ мой даетъ вамъ хлѣбъ истинный съ небесе. Хлѣбъ бо Божій есть сходяй съ небесе, и даяй животъ міру.... Азъ есмь хлѣбъ животный; грядый ко Мнѣ, не имать взалкатися, и вѣруяй въ Мя, не имать вжаждатися никогда же... Аминь, аминь глаголю вамъ: вѣруяй въ Мя, имать животъ вѣчный.... Азъ есмь хлѣбъ животный, иже сшедый съ небесе, аще кто снѣстъ отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки; и хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (Іоан. 6, 27—51). Изъ послѣдовательнаго же ихъ хода не трудно видѣть, что Христосъ, предлагая здѣсь ученіе о томъ, что Онъ одинъ есть истинный, сшедшій съ небесе, хлѣбъ или хлѣбъ Божій, такъ какъ Онъ одинъ можетъ дать и даетъ жизнь міру, совмѣстно съ симъ имѣлъ прямое намѣреніе показать и то, въ какомъ отношеніи Онъ можетъ и имѣетъ стать для міра хлѣбомъ жизни. Раскрывая же подробнѣе послѣднюю мысль, Онъ указалъ именно на два вида, въ которыхъ имѣетъ являть Себя Хлѣбомъ жизни, первый изъ нихъ обозначивъ такъ: *Азъ есмь хлѣбъ животный, грядый по Мнѣ не имать взалкатися, и вѣруяй въ Мя, не имать вжаждатися никогда же* (ст. 35), а послѣдній,—оттѣнивъ слѣдующими словами: *Азъ есмь хлѣбъ животный, сшедый съ небесе: аще кто снѣстъ отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣкъ, и хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (ст. 51), чѣмъ, что не трудно примѣтить, съ ясностію и точностію опредѣлено было важное и существенное между ними отличіе. Такъ,

хлѣбъ жизни въ первомъ случаѣ изображается Спасителемъ, какъ хлѣбъ уже сшедшій съ небеси, и всѣмъ предложенный для духовной пищи, только бы находились алчущіе его и жаждущіе. Во второмъ же случаѣ онъ еще только обѣщается быть предложеннымъ вѣрующимъ. Кромѣ того въ первомъ случаѣ предложенный Спасителемъ хлѣбъ жизни не ставится Имъ въ какой либо зависимости отъ преданія за животъ міра своей плоти, тогда какъ, наоборотъ, въ послѣднемъ случаѣ онъ поставляется въ прямую отъ сего зависимость. Наконецъ, что важнѣе всего, тогда какъ хлѣбъ перваго рода, по изображенію Христову, былъ по своему существу ничѣмъ инымъ, какъ Его небеснымъ ученіемъ, доставляющимъ свѣтъ и жизнь принимающимъ его съ вѣрою, хлѣбъ послѣдняго рода, т. е. тотъ Хлѣбъ, Который Онъ еще только обѣщалъ преподать, имѣлъ состоять въ самой плоти Его, которую Онъ имѣлъ дать за животъ міра.

Но такъ ли именно или въ собственномъ ли смыслѣ Самъ Христосъ разумѣлъ Свое обѣтованіе о послѣдняго рода хлѣбѣ жизни, какъ хлѣбѣ, заключающемся въ Его собственной и истинной, преданной за животъ міра плоти? Отвѣтомъ на это служитъ Его дальнѣйшее о семъ вполнѣ положительное и рѣшительное ученіе. Такъ, по замѣчанію ев. Іоанна, когда Христосъ изрекъ Свое обѣтованіе о томъ, что Онъ дастъ Хлѣбъ, которымъ будетъ плоть Его, имѣющая быть Имъ преданною за животъ міра, *то пряхуся между собою жидове, глаголюще: како можетъ Сей намъ дати плоть Свою ясти* (Іоан. 6, 52), т. е. ту самую плоть, которую видѣли предъ собою? Но Христосъ, не смотря на это недоумѣніе со стороны іудеевъ, не только не отрекся отъ своего обѣтованія о предложеніи въ снѣдь своей плоти, а напротивъ еще съ большею силою и твердостію сталъ учить о семъ, такъ продолжая рѣчь Свою: *аминь, аминь глаголю вамъ: аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крови Его, живота не имате въ себѣ. Ядый Мою плоть, и піяй Мою кроеь, имать животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день. Плоть бо*

Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво. Ядый Мою плоть и піяй Мою кровь, во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ Яко же посла Мя живый Отецъ, и Азъ живу Отца ради, и ядый Мя, и той живъ будетъ Мене ради (Іоан. 6, 53—57). Вся эта рѣчь, полная одна другой болѣе сильныхъ и выразительныхъ мыслей о безусловной необходимости для полученія вѣчной жизни причастія тѣла и крови Христовой, поставляетъ выше всякихъ сомнѣній то, что Христосъ, обѣтовавъ въ будущемъ дать живой хлѣбъ, состоящій въ Его плоти, вмѣстѣ съ симъ обѣтовалъ преподавать вѣрующимъ истинную Свою плоть и истинную Свою кровь, съ тѣмъ, чтобы пріобщающіеся ихъ внутренно соединялись съ Нимъ Самимъ, и чрезъ это становились причастниками жизни вѣчной.

Подтвержденіемъ сему служитъ и слѣдующее многозначущее Его замѣчаніе по поводу того, что многіе изъ слушавшихъ Его учениковъ говорили: *жестоко есть слово сіе, и кто можетъ его послушати. Сіе ли вы блазнитъ, Онъ сказалъ имъ, аще убо узрите Сына человѣческаго, восходяща идѣже бѣ прежде* (Іоан. 6, 60—62), т. е. это ли соблазняетъ васъ? Чтожъ, если увидите сына человѣческаго, восходящаго туда, гдѣ былъ прежде? А чрезъ такое сопоставленіе обѣтованнаго Спасителемъ ученикамъ преподаянія Своей плоти и крови, съ предстоящимъ Его восхожденіемъ на небо, ясно было показано, что обѣтованное Имъ ученикамъ имѣло быть также дѣйствительнымъ, какъ и будущее Его вознесеніе, и что если они не должны были сомнѣваться въ Его вознесеніи, то тѣмъ менѣе умѣстно было съ ихъ стороны сомнѣваться въ томъ, что было обѣтовано имъ, и что заключало въ себѣ менѣе дивнаго, чѣмъ вознесеніе.

Самое же таинство живаго или евхаристическаго хлѣба, какъ передаютъ евангелисты Матѳей и Маркъ, такъ установилъ на тайной вечери, послѣ совершенія вмѣстѣ съ апостолами ветхозавѣтной пасхи, Іисусъ Христосъ: *ядущымъ же имъ, пріемъ Іисусъ хлѣбъ, и благословивъ преломи и даяше уче-*

никомъ, и рече: пріимите, ядите: сіе есть тѣло Мое, и пріемъ чашу, и хвалу воздавъ, даже имъ, глаголя: пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь Моя новаго завѣта, яже за многія изливаемая во оставленіе грѣховъ (Мат. 26, 26—28; снес. Марк. 14, 22—24); или, по изображенію ап. Павла и ев. Луки: *Господь Іисусъ въ нощь, въ нюже предань бываше, пріемъ хлѣбъ и благодаривъ, преломи и рече: пріимите, ядите: сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое; сіе творите въ Мое воспоминаніе; такожде и чашу по вечери, глаголя: сія чаша новый завѣтъ есть въ Моей крови, сіе творите, елижды аще піете, въ Мое воспоминаніе* (1 Кор. 11, 23—25; снес. Лук. 22, 19 и 20).

Какой именно употребилъ Христосъ въ установленной Имъ евхаристіи хлѣбъ, квасный или опрѣсночный, это, какъ можно видѣть изъ приведенныхъ мѣстъ, съ точностію не опредѣляется ни евангелистами, ни ап. Павломъ. Но принимая во вниманіе наименованіе ими сего хлѣба ἄρτος (хлѣбъ поднявшійся, вскисшій), а не ἄζυμον (собственно хлѣбъ прѣсный), а также то важное обстоятельство, что евхаристія была совершена за два дня до требуемаго закономъ употребленія іудеями опрѣсноковъ [1]), мы имѣемъ вполнѣ доста-

---

[1]) Подтвержденіемъ сему служатъ слѣдующія засвидѣтельствованныя апостолами историческія обстоятельства: 1) по свидѣтельству ап. Павла Господь установилъ евхаристію *въ нощь, въ ню же предань бываше* (1 Кор. 11, 23), послѣ чего на другой день послѣдовалъ надъ Нимъ судъ Пилатовъ, и Его распятіе, могшіе совершиться только до пасхальнаго вечера, но отнюдь не въ первый день самой іудейской пасхи; 2) по свидѣтельству ев. Іоанна, Христосъ совершилъ Свою пасхальную вечерю *прежде праздника пасхи* (Іоан. 13, 1), а на другой день іудеи, ведшіе Его утромъ отъ Каіафы къ Пилату, не вошли въ преторію, чтобы не оскверниться, дабы можно было ѣсть пасху (Іоан. 18, 28) (которую, слѣдовательно, еще не вкушали), равно какъ и самое осужденіе и преданіе Христа на смерть Пилатомъ произошли въ шестый часъ (не въ пасху, а) въ пятницу предъ пасхою (Іоан. 19, 14), названною ев. Маркомъ пятницею или днемъ предъ субботою (Марк. 15, 42). Евхаристію, слѣдовательно, совершилъ Христосъ въ вечеръ 13 дня Низана, т. е. за сутки до пасхи іудейской, начавшейся вечеромъ 14 Низана, время же употребленія опрѣсноковъ началось еще чрезъ сутки, т. е. съ вечера 15 дня Низана. Если же евангелисты Матѳей и Маркъ повѣствуютъ, что всѣ ученики приступили къ Іисусу и спрашивали: гдѣ

точное основаніе полагать, что означенный хлѣбъ былъ не иной, какъ обыкновенный квасный хлѣбъ. И относительно предложеннаго Спасителемъ апостоламъ винограднаго или лознаго вина (Мат. 26, 29) ничего опредѣленнаго не говорятъ евангелисты и ап. Павелъ, было ли оно красное или бѣлое, хотя должно полагать, что было вино красное (Марк. 14, 25, Матѳ. 26, 29), какъ бывшее у іудевъ (Быт. 49, 11; Второз. 32, 14) и вообще на востокѣ обыкновеннымъ застольнымъ виномъ [1]).

Но какъ три евангелиста Матѳей, Маркъ и Лука, такъ и ап. Павелъ совершенно ясно и съ прямымъ намѣреніемъ указываютъ на то, что Христосъ не просто и обычно преподалъ апостоламъ хлѣбъ и вино, а прежде *хвалу воздавъ* (Богу), *возблагодаривъ и благословивъ* (Матѳ. 26, 26 и 27; Марк. 14, 22 и 23; Лук. 22, 19 и 20; 1 Кор. 11, 24 и 25), т. е. прежде совершивъ молитвенное и освятительное дѣйствіе, послѣ чего хлѣбъ и вино должны были перестать быть простымъ и обыкновеннымъ хлѣбомъ и виномъ. А чѣмъ именно стали хлѣбъ и вино, это самъ Спаситель изобразилъ въ слѣдующихъ Своихъ, обращенныхъ къ апостоламъ, словахъ: *пріимите, ядите: сіе есть тѣло Мое* (Мат. 26, 26; Марк. 14, 22; Лук. 22, 19; 1 Кор. 11, 24), *еже за вы ломимое* (1 Кор.

Онъ велитъ имъ приготовить пасху, въ первый день опрѣсночный, то въ объясненіе сего необходимо принять во вниманіе то, о которомъ свидѣтельствуетъ Флавій, важное историческое обстоятельство, что у іудеевъ въ позднее время явилось обыкновеніе вести счетъ опрѣсночныхъ дней съ 13 дня Низана, вслѣдствіе чего вмѣсто 6 считали 8 дней опрѣсночныхъ, хотя это не мѣшало исполненію закона объ употребленіи въ пищу опрѣсноковъ только въ теченіе 6 дней, начиная съ вечера 15 дня Низана (Loc. Flav. antiqu. II, 5; III, 10; IX. 13). Между тѣмъ самъ ев. Матѳей, передавая о пасхѣ Христовой, говоритъ, что Онъ, посылая учениковъ приготовить пасху, повелѣлъ имъ сказать такому то человѣку: *время Мое близъ есть, у тебе сотворю пасху со ученики своими* (Матѳ. 26, 18) симъ ясно показалъ, что Христосъ имѣлъ совершить, и конечно на самомъ дѣлѣ совершилъ свою пасху раньше обычнаго пасхальнаго времени, и слѣдовательно раньше времени употребленія опрѣсноковъ.

[1]) Lebusch. halicot. Pesah. 172.

11, 24) или *даемо* (Лук 22, 19), *пійте отъ нея* (чаши) *вси* (Матѳ 26, 27): *сія бо есть кровь Моя новаго завѣта* (Матѳ. 26, 28; Марк. 14, 24), *яже за вы* (Лук. 22, 20) *и за многія изливаемая* (Матѳ. 26, 28; Марк. 14, 24) *во оставленіе грѣховъ* (Мат. 26, 28). Слова сіи и сами по себѣ совершенно ясны и не допускаютъ въ себѣ какой либо иной, кромѣ той мысли, что то, что Спасителемъ предложено было для вкушенія апостоламъ, было не что иное, какъ Его, преданное на страданія, тѣло, равно какъ и то, что предложено Имъ было для питія апостоламъ было не что иное, какъ за нихъ и многихъ имѣющая быть излитою Его кровь. Но такой ихъ смыслъ становится еще очевиднѣе и несомнѣннѣе, если принять во вниманіе уже разсмотрѣнныя нами слова обѣтованія Спасителя: *хлѣбъ, его же Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра. . аминь, аминь глаголю вамъ, аще не снѣсте плоти сына человѣческаго, ни піете крове Его, живота не имате въ себѣ... плоть Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво* (питіе) (Іоан. 6, 51—55), слова, въ которыхъ сравнительно полнѣе, но съ тою же буквальною точностію говорится о томъ же самомъ, хотя только еще обѣтованномъ предметѣ, о которомъ здѣсь говорится, какъ уже на самомъ дѣлѣ совершившемся или данномъ.

Преподавъ же вмѣстѣ съ совершеніемъ евхаристіи и заповѣдь апостоламъ: *сіе творите въ Мое воспоминаніе* (Лук. 22, 19; 1 Кор. 11, 24 и 25), Спаситель симъ ясно выразилъ Свою волю, чтобы то, что было Имъ совершено, совершалось и въ дальнѣйшія времена, *дондеже*, какъ выразился ап. Павелъ, Онъ *пріидетъ* (1 Кор. 11, 26), и слѣдовательно совершалось не одними апостолами, а и непрерывно слѣдовавшими за ними преемниками. Это же самое изображено было Спасителемъ и въ Его словахъ: *сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое* (1 Кор. 11, 24); *сія есть кровь Моя новаго завѣта, яже за многія изливаемая во оставленіе грѣховъ* (Мат. 26, 28; Марк. 14, 24), или *сія чаша—новый завѣтъ Моею кровію* (въ Моей крови), *яже за вы проливается* (Лук. 22, 20; 1 Кор. 11,

25), чѣмъ было показано, что тѣло Христово ломимое имѣло въ новомъ завѣтѣ замѣнить собою непрерывно приносимаго въ ветхомъ агнца пасхальнаго, а кровь Христова въ новомъ завѣтѣ имѣла замѣнить собою ту жертвенную не свою, а чужую кровь, съ которою въ ветхомъ завѣтѣ каждогодно первосвященникъ входилъ во святилище (Еф. 9, 25). А что имѣли пріобщаться преподаваемаго въ евхаристіи тѣла и крови Христовой всѣ вѣрующіе, на это ясная воля Спасителя выражена была въ Его, не допускающихъ никакихъ недоумѣній, словахъ: *аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53)

Между тѣмъ, какъ свидѣтельствуетъ книга Дѣяній апостольскихъ, и на самомъ дѣлѣ всѣ безъ различія вѣрующіе постоянно пребывали *въ преломленіи хлѣба* (Дѣян. 2, 42), или, какъ говорится нѣсколько далѣе, *ломяще по домомъ хлѣбъ* [1]), *пріимаху пищу въ радости и простотѣ сердца* (ст. 46), т. е. пріобщались евхаристическаго хлѣба вмѣстѣ, конечно, и съ такимъ же виномъ.

А что подъ хлѣбомъ нужно разумѣть не одинъ евхаристическій хлѣбъ, а и вмѣстѣ съ нимъ вино, и что, поэтому, всѣ вѣрующіе въ первенствующей церкви пріобщались совмѣстно и тѣла и крови Христовой, это съ особенною силою и ясностію подтверждаетъ ап. Павелъ, такъ о семъ уча въ своемъ обращеніи ко всѣмъ коринѳянамъ: *чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовой есть? Хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть? Яко единъ хлѣбъ, едино тѣло есмы мнози; вси бо отъ единаго хлѣба причащаемся* (1 Кор. 10, 16 и 17). Эта же самая мысль

[1]) Можно замѣтить, что и въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ хлѣбъ евхаристическій называется ἄρτος, а это свидѣтельствуетъ о томъ, что и въ первенствующей церкви для евхаристіи употреблялся обыкновенный или квасный хлѣбъ. Кромѣ того въ книгѣ же Дѣяній разъ замѣчено, что апостолы вмѣстѣ съ своими учениками въ Троадѣ преломляли хлѣбъ, т. е. совершали евхаристію, спустя болѣе семи дней послѣ дней опрѣсночныхъ (Дѣян. 20, 6 и 7), когда уже вовсе не было въ употребленіи опрѣсноковъ.

ясно выражена апостоломъ и въ другомъ мѣстѣ, гдѣ онъ, замѣтивъ относительно евхаристическаго хлѣба и вина, что *иже аще ясть хлѣбъ сей, или піетъ чашу Господню недостойнѣ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни*, такъ продолжаетъ рѣчь свою: *да искушаетъ же человѣкъ себе, и тако отъ хлѣба да ястъ и отъ чаши да піетъ; ядый бо и піяй недостойнѣ, судъ себѣ ястъ и піетъ, не разсуждая тѣла Господня* (1 Кор. 11, 27—29), изъ чего видно, что апостолъ какъ евхаристическій хлѣбъ, такъ и чашу почиталъ одинаково открытыми и доступными безусловно для каждаго вѣрующаго, почему при семъ требовалъ только одного, чтобы каждый приступалъ къ означенному хлѣбу и чашѣ съ надлежащимъ самоиспытаніемъ и пріобщался имъ съ должнымъ благоговѣніемъ, дабы недостойный въ пріобщеніи не сталъ повиннымъ противъ тѣла и крови Господней.

Къ сказанному присовокупимъ, что изъ сейчасъ приведенныхъ мѣстъ съ совершенною ясностію видно и то, что ап. Павелъ какъ самъ видѣлъ, такъ и другихъ убѣждалъ видѣть въ евхаристическомъ хлѣбѣ и винѣ ничто иное, какъ тѣло и кровь Христову. Потому что только такой, а не иной смыслъ могутъ имѣть его изреченія: *чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовой есть? Хлѣбъ его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть* (1 Кор. 10. 16)? или: *иже аще ясть хлѣбъ сей*, или: *піетъ чашу Господню недостойнѣ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни... Ядый бо и піяй недостойнѣ, судъ себѣ ястъ и піетъ, не разсуждая тѣла Господня* (1 Кор. 11, 27 и 29).

Кромѣ того, что заслуживаетъ еще вниманія, ап. Павелъ ясно учитъ о значеніи евхаристіи, какъ жертвы. Такъ, предостерегая коринѳянъ отъ идолослуженія и участія въ идольскихъ жертвахъ, онъ пишетъ имъ между прочимъ слѣдующее: *не ядущіи ли жертвы общницы алтареви* (жертвенника) *суть... но зане яже жрутъ языцы* (язычники), *бѣсомъ жрутъ, а не Богови: не хощу же васъ общниковъ быти бѣсомъ; не можете чашу Господню пити и чашу бѣсовскую; не*

можете трапезъ Господней причащатися и трапезъ бѣсовстѣй (1 Кор. 10, 18, 20 и 21). Здѣсь, что не трудно видѣть, Апостолъ чашу и евхаристическій хлѣбъ (ст. 16), приносимые на христіанскомъ жертвенникѣ, сопоставляетъ съ подобными по виду идольскими жертвами, приносимыми язычниками на ихъ жертвенникахъ, и находитъ между ними ту существенную разность, что тогда какъ первыя приносятся Богу, послѣднія приносятся бѣсамъ, почему и убѣждаетъ коринѳянъ вовсе не участвовать въ послѣдняго рода жертвоприношеніяхъ, какъ вовсе несовмѣстимыхъ съ подобными христіанскими приношеніями; а этимъ ясно показываетъ, что приносимые на христіанскомъ жертвенникѣ чаша и евхаристическій хлѣбъ не только составляютъ жертву, но жертву истинную и совершенную, такъ какъ они поистинѣ приносятся Богу. Кромѣ того тотъ же Апостолъ въ посланіи къ евреямъ пишетъ: *имамы олтарь* (жертвенникъ), *отъ него же не имутъ власти ясти служащіи сѣни* (Евр. 13, 10), чѣмъ ясно показываетъ, что у христіанъ были какъ свой жертвенникъ, такъ и своя, предлагаемая въ снѣдь вѣрующимъ, но недоступная для служащихъ скиніи жертва, каковою было ничто иное, какъ евхаристическій хлѣбъ и вино.

Если же ап. Павелъ въ посланіи же къ евреямъ говоритъ: *единою принесеся, во еже вознести грѣхи многихъ* (Евр. 9, 28). *Единѣмъ приношеніемъ совершилъ есть во вѣки освящаемыхъ* (Евр. 10, 14); то этимъ отнюдь не исключаетъ умѣстности многократнаго и непрерывнаго приношенія вышеозначенной евхаристической жертвы, о которой въ посланіи къ коринѳянамъ учитъ: *елижды аще ясте хлѣбъ сей, и чашу сію піете, смерть Господню возвѣщаете, дондеже пріидетъ* (1 Кор. 11, 26). Не исключаетъ потому, что евхаристическая жертва по своему существу представляетъ ничто иное, какъ только частное примѣненіе къ нуждамъ вѣрующихъ одной и той же однажды Искупителемъ принесенной и никогда не повторяемой крестной жертвы, такъ какъ въ евхаристіи, пріобщаясь того самого тѣла Христова, которое предано было

Имъ за животъ міра, и той самой крови, которая была Имъ пролита за многихъ во оставленіе грѣховъ, и мы сами чрезъ это внутренне пріобщаемся страданіямъ Его, и усвояемъ себѣ ихъ искупительныя заслуги и плоды.

§ 140.

Ученіе церковно-отеческое въ первые три вѣка христіанства.

Такъ учила о столь высокомъ и таинственно-благодатномъ значеніи евхаристіи, какъ сейчасъ увидимъ, начиная съ первыхъ вѣковъ, и вся вселенская церковь, всегда заботливо охранявшая, а также по мѣрѣ надобности и возможности полнѣе раскрывавшая и точнѣе опредѣлявшая все то, что было передано ей отъ Христа чрезъ апостоловъ, не только относительно невидимой благодатной стороны, но и всѣхъ частностей, касающихся видимой стороны сего великаго таинства.

Что въ христіанской церкви на первыхъ же порахъ существовала несомнѣнная и живая вѣра въ евхаристію, какъ такое священнодѣйствіе, въ которомъ вѣрующимъ предлагалось истинное тѣло и кровь Христова, яснымъ свидѣтельствомъ сему служитъ вполнѣ ясное объ этомъ ученіе одного изъ мужей апостольскихъ *св. Игнатія Богоносца*, излагавшаго въ семъ случаѣ не свою только личную вѣру, а и вѣру всей церкви. Игнатій же училъ объ евхаристіи точно также, какъ училъ о ней его непосредственный учитель по вѣрѣ ев. Іоаннъ Богословъ, т. е. училъ объ евхаристическомъ хлѣбѣ и винѣ, какъ истинномъ тѣлѣ и истинной крови Христовой, преподаваемыхъ вѣрующимъ въ залогъ воскресенія и жизни вѣчной. Такъ, обличая еретиковъ (докетовъ), отвергавшихъ дѣйствительность плоти и страданій Христовыхъ, и вмѣстѣ съ симъ отвергавшихъ евхаристію, онъ говоритъ слѣдующее: „они удаляются отъ евхаристіи и молитвы по той причинѣ, что не признаютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего Іисуса Христа, постра-

давшая за наши грѣхи, которую воскресилъ Отецъ по Своей благости; почему, противясь дару Божію, они умираютъ въ своихъ изысканіяхъ, (между тѣмъ) полезнѣе было бы имъ участвовать въ евхаристіи, чтобы и воскреснуть“[1]).

Здѣсь, что не трудно примѣтить, приписываемыя евхаристіи черты по своему существу составляютъ одно и тоже съ тѣми чертами, которыми она была обозначена Самимъ Спасителемъ въ Его о ней обѣтованіи. Выраженія св. Игнатія: „*евхаристія есть* плоть Спасителя нашего Іисуса Христа, пострадавшая за наши грѣхи, которую Отецъ воскресилъ по Своей благости“, прямо собою напоминаютъ и какъ бы повторяютъ въ разъясненномъ только видѣ слова Спасителя: *хлѣбъ, ежже Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* (Іоан. 6, 51). Выраженія же: „противясь дару Божію, они (удаляющіеся отъ евхаристіи еретики) умираютъ въ своихъ изысканіяхъ;—полезнѣе было бы имъ учаучаствовать въ евхаристіи, чтобы и воскреснуть“, составляютъ ничто иное, какъ примѣненіе къ данному случаю по мысли словъ Спасителя: *аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крове Его, живота не имате въ себѣ; ядый Мою плоть и піяй Мою кровь, имать животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день* (Іоан. 6. 53 и 54). А что св. Игнатій, изображая подъ означенными чертами евхаристическій хлѣбъ, принималъ, подобно ев. Іоанну, его въ смыслѣ истинной, а не умопредставляемой только плоти Христовой, это съ неотразимою очевидностію открывается изъ разсмотрѣнія самого же выше приведеннаго нами мѣста. Такъ здѣсь о еретикахъ докетахъ, о которыхъ выше было сказано, что они отвергаютъ дѣйствительную плоть Христову, прямо и буквально говорится: „они удаляются отъ евхаристіи и молитвы по той причинѣ, что не признаютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего Іисуса Христа“, чего нельзя иначе понять, какъ такъ, что озна-

[1]) Ep. ad Smyrn. c. 7.

ченные еретики не признаютъ евхаристію плотіею Спасителя въ томъ именно смыслѣ, въ какомъ вообще не признавали Его плоти, т. е не признаютъ ее дѣйствительною плотіею Христовою, почему и удаляются отъ ней; а отсюда съ необходимостію слѣдуетъ, что всѣ, не удалявшіеся отъ евхаристіи и молитвы, каковыми были самъ Игнатій и прочіе христіане, не иначе смотрѣли на евхаристію, какъ признавая ее дѣйствительною, а не воображаемою только плотію Христовою. Подтвержденіемъ сему служатъ и употребленныя св. Игнатіемъ усиленныя выраженія для болѣе точнаго обозначенія составляющей евхаристію плоти Христовой, какъ плоти, пострадавшей за наши грѣхи, и плоти, которую воскресилъ Отецъ по Своей благости. Кромѣ того Игнатій участіе въ евхаристіи поставляетъ во внутреннюю и необходимую связь съ будущимъ воскресеніемъ (тѣлъ), что опять необходимо заставляетъ, согласно съ нимъ, видѣть въ евхаристіи причастіе не умопредставляемаго только, а дѣйствительнаго тѣла Христова.

Между тѣмъ св. Игнатій и въ другихъ мѣстахъ безъ всякаго измѣненія повторяетъ тѣже свои мысли объ евхаристіи, какъ причастіи истинной плоти Христовой, и причастіи, по этому подающемъ вѣрующимъ залогъ нетлѣнія и вѣчной жизни. Такъ, въ посланіи къ римлянамъ въ слѣдующихъ знаменательныхъ, но вполнѣ схожихъ съ прежними чертахъ, изображаетъ евхаристическій хлѣбъ и вино: „хлѣба Божія желаю, хлѣба небеснаго, хлѣба жизни,— (хлѣба,) который есть плоть Іисуса Христа Сына Божія, родившагося въ послѣднее время отъ сѣмени Давида и Авраама, и питія Божія желаю, крови Его, которая есть любовь нетлѣнная и жизнь вѣчная“ [1]). Въ посланіи же къ ефесянамъ, онъ преломленіе хлѣба или евхаристію называетъ такого рода „врачевствомъ безсмертія, которое не есть только противоядіе противъ того, чтобы не умирать; но и (сред-

[1]) Epist. ad Rom. c. 7.

ство), чтобы жить въ Іисусѣ Христѣ чрезъ все" (διὰ παντὸς) [1]), т. е. по душѣ и тѣлу, чѣмъ, само собою понятно, евхаристія можетъ быть только, будучи истинною Христовою плотію [2]).

Къ сказанному можно присовокупить, что у св. Игнатія есть указаніе на то, что евхаристія есть жертва, и жертва, совершаемая одними священными лицами, что легко можетъ быть усмотрѣно изъ ниже слѣдующихъ мѣстъ: „старайтесь имѣть одну евхаристію, ибо одна плоть Господа нашего Іисуса Христа и одна чаша въ единеніе крови Его, одинъ жертвенникъ, какъ и одинъ епископъ съ пресвитерствомъ и діаконами [3]); только та евхаристія должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ или тѣмъ, кому онъ самъ предоставитъ это" [4]).

Такую же вѣру въ существо евхаристіи спустя немного отъ себя и всей церкви исповѣдалъ *св. Іустинъ мученикъ*, бывъ вызванъ къ тому государственными обвиненіями христіанъ въ человѣкоубійствахъ и яденіи человѣческой плоти и крови во время приношенія евхаристіи. Въ виду то сихъ со стороны язычниковъ обвиненій, имѣвшихъ, вѣроятно, поводомъ своимъ общее вѣрованіе христіанъ въ причащеніе чрезъ евхаристію плоти и крови Христовой, Іустинъ, изобразивъ вкратцѣ, какъ совершалась у христіанъ самая евхаристія, во время которой предстоятель, взявъ принесенные хлѣбъ [5]) и чашу съ виномъ и водою, возсылалъ именемъ Сына и Духа Святаго хвалу и славу, а также благодареніе Отцу всего,

---

[1]) Ep. ad Ephes. c. 20.

[2]) Не трудно послѣ сего видѣть, какъ неумѣстны попытки нѣкоторыхъ реформатскихъ богослововъ открыть въ ученіи св. Игнатія объ евхаристіи слѣды символизма (См. Ebrard. Dogm. Abendmahl. p. 255), что не можетъ быть достигнуто иначе, какъ только при крайнемъ насиліи и извращеніи подлиннаго смысла ученія св. Отца.

[3]) Epist. ad Philadelph. c. 4.

[4]) Ep. ad Smyrn. c. 8.

[5]) Хлѣбъ, приносимый для евхаристіи, называется Іустиномъ простымъ и обыкновеннымъ, слѣдовательно онъ былъ квасный, а не опрѣсночный хлѣбъ (Apolog. I. n. 65 et 67).

такъ далѣе продолжаетъ рѣчь свою: „пища эта у насъ называется евхаристіею и никому другому не позволяется участвовать въ ней, какъ (только) вѣрующему, что истинно то, чему онъ наученъ нами и омывшемуся омовеніемъ во оставленіе грѣховъ и въ возрожденіе и живущему такъ, какъ предалъ Христосъ [1]). Ибо мы принимаемъ это не какъ обыкновенный хлѣбъ и обыкновенное питье, но какъ Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, воплотившійся чрезъ Слово Божіе, имѣлъ и плоть и кровь для спасенія нашего, такимъ же образомъ мы научены тому, что пища эта, надъ которой совершено благодареніе чрезъ слово молитвы отъ Него (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ) (данное) и отъ которой питается чрезъ преложеніе наша кровь и плоть,—есть кровь и плоть того же воплотившагося Іисуса [2]). Здѣсь, что заслуживаетъ особеннаго вниманія, св. Іустинъ, не смотря на то, что имѣлъ прямою цѣлью защитить христіанскую церковь отъ языческихъ обвиненій, въ употребленіи ею при евхаристіи человѣческой плоти и крови, нисколько не отрицаетъ того, что дѣйствительно въ евхаристіи присутствуетъ плоть и кровь Христова, и что также дѣйствительно христіане пріобщаются сей плоти и крови, а вмѣсто сего только объясняетъ, что это происходитъ отнюдь не при посредствѣ человѣкоубійственнаго приготовленія и употребленія въ пищу человѣческой плоти и крови. Объясняетъ же такъ, что для евхаристіи приносятся обыкновенный хлѣбъ и такое же вино съ водою; но эти пища и питье, будучи до совершенія именемъ Сына и Духа Святаго надъ ними благодаренія и произнесенія данныхъ Христомъ словъ молитвы простыми и обыкно-

---

[1]) Всѣ, слѣдовательно, по Іустину, увѣровавшіе, и сподобившіеся крещенія, могутъ и должны пріобщаться, какъ тѣла, такъ и крови Христовой. Нѣсколько выше онъ пишетъ: „послѣ благодаренія предстоятеля и возглашенія всего народа, такъ называемые у насъ діаконы даютъ каждому изъ присутствующихъ пріобщаться хлѣба, надъ которымъ совершено благодареніе и вина и воды, и относятъ къ тѣмъ, которые отсутствуютъ“ (Apolog. I. n. 65).

[2]) Apolog I. n. 65 et 66.

венными, послѣ сего перестаютъ быть таковыми, и становятся совершенно иными, а именно становятся плотію и кровію Христовою, почему и преподаются не всѣмъ, а только увѣровавшимъ и возродившимся чрезъ крещеніе для новой духовно-благодатной жизни. Такого рода защита предъ язычествомъ христіанскаго ученія объ евхаристіи, само собою понятно, служитъ самымъ сильнымъ и неотразимо очевиднымъ свидѣтельствомъ вѣрованія во время Іустиново вселенской церкви въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ евхаристіи. Потому что если бы такого вѣрованія въ церкви не было, а вмѣсто его былъ бы напр. такой взглядъ на евхаристическій хлѣбъ и вино, что они только символы тѣла и крови Христовой, то тогда христіанскому апологету всего удобнѣе и успѣшнѣе можно бы было для своей цѣли воспользоваться симъ взглядомъ. Если же онъ сего не дѣлаетъ, а вмѣсто этого нашелъ нужнымъ представить вышеозначенное нелегкое для пониманія язычниковъ ученіе объ евхаристіи; то само собою понятно, что онъ и не могъ иначе поступить, строго держась истины вселенскаго ученія.

Вмѣстѣ же съ симъ св. Іустинъ ясно училъ объ евхаристіи, какъ жертвѣ въ ветхомъ завѣтѣ, прообразованной и замѣнившей собою всѣ ветхозавѣтныя жертвы, какъ жертвѣ безкровной и чистой, жертвѣ благодарственной и умилостивительной [1]), что стояло во внутренней связи съ его ученіемъ о существѣ евхаристіи.

Вслѣдъ за Іустиномъ столь же ясное и точное ученіе объ евхаристіи, какъ таинствѣ истиннаго тѣла и крови Христовой, находимъ у *св. Иринея ліонскаго*, высказавшаго его, по вызову ложныхъ въ семъ отношеніи гностическихъ ученій. Современные Иринею гностики, какъ видно изъ его сочиненій противъ ересей, съ одной стороны, подобно христіанамъ, совершали повидимому точно такимъ же образомъ

[1]) Apolog. I, n. 13, Dialog. cum Tryph. n. 41, 70.

и въ такомъ смыслѣ, какъ и они, евхаристію, а съ другой въ тоже время, держась дуалистическаго воззрѣнія на матерію, совершенно вопреки имъ учили, будто бы плоть не воскреснетъ, чѣмъ ясно обнаруживали лживость своего ученія не только о невоскресеніи плоти, но и самой евхаристіи. Въ виду то этого обстоятельства Иринеи вотъ какъ разоблачаетъ несостоятельность гностическаго ученія объ евхаристіи, вмѣстѣ съ симъ въ самомъ яркомъ свѣтѣ изображая истинное о ней ученіе общецерковное. „Если, говоритъ онъ, плоть не спасется, то очевидно и Господь не искупилъ насъ своею кровію, и чаша евхаристіи не есть пріобщеніе крови Его, и хлѣбъ, который мы преломляемъ, не есть пріобщеніе тѣла Его. Потому что крови нѣтъ (иной), какъ только изъ жилъ и плоти и прочаго, что составляетъ сущность человѣка, которою дѣйствительно сдѣлалось Слово Божіе и искупило насъ своею кровію, какъ и Апостолъ Его говоритъ: въ Немъ мы имѣемъ искупленіе кровію Его и прощеніе грѣховъ“ (Кол. 1, 14) [1]). Т. е. если гностики отвергаютъ участіе въ нетлѣніи плоти, то очевидно, что они вмѣстѣ съ симъ отвергаютъ и вочеловѣченіе Искупителя,— и присутствіе въ евхаристіи истиннаго Его тѣла и крови, могущей истекать только изъ жилъ и плоти; равно какъ и наоборотъ, христіане потому самому, что признаютъ не воображаемое только, а дѣйствительное воплощеніе Своего Искупителя, а также присутствіе въ евхаристіи не воображаемаго, а дѣйствительнаго Его тѣла и крови, которыхъ они пріобщаются, необходимо вѣруютъ и въ будущее нетлѣніе сподобляющейся сего причастія своей плоти.

А чтобы яснѣе представить, какая на самомъ дѣлѣ существуетъ внутренняя и необходимая связь между признаваемымъ церковію дѣйствительнымъ чрезъ посредство евхаристіи пріобщеніемъ тѣла и крови Христовой и чаемымъ ею нетлѣніемъ или воскресеніемъ плоти, Иринеи такъ про-

[1]) Contr. haeres lib. V. c. 2. n. 2.

должаетъ рѣчь свою: „поелику мы Его (Христовы) члены, и питаемся Его твореніемъ.... то чашу отъ творенія Онъ призналъ Своею кровію, отъ которой Онъ орошаетъ нашу кровь, и хлѣбъ отъ творенія утвердилъ (διεβεβαιώσατο), чтобы онъ былъ Его тѣломъ, которымъ укрѣпляетъ наши тѣла. Если же растворенная чаша и приготовленный хлѣбъ принимаютъ слово Божіе, и евхаристія дѣлается тѣломъ Христовымъ, которымъ укрѣпляется и поддерживается составъ нашей плоти, то какъ они (еретики) говорятъ, что плоть не причастна дара Божія, который есть жизнь вѣчная,—плоть, питающаяся отъ тѣла и крови Господа и составляющая членъ Его,—когда и блаженный Павелъ въ посланіи къ ефесянамъ говоритъ: „потому что мы члены тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его“ (Еф. 5, 30),—говоритъ это не о какомъ либо духовномъ и невидимомъ человѣкѣ, ибо духъ ни костей, ни плоти не имѣетъ, но о составѣ истиннаго человѣка, составѣ изъ плоти, нервовъ и костей, каковый и питается отъ чаши Его, которая есть кровь, и растетъ отъ хлѣба, который есть Его тѣло“ [1]). Изъ всего здѣсь сказаннаго не трудно усмотрѣть, что вся сила и сущность доказательства въ пользу неразрывности нетлѣнія плоти съ ея причастіемъ евхаристіи заключается въ слѣдующемъ: тѣло Христово со всѣми конечно членами своими тлѣнію не причастно; но мы—члены тѣла Христова, плоть отъ плоти Его и кость отъ костей Его; членами же таковыми мы становимся оттого, что питаемся не духовнымъ или невидимымъ, а истиннымъ тѣломъ и кровію Христовою, тѣло же и кровь Христову, которыми питается наша плоть, и составляютъ собою евхаристическій хлѣбъ и вино, которые становятся истиннымъ тѣломъ и кровію Христовою, по принятіи въ себя Слова, того самаго Слова, которое, какъ здѣсь же замѣчаетъ Ириней, могло изъ нихъ, не смотря на

---

[1]) Contr. haeres. lib. V. c. 2. n. 2 et 3.

ихъ тлѣнность, образовать Свое тѣло и кровь, и которое въ силахъ, конечно, будетъ и нашимъ истлѣвшимъ тѣламъ нѣкогда даровать нетлѣніе [1]).

Все это, само собою понятно, съ такою неотразимою силою и очевидностію свидѣтельствуетъ о положительномъ вѣрованіи св. Иринея въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла и крови Христовой чрезъ претвореніе въ нихъ евхаристическаго хлѣба и вина, что дѣлаетъ совершенно неумѣстными всякаго рода попытки подыскать здѣсь хоть тѣнь чего либо подходящаго къ евхаристическому символизму.

Такой же смыслъ и характеръ имѣетъ другое аналогическое нижеслѣдующее мѣсто, въ которомъ Ириней, обличивъ гностиковъ за ихъ шаткое и непослѣдовательное ученіе, по которому они приносятъ евхаристію, не смотря на то, что не могутъ даже допустить, что хлѣбъ, надъ которымъ совершается благодареніе, и чаша могутъ быть тѣломъ и кровію ихъ Господа, такъ какъ они Его самаго не признаютъ Сыномъ Творца міра или Словомъ, чрезъ которое земля даетъ сперва зелень, потомъ колосъ, а наконецъ полное зерно въ колосѣ, такъ далѣе продолжаетъ свою рѣчь: „наше же ученіе согласно съ евхаристіею, и обратно,—евхаристія подтверждаетъ наше ученіе. Мы приносимъ Ему Его же собственное (τα ἴδια), послѣдовательно возвѣщая и исповѣдуя общеніе, соединеніе и единство плоти и духа (Ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν). Ибо какъ хлѣбъ отъ земли, принимая призываніе Бога, не есть уже обыкновенный хлѣбъ, но евхаристія, состоящая изъ двухъ вещей—изъ земнаго и небеснаго, такъ и тѣла наши, принимая евхаристію, не суть уже тлѣнныя, имѣя надежду воскресенія во вѣки“ [2]).

---

[1]) Ibidem.

[2]) Ibid lib. IV. c. 18. n. 4 et 5.

Вмѣстѣ съ симъ св. Ириней столь же ясно училъ объ евхаристіи, и какъ установленной Христомъ жертвѣ, установленной не потому, чтобы нуждался въ ней Богъ, а съ тѣмъ, чтобы мы сами не оказывались предъ Нимъ безплодными и неблагодарными, и притомъ сравнительно съ жертвоприношеніями ветхозавѣтными жертвѣ, согласно пророчеству Малахіи (Малах. 1, 10), по своему духу и существу новой и чистой или совершенной, а потому безпрепятственно всегда устремляющейся и восходящей изъ храмовъ земныхъ къ храму небесному, или отъ алтарей земныхъ къ алтарю, существующему на небѣ [1]).

Не можемъ далѣе не остановить своего вниманія на ученіи *Тертулліанову*, хотя не отличающемся особенною ясностію и опредѣленностію, но содержащемъ несомнѣнные признаки древне-церковнаго воззрѣнія на существо евхаристіи.

Такъ напр. Тертулліанъ, изображая то всегдашнее и неразрывное сотрудничество, какое имѣетъ человѣческая плоть въ освященіи души, безъ чего послѣдняя не могла бы быть

---

[1]) Ibid. lib. IV. c. 17. n. 5; c. 18. n. 4—6. Не лишне замѣтить, что въ одномъ изъ отрывковъ твореній Иринеевыхъ (Сл. у Миня Fragm. n. 38) отличіе евхаристической отъ ветхозавѣтныхъ жертвъ въ слѣдующихъ чертахъ изображается: „Эти приношенія не по закону... а по духу; ибо должно поклоняться Богу въ духѣ и истинѣ. А потому и приношеніе евхаристіи не плотское, а духовное и посему чистое. Ибо мы приносимъ Богу хлѣбъ и чашу благословенія, благодаря Его за то, что Онъ повелѣлъ землѣ произрастить эти плоды въ пищу нашу и затѣмъ, совершивъ приношеніе, призываемъ Св. Духа, дабы Онъ явилъ въ этой жертвѣ и хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, и чашу кровію Христовою, дабы принявшіе сіи вмѣстообразы получили оставленіе грѣховъ и жизнь вѣчную". Здѣсь обращаютъ на себя вниманіе возбуждающія въ нѣкоторыхъ недоумѣніе выраженія: „приношеніе евхаристіи не плотское, а духовное; дабы принявшіе сіи вмѣстообразы (ἀντίτυπα) получили оставленіе грѣховъ". Но не трудно примѣтить, что сіи выраженія употреблены только для отличія новозавѣтнаго приношенія по противоположенію его жертвамъ ветхозавѣтнымъ, которыя оно замѣнило собою. Прямую же свою мысль о существѣ новозавѣтной евхаристической жертвы Ириней здѣсь же выразилъ въ слѣдующихъ не двусмысленныхъ, а совершенно ясныхъ выраженіяхъ: „совершивъ приношеніе, призываемъ св. Духа, дабы Онъ явилъ въ этой жертвѣ хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, и чашу — кровію Христовою".

и спасена, между прочимъ говоритъ слѣдующее: „плоть омывается, чтобы душа очистилась отъ порока, плоть помазывается, чтобы душа освятилась, плоть запечатлѣвается, чтобы и душа оградилась, плоть осѣняется возложеніемъ руки, чтобы и душа просвѣтилась Духомъ, плоть питается тѣломъ и кровію Христовою, чтобы и душа насытилась Богомъ [1]). Употребленное здѣсь выраженіе: „плоть питается тѣломъ и кровію Христовою", понятно, не иначе можетъ быть понято, какъ въ смыслѣ питанія дѣйствительнымъ тѣломъ и такою же кровію Христовою, потому что плоть не можетъ питаться только умопредставляемымъ или символическимъ тѣломъ и кровію Христовою. Кромѣ того тѣмъ неумѣстнѣе предполагать здѣсь какой либо символизмъ, что питаніе плоти тѣломъ и кровію Христовою здѣсь же поставляется въ параллель съ такого рода таинственно-благодатными священнодѣйствіями, каковы крещеніе и миропомазаніе.

Такою, конечно, а не иною мыслію объ евхаристическомъ тѣлѣ и крови Христовой былъ проникнутъ Тертулліанъ, когда, возставая противъ нѣкоторыхъ христіанъ, занимавшихся дѣланіемъ идоловъ и въ тоже время пріобщавшихся евхаристіи, писалъ между прочимъ слѣдующее: „они дерзаютъ изъ мастерской врага (Божія) идти въ домъ Божій, поднимать къ Богу Отцу руки.... и простирать къ тѣлу Господню, тѣ руки, которыя дѣлаютъ тѣла демонамъ.... О злодѣяніе! Іудеи только однажды наложили руки на Іисуса Христа, а эти люди ежедневно нападаютъ на Его тѣло. О руки, которыя должны быть отсѣчены! Пусть бы видѣли тогда, сказано ли только образно: *если правая рука соблазняетъ тебя, отсѣки ее* (Матѳ. 5, 20). Какія руки болѣе заслуживаютъ быть отсѣченными, какъ не тѣ, которыми ославляется тѣло Господне" (Domini corpus scandalizatur) [2]).

Если же Тертулліанъ, касаясь въ одномъ мѣстѣ предложеннаго на тайной вечери Христомъ Спасителемъ евха-

[1]) De resurrect carn. c. 8.
[2]) De idol. c. 7.

ристическаго хлѣба, выразился такъ, что Онъ (Христосъ) „содѣлалъ его своимъ тѣломъ чрезъ то, что сказалъ: *сіе есть тѣло Мое*, т. е. фигура Моего тѣла (figura corporis Mei)“ [1]); то онъ самъ же объясняетъ себя въ другомъ мѣстѣ, прямо утверждая, что подъ фигурою тѣла онъ разумѣетъ нѣчто субстанціальное или внутреннее и нераздѣльно соединенное съ субстанціею, а не одинъ только знакъ или признакъ тѣла (phantasma carnis), какъ думалъ Маркіонъ (quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant) [2]).

Кромѣ сего подтвержденіемъ тому, что Тертулліанъ подъ фигурою евхаристическаго тѣла разумѣлъ не знакъ только его или символъ, а дѣйствительное тѣло Христово, служитъ другое аналогическое мѣсто, въ которомъ прямѣе и опредѣленнѣе выражаетъ мысль свою, слѣдующимъ образомъ разсуждая послѣ евхаристическаго хлѣба о существѣ евхаристическаго вина: „такъ и чрезъ упоминаніе о чашѣ, установляя запечатлѣнный Своею кровію завѣтъ, Онъ (Христосъ) утвердилъ субстанцію Своего тѣла. Ибо ни въ какомъ тѣлѣ, кромѣ плоти, не можетъ быть крови.... Итакъ доказательство (бытія) тѣла дѣлается твердымъ отъ свидѣтельства плоти, а доказательство (бытія) плоти—отъ свидѣтельства крови. А чтобы ты зналъ, что древняя фигура крови (заключается въ винѣ), то (въ этомъ) поможетъ Исаія: *кто это идетъ отъ Едома*.... (Ис. 53, 1). Еще болѣе ясно (предвозвѣщаетъ) книга Бытія.... *будетъ мыть въ винѣ одежду свою и въ крови грозда одѣяніе свое* (Быт. 49, 11), словами *одежду* и *одѣяніе* указывая на тѣло, а словомъ *вино*—на кровь. Итакъ и нынѣ кровь Свою заключилъ въ винѣ (in vino consecravit) Тотъ же, который тогда вино предъуказалъ въ крови, какъ въ образѣ (in sanguine figuravit)“ [3]).

---

[1]) Adv. Marc. lib. IV. c. 40.

[2]) Ibid. lib. V. c. 20.

[3]) Ibid. lib. IV. c. 40. Вотъ еще два мѣста, дающія поводъ къ заподозрѣнію Тертулліана въ евхаристическомъ символизмѣ, изъ коихъ въ первомъ онъ, указывая Маркіону на то, что признаваемый имъ высшимъ Творца міра Господь

Далѣе даже у александрійскихъ учителей *Климента* и *Оригена*, не смотря на значительную у нихъ примѣсь аллегоризма, крайне затемняющаго подлинный смыслъ ихъ воззрѣній на евхаристію, все таки встрѣчаемъ не мало замѣтныхъ проблесковъ церковнаго ученія о семъ предметѣ. Такъ напр. *Климентъ*, въ одномъ мѣстѣ касаясь словъ обѣтованія Спасителя о преподаніи вѣрующимъ Своей плоти и крови (Іоан. 6, 51), изъясняетъ ихъ почти исключительно въ нравственно-аллегорическомъ смыслѣ, а именно въ смыслѣ духовнаго питанія души вѣрующей словомъ Господнимъ. Но нельзя думать, чтобы онъ при этомъ не представлялъ въ своихъ мысляхъ и евхаристіи и съ причастіемъ ея не соединялъ

и доныне не отвергаетъ ни воды Творца, которою омываетъ своихъ (послѣдователей), ни елея, которымъ помазываетъ своихъ, къ сему присовокупляетъ: „ни хлѣба (не отвергаетъ), которымъ представляетъ самое Свое тѣло (Ipsum corpus suum repraesentat) (Adv. Marc. lib. 1. c. 14). а во второмъ, разсуждая о хлѣбѣ насущномъ, о которомъ мы просимъ въ молитвѣ Господней, и разумѣя подъ нимъ, кромѣ обыкновеннаго чувственнаго хлѣба, еще духовный хлѣбъ жизни, которымъ называется Самъ Христосъ, къ сему присовокупляетъ, что прошеніе о хлѣбѣ слѣдуетъ понимать въ такомъ смыслѣ еще и потому, quod et corpus Ejus in pane censetur; hoc est corpus meum (De orat. c. 6). Но употребленное въ первомъ мѣстѣ слово: repraesentat, какъ доказывается учеными (напр. Леймбахомъ) вездѣ у Тертуллиана означаетъ представленіе не отсутствующаго, а наличнаго предмета, почему выраженіе: ipsum corpus suum repraesentat можетъ быть перефразировано такъ, что не отвергаетъ и хлѣба, посредствомъ котораго дѣлаетъ присущимъ даже самое Свое тѣло, каковое пониманіе тѣмъ умѣстнѣе, что такой же смыслъ заключаетъ въ себѣ уже разсмотрѣнное нами параллельное мѣсто о питаніи плотію тѣломъ и кровію Христовою (De resurect. c. 8). Что касается неопредѣленнаго во второмъ мѣстѣ выраженія: corpus Ejus in pane censetur, то смыслъ его опредѣляется сейчасъ вслѣдъ за нимъ идущимъ дальнѣйшимъ, имѣющимъ форму вывода, положеніемъ: „итакъ, прося хлѣба ежедневнаго, мы и испрашиваемъ постояннаго пребыванія во Христѣ и неотдѣлимости отъ Его тѣла“ (perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore Ejus. De orat. c. 6). Послѣднее положеніе: мы испрашиваемъ нераздѣльности отъ Его (Христова) тѣла,—ясно стоитъ во внутреннемъ соотвѣтствіи и связи съ предъидущимъ. corpus Ejus in pane censetur, и заставляетъ необходимо предполагать въ немъ мысль о дѣйствительномъ присутствіи тѣла Христова въ хлѣбѣ. Въ противномъ же случаѣ оно не имѣло бы никакого смысла; такъ какъ не мыслимо достиженіе неотдѣлимости отъ тѣла Христова безъ дѣйствительнаго причастія его, или при одномъ только умопредставляемомъ его причастіи.

нѣчно бо́льшее, чѣмъ одно духовное питаніе ученіемъ Христовымъ, когда здѣсь же выражалъ слѣдующія свои мысли: „Логосъ для дитяти все—и отецъ и мать и воспитатель и кормитель. *Ядите*, говоритъ Онъ, *Мою плоть и пійте Мою кровь*. Эту то собственную пищу (οἰκείας τροφας) подаетъ намъ Господь, раздавая (Свою) плоть и изливая (Свою) кровь, послѣ чего ничего недостаетъ дѣтямъ для (ихъ) возрастанія. О чудное таинство (ὁ τοῦ παραδόξου μυστηρίου)! Онъ повелѣваетъ намъ отречься отъ древняго и плотскаго тлѣнія (φθορὰν), равно какъ отъ древней пищи и, принявши новый образъ жизни по Христу, принявши, если возможно, Его (самого) и положивши въ себѣ самихъ, заключить въ своемъ сердцѣ Спасителя, чтобы (этимъ) умирить страсти нашей плоти“ [1]).

Въ другомъ же мѣстѣ, хотя довольно темномъ, Климентъ прямѣе касается евхаристіи, какъ видимаго священнодѣйствія, и высказываетъ свои о ней мысли, близко подходящія къ церковной вѣрѣ. „Евхаристіею преславною и благою благодатію, говоритъ онъ, называется смѣшеніе двухъ предметовъ, именно питья и Слова. Принимающіе ее съ вѣрою освящаются и по тѣлу и по душѣ, потому что воля Отца таинственно смѣшиваетъ человѣка, это божественное смѣшеніе съ Духомъ и Словомъ, и потому что по истинѣ (ἀληθῶς) Духъ соединяется съ душею, имъ носимою; плоть же съ Словомъ, ради которой Слово стало плотію“ [2]). Указанный здѣсь одинъ изъ предметовъ, составляющихъ евхаристію, „слово“—сразу является совершенно яснымъ и понятнымъ. Неяснымъ же и съ перваго раза непонятнымъ представляется только другой, входящій въ составъ евхаристіи, предметъ, обозначенный здѣсь словомъ „питье“. Но чтобы опредѣлить, что нужно разумѣть подъ питьемъ, слѣдуетъ только принять во вниманіе сказанное Климентомъ нѣсколько прежде о каждомъ порознь изъ тѣхъ же самихъ предметовъ,

---

[1]) Paedag. lib. I. c. 6.

[2]) Paedag. lib. II, c. 2.

взаимное сочетаніе которыхъ здѣсь названо евхаристіею. Предметами же этими, порознь взятыми, служатъ, по словамъ Климента, здѣсь „кровь Господа плотская, которою мы избавлены отъ погибели, и другая духовная—та, которою мы помазаны“, изъ коихъ первая, какъ должно полагать, относится къ плотской же человѣческой природѣ Господа, тогда какъ послѣдняя должна быть отнесена къ Его природѣ чисто духовной или божеской; такъ какъ Климентъ здѣсь же дѣлаетъ такое замѣчаніе: „сила же Слова есть Духъ, какъ плоти—(духовная) кровь“ [1]). А потому въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ есть основаніе подъ „питьемъ“ разумѣть нѣчто, относящееся къ чисто духовной или божественной природѣ Слова, тогда какъ подъ самимъ Словомъ слѣдуетъ разумѣть собственно Слово воплощенное или съ плотскою человѣческою природою. И такое пониманіе тѣмъ умѣстнѣе, что оно подтверждается дальнѣйшимъ разсужденіемъ, гдѣ евхаристическое смѣшеніе сопоставляется съ смѣшеніемъ—человѣкомъ, состоящимъ изъ чувственной и духовной природы, и гдѣ уже прямо указывается, что его составляютъ Духъ и Слово.

Смыслъ, поэтому, означеннаго мѣста будетъ таковъ: евхаристію составляютъ и, конечно, въ ней дѣйствительно присутствуютъ совмѣстно и Духъ и Слово (т. е. божество и человѣчество Христа), и принимающіе съ вѣрою освящаются и по душѣ и по тѣлу. Освящаются такъ потому, что воля Отца таинственно смѣшиваетъ человѣческое и божественное смѣшеніе съ Духомъ и Словомъ, вслѣдствіе чего поистинѣ (ἀληθῶς), а не воображаемо только, Духъ (Божій) соединяется съ душею (человѣческою), Имъ носимою, плоть же съ Словомъ, которое ради ея стало плотію [2]). А при такомъ воззрѣніи Климентовомъ на существо евхаристіи, и ея

---

[1]) Ibidem.

[2]) См. подроб. и основат. разборъ сего мѣста у А. Катанскаго. Догмат. уч. о таинствахъ. Стр. 156—160. Изд. 1877.

освятительныя дѣйствія по отношенію къ душѣ и тѣлу, ей пріобщающемуся, что само собою понятно, должны быть признаны крайне преувеличенными очень часто дѣлаемые на западѣ упреки Клименту въ его будто бы безусловномъ евхаристическомъ символизмѣ.

Между тѣмъ къ сему нужно присовокупить, что Климентомъ съ особою настойчивостію отъ приступающихъ къ евхаристіи требуется чистота и по душѣ и по тѣлу, чтобы имъ стать всецѣло освященными храмами Господа, а также часто указывается между плодами евхаристіи нетлѣніе не только по душѣ, но и тѣлу [1]), что̀ тоже вовсе не мирится съ символизмомъ.

Кромѣ того онъ ясно учитъ объ евхаристіи (противопоставляемой имъ языческой мистеріи—ἐποπτεία), какъ жертвѣ, такъ изображая ее: „поистинѣ рѣдкая жертва—Сынъ Божій, за насъ освящаемый, Онъ (здѣсь) предаетъ Самаго Себя (ἑαυτοῦ μεταδίδωσι), и является жертвою, приносимою за насъ θῦμα ὑπὲρ ἡμῶν ἁγιαζόμενος“) [2]).

Въ ученіи же *Оригеновомъ* прежде всего заслуживаетъ вниманія его ясное и прямое свидѣтельство о существованіи въ церкви несомнѣнной вѣры въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ евхаристіи. Такъ, желая однажды убѣдить своихъ слушателей, вмѣсто замѣчаемаго имъ небреженія, относиться къ преподаваемому имъ слову Божію съ полною и благоговѣйною внимательностію, онъ обращается къ нимъ съ такою рѣчью: „я хочу убѣдить васъ примѣрами вашей религіи. Вы, которые привыкли присутствовать при божественныхъ таинствахъ (divinis mysteriis), знаете, какую осторожность и благоговѣніе обнаруживаете, когда принимаете тѣло Господне, чтобы не уронить изъ него чего либо, даже и малаго, чтобы не упало что либо изъ

[1]) Strom. lib. IV. c. 25; lib. V. c. 10.
[2]) Ibid lib. V. c. 10.

освященнаго дара (consecrati muneris). Ибо вы считаете себя виновными, и справедливо считаете, если что либо упадетъ изъ него по небрежности. Если же вы для сохраненія Его тѣла употребляете такую осторожность, и справедливо употребляете, то какимъ образомъ вы думаете, что меньшій грѣхъ пренебречь слово Бога, чѣмъ Его тѣло“ [1])? Отсюда совершенно ясно, что всѣ христіане времени Оригенова съ такимъ благоговѣніемъ относились къ принимаемому ими по освященіи евхаристическому хлѣбу или освященному дару, какое подобало только тѣлу Христову, почему опасались, что и самъ Оригенъ признавалъ справедливымъ, какъ бы даже малѣйшую частицу не уронить изъ сего дара, и что такъ къ нему относились именно потому, что признавали его истиннымъ тѣломъ Христовымъ.

Такую же общую въ церкви вѣру въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла Христова свидѣтельствуетъ Оригенъ, когда по поводу такого разсужденія Цельсова, что христіанамъ слѣдовало бы „или ни жить, ни родиться на землѣ, или же родившись, воздавать благодареніе демонамъ, владѣющимъ земными вещами“, отъ имени всѣхъ христіанъ пишетъ: „Цельсъ, какъ не знающій Бога, пусть даетъ дары демонамъ; мы же благодаря (εὐχαριστοῦντες) Творца всего, ѣдимъ хлѣбы, приносимые съ благодареніемъ и молитвою надъ дарами,—хлѣбы, дѣлающіеся чрезъ молитву тѣломъ святымъ и освящающимъ тѣхъ, которые употребляютъ его съ добрымъ расположеніемъ (μετὰ ἁγιοῦς προθέσεως)“ [2]).

Подобный смыслъ имѣетъ также то мѣсто, въ которомъ Оригенъ, уча объ евхаристіи, какъ жертвѣ, между прочимъ выражается такъ, что алтари христіанскіе не кровію животныхъ окропляются (какъ въ ветхомъ завѣтѣ), а освящаются драгоцѣнною кровію Христа (sed praetioso Christi sanguine consecrari) [3]).

---

[1]) In. Exod. hom. XIII. n. 3.

[2]) Contr. Cels. lib. VIII. c. 33. Patr. curs. compl. T. XI. col. 1565.

[3]) In Ies. Nav. homil. II. n. I. Сравн. Camment in Ioan. T. VI. n 33—37.

Но нужно замѣтить, что Оригенъ при этомъ имѣлъ еще свой особенный личный взглядъ на евхаристію, состоящій въ томъ, что существо евхаристіи собственно заключается въ одной только присущей хлѣбу и вину и проникающей ихъ собою жизненной силѣ прославленнаго тѣла Христова, вслѣдствіи чего онъ тогда какъ, разсуждая объ евхаристическихъ элементахъ совмѣстно съ присущею имъ этою силою, признавалъ ихъ тѣломъ и кровію Христовою, въ другое время, когда говорилъ о нихъ въ отдѣльности и независимо отъ означенной Христовой силы, считалъ и называлъ ихъ простыми или только символически матеріальными элементами. Такъ, изъясняя слова Спасителя: *не входящее во уста сквернитъ человѣка, но исходящее изъ устъ, то сквернитъ человѣка* (Матѳ. 15, 11), примѣнительно къ евхаристіи, онъ отличаетъ въ ней двѣ части: матерію хлѣба и принадлежащее собственное ему Слово (τῷ ἰδίῳ λόγῳ), и утверждаетъ, что сама по себѣ матерія хлѣба, какъ матерія, не можетъ ни вредить, ни приносить ее принимающему пользы, но что таже самая матерія хлѣба, какъ „пища, освящаемая словомъ Божіимъ и молитвою.... по привходящей къ ней молитвѣ и по мѣрѣ вѣры дѣлается полезною“, равно какъ безъ вѣры недостойно вкушающимъ только вредитъ,—вредитъ именно въ силу собственнаго ей Слова (τῷ ἰδίῳ λόγῳ), принося болѣзни и немощи“ [1]).

Эту же мысль о присущій только евхаристическому хлѣбу и чашѣ особеннѣйшей силы Христовой, полезность и вредъ отъ которой зависитъ всецѣло отъ добраго или худаго расположенія пріобщающагося человѣка, вполнѣ ясно высказываетъ онъ и въ другомъ мѣстѣ, гдѣ въ виду недоумѣній, вкусилъ ли Іуда поданный ему Спасителемъ евхаристическій хлѣбъ или нѣтъ, и если вкусилъ, то почему это не спасло его отъ гибели, говоритъ слѣдующее: „какъ ядущій хлѣбъ Господа и піющій Его чашу недостойно, ѣстъ

[1]) In Math. comm. T. XI. n. 14.

и пьетъ въ судъ, при присущей хлѣбу и чашѣ нѣкоей (τῆς μιᾶς) превосходнѣйшей силѣ, производящей доброе дѣйствіе, когда есть доброе расположеніе, а когда худое, то причиняющей осужденіе; такъ и кусокъ, данный Спасителемъ, былъ однороденъ съ даннымъ и остальнымъ Апостоламъ— вмѣстѣ съ словами *примите, ядите*,—но имъ послужилъ во спасеніе, а Іудѣ въ осужденіе, такъ что по вкушеніи его вошелъ въ него сатана... Если выразиться подобіемъ, то это похоже на то, какъ найпитательнѣйшій для тѣла хлѣбъ усиливаетъ существующую уже лихорадку, напротивъ, въ здоровомъ состояніи ведетъ къ здоровью. Поэтому по большей части и истинное слово, даваемое болящей душѣ, не нуждающейся въ такой пищѣ, разрушаетъ ее и дѣлается для ней причиною худшаго и такимъ образомъ, истинно можно сказать, оно опасно. Въ этомъ убѣждаетъ меня кусокъ, обмокнувши который (Іисусъ) далъ Іудѣ Симонову Искаріотскому“ [1]).

Между тѣмъ Оригенъ повидимому не останавливается и на этомъ представленіи своемъ о существѣ евхаристіи, а идетъ далѣе, наклоняясь къ безусловному евхаристическому символизму. Такъ напр. онъ обѣтованіе Спасителя объ имѣющей сдѣлаться для вѣрующихъ истинною пищею Его плоти и имѣющей стать истиннымъ питіемъ Его крови (Іоан. 6, 53—55), изъясняетъ въ смыслѣ одного только слова или ученія Христова, которымъ Онъ, какъ нѣкіимъ брашнымъ питаетъ весь родъ человѣческій, въ каковомъ отношеніи, по его мнѣнію, плотію и кровію Христовою можетъ быть названо ученіе апостоловъ и ихъ истинныхъ учениковъ [2]). Въ такомъ же смыслѣ онъ объясняетъ и сказанное Спасителемъ при установленіи евхаристіи *пріимите, ядите, сіе есть тѣло Мое ... пійте отъ нея вси, сія бо есть кровь Моя новаго завѣта* (Матѳ. 26, 26—28), когда по поводу ихъ говоритъ слѣдующее: „хлѣбъ, который Богъ Слово назвалъ

[1]) In Ioan. comm. T. XXXII. n 16.
[2]) In Levit.. homil. 7. n. 5.

Своимъ тѣломъ, есть слово, питающее душу, слово, исходящее отъ Бога Слова.... И питье, которое Богъ Слово назвалъ кровію Своею, есть слово, вполнѣ напоняющее сердца піющихъ отъ него.... Ибо не этотъ видимый хлѣбъ, который держалъ въ своихъ рукахъ Богъ Слово, назвалъ своимъ тѣломъ, но слово, въ таинствѣ котораго (in cujus mysterio) этотъ хлѣбъ долженствовалъ быть преломляемъ и не это винное питье назвалъ Своею кровію, а слово, въ таинствѣ котораго это питье долженствовало быть изливаемо. И чѣмъ другимъ можетъ быть тѣло и кровь Слова, какъ не словомъ, которое питаетъ и веселитъ сердце"?[1]).

Но нельзя допустить, чтобы Оригенъ въ семъ случаѣ поставилъ себя въ противорѣчіе съ собою, совершенно отказавшись отъ ясно и прямо допускаемаго прежде имъ дѣйствительнаго присутствія Христова въ евхаристіи жизненною силою Своего прославленнаго тѣла. А скорѣе слѣдуетъ предположить, что онъ, изъясняя вышеозначенныя слова Спасителя въ одномъ переносномъ-аллегорическомъ смыслѣ, при этомъ вовсе не думалъ исключать, а напротивъ необходимо предполагалъ другое, прежде высказываемое имъ буквальное или евхаристическое ихъ объясненіе. Подтвержденіемъ сему служатъ другія мѣста, въ которыхъ онъ совмѣстно изъясняетъ ихъ въ томъ и другомъ смыслѣ. Такъ напр. Оригенъ, изъясняя ветхозавѣтную заповѣдь относительно предложенія хлѣбовъ, говоритъ: „если ты обратишься къ тому хлѣбу, который сходитъ съ небесъ и даетъ жизнь всему міру, къ тому хлѣбу предложенія, который Богъ *предложилъ въ умилостивленіе черезъ вѣру въ крови Его* и если ты обратишь взоръ свой на то воспоминаніе, о которомъ говоритъ Господь: *сіе творите въ Мое воспоминаніе*, то ты найдешь, что это воспоминаніе есть такое воспоминаніе, которое одно дѣлаетъ Бога *милостивымъ* къ людямъ"; но въ тоже время замѣчаетъ, что о церковныхъ таинствахъ „не слѣдуетъ много

[1]) In Math. Comm. ser. n. 85. Patr. curs. T. XIII. col. 17, 34.

разсуждать, такъ какъ довольно одного напоминанія, чтобы насъ поняли", и вслѣдъ за симъ ученіе о томъ же хлѣбѣ изъясняетъ въ чисто аллегорическомъ смыслѣ, разумѣя подъ нимъ таинственное слово Божіе [1]). Такъ поступаетъ Оригенъ и при изъясненіи заповѣди о двѣнадцати хлѣбахъ, которые велѣно было полагать на чистой трепезѣ. Предлагая по сему предмету то аллегорическое объясненіе, что хлѣбы суть слово Божіе, а чистая трапеза есть чистая душа, воспринимающая слово Божіе, такъ какъ „святыя слова неприлично воспринимать несвятою душою", къ сему же присовокупляетъ и слѣдующее по отношенію къ евхаристіи примѣнительное наставленіе: „та же заповѣдь равнымъ образомъ дается тебѣ и для того еще, чтобы, когда ты принимаешь таинственный хлѣбъ, ты вкушалъ его въ мѣстѣ святомъ, т. е. чтобы принималъ таинство тѣла Господня не тогда, когда осквернена и запятнана грѣхомъ душа" [2]).

Еще яснѣе самъ же Оригенъ показываетъ, что онъ отличаетъ два вида питанія Словомъ—духовный и евхаристическій, въ томъ мѣстѣ, гдѣ говоритъ: „мы пьемъ кровь Христову не чрезъ обрядовое только совершеніе таинствъ, но и тогда, когда воспринимаемъ Его (Христовы) глаголы" [3]).

Но что заслуживаетъ особеннаго вниманія, Оригенъ въ томъ же самомъ мѣстѣ, въ которомъ слова Спасителя: *пріимите, ядите, сіе есть тѣло Мое... пійте отъ нея вси, сія бо есть кровь Моя* (Мат. 26, 26—28), объяснялъ въ смыслѣ одного чисто духовнаго питанія словомъ Христовымъ, какъ небеснымъ брашномъ, нѣсколько далѣе изъясняетъ ихъ въ смыслѣ евхаристическомъ и между прочимъ пишетъ слѣдующее: „если и мы хотимъ принять хлѣбъ благословенія отъ обыкновенно преподающаго его Іисуса, то пойдемъ въ городъ

---

[1]) In Lev. homil. XIII. n. 3.

[2]) In Lev. homil. XIII. n. 5.

[3]) In Numer. homil. XVI. n. 9.

въ нѣкій домъ, гдѣ совершилъ Іисусъ пасху съ учениками Своими, приготовленную по волѣ Его самого сообразно съ Его собственными предначертаніями, и взойдемъ въ большую убранную и готовую горницу, гдѣ Онъ, принимая чашу отъ Отца, и совершая благодареніе, даетъ (ее) взошедшимъ съ Нимъ, говоря: *пійте, сія бо есть кровь Моя новаго завѣта* (Мат. 26, 27. 28),—кровь, которая пьется и проливается, и пьется притомъ учениками, а изливается во отпущеніе грѣховъ, совершаемыхъ и піющими и проливающими... Самъ же Онъ, говорящій по принятіи чаши: *пійте отъ нея вси*, когда мы пьемъ, не отступаетъ отъ насъ, но пьетъ ее вмѣстѣ съ нами, такъ какъ Самъ присутствуетъ въ каждомъ изъ насъ; поелику мы одни безъ Него не можемъ ни вкушать того хлѣба, ни пить отъ плода той истинной виноградной лозы. Не удивляйся, что Онъ самъ есть и хлѣбъ и ѣстъ вмѣстѣ съ нами хлѣбъ, что Онъ самъ есть и питье, порожденное виноградною лозою, и пьетъ вмѣстѣ съ нами. Ибо Слово Божіе всемогуще“ [1]).

Вообще на основаніи вышесказаннаго можно и нужно признать за несомнѣнное какъ то, что Оригенъ не признавалъ въ евхаристіи существеннаго измѣненія евхаристическихъ елементовъ, такъ съ другой стороны и то, что онъ признавалъ въ евхаристіи не воображаемое только, а дѣйствительное присутствіе въ ней животворной силы прославленной плоти Христовой съ соединеннымъ съ нею божествомъ, и что, поэтому, онъ не былъ полнымъ символистомъ.

Тѣмъ менѣе умѣстно и основательно набрасывать, какъ поступаютъ нѣкоторые, тѣнь подозрѣнія въ символизмѣ на *св. Кипріана*, по поводу находящихся въ его сочиненіяхъ нѣсколькихъ неопредѣленныхъ объ евхаристіи мѣстъ, тогда какъ въ другихъ мѣстахъ онъ съ полною ясностію и опредѣленностію изображаетъ свою вѣру въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла и крови Христовой.

---

[1]) In Math. series n. 86. Patr. curs. T. XIII. col. 1736.

Такъ, въ посланіи къ Цецилію, написанномъ имъ по поводу того, что нѣкоторые изъ пастырей по невѣжеству или простотѣ употребляли въ евхаристіи хлѣбъ и воду, тогда какъ слѣдовало употреблять хлѣбъ и вино, онъ пишетъ между прочимъ слѣдующее: „нельзя видѣть присутствія крови Господней, которою мы искуплены и оживотворены, въ чашѣ Господней, когда недостаетъ чашѣ вина, потому что кровь Христова представляется виномъ, какъ это можно видѣть изъ прообразовъ и изъ свидѣтельства всѣхъ писаній“ [1]), что даетъ нѣкоторымъ поводъ думать, будтобы Кипріанъ евхаристическое вино считалъ только символомъ представляющимъ собою кровь Христову. Но нужно замѣтить, что какъ во всемъ своемъ посланіи къ Цецилію, такъ и здѣсь, Кипріанъ цѣлію своею имѣлъ вовсе не то, чтобы съ точностію опредѣлить внутреннюю сторону евхаристіи, а только то, чтобы показать и доказать, что этой ея сторонѣ вполнѣ должна отвѣчать установленная Христомъ сторона внѣшняя, а именно, что подобно тому, какъ въ евхаристіи въ соотвѣтствіе тѣлу Христову употребляется хлѣбъ, такъ и въ соотвѣтствіе крови Христовой, согласно заповѣди Спасителя, должна употребляться не вода, а вино. Тѣмъ не менѣе въ приведенномъ же мѣстѣ прямо говорится о присутствіи крови Господней въ чашѣ и притомъ послѣднее поставляется въ такую зависимость отъ нахожденія въ ней вина, что безъ этого, т. е. въ случаѣ нахожденія здѣсь одной воды, не можетъ быть и присутствія самой крови Господней. Правда, эта мысль повидимому совершенно ослабляется и подрывается дальнѣйшимъ замѣчаніемъ, что „кровь Христова представляется виномъ“, если понять его, какъ нѣкоторые хотятъ сего, безъ всякихъ ограниченій въ томъ смыслѣ, будто бы вино служитъ однимъ символомъ крови Господней. Но такъ понимать его нельзя, по той простой причинѣ, что Кипріанъ, какъ видно изъ непосредственно

[1]) Ep. ad Caecil. 63. n. 2.

слѣдующей рѣчи, ясно и существенно отличаетъ евхаристическую кровь Христову отъ ветхозавѣтнаго ея прообраза, заключающагося въ одномъ простомъ винѣ; каковое между прочимъ было принесено вмѣстѣ съ хлѣбомъ Мелхиседекомъ Аврааму. Между тѣмъ свою мысль, съ исключеніемъ изъ нея всякаго символизма, Кипріанъ выражаетъ яснѣе и точнѣе нѣсколько далѣе, когда, переходя отъ прообразовъ къ самому установленію Іисусомъ Христомъ евхаристіи, говоритъ слѣдующее: „тутъ мы находимъ, что чаша, которую приносилъ Господь, была растворена и что то, что Онъ назвалъ Своею кровію, было вино. Отсюда очевидно, что кровь Христова не приносится, если нѣтъ въ чашѣ вина и не совершается жертвоприношеніе Господне, посредствомъ законнаго освященія, если наше приношеніе и жертва не соотвѣтствуютъ страданію Господню“ [1]).

Другое мѣсто, дающее поводъ къ заподозрѣнію Кипріана въ символизмѣ, касается символическаго или мистическаго изъясненія имъ соединеннаго въ чашѣ вина съ водою, подъ которою имъ разумѣется народъ, и читается такъ: „въ таинствѣ чаши... водою (на основаніи Апокалипсиса гл. 17, ст. 15) означается народъ, а виномъ—кровь Христова. Смѣшеніе въ чашѣ воды съ виномъ показываетъ союзъ народа со Христомъ, вѣрующихъ съ тѣмъ, въ Кого вѣруютъ.... Поэтому то, при освященіи чаши Господней, нельзя приносить ни одной воды, ни одного вина. Если бы было приносимо одно вино, то кровь Господня осталась бы безъ насъ, а если бы приносима была одна вода, то народъ остался бы безъ Христа. И потому таинство духовное и небесное совершается только тогда, когда то и другое смѣшивается и неразрывно соединяется одно съ другимъ. Такимъ образомъ чашу Господню не составляетъ ни одна вода, ни одно вино, но то и другое вмѣстѣ; равно какъ и тѣломъ Господнимъ не можетъ быть ни одна мука, ни одна вода, но то и другое,

[1]) Ibid. n. 9.

соединенныя въ составѣ одного хлѣба. И здѣсь таинственно изображается единеніе народа. Ибо какъ многія зерна, вмѣстѣ собранныя, смолотыя и замѣшенныя, образуютъ одинъ хлѣбъ, такъ точно образуютъ одно и тоже тѣло многіе вѣрующіе, соединяясь во Христѣ,—семъ небесномъ хлѣбѣ“ [1]).

Но не трудно сразу увидѣть, что приведенное мѣсто представляетъ собою, какъ и у Оригена, видъ одного мистико-аллегорическаго объясненія,—объясненія, имѣющаго цѣлію—только духовно-нравственное назиданіе другихъ, но отнюдь не точное опредѣленіе внутренняго существа составляющихъ евхаристію элементовъ.

Между тѣмъ въ другихъ своихъ твореніяхъ, какъ сейчасъ увидимъ, св. Кипріанъ вполнѣ ясно выражаетъ свою несомнѣнную и живую вѣру въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла Христова. Такъ, напр., по поводу того, что нѣкоторые изъ падшихъ, безъ полученія чрезъ покаяніе и разрѣшеніе грѣховъ мира съ церковію, недостойно приступали къ евхаристіи [2]), онъ относительно допускающихъ къ причастію пресвитеровъ замѣчалъ, что они чрезъ это ругаются надъ святымъ тѣломъ Господа [3]), а относительно самихъ, недостойно ей причащающихся, вотъ что писалъ: „они (чрезъ это) дѣлаютъ насиліе тѣлу Его (Господа) и крови и такимъ образомъ руками и устами грѣшатъ теперь противъ Господа болѣе, нежели тогда, когда отвергались Господа“ [4]). Въ частности же, касаясь гибельныхъ случаевъ недостойнаго пріобщенія св. Таинъ, Кипріанъ указываетъ на одну малолѣтнюю дѣвочку, послѣ вкушенія идольской пищи пріобщившуюся евхаристіи, но подвергнувшейся чрезъ это сильной рвотѣ и по поводу сего замѣчаетъ: „питье, освященное въ кровь Господню, изверглось изъ осквернен-ныхъ внутренностей“. Равнымъ образомъ относительно нѣ-

[1]) Ibid. n. 12 et. 13.
[2]) Epist. XI. ad pleb.
[3]) Epist. X ad Martyr. n. 1.
[4]) De lapsis, n. 16.

коего оскверненнаго, въ рукахъ котораго полученная имъ, подобно другимъ, часть евхаристіи обратилась въ пепелъ, онъ такое дѣлаетъ замѣчаніе: „этимъ случаемъ указано, что Господь отступаетъ, когда отрекаются Его, и что пріемлемое нисколько не служитъ къ спасенію недостойныхъ, такъ какъ спасительная благодать, по удаленіи святости, обращается въ пепелъ“ [1]).

Въ другихъ же мѣстахъ, изображая великіе и спасительные плоды отъ евхаристіи, сообщающей крѣпость и силу пріобщающимся, а также служащей для нихъ покровомъ и защитою отъ всѣхъ золъ, вотъ что онъ между прочимъ, въ виду близкаго гоненія и сознанія необходимости приготовить къ нему чрезъ причастіе всѣхъ, не исключая и кающихся падшихъ, говоритъ: „какъ мы научимъ и убѣдимъ кого нибудь пролить кровь свою за исповѣданіе имени (Христова), если идущимъ на брань откажемъ въ крови Христовой? или какъ мы сдѣлаемъ ихъ способными испить мученическую чашу, если прежде не допустимъ ихъ въ церкви, по праву общенія, къ питію чаши Господней“ [2])? и еще: „вооружимъ и десницу (готовящихся къ мученичеству) мечемъ духовнымъ, чтобы она храбро отринула скверныя жертвы, чтобы, помня евхаристію, воспринявшую (въ себя) тѣло Господа, обняла Его, когда потомъ будетъ принимать отъ Него награду вѣнцовъ небесныхъ“ [3]).

Все это, само собою очевидно, могъ говорить объ евхаристіи только тотъ, кто питалъ искреннюю и живую вѣру въ дѣйствительное присутствіе въ ней Христово, или кто признавалъ ее истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Христовою [4]).

---

[1]) Ibid. n. 25 et 26.

[2]) Epist 54 ad Cornel.

[3]) Epist 56 ad Thiborit. n. 9.

[4]) Можно замѣтить, что такимъ же образомъ учили *св. Ипполитъ*, который евхаристическій хлѣбъ и вино прямо называетъ истиннымъ тѣломъ и кровію Христовою (Fragm in Galland T. II. p. 488), и *Макарій Магнесъ*, іеруса-

Между тѣмъ, что заслуживаетъ особеннаго вниманія, то, чему относительно существа евхаристіи учили пастыри церкви, со всею ясностію и наглядностію отображалось въ церковной практикѣ и религіозной жизни вѣрующихъ. Изъ сохраненнаго въ *постановленіяхъ апостольскихъ*, древнѣйшаго чина литургіи св. апостола Іакова мы усматриваемъ, что священнослужители, во время приношенія Богу состоящей изъ хлѣба и вина евхаристической жертвы, послѣ напоминательнаго произнесенія словъ Спасителя: *пріимите и ядите: сіе есть тѣло Мое, еже за многи ломимое во оставленіе грѣховъ.... пійте отъ нея вси, сія есть кровь Моя, яже за многи изливаемая во оставленіе грѣховъ*, должны были молиться и, конечно, молились Богу Отцу о томъ, „да милостиво Онъ призритъ на предлежащіе предъ Нимъ дары сіи, и ниспошлетъ на жертву сію Духа Своего Святаго, свидѣтеля страстей Господа Іисуса, яко да покажетъ хлѣбъ сей тѣло Христа Его и чашу сію кровь Христа Его“ [1]), а преподавая послѣ сего во время пріобщенія другимъ приношеніе (евхаристическій хлѣбъ) должны были говорить: „тѣло Христово“, на что каждый принимающій долженъ былъ отвѣчать: „аминь“, равно какъ, преподавая чашу, должны были говорить: „кровь Христова, чаша жизни“, на что піющіе должны были тоже отвѣчать: „аминь“ [2]), чѣмъ, понятно, должна была выражаться и на самомъ дѣлѣ выражалась живая и искренняя вѣра въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи тѣла и крови Христовыхъ, какъ совершающихъ и преподающихъ, такъ и всѣхъ ее пріемлющихъ. Таже вѣра выразилась въ томъ, что къ евхаристіи должны были приступать и, конечно, истин-

---

лимскій пресвитеръ († 266), который относительно евхаристіи между прочимъ писалъ: „(въ ней) не образъ тѣла и не образъ крови, какъ нѣкоторые ослѣпленные возглашаютъ, но во истину тѣло и кровь Христова“ (Apolog. advers. Theosten. lib. III. fragm in Galland. T. III. p. 541).

[1]) Постан. апост. кн. VIII гл. 12. изд. 1864 г. стр. 277.

[2]) Тамже гл. 13. стр. 280

но-вѣрующіе приступали съ благоговѣніемъ и чувствомъ надежды на оставленіе грѣховъ и сподобленіе вѣчной жизни [1]), и что тогда какъ причастіе ея почиталось одинаково доступнымъ и необходимымъ для всѣхъ, крещенныхъ въ смерть Христову, не исключая и дѣтей, для неосвященныхъ или некрещенныхъ подъ угрозою суда Божія безусловно воспрещалось [2]), равно какъ воспрещалось оно и для тяжко согрѣшавшихъ христіанъ, иногда не смотря на свое раскаяніе, допускаемыхъ къ ней только въ случаѣ ихъ опасной предсмертной болѣзни (въ виду чего хранились св. дары въ церкви) [3]).

§ 141

Въ періодѣ вселенскихъ соборовъ.

Въ дальнѣйшій же періодъ ученіе объ евхаристіи, сохраняя прежнюю свою основу, утверждающуюся на откровенномъ ученіи и апостольскомъ преданіи, получаетъ сравнительно съ прежнимъ болѣе развитую, ясную и опредѣленную форму, и въ тоже время обнимаетъ собою все главное и существенное, относящееся къ евхаристіи, ея невидимую и видимую сторону, ея высокое и плодотворное значеніе, а также совершающихъ и пріемлющихъ ее лицъ.

I. Такъ отцы и учители сего періода прежде всего съ полною ясностію и опредѣленностію учили о дѣйствительномъ въ евхаристіи присутствіи истиннаго тѣла и крови Христовой, чему они, въ виду ясныхъ и несомнѣнныхъ объ евхаристіи словъ Спасителя, почитали безусловно необходимымъ вѣрить, хотя въ тоже время это признавали великою тайною, неуловимою для чувствъ и непостижимою для разума.

---

[1]) Тамже.

[2]) Там. кн. VII. гл. 25.

[3]) Постан апост. кн. VIII. гл. 13. стр. 281. См. рас-ск св Дионисія алекс. о Серапіонѣ, Euseb. hist. eccles lib. I. c. 44.

Св. Ефремъ сиринъ вотъ что по сему поводу пишетъ, убѣждая пріобщающихся евхаристіи твердо держаться одной вѣры: „у кого есть око вѣры, тотъ ясно и свѣтло созерцаетъ Владыку и съ убѣжденіемъ совершенной вѣры вкушаетъ тѣло непорочнаго Агнца, Единороднаго Сына небеснаго Отца, нимало не вдаваясь въ пытливость о вѣрѣ Божіей, потому что вѣра Божія дѣйственна въ насъ, созерцаетъ будущее и всегда называется вѣрою, а не пытливостью. Вѣруешь ли, возлюбленкый, что Единородный Іисусъ Христосъ ради тебя родился на землѣ во плоти? Чтожъ еще предаешься пытливости? Если любопытствуешь, то надобно назвать тебя не вѣрнымъ, но пытливымъ. Будь простодушно вѣрнымъ: со всею вѣрою причащайся пречистаго тѣла Владычняго въ полномъ убѣжденіи, что истинно вкушаешь самого Агнца. Тайны Христовы—безсмертный огнь. Посему не будь пытливъ, чтобы не опалиться тебѣ въ причащеніи Таинъ. Патріархъ Авраамъ небеснымъ ангеламъ предложилъ земныя яства, и они ѣли. Великое подлинно чудо—видѣть, какъ безплотные вкушаютъ на землѣ предложенное въ снѣдь плоти. Но всякій умъ и всякое слово превосходитъ то, что сотворилъ для насъ Единородный Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, намъ плотянымъ въ снѣдь и питіе даровавъ огнь и духъ, то есть, тѣло Свое и также кровь Свою“ [1]).

Съ такою же ясностію и выразительностію о томъ же училъ и *св. Кириллъ іерусалимскій* съ слѣдующею рѣчью обратясь къ новопросвѣщеннымъ: „если (Христосъ) объявилъ и сказалъ о хлѣбѣ: *сіе есть тѣло Мое;* то послѣ сего кто уже осмѣлится не вѣровать? И если самъ увѣрилъ и сказалъ о чашѣ: *сія есть кровь Моя*, то кто усумнится и скажетъ: это не кровь Его?... Итакъ, хлѣбъ и вино не разумѣй простыми: ибо оныя суть тѣло и кровь Христовы, по изреченію Владыки. Хотя чувство и представляетъ тебѣ хлѣбъ

[1]) Противъ изслѣдователей естества Сына Божія. Твор. св. отц. Ефр. сир. ч. III. стр. 608 и 609 изд. 1882 г.

и вино, но да укрѣпляетъ тебя вѣра. Не по вкусу суди о вещи, но отъ вѣры будь извѣстенъ и несомнѣнно увѣренъ, что сподобился тѣла и крови Христовой“ [1]).

Тоже самое вкратцѣ повторяетъ *св. Василій великій* на вопросъ: съ какимъ страхомъ, съ какою несомнѣнностію и расположеніемъ должно пріобщаться тѣла и крови Христовой, такой преподавая отвѣтъ: „страху учитъ насъ Апостолъ, говоря: *ядый и піяй недостойнѣ, судъ себѣ ястъ и піетъ* (1 Кор. 11, 29). А несомнѣнность производитъ вѣра въ слова Господа, сказавшаго: *сіе есть тѣло Мое, еже за вы даемо: сіе творите въ Мое воспоминаніе* (Лук. 22, 19)“ [2]).

Но особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ свидѣтельство о семъ *св. Іоанна Златоустаго*, который, наставивъ своихъ слушателей въ томъ, что слову Божію, какъ неложному и непреложному, нужно безпрекословно повиноваться, подчиняя ему всецѣло свои мысли и чувства, не рѣдко обманывающія насъ, такъ продолжаетъ свою, направленную къ евхаристіи, рѣчь: „итакъ, если Христосъ говоритъ: *сіе есть тѣло Мое*, то убѣдимся, будемъ вѣрить и смотрѣть на это духовными очами; ибо Христосъ не предалъ намъ ничего чувственнаго, но все духовное, только въ чувственныхъ вещахъ. Такъ и въ крещеніи чрезъ чувственную вещь—воду сообщаетъ даръ, а духовное дѣйствіе состоитъ въ рожденіи и возрожденіи, или обновленіи.... Сколь многіе нынѣ говорятъ: желалъ бы я видѣть лице Христа, образъ, одежду, сапоги! Вотъ ты видишь Его (въ евхаристіи), прикасаешься къ Нему, вкушаешь Его. Ты желаешь видѣть одежды Его; а Онъ даетъ тебѣ не только видѣть Себя, но и касаться, и вкушать и принимать внутрь.... Посему должно всегда бодрствовать. Ибо не малое предлежитъ наказаніе тѣмъ, которые недостойно пріобщаются. Подумай, сколько много ты него-

---

[1]) Поуч. таинств IV. п. 1 и 6.

[2]) *Св. Васил. велик.* Краткія правила: въ твор. св Отц. ч. 5. стр. 295. изд. 1858 г.

дуешь на предателя и на тѣхъ, кои распяли Христа. Итакъ берегись, чтобы и тебѣ не сдѣлаться виновнымъ противъ тѣла и крови Христовой.... Ибо не довольно было для Него того, что Онъ содѣлался человѣкомъ, былъ заушенъ и умерщвленъ; но Онъ еще сообщаетъ Себя намъ и не только вѣрою, но и самымъ дѣломъ содѣлываетъ насъ Своимъ тѣломъ.... Какой пастырь питаетъ овецъ собственными членами? Но что я говорю—пастырь? Часто бываютъ такія матери, которыя новорожденныхъ младенцевъ отдаютъ другимъ кормилицамъ. Но Христосъ не потерпѣлъ сего, Онъ питаетъ насъ собственною кровію, и чрезъ сіе соединяетъ насъ съ Собою“ [1]). Лишне говорить о томъ, съ какою здѣсь не оставляющею никакихъ недоумѣній опредѣленностію, а также живостію и силою убѣжденія изображена вѣра великаго вселенскаго учителя въ дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи истиннаго тѣла и крови Христовой.

[1]) На Матѳ. бесѣд. 82. н. 45. въ т. III. ст. 421. Между другими подобными мѣстами у Златоустаго заслуживаетъ вниманія еще слѣдующее мѣсто: „умоляю васъ.... будемъ приступать къ тѣлу Христову съ трепетомъ и со всякою чистотою. Когда ты увидишь Его преложеннымъ, то скажи самому себѣ: чрезъ это тѣло я уже не земля и пепелъ, уже не плѣнникъ, а свободный; чрезъ него я надѣюсь достигнуть небесъ и уготованныхъ тамъ благъ—безсмертной жизни, блаженства съ ангелами, соединенія со Христомъ.... оно есть то самое тѣло, которое было окровавлено, прободено копіемъ и источало всей вселенной источники спасенія—кровь и воду.... Это тѣло почтили волхвы, когда оно лежало въ яслѣхъ.... Будемъ же подражать хотя этимъ чужеземцамъ мы, граждане неба. Они, увидѣвъ его въ хижинѣ и въ яслѣхъ и не видѣвъ ничего такого, что видишь ты теперь, приступили съ великимъ трепетомъ, а ты видишь Его не въ яслѣхъ, а на жертвенникѣ, видишь не жену держащую, а священника предстоящаго и Духа, осѣняющаго предложенное съ великою благодатію; и не просто только видишь это тѣло, какъ они видѣли, но знаешь и силу Его и все домостроительство, знаешь все, что совершилось чрезъ Него, бывъ наученъ всѣмъ тайнамъ... Какъ въ царскихъ чертогахъ всего важнѣе не стѣны не золотой кровъ, а тѣло царя, сидящаго на престолѣ: такъ и на небесахъ—тѣло Царя. Но тоже самое ты можешь видѣть и нынѣ на землѣ, видѣть не Ангеловъ и Архангеловъ, не небеса и небеса небесъ, а самаго Владыку всего этого Не правда ли, что ты видишь на землѣ то, что всего важнѣе, не только видишь, но и прикасаешься, не только прикасаешься, но и вкушаешь, и вкусивъ отходишь въ домъ свой? Очищай же свою душу, уготовляй сердце къ принятію этихъ таинъ“ (Бесѣд, 24 на 1 Коринѳ. гл. 10. ст. 13. ч. II. стр. 36—40. изд. 1858).

Епифаній же *кипрскій*, почитая сію вѣру общею всей церкви вѣрою, замѣчаетъ вкратцѣ слѣдующее: „Христосъ (относительно евхаристическаго хлѣба) восхотѣлъ по благодати сказать: *сіе есть Мое* (тѣло) (Мат. 26, 26), и никого нѣтъ, кто бы не вѣрилъ этому слову; ибо невѣрующій въ то, что Онъ (Христосъ) истиненъ, отпадаетъ отъ благодати и спасенія“ [1]).

Въ такомъ же смыслѣ учили и знаменитѣйшіе западные отцы и учители IV и начала V вѣка—*св. Иларій*, *Амвросій*, *бл. Іеронимъ и Августинъ*. По словамъ *св. Иларія*, подобно тому, какъ Слово поистинѣ (vere) стало плотію, такъ и мы поистинѣ (vere) принимаемъ (въ евхаристіи) плоть Слова; потому что Богъ—Слово, какъ родившись человѣкомъ, принялъ въ нераздѣльное единство съ Собою естество нашей плоти, такъ и въ таинствѣ евхаристіи сообщаетъ намъ Свое тѣлесное естество, почему и пребываетъ въ насъ существеннымъ образомъ (naturaliter) [2]).

По *Амвросію*, евхаристическая пища христіанъ несравненно превосходнѣе подаваемой нѣкогда евреямъ манны, потому что тогда какъ евреямъ давалось тѣло Христово только въ образѣ, намъ оно дается въ истинѣ, и тогда какъ манна вкушающихъ ее не отстраняла отъ смерти, живой хлѣбъ христіанъ, сходя съ небесъ, будучи тѣломъ Христовымъ, сообщаетъ имъ начатокъ жизни вѣчной [3]). Въ другомъ же мѣстѣ онъ пишетъ: „и это (евхаристическое) тѣло, которое мы совершаемъ, есть отъ Дѣвы: зачѣмъ спрашиваешь здѣсь о порядкѣ естества въ тѣлѣ Христовомъ, когда свыше естества самъ Господь родился отъ Дѣвы? Истинная была плоть Христова, которая распята, которая погребена, слѣдовательно воистину сіе есть таинство той самой плоти“ [4]).

---

[1]) Ancorat. n. 57. Сравн. Haeres 51. c. 6.

[2]) De Trinit. VIII, 13 et 16.

[3]) De myst lib. c. 8 et 9. Сравн. De Spirit. Sanct. III, 11. n 78 et. 79.

[4]) De myst. IX, n. 53.

Подобнымъ же образомъ о существѣ евхаристіи учили *Іероним*ъ [1]) и *Августин*ъ [2]), возводя мысль отъ видимаго и чувственнаго къ невидимому и сверхчувственному, отъ колебательныхъ разсужденій къ несомнѣвающейся вѣрѣ, при имѣніи твердой опоры въ непреложномъ обѣтованіи Спасителя.

Изъ дальнѣйшихъ учителей кромѣ *бл. Θеодорита* [3]) и *св. Исидора Пелусіота* [4]), ясно засвидѣтельствовавшихъ свою несомнѣнную вѣру въ истинность евхаристическаго тѣла и крови Христовой, при буквальномъ пониманіи откровеннаго ученія объ евхаристіи, останавливаютъ на себѣ особенное вниманіе наше *св. Кириллъ александрійскій* и *Анастасій Синаитъ*, излагавшіе тоже ученіе—первый по вызову на сіе Несторія, а второй—по вызову монофизитовъ.

Несторій по поводу словъ Спасителя: *аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крови Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53), между прочимъ говорилъ, что слушавшіе Іисуса іуден поняли по невѣжеству Его слова въ смыслѣ человѣкоядѣнія, не могши понять ихъ настоящаго возвышеннѣйшаго смысла. *Кириллъ* же на это вотъ чѣмъ отвѣчалъ: „но не есть ли это (у насъ) на самомъ дѣлѣ извѣстнаго рода человѣкоядѣніе... (Ибо) мы вкушаемъ (въ евхаристіи) не само Божество, а собственную плоть Слова, ставшую животворною вслѣдствіе того, что она стала плотію Его, живущаго Отца ради... И какъ тѣло самого Слова стало животворнымъ чрезъ то, что оно сдѣлало Его собственнымъ чрезъ истинное хотя непостижимое и неизреченное единеніе, такъ точно и мы, которые пользуемся причастіемъ Его святаго тѣла и крови, всецѣло оживотворяемся, поелику въ насъ пребываетъ Слово не только по Божеству чрезъ Духа Свя-

---

[1]) In Malach I, 7; In Ezech. XLI; Epist. 38 de corpore et sanguine Christi. Patr. curs. Compl. lat. T. XXX. col. 271.

[2]) De Trinit. III 10; Contr. Faust. XII, 10; in Eph. 1, 7.

[3]) Comment. in 1. Corinph. c. II. v. 27; in Ephes. c. 5. v. 29.

[4]) Lib. III. epist. 364.

таго, но и по человѣчеству чрезъ святую Его плоть и драгоцѣнную кровь“ [1]). Кромѣ того въ толкованіи своемъ на евангеліе Іоанна, останавливаясь на сказанныхъ іудеями по поводу обѣтованія Христова о дарованіи въ пищу Его плоти словахъ: *како можетъ сей намъ дати плоть Свою ясти* (Іоан. 6, 52), Кириллъ замѣчаетъ, что это нечестивое противъ Бога слово: *како можетъ*—заслуживаетъ величайшаго наказанія, будучи совершенно неизвинительнымъ со стороны тѣхъ, которые, получивъ столько чудесныхъ знаменій, не захотѣли понять, что для Бога все возможно, а вмѣсто сего, какъ душевные люди, не могшіе, по слову Апостола (1 Кор. 2, 14), разумѣть духовнаго, великую тайну премудрости Божіей сочли за безуміе, и такъ далѣе продолжаетъ рѣчь свою: „мы же, удаляясь Того, чрезъ что падаютъ другіе, будемъ сохранять чуждую всякой пытливости вѣру въ божественныя тайны и никогда не дозволимъ себѣ подвергать ихъ сему. *како,* ибо это слово іудейское и достойно величайшей кары... Если ты іудей и теперь станешь злоупотреблять этимъ *како*, то и я съ своей стороны по примѣру твоему спрошу тебя: какъ исшелъ ты изъ Египта? Какъ Моисеевъ жезлъ превращенъ былъ въ змія?... Какъ вода обращена была въ естество крови? Какъ прошелъ ты посреди моря, какъ посуху? Какъ горькія воды Мерры чрезъ дерево обратились въ сладкія? Какъ для тебя истекла вода изъ безводныхъ камней? Какъ для тебя (съ неба) снизошла манна? Какъ далѣе сталъ неподвижнымъ Іорданъ? Или какъ отъ одного звука Іерихонскія стѣны пали“ [2]). Все это разсужденіе Кириллово несомнѣнно свидѣтельствуетъ о его глубокой и живой вѣрѣ въ дѣйствительное присутствіе истиннаго тѣла и крови Христовой въ евхаристіи, при такой же вѣрѣ его въ являемое здѣсь всемогущество и премудрость Божію.

---

[1]) Adv. Nestor. blasphem. lib. IV. c. 4 et 5.

[2]) Comment. in Ioan. c. 6, v. 52. lib. IV. col. 573—576. Patr. curs. grace. T. 73.

У *Анастасія* же *Синаита* находимъ свидѣтельство не только объ его собственной вѣрѣ въ присутствіе въ евхаристіи тѣла и крови Христовой, но и о сохраненіи такой вѣры у монофизитовъ. Такъ какъ онъ, обличая монофизитовъ за признаніе ими во Христѣ одного только божескаго естества, между прочимъ поставляетъ имъ на видъ то, что они, подобно православнымъ, основываясь на словахъ Спасителя, евхаристическій хлѣбъ, который во время пріобщенія преломляется, дробится и вкушается зубами, признаютъ не простымъ обыкновеннымъ хлѣбомъ или только образомъ тѣла, а истиннымъ тѣломъ Христовымъ, равно какъ и евхаристическое вино, которое изливается и піется не простымъ виномъ или образомъ крови, а истинною кровію Христовою, и отсюда приходитъ къ тому выводу, что они находятся въ противорѣчіи съ самими собою, съ одной стороны допуская существованіе во Христѣ человѣческаго тѣла, которое между прочимъ находится и въ евхаристіи, а съ другой—признавая въ Немъ одно только божеское естество, тогда какъ слѣдовало бы имъ держаться одного изъ двухъ: или, признавая евхаристическое тѣло Христово, признать во Христѣ вмѣстѣ съ божескою и человѣческую природу, или же, отрицая послѣднее, отвергнуть и первое [1]).

Наконецъ, *св Іоаннъ Дамаскинъ* вотъ съ какою опредѣленностію и точностію выражаетъ свое и общецерковное ученіе о существѣ евхаристіи: „Хлѣбъ и вино суть не образы тѣла и крови Христовой,—да не будетъ,—но самое обоженное тѣло Господа. Ибо Самъ Господь сказалъ: *сіе есть тѣло Мое*, а не образъ тѣла,—*сія есть кровь Моя*,—а не образъ крови. И прежде сего говорилъ Онъ іудеямъ: *аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крове Его, живота не имате въ себѣ. Плоть бо Моя истинно есть брашно, и кровь Моя ис-*

[1]) Viae Dux c. 13 et 23. Patr. curs. compl. graec. T. 89. col. 209 et 297.

тинно есть питіе. И еще: *ядый Мя живъ будетъ*“ (Іоан. 6, 53, 55, 57) [1]).

Къ сказанному остается присовокупить, что это же самое ученіе неоднократно повторялось и подтверждалось на самихъ вселенскихъ соборахъ. Такъ, отцы *перваго вселенскаго собора* исповѣдали, что „на божественной трапезѣ не должно просто видѣть предложенный хлѣбъ и чашу, но возвышаясь умомъ, должно вѣрою разумѣть, что на священной трапезѣ—лежитъ *Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра* (Іоан. 1, 29), приносимый въ жертву священниками, и истинно пріемля честное тѣло и кровь Его, должно вѣровать, что это знаменіе нашего воскресенія“ [2]). Соборъ же *ефесскій* (третій вселенскій) вотъ что между прочимъ писалъ къ Несторію: „совершая въ церквахъ безкровную жертву, и мы освящаемся, пріобщаясь святой плоти и честной крови Христовой, Спасителя всѣхъ насъ; принимаемъ не какъ обыкновенную плоть (да не будетъ!), не какъ плоть человѣка освященнаго... но какъ кровь поистинѣ животворящую и собственную для самаго Слова“ [3]). Этою же мыслію руководился и *трульскій соборъ*, постановивъ относительно приступающихъ къ пріобщенію пречистаго тѣла Христова „да слагаютъ руки во образъ креста“ [4]), а также относительно преподающихъ причастіе священнослужителей „да никто... (изъ нихъ) не требуетъ отъ причащающагося за причастіе денегъ или чего инаго, ибо благодать не продаема, и мы не за деньги преподаемъ освященіе Духа“ [5]). Наконецъ тоже самое со всею ясностію подтвердилъ *седмый вселенскій соборъ*, такъ выразившись о семъ предметѣ: „никогда никто изъ трубъ Духа, т. е. святыхъ апостоловъ и преславныхъ отцевъ нашихъ, безкровную нашу жертву... не называлъ образомъ плоти

---

[1]) Точн. излож. пр. вѣры. кн. IV. гл 13.

[2]) Gelas. cyzic. Comment. in act. concil. nic. c. 31. Diatyp. 5.

[3]) Посл. Кирил. къ Несгор. Дѣян. всел. соб. т. 1. стр. 446. Казань. 1859.

[4]) Трул. соб. пр. 101.

[5]) Там. же пр. 23.

Его (Христовой), потому что они не получили отъ Господа (заповѣди) такъ говорить и возвѣщать, но слышали, что Онъ въ Евангеліи своемъ говоритъ: *аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крове Его* (не внидете въ царствіе небесное); и также—*ядый Мою плоть и піяй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ* (Іоан. 6, 53 и 56); и еще: *пріимите, ядите: сіе есть тѣло Мое* (Матѳ. 26, 26—28), а не сказалъ: пріимите, ядите, сіе есть образъ тѣла Моего“ [1]).

II. Между тѣмъ мысль о дѣйствительномъ въ евхаристіи присутствіи тѣла и крови Христовой отцами и учителями сего періода выражалась еще точнѣе и опредѣленнѣе, когда они касались самаго образа ихъ присутствія, и подобно древнѣйшимъ отцамъ,—Іустину, Иринею и Кипріану, мыслили его въ образѣ измѣненія или претворенія евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, причемъ для устраненія отъ мысли всякаго рода недоумѣній, а также большаго къ ней приближенія сего образа представленія, ссылались на примѣры подобныхъ претвореній и вообще чудесныхъ дѣйствій, имѣющихъ мѣсто тамъ, гдѣ присутствуетъ и дѣйствуетъ Самъ Господь.

Такъ напр. *св. Кириллъ іерусалимскій*, указавъ на то, что Самъ Христосъ евхаристическій хлѣбъ назвалъ своимъ тѣломъ, а вино своею кровію, и что поэтому необходимо и признать ихъ таковыми, вотъ какъ продолжаетъ рѣчь свою: „Онъ нѣкогда въ Канѣ галилейской воду претворилъ въ сходное съ кровію вино (Іоан. 2, 1—10); и недостанетъ ли вѣры, когда вино въ кровь претворяетъ?... Посему со всею увѣренностію примемъ сіе, какъ тѣло и кровь Христову. Ибо во образѣ хлѣба дается тебѣ тѣло, а во образѣ вина дается кровь“ [2]). По ясной здѣсь мысли св. Кирилла хлѣбъ и вино

---

[1]) Concil. Nic. II. act. VI. Binii concil. T. V. p. 757.

[2]) Поуч. тайновод. 4. и. 2 и 3.

въ евхаристіи обращаются въ тѣло и кровь Христову, оставаясь только образами хлѣба и вина.

Подобнымъ образомъ училъ о семъ *св. Амвросій*, такъ какъ онъ въ уясненіе и подтвержденіе того, что хлѣбъ и вино въ евхаристіи преобразуются въ плоть и кровь Христову [1]) силою благословенія болѣе сильною, чѣмъ природа, и потому способною измѣнять ее, указываетъ между прочимъ на примѣръ чудеснаго превращенія жезла Ааронова въ змія и змія опять въ натуру жезла, и затѣмъ, обращаясь вообще ко всемогуществу Бога Слова, однимъ словомъ приведшаго все изъ небытія въ бытіе, такъ заключаетъ рѣчь свою: „если же слово Христово могло изъ несущаго произвести сущее, то почему оно не можетъ сущее измѣнить въ то, чѣмъ оно не было? Ибо не меньшее дѣло дать новыя натуры вещамъ, чѣмъ измѣнить готовыя натуры“ [2]).

Григорій же *нисскій* кромѣ того въ претвореніи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову усматриваетъ разрѣшеніе того недоумѣнія, какимъ образомъ одно тѣло Господа, бывъ вездѣ преподаваемо многимъ, можетъ раздѣляться на множество частей, и оставаться однимъ и тѣмъ же тѣломъ. Ибо по его представленію, подобно тому какъ хлѣбъ и вино во время земной жизни Господа чрезъ вкушеніе и питіе претворялись въ его кровь и становились Его тѣломъ, воспринятымъ въ ипостась Его божества, такъ и нынѣ Его божество, соединяясь съ евхаристическимъ хлѣбомъ и виномъ, претворяетъ ихъ въ то, чѣмъ было тѣло Его, бывъ само, по питанію, элементами хлѣба и вина, хлѣбомъ и виномъ, но претворяетъ не чрезъ вкушеніе и питіе, какъ было прежде, а чрезъ освященіе, какъ говоритъ Апостолъ, *словомъ Божіимъ и молитвою* (1 Тим. 4, 5), при чемъ, само собою понятно, Его собственное тѣло остается цѣлымъ и нераздѣльнымъ [3]).

---

[1]) De fide IV, 10 n. 124.

[2]) De myster. c. 9. Patr. curs. compl. lat. T. XVI. col. 406 et 407.

[3]) Catechesh c. 37.

Вмѣстѣ съ симъ *св. Василій великій* и *Іоаннъ Златоустъ* въ самихъ литургіяхъ своихъ, ведущихъ свое начало отъ древнѣйшей литургіи ап. Іакова, брата Господня, прямо и ясно свидѣтельствуютъ какъ о своей, такъ и древнецерковной вселенской вѣрѣ въ преложеніе евхаристическаго хлѣба и вина въ честное тѣло и честную кровь Господа нашего Іисуса Христа, къ чему кромѣ того Златоустъ въ другихъ своихъ твореніяхъ присовокупляетъ весьма важныя поясннтельныя замѣчанія, указывая какъ на довлѣющую причину возможности сего, на то, что здѣсь главнымъ виновникомъ и совершителемъ является Самъ Христосъ. Дѣйствія сего таинства, говоритъ онъ, совершаются не человѣческою силою. Тотъ, Кто совершилъ сіи дѣйствія на оной (тайной) вечери, и нынѣ соршаетъ ихъ. Мы занимаемъ мѣсто служителей, а освящаетъ и претворяетъ дары Самъ Христосъ“ [1]). Или въ другомъ мѣстѣ: „Кто учредилъ ту трапезу, Тотъ же и теперь устрояетъ и эту. Ибо не человѣкъ претворяетъ предложенное въ тѣло и кровь Христову, но Самъ распятый за насъ Христосъ. Священникъ стоитъ, нося Его образъ, и произноситъ слова, а дѣйствуетъ сила и благодать Божія“ [2]).

---

[1]) Бесѣд. на Матѳ. 82, н. 5. Моск. 1839. ч. III. стр. 423.

[2]) Бесѣд. I о предат. Іуды н. 6. См. Бесѣд. на разн. случ. Петерб. 1865 т. II. стр. 91. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что у Златоуста въ его *посланіи къ Кесаріи* встрѣчается одно мѣсто, которое повидимому ослабляетъ его ученіе о преложеніи евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, и читается такъ: „какъ хлѣбъ, прежде нежели онъ освятится, мы называемъ хлѣбомъ; когда же божественная благодать освятитъ его чрезъ посредство священника, то онъ уже не называется хлѣбомъ, но достойно называется тѣломъ Господнимъ, хотя естество хлѣба въ немъ остается, и не двумя тѣлами, но однимъ тѣломъ Сына мы называемъ его: такъ и здѣсь, по внѣдреніи божественнаго естества въ тѣло, то и другое вмѣстѣ составили одного Сына, одно лицо, при нераздѣльности въ тоже время не слитно познаваемое—не въ одномъ только естествѣ, но въ двухъ естествахъ совершенныхъ“ (Ep. ad Caesar. monach. Patr. curs. compl. graec. T. 52. col. 758). Но независимо отъ того, что нѣкоторые заподозриваютъ сіе посланіе въ подлинности, принимая во вниманіе разныя значенія слова natura, можно полагать, что авторъ здѣсь подъ естествомъ (natura) хлѣба разумѣлъ тоже, что другіе отцы (какъ напр. Кириллъ

Точно также далѣе учили о семъ *бл. Августинъ* [1]), *св. Кириллъ александрійскій* [2]), и въ особенности *св. Іоаннъ Дамаскинъ*. Соединяя во едино все, прежде сказанное достойнѣйшими выразителями церковной вѣры, онъ такъ формулируетъ свое и древнецерковное ученіе о преложеніи въ тѣло и кровь Христову евхаристическаго хлѣба и вина: „если *слово Божіе живо и дѣйственно* (Евр. 4, 12), *и вся, елика восхотѣ Господь, сотвори* (Пс. 134, 6)... то неужели Онъ не можетъ хлѣбъ содѣлать Своимъ тѣломъ, а вино и воду Своею кровію?... Онъ сказалъ: *сіе есть тѣло Мое; сія есть кровь Моя; сіе творите въ Мое воспоминаніе;* и по Его всесильному повелѣнію такъ бываетъ и будетъ до того времени, пока придетъ... Тѣло (же) сіе есть истинно соединенное съ Божествомъ и заимствованное отъ святыя Дѣвы тѣло, но не вознесшееся тѣло сходитъ съ небесъ, а самый хлѣбъ и вино претворяются въ

іерусалимск.) называя образомъ хлѣба, предполагая при этомъ въ хлѣбѣ нѣчто иное, болѣе существенное, что претворяется въ тѣло Христово. Это подтверждается параллелью евхаристическаго хлѣба съ двумя божескимъ и человѣческимъ естествами, существующими во Христѣ неслитно и нераздѣльно, а также замѣчаніемъ, что въ немъ, не смотря на пребываніе естества хлѣба, существуютъ не два, а одно тѣло Сына Божія. Въ такомъ, должно полагать, смыслѣ употребилъ слова φύσις и οὐσία въ отношеніи къ евхаристическому хлѣбу и *блаж. Θеодоритъ*, когда по тому поводу, что его противникъ евтихіанецъ въ подтвержденіе измѣненія и превращенія человѣческой природы Христовой во едино естество Божеское, сослался между прочимъ на то, что въ евхаристіи символы тѣла и крови Господней по освященіи также совершенно измѣняются и становятся по существу иными, выразился такъ: таинственные „символы не теряютъ своей природы (φύσεως) и по освященіи, а остаются при прежнемъ существѣ (οὐσία) и по фигурѣ и образу, могутъ быть видимы и осязаемы, какъ и прежде“ (Dialog. 2. Orthodox. et eranit. Patr. curs. compl. graec. T. 83. col 168.). Потому что Θеодоритъ этимъ вовсе не думалъ отрицать въ евхаристическихъ видахъ хлѣба и вина присутствія истиннаго тѣла и крови Христовой, а хотѣлъ только представлять ихъ отдѣльно или безъ смѣшенія, хотя и въ нераздѣльномъ единствѣ, подобно тому какъ онъ вовсе не думалъ отрицать во Христѣ Божескаго естества, а только настаивалъ на томъ, чтобы при немъ мыслилось и естество человѣческое, хотя и въ нераздѣльномъ единствѣ съ естествомъ Божескимъ.

[1]) De civit. Dei X, 20.

[2]) Comment. in Ioan. c. 6. v. 53.

тѣло и кровь Божію. Если же ты спросишь, какимъ образомъ сіе бываетъ? —то довольно тебѣ услышать, что сіе совершается Св. Духомъ также, какъ Господь и отъ Святыя Богородицы составилъ Себѣ и въ Себѣ плоть Духомъ Святымъ. И мы ничего не знаемъ болѣе; знаемъ только, что Слово Божіе истинно, дѣйственно и всесильно, но образъ (претворенія) неизслѣдимъ[1]).

III. Вмѣстѣ съ симъ у отцевъ и учителей разсматриваемаго нами періода находимъ вполнѣ ясное вѣрованіе и о томъ, когда именно во время священнодѣйствія евхаристіи, и въ силу чего происходитъ претвореніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову. Они, какъ сейчасъ увидимъ, совершенно согласно съ древнѣйшими свидѣтельствами *св. Іустина* [2]), *Иринея* [3]) и *книги постановленій апостольскихъ* [4]), учили, что это именно происходитъ во время молитвеннаго освященія даровъ, и въ силу наитія испрашиваемаго чрезъ молитву Святаго Духа.

Такъ, напр., *св. Кириллъ іерусалимскій*, знакомя новопросвѣщенныхъ съ образомъ совершенія евхаристіи, между прочимъ говоритъ: „послѣ (серафимской пѣсни) освятивъ себя сими духовными пѣснями, мы молимъ человѣколюбца Бога, да ниспослетъ св. Духа на предлежащіе дары, да сотворитъ Онъ хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, а вино кровію Христовою. Ибо, безъ сомнѣнія, чего коснется Св. Духъ, то освящается и прелагается [5]). Хлѣбъ (поэтому) въ евхаристіи, по призываніи Св. Духа, не есть болѣе простой хлѣбъ, но тѣло Христово [6]). До святаго призыванія достопокланяемой Троицы, хлѣбъ и вино евхаристіи были простымъ хлѣбомъ и простымъ виномъ, но совершеніи же призыванія, хлѣбъ со-

---

[1]) Точн. излож. пр. вѣры. кн. IV г. 13.
[2]) Apolog I. n. 65—67.
[3]) Advers haeres. lib. IV. c. 18; lib. V. c. 2.
[4]) Постанов. апост. кн. VIII. гл. 12.
[5]) Поуч. Тайновод. 5. н. 7.
[6]) Тамже поуч. 3 п. 3.

дѣлывается тѣломъ Христовымъ, а вино кровію Христовою[a] [1]). Трудно яснѣе сего выразить мысль древней церкви о времени и условіи претворенія даровъ въ евхаристіи.

Между тѣмъ не перестаютъ ясно учить о семъ и дальнѣйшіе какъ восточные, такъ и западные отцы и учители. Такъ, *Василій Великій*, помѣстившій въ своей литургіи послѣ воспоминательныхъ словъ Спасителя: *сіе есть тѣло Мое .. сія есть кровь Моя*, молитву о ниспосланіи Св. Духа для преложенія Имъ бывшихъ доселѣ только вмѣстообразными хлѣба и вина въ самое честное тѣло и самую честную кровь Господа [2]), объясняетъ сіе слѣдующимъ образомъ: „мы не довольствуемся тѣми словами, о которыхъ упомянули апостолъ или евангеліе, но и прежде и послѣ ихъ произносимъ другія, какъ имѣющія великую силу къ совершенію таинства принявъ ихъ изъ неписаннаго ученія“ [3]) А изъ этого видно, что въ церкви вовсе не усвоялось означеннымъ словамъ Спасителя тайносовершительнаго дѣйствія, какое главнымъ образомъ относилось къ дальнѣйшимъ словамъ призыванія Св. Духа, о чемъ здѣсь же упоминаетъ Василій.

Эту же мысль вкратцѣ повторяетъ *Григорій нисскій*, уча, что „хлѣбъ и вино въ евхаристіи предлагаются Богомъ въ Его тѣло и кровь молитвою и силою благословенія“ [4]).

Златоустъ же, подобно Василію великому, торжественно и церковно-практически засвидѣтельствовалъ ту же вѣру въ сокращенной имъ литургіи, гдѣ онъ также, какъ и Василій, къ приводимымъ напоминательно словамъ Спасителя присовокупилъ молитву о ниспосланіи Духа Святаго на предлежащіе дары, и о преложеніи ихъ силою Его въ честное тѣло и кровь Господа нашего Іисуса Христа [5]).

---

[1]) Тамже поуч. 1. п. 7.

[2]) См. чинъ лит. св. Васил. Вел.

[3]) О св. Духѣ гл. 27. Твор. св. Васил. вел. ч. 3. стр. 332, изд. 1857 г.

[4]) Orat. cathech. c. 37.

[5]) См. чинъ литург. св. Іоанна Злат.

Правда, въ его твореніяхъ есть мѣсто, въ которомъ (на что указывают и латиняне) преложеніе евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову поставляется повидимому въ безусловную зависимость отъ одного произнесенія сказанныхъ на тайной вечери словъ Спасителя. Это мѣсто читается такъ: „священникъ стоитъ, нося Его (Христа) образъ, и произноситъ слова; а дѣйствуетъ сила и благодать Божія. *Сіе есть тѣло Мое*, сказалъ Онъ. Эти слова претворяютъ предложенное, и какъ слѣдующее изреченіе: *растите, множитеся и наполняйте землю* (Быт. 1, 28), произнесено однажды, но во все время на самомъ дѣлѣ даетъ нашей природѣ силу къ дѣторожденію, такъ и то изреченіе, произнесенное однажды, съ того времени донынѣ и до Его пришествія, дѣлаетъ совершенную жертву на каждой трапезѣ въ церквахъ“ [1]). Но здѣсь, что не трудно видѣть, Златоустъ вовсе не имѣлъ той мысли, будто сами по себѣ произнесенныя священникомъ слова прелагаютъ и освящаютъ предложенное, а хотѣлъ только сказать, что основаніе и ручательство сего непрерывно продолжающагося преложенія заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ нѣкогда Спасителемъ сказанныхъ и выразившихъ на сіе Его всесильную волю словахъ, причемъ не только не исключался, но скорѣе необходимо предполагался и извѣстнаго рода предустановленный Спасителемъ способъ или порядокъ всегдашняго исполненія сей Его воли. Такое пониманіе настоящаго мѣста прямо подтверждается тѣмъ, что здѣсь евхаристическія слова Спасителя поставляются въ параллель съ словами: *растите и множитеся* (Быт. 1, 28), которыя не сами по себѣ, а тѣмъ только служатъ къ непрерывному умноженію людей, что въ нихъ выражена была на сіе всемогущая воля Божія, и соотвѣтственно съ симъ предуставленъ былъ и поддерживается Богомъ опредѣленный порядокъ и законъ. Между тѣмъ здѣсь же Златоустъ отчасти указываетъ и то, какой именно пред-

[1]) Бесѣд. I. о пред. Іуды. Изд. Петерб. 1865 г. т. 2. стр. 91 и 92.

установленъ былъ Спасителемъ способъ для выполненія нѣкогда выраженной Имъ въ словахъ Своей воли, когда говоритъ: „Священникъ стоитъ, новя Его (Христа) образъ, и произноситъ слова, а дѣйствуетъ сила и благодать Божія". Въ другихъ же мѣстахъ, независимо отъ указанной уже нами литургіи, онъ высказываетъ свою мысль прямѣе и опредѣленнѣе. Такъ, напр., обличая неблаговоѣйно ведущихъ себя во время литургіи въ церкви, онъ говоритъ: „что дѣлаешь ты, человѣкъ? Когда стоитъ предъ трапезою священникъ, воздѣвая руки къ небу и призывая Духа Святаго, чтобы Онъ сошелъ и коснулся предлежащаго, то бываетъ великая тишина, великое безмолвіе. Когда же Духъ ниспослалъ благодать, когда Онъ сошелъ, когда Онъ коснулся предлежащихъ даровъ, когда ты видишь Агнца уже заклапнаго и готоваго, тогда начинаешь шумъ, тогда смятеніе, тогда споръ, тогда брань" [1]). Или: „таинственную жертву совершаетъ присущая и на все нисходящая благодать Духа" [2]). „Таинственное тѣло и кровь не могутъ совершаться безъ благодати Духа [3])... Предстоитъ священникъ, низводя не огнь, а Св, Духа... Призывая же Св. Духа, онъ совершаетъ страшную жертву" [4]).

Кромѣ того нѣкоторымъ подтвержденіемъ тому, что Златоустъ время преложенія даровъ относитъ не къ произнесенію извѣстныхъ словъ Спасителя, а къ молитвенному призыванію Св. Духа, можетъ служить и то, что ближайшій ученикъ его *Проклъ* точно такимъ же образомъ мыслилъ, такъ свидѣтельствуя о семъ предметѣ: „послѣ вознесенія на небеса Спасителя нашего Апостолы, прежде нежели разсѣялись по всей вселенной, единодушно собираясь, пребывали въ ежедневныхъ молитвахъ и, обрѣтая утѣшеніе въ таинствен-

---

[1]) Бесѣд. о кладбищѣ и крестѣ. Изд. Петерб. 1865 г. т. 2 стр. 132 и 133.

[2]) Бесѣд. I на Пятидесят. Тамже, стр. 198.

[3]) Бесѣд. о воскрес. мертв. изд. Петерб. 1863 г. т. 3. стр 539.

[4]) О свящ. слов. 3-е. Хр. чт. 1831 г. ч. 42. стр. 9. Слов. 6. Христ. чт. 1832 г. ч. 47, стр. 325.

номъ священнодѣйствіи тѣла Господня, совершали литургію съ продолжительнѣйшими пѣснопѣніями. . Таковыми то молитвами они испрашивали нисшествія Св. Духа, дабы божественнымъ Его явленіемъ явить и показать предложенныя въ священнодѣйствіи хлѣбъ и вино, съ водою соединенное, самымъ тѣломъ и кровію Спасителя нашего Іисуса Христа, что такимъ же образомъ совершается и понынѣ, и будетъ совершаться до скончанія вѣка“ [1]).

Между тѣмъ согласно съ симъ учили и западные пастыри церкви, какъ напр. *Амвросій*, *Оптатъ Милевитскій*, *Іеронимъ* и *Августинъ*.

По *Амвросію*, тайны освящаются благословеніемъ [2]), и преобразуются въ плоть и кровь чрезъ таинство священной молитвы [3]). Извѣстный же поборникъ церкви противъ донатистовъ *Оптатъ* вотъ что между прочимъ писалъ противъ нихъ: „есть ли что святотатственнѣе, какъ ломка, оскабливаніе и уничтоженіе алтарей, въ которыхъ и вы нѣкогда священнодѣйствовали, гдѣ призывается Богъ всемогущій, гдѣ нисходитъ вслѣдствіе призыванія Духъ Святый“ [4])?

---

[1]) О преданіи божеств. литургіи, въ Хрст. чт. 1839 г. т. 4. стр. 37 и 38. Столь же ясно слѣдующее свидѣтельство о семъ *Пр. Нила синайскаго*: „изъ папируса и клея приготовленная бумага называется простою бумагою, а когда приметъ на себя царскую подпись, тогда, какъ извѣстно, именуется какъ бы священною. Такъ разумѣй и о божественныхъ таинствахъ. До произнесенія словъ іереемъ и до сошествія св. Духа предлагаемое есть простой хлѣбъ и обыкновенное вино: послѣ же страшныхъ оныхъ призываній и по снисшествіи достопоклоняемаго, животворящаго и благаго Духа, возлежащее на святой трапезѣ—не простой уже хлѣбъ и не вино обыкновенное, но тѣло и честная пречистая кровь Христа Бога всѣхъ, очищающая отъ всякой скверны съ великимъ страхомъ и любовію причащающихся“ (Пасьм. 41 Твор. ч. 2. стр. 281—282. Москва. 1858 г.).

[2]) De myster. c. 9. n. 50.

[3]) De fide, lib IV. c 10. n. 124. Если же Амвросій, иногда разсуждая о преложеніи евхаристическихъ даровъ, выражался, что его можетъ совершить и совершаетъ всесильное слово Христово, то самое слово, которое сильно было произвести изъ несущаго сущее (напр. De mist. c. 9. n. 52), то при этомъ имѣлъ въ виду уяснить только возможность сего непостижимаго дѣла Божія, а отнюдь не опредѣлить время его совершенія.

[4]) Op. Advers. Donat. lib. 6. p. III. ed. Paris. 1679 an.

По *Іерониму* тоже—„тѣло и кровь Христовы совершаются (не словами Христовыми), а по молитвамъ епископовъ или пресвитеровъ“ [1]).

Равнымъ образомъ и по *Августину* хлѣбъ и вино не иначе освящаются въ великое таинство тѣла и крови Христовой, какъ таинственною молитвою и невидимымъ дѣйствіемъ Духа Святаго [2]), къ чему Августинъ еще присовокупляетъ, что согласно съ тѣмъ, какъ вся или почти вся церковь поступаетъ, „прошенія мы возносимъ при совершеніи таинъ, прежде нежели находящееся на трапезѣ Господней начнетъ быть благословляемо, а моленія, когда благословляется и освящается и спредѣляется для раздѣленія“ [3]).

Дамаскинъ, наконецъ, уча согласно со всѣми предшественниками отцами и учителями, со всею ясностію и точностію опредѣляетъ какъ высокое значеніе всесильныхъ словъ Христовыхъ, условливающихъ преложеніе евхаристическихъ даровъ въ тѣло и кровь Христову, такъ и отличіе отъ нихъ самаго преложенія, относимаго имъ къ особому дѣйствію Св. Духа, во время Его призыванія. „Богъ, говоритъ онъ, вначалѣ сказалъ: *да прораститъ земля былiе травное* (Быт. 1, 11), и земля, возбуждаемая и укрѣпляемая Божіимъ повелѣніемъ, будучи даже донынѣ орошаема дождемъ, производитъ свои прозябенія. Такъ и здѣсь Богъ сказалъ: *сіе есть тѣло Мое*; *сіе есть кровь Моя*; *сіе творите въ Мое воспоминаніе*;—и по Его всесильному повелѣнію такъ бываетъ, и будетъ до того времени, когда пріидетъ .. И для сего новаго дѣланія чрезъ призываніе, дѣлается дождемъ осѣняющая сила Св. Духа..., чрезъ призываніе и наитіе Котораго хлѣбъ предложенія, вино и вода сверхъестественно претворяются

---

[1]) Письм. 116 къ Евангелу. Библіот. Запад. отц. кн. 5, стр. 394. Кіевъ. 1880 г.

[2]) De Trinit. lib. III. c. 4. n 10. in Patrolog. curs compl. T. 42. col. 874.

[3]) Epist. 149. ad Paulinum. c. 2. n. 16 ibid. T. 33. col. 636.

въ тѣло и кровь Христову“ [1]). Потому то по Дамаскину евхаристическіе дары получаютъ освященіе только во время или послѣ призыванія Св. Духа, а до этого остаются еще неосвященными, каковую мысль онъ выразилъ еще прямѣе нѣсколько дальше, когда, касаясь того, почему Василій великій въ своей послѣ приведенныхъ словъ Спасителя литургической молитвѣ хлѣбъ и вино назвалъ только вмѣстообразными тѣла и крови Господней, объяснилъ сіе тѣмъ, что это приношеніе было такъ названо не по освященіи его, а до освященія [2]).

Это же самое объясненіе, что заслуживаетъ особеннаго вниманія, повторилъ и *седьмой вселенскій соборъ*, который, приведши самыя слова молитвы Василіевой: „дерзающе приближаемся святому твоему жертвеннику: и предложше вмѣстообразная святаго тѣла и крове Христа твоего, Тебѣ молимся и Тебя призываемъ“, къ сему присовокупилъ слѣдующее: „то, что прибавлено вслѣдъ за словомъ вмѣстообразная весьма ясно показываетъ мысль отца, такъ какъ то, что до освященія названо вмѣстообразная, по совершеніи освященія называется въ полномъ смыслѣ этого слова тѣломъ и кровію Христа, какъ это и есть и вѣруется“ [3]).

IV. Признавая же дѣйствительное присутствіе въ евхаристіи истиннаго тѣла и крови Христовой, отцы и учители сего періода, согласно съ своими предшественниками, какъ въ отдѣльности, такъ и въ общей совокупности на вселенскихъ соборахъ, ставятъ выше всякихъ сомнѣній то, что евхаристія есть жертва [4]), и притомъ какъ замѣнившая собою имѣвшія только прообразовательное значеніе ветхозавѣтныя жертвы [5]), жертва истинная, чистая и совершенная [6]). Потому,

---

[1]) Точн. изложн. прав. вѣры. кн. IV. гл. 13.

[2]) Тамъ же.

[3]) Дѣян. вселен. собор. т. 7. стр. 484 Казань 1875 г.

[4]) *Васил. вел.* Письм. 93 къ Кесар. Тв. св. отц. т. X. стр. 220 *Кирил. алекс.* In Ies c. 25. v. 6. Concil. Nic. II Act. VI. lect. Epiphan. Diac.

[5]) *Кирил іерус.* Поуч. тайнов. IV. п. 5, *Златоуст.* in. Math. homil. XII. n. 3.

[6]) *Евсев.* Demonstr. Evang. 1. c. 10, *Θеодорит.* in Malach. c. 1. v. 11; in Hebr. c. VIII.

что на христіанскомъ жертвенникѣ, начиная съ тайной вечери, предлежитъ и возносится истинный Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра, тотъ самый Агнецъ, который былъ закланъ на крестѣ, Агнецъ съ тѣмъ самымъ пречистымъ тѣломъ, которое нѣкогда страдало за грѣхи людей и съ тою же честною кровію, которая нѣкогда на крестѣ изливалась за тѣ же грѣхи людей [1]).

Такъ, напр., *св. Григорій нисскій*, выразившись о Христѣ, что Онъ самаго себя принесъ въ приношеніе и жертву за насъ, Самъ ставъ священникомъ и вмѣстѣ агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ грѣхъ міра, спрашиваетъ: когда же это совершилось, и на это такой даетъ отвѣтъ: „тогда, какъ только онъ далъ тѣло Свое въ пищу (ученикамъ), ясно симъ показавъ, что жертвоприношеніе Агнца уже совершилось“ [2]). *Златоустъ* же, какъ бы продолжая сказанное Григоріемъ нисскимъ, говоритъ: „Первосвященникъ нашъ принесъ жертву, очищающую насъ; туже жертву, которая тогда принесена, приносимъ и мы нынѣ: она не истощается. Сіе бываетъ въ воспоминаніе тогда бывшаго: *сіе творите*, заповѣдалъ, *въ Мое воспоминаніе*. Не иную жертву, но туже, какую тогда принесъ Первосвященникъ, всегда приносимъ и мы, или лучше—совершаемъ воспоминаніе той жертвы“ [3]).

Будучи же такою безмѣрно великою и цѣнною предъ Богомъ жертвою, евхаристія, по ученію отцевъ и учителей сего періода, необычайно важна и благотворна по своимъ

---

[1]) *1 Ник. собор.* Gelas. Cyzicen. Comment. in act. Conc. Nic. c. 31. *Ефрем сир.* прот. изслѣд. естеств. Сына Божія. Тв. св. отц. Ефр. ч. III. стр. 608 изд. 1882 г. *Θеодорит.* in Malach. 1, 11; сноc. in Ps. 109. v. 4. *Амвpос.* De offic. ministr I, 48 n. 248 *Іероним* Epist. ad Damas. 14. *Август.* De civ. Dei X, 20.

[2]) In Chr. resur orat. I. Opp. T. III. p. 389. ed. Morel.

[3]) In Hebr. homil. XVII n. 3 Подобнымъ образомъ училъ и *бл. Августинъ*: nonne semel immolatus est Christus in semetipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae solemnitates, sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur, qui interrogatus cum responderit immolari (Epist. 98 ad Bonif. n. 9).

дѣйствіямъ какъ для тѣхъ, за кого она совершается или приносится, такъ въ особенности для тѣхъ, которые достойно пріобщаются ей. Она умилостивляетъ Бога, и подаетъ оставленіе грѣховъ всѣмъ, за кого приносится [1]), не только живымъ, но и умершимъ. Ибо, по словамъ *Кирилла іерусалимскаго*, когда мы молимся за умершихъ, хотя бы они были и грѣшники, и приносимъ закланнаго за грѣхи наши Христа, то за нихъ и за себя умилостивляемъ человѣколюбиваго Бога [2]), почему и по *Златоусту*, не напрасно дѣлаемъ мы поминовенія объ отшедшихъ предъ божественными тайнами, и приступая, умоляемъ за нихъ предлежащаго Агнца, вземшаго грѣхи міра" [3]).

Но мало того, что евхаристія участвующихъ въ ней и ей причащающихся очищаетъ отъ грѣховъ, подавая врачевство противъ нихъ, она вмѣстѣ съ симъ чрезъ внутреннее ихъ общеніе и единеніе со Христомъ, вноситъ въ ихъ природу зачатокъ новой во Христѣ жизни и дѣлаетъ ихъ причастниками и наслѣдниками жизни вѣчной [4]). По *Григорію нисскому* принимаемое нами въ евхаристіи тѣло Христово составляетъ противоядіе противъ вошедшей со грѣхомъ въ нашу природу силы разрушенія и смерти, вслѣдствіе чего „тѣла наши, пріемлющія евхаристію, уже не суть тлѣнны, но имѣютъ надежду воскресенія въ жизнь вѣчную" [5]). По *Кириллу же іерусалимскому* [6]) и *Дамаскину* [7]), причащаясь тѣла и крови Христовой, мы содѣлываемся стѣлесниками и единокровными Христу, причастниками Его плоти и божества,

---

[1]) *Амвр.* De sacram. lib. IV c. 6. n. 28; lib V. c. 3. n 17. *3 всел. соб.* Concil. ephes. P. II. act. 1. p. 121. Apud Binium. *Собор. Трул.* пра. 28 и 32.

[2]) *Кирил. іерус.* Поуч. тайновод. V. п. 10.

[3]) In I Corinth. homil. 41. n. 5.

[4]) *Златоуст.* in Ioan. homil. 46. n. 3. *Исид. пелус.* lib. I. epist. 228. *Дамаск.* De fid. orthodox. lib. IV. c. 13.

[5]) Catech. c. 37.

[6]) Поуч. тайновод. 4. п. 3.

[7]) De fid. orthodox. lib. IV. c. 13.

а вмѣстѣ съ симъ, по *Василію великому* [1]) и *Амвросію* [2]) и причастниками жизни вѣчной, между тѣмъ какъ, наоборотъ, безъ причастія тѣла и крови Христовой ничего этого не бываетъ и быть не можетъ. „Не ядущій тѣла Господня, говоритъ *Златоустъ*, и не піющій крови Его отвергается отъ жизни вѣчной“ [3]), или: „не пріобщаться этой таинственной вечери есть гладъ и смерть“ [4]). Тоже потверждаетъ *бл. Августинъ*, говоря: „кто не пріемлетъ тѣла и крови Господней, тотъ не имѣетъ жизни вѣчной“ [5]).

V. Потому то въ разсматриваемомъ нами, какъ и въ предъидущемъ періодѣ, всѣми признавалось безусловно необходимымъ для всѣхъ вѣрующихъ пріобщаться евхаристіи, и притомъ подъ обоими ея видами, какъ тѣла, такъ и крови Христовой, съ допущеніемъ въ семъ случаѣ только въ отношеніи къ младенцамъ той исключительной особенности, по которой, вслѣдствіе со стороны ихъ физической невозможности принимать тѣло Христово, найдено было нужнымъ пріобщать ихъ только кровію.

Такъ, напр., *Кириллъ іерусалимскій*, уяснивъ новопросвѣщеннымъ высокое значеніе евхаристіи, вотъ что между прочимъ говоритъ имъ: „будемъ же причащаться сего, и какъ тѣла Христова и какъ крови Христовой; потому что подъ образомъ хлѣба дается тебѣ тѣло и подъ образомъ вина дается тебѣ кровь, чтобы, причастившись тѣла Христова и крови Христовой, сдѣлаться тебѣ стѣлесникомъ и единокровнымъ Христу“ [6]). Ясно, что всѣ безъ исключенія новокрещенные не только могли, но и должны были одинаково пріобщаться какъ тѣла, такъ и крови Христовой.

Это же самое ясно подтверждаетъ *св. Василій Великій*, такъ уча о семъ, имѣя въ виду всѣхъ безъ изятія вѣрующихъ: „хо-

[1]) Письм. 93 къ Кесаріи.
[2]) In Luc. lib. X. n. 49.
[3]) Слов. 3 о священствѣ. Христ. чт. 1831. ч. 42. стр. 12.
[4]) In Ioann. homil. 24. n. 5.
[5]) In Ioann. homil. 26. Opp. t. III. pars. 2. p. 361. ed. Antverp 1700.
[6]) Поучен. тайновод. IV. n. 3.

рошо и преполезно каждый день пріобщаться и приносить святое тѣло и кровь Христову, потому что Самъ Христосъ ясно говоритъ: *ядый Мою плоть и піяй Мою кровь, имать животъ вѣчный* (Іоан. 6, 54) [1]), или въ другомъ мѣстѣ: „и для самой вѣчной жизни необходимо причащеніе тѣла и крови Христовыхъ, ибо Спаситель говоритъ: *аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53) [2]). И *Григорій Богословъ* преподаетъ подобное же относящееся къ каждому вѣрующему наставленіе, когда говоритъ: „ѣшь тѣло и пей кровь (Христову), если желаешь жизни“ [3]). Кромѣ того онъ передаетъ, какъ фактическое свидѣтельство пріобщенія евхаристіи мірянъ подъ обоими видами, тотъ фактъ, что сестра его Горгонія однажды принесла изъ церкви въ домъ свой тѣло и кровь Господа [4]).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ свидѣтельство *Златоуста*, который съ нарочитою мыслію и цѣлію указываетъ на одинаковую для всѣхъ доступность причастія божественныхъ таинъ, какъ преимущественную особенность новозавѣтной церкви, и между прочимъ говоритъ слѣдующее: „всѣ одинаково удостоиваемся ихъ (таинъ) не такъ, какъ (бывало) въ ветхомъ завѣтѣ,—иное (изъ жертвы) вкушалъ священникъ, иное народъ; тамъ не позволено было народу пріобщаться того, чего пріобщался священникъ. Нынѣ не такъ, но всѣмъ предлагается единое тѣло и единая чаша“ [5]). Кромѣ того, передавая разсказъ объ одномъ случаѣ, когда воины, проникши въ мѣсто, гдѣ хранились для больныхъ святые дары и пролили кровь Христову, симъ ясно показываетъ, что и всѣ больные пріобщались евхаристіи не иначе, какъ подъ обоими видами тѣла и крови Христовой [6]).

---

[1]) Письм. 93 къ Кесарію.
[2]) Нравств. правил. 21. Твор. ч. 3. стр. 931. Москва. 1846 г.
[3]) Слов. на св. Пасху Твор. св. Григ. ч. 4. стр. 173. Москва. 1844 г.
[4]) Надгроб. слов. Горгоніи. Твор Григ. ч. 1. стр. 284. Москва. 1843 г.
[5]) Бесѣд. 18 на 2-е посл. къ коринѳян. стр. 237. Москва. 1851.
[6]) Epist. ad Innocent. n. 3.

Подобныя же столь ясныя свидѣтельства находимъ и у западныхъ отцевъ и учителей.

Св. Амвросій, напр., ясно уча о необходимости для всѣхъ причастія какъ тѣла, такъ и крови Христовой [1]), при этомъ свидѣтельствуетъ о бывшемъ въ его время обычаѣ, по которому христіане, отправляясь въ дальній путь, подобно брату его Статиру, запасались святыми дарами, состоящими изъ тѣла и крови Христовой [2]).

Августинъ же, уча вполнѣ согласно съ Амвросіемъ [3]), къ сему присокупляетъ ясное свидѣтельство о существовавшемъ въ церкви обычаѣ пріобщать евхаристіи посредствомъ крови и младенцевъ, и такъ объясняетъ его основаніе и значеніе. „Когда, говоритъ онъ, Господь сказалъ: *аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53), то сказалъ сіе не о таинствѣ св. крещенія, но о таинствѣ святой трапезы, къ которой можетъ приступать только крещенный. Неужели же дерзнетъ кто нибудь сказать, что слова сіи не относятся къ дѣтямъ [4])? Вѣруемъ, что и за младенцевъ пролилъ кровь свою Господь, который, прежде нежели пролилъ ее, повелѣлъ преподавать ее въ таинствѣ, когда говорилъ: *сія есть кровь Моя, яже за многія изливаема во оставленіе грѣховъ*“ (Матѳ. 26, 28) [5]).

Это же самое повторяетъ *папа Иннокентій* I, прямо высказываясь о дѣтяхъ, что „если они не будутъ вкушать крови Христовой, то не будутъ имѣть жизни въ себѣ“ [6]).

И папа *Григорій Великій*, конечно, раздѣлялъ такое же

---

[1]) De myster. c. 8. n. 48.

[2]) Orat. funebr. in statyr. Opp T. III. p. 19. ed. Basel. 1555.

[3]) Homil. 26. in Ioann. Opp. T. III, pars. 2. p. 361—362. ed. Antverp. 1700. Contr. Iulian. op. imperf. III, 154.

[4]) De peccat. merit. lib. I. c. 20. Opp. T. 10. p. 10. 11. ed. Antverp. 1700.

[5]) Ibid. c. 24. p. 13—14.

[6]) Epist. 93. ad Augustin. et concil. Milevitan.

воззрѣніе на необходимость пріобщенія кровію дѣтей; такъ какъ онъ, свидѣтельствуя [1]), подобно *Геннадію массалійскому* [2]), о существованіи сего древнецерковнаго обычая, ничего не возражаетъ противъ него. А между тѣмъ, что касается пріобщенія мірянъ подъ двумя евхаристическими видами, то независимо отъ того, что безъ всякихъ недоумѣній онъ передавалъ о существовавшемъ въ его время обычаѣ брать путешествующими съ собою тѣло и кровь Христову [3]), и прямое сдѣлалъ распоряженіе относительно того, чтобы священники пріобщали всѣхъ больныхъ и готовящихся къ смерти не только тѣломъ, но и кровію Христовою [4]).

Къ сказанному можно присовокупить, что въ разматриваемый нами періодъ пастыри западной церкви не могли помириться даже съ ставшимъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (съ 5 вѣка) входить обычаемъ пріобщать мірянъ только подъ видомъ напоеннаго виномъ евхаристическаго хлѣба; почему на соборѣ *бракарскомъ 3-мъ* (675 г.) прямо осужденъ былъ такой обычай, и вмѣсто сего постановлено было строго держаться древне-апостольскаго и церковнаго обычая пріобщать мірянъ отдѣльно и подъ видомъ евхаристическаго хлѣба и вина [5]). Тоже нужно сказать и относительно обычая пріобщать младенцевъ, каковый, когда къ концу восьмаго вѣка сталъ

---

[1]) Pastoral. Opp. T. III. p. 73. ed. Paris. 1705.

[2]) De dogm. eccles. c. 52.

[3]) Собесѣд. о жизни итал. отц. и безсмерт. души. Кн. 3. гл. 36. стр. 244. Казань. 1858 г.

[4]) Pastoral. Opp. T. III. p. 237. Paris. 1705. Снес. собесѣд. о жизни итал. отц. кн. 2, гл. 37 и кн. 4. гл. 35 стр. 149. 320. Казань. 1858 г. Слѣдуетъ замѣтить, что и *папа Левъ В.* настолько всеобщимъ и необходимымъ признавалъ обычай пріобщенія мірянъ подъ обоими видами хлѣба и вина, что пріобщеніе подъ однимъ видомъ хлѣба почиталъ однимъ изъ признаковъ, по которымъ можно и нужно было отличать отъ истинныхъ христіанъ манихеевъ, не допускавшихъ въ евхаристіи вина (Serm. 42. De quadrages. 4. c. 5 Patr. curs. compl lat. 54 col. 280).

[5]) Capitul. 1. Binii concil. T. IV. p. 832 et 833. Lutec. 1636.

ослабляться и теряться на западѣ, былъ во всей силѣ возстановленъ на помѣстномъ *3 мѣ туронскомъ соборѣ* (813 г.) [1]).

VI. Въ настоящемъ періодѣ, какъ и въ предъидущемъ, всѣми въ церкви единодушно признавалось, что право и обязанность совершать священнодѣйствіе евхаристіи принадлежитъ однимъ только преемникамъ апостольской власти— епископамъ и облекаемымъ полномочіями сихъ послѣднихъ пресвитерамъ. Подтвержденіемъ сему служитъ непрерывный рядъ свидѣтельствъ какъ отдѣльныхъ отцевъ и учителей церкви, напр. *Иларія* [2]), *Василія* [3]), *Златоуста* [4]), *Епифанія* [5]), *Іеронима* [6]) и *Кирилла александрійскаго* [7]), такъ и цѣлыхъ соборовъ, какъ то: *никейскаго* I [8]), *анкирскаго* [9]) и *лаодикійскаго* [10]), правилами которыхъ приношеніе евхаристіи почитается дѣломъ чисто священническимъ, и усвояется однимъ епископамъ и пресвитерамъ. Что же касается діаконовъ, то имъ никогда не предоставлялись власть совершать евхаристію [11]), а они должны были только присутствовать и служить, при ея совершеніи, епископамъ или пресвитерамъ [12]), и кромѣ того по совершеніи евхаристіи могли раздѣлять вѣрующимъ тѣло Христово [13]) и подносить имъ чашу для пріобщенія [14]). Мірянамъ же самимъ по себѣ въ присутствіи священнослужителей даже принимать евхаристію воспрещено

---

[1]) Capitul. 19. Binii concil. T. VI. p. 215.
[2]) In Math comm. c. 14. n. 10.
[3]) Письм. 93 къ Кесаріи.
[4]) Священствѣ III, 4. 5; VI,4.
[5]) Haeres. 79.
[6]) Epist. ad. Evangel.
[7]) In Abac. n. 41; in Soph. n. 11.
[8]) Прав. 18.
[9]) Пр. 1.
[10]) Пр. 58
[11]) *Соб. Никейск.* I. Прав. 18. *Іероним.* Epist. ad Evangel.
[12]) *Амврос.* De offic. minist. I, 41. n. 214.
[13]) *Аѳанас вел.* In Matth. c. VII, v. 6.
[14]) *Августт.* Serm. 304 in Laur. III. n. 1.

было слѣдующимъ правиломъ трульскаго собора: „никто изъ состоящихъ въ разрядѣ мірянъ да не преподаетъ себѣ Божественныя Тайны, когда есть епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ. Дерзающій же на что либо таковое, какъ поступающій противу чиноположенія, на едину недѣлю да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго, вразумляяся тѣмъ не мудрствовати паче, еже подобаетъ мудрствовати“ (Рим. 12, 3). [1]).

VII. Наконецъ, въ разсматриваемомъ нами, какъ и въ предъидущемъ, періодѣ всѣми признавалось за несомнѣнное, что веществомъ для евхаристіи должны были служить хлѣбъ пшеничный обыкновенный или квасный, и вино виноградное, растворяемое водою, въ соотвѣтствіе съ истекшими изъ ребръ распятаго Спасителя кровію и водою.

Что въ семъ періодѣ дѣйствительно считалось нужнымъ употреблять и на самомъ дѣлѣ употреблялся для евхаристіи хлѣбъ квасный, а не опрѣсночный, это видно изъ того, что сей хлѣбъ обыкновенно назывался простымъ или даже просто квасным хлѣбомъ, а также изъ того, что противъ употребленія въ евхаристіи такого хлѣба не было сдѣлано ни одного воспрещенія, тогда какъ противъ употребленія опрѣсноковъ встрѣчаются, хотя впрочемъ только косвенныя, воспрещенія.

Такъ, напр., *св. Кириллъ іерусалимскій* такое даетъ наставленіе вѣрующему относительно евхаристическаго хлѣба и вина, по ихъ освященіи: взирай (на нихъ), не просто какъ на хлѣбъ и какъ на вино, потому что, по Владычнему изреченію, они тѣло и кровь Христовы, хотя чувства и представляютъ тебѣ хлѣбъ и вино“ [2]), чѣмъ ясно показываетъ, что хлѣбъ до освященія былъ обыкновеннымъ или простымъ хлѣбомъ, какимъ было и вино. *Амвросій* же сей хлѣбъ прямо называетъ обыкновенно употреблявшимся (panis usitatus) [3]).

[1]) Прав. 58.
[2]) Поуч. тайновод. 4. п. 6.
[3]) De Sacram. IV. с. 4.

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ *Златоустъ*, который кромѣ того прямо свидѣтельствуетъ въ пользу совершенія тайной вечери въ неопрѣсночные дни, объясняя опредѣляющія сіе время слова св, Матѳея: *въ первый день опрѣсночный* (Мат. 26, 17), въ смыслѣ дня, предшествовавшаго дню праздника опрѣсноковъ, а слова ев. Луки: *прійде же день опрѣсноковъ* (Лук. 22, 7) въ томъ смыслѣ, что онъ только приближался и былъ какъ бы при дверяхъ [1]), чѣмъ, понятно, отстранялъ всякую мысль о томъ, будто бы Самъ Христосъ совершилъ евхаристію на опрѣснокахъ. Вмѣстѣ же съ симъ онъ отстраняетъ мысль объ умѣстности употребленія христіанами опрѣсноковъ и слѣдующаго рода заслуживающимъ вниманія разсужденіемъ: „(Христосъ) и обрѣзанію подвергся, и наблюдалъ субботы, и совершалъ праздники, и вкушалъ опрѣсноки, и все это дѣлалъ въ Іерусалимѣ; но мы ни къ чему этому не обязаны, напротивъ—Павелъ взываетъ къ намъ: *аще обрѣзаетеся, Христосъ васъ ничтоже пользуетъ* (Галат. 5, 2). И опять объ опрѣснокахъ: *тѣмже да празднуемъ не въ квасѣ ветсѣ, ни въ квасѣ злобы и лукавства, но въ безквасіихъ чистоты и истины* (1 Кор. 5, 8). Наши опрѣсноки состоятъ не въ замѣшанной мукѣ, но въ безукоризненномъ поведеніи и добродѣтельной жизни [2]).

Между тѣмъ *св. Епифаній* свидѣтельствуетъ только объ еретикахъ евіонитахъ, что они, строго придерживаясь закона Моисеева, ту допускали особенность въ евхаристіи, что совершали ее на опрѣснокахъ [3]), а этимъ ясно показываетъ, что никто въ церкви не совершалъ ее на опрѣснокахъ.

Далѣе сами епископы римскіе, какъ напр. *Иннокентій* I [4]), *Мелхіадъ* [5]) и *Сириций* [6]), хлѣбъ, долженствующій упо-

[1]) Бесѣд. на Матѳ. 82. ч. III. стр. 389. Моск. 1839.

[2]) Слов. 3. прот. іудеевъ: т. 3. стр. 503—504. С-пб. 1850.

[3]) Haeres. 30. n. 16.

[4]) Epist. 25 ad Decent. c. 4. n. 8.

[5]) Vita Melchiad. in Libr. pontificiali.

[6]) Ibid. Vita Siric. Срави. также *Григ. вел.* Vita Greg. M. c. 23. Opp. T. IV.p. 10. Paris. 1705.

требляться или употреблявшійся въ евхаристіи, обыкновенно называютъ хлѣбомъ квасным (fermentum), изъ чего видно, что они не находили нужнымъ употребленіе въ евхаристіи опрѣсноковъ и о таковомъ употребленіи ихъ гдѣ либо не знали.

Въ заключеніе же нельзя не упомянуть о сдѣланномъ *трульскимъ соборомъ* весьма строгомъ воспрещеніи принадлежащимъ священному чину и мірянамъ принимать даваемые іудеями опрѣснови [1]). Хотя это воспрещеніе прямою цѣлію своею имѣло отчужденіе христіанъ отъ всего іудейскаго, но нельзя думать, чтобы оно этимъ самимъ уже не отстраняло всякой мысли о допущеніи заимствованія у іудеевъ опрѣсноковъ для употребленія ихъ въ такомъ важномъ и чисто христіанскомъ священнодѣйствіи, какимъ была евхаристія [2]).

А что въ церкви признавалось необходимымъ употреблять въ евхаристіи кромѣ хлѣба еще виноградное вино и притомъ растворенное водою, это видно какъ изъ свидѣтельствъ отдѣльныхъ пастырей церкви, то прямо учившихъ о важности и необходимости сего обычая [3]), то осуждавшихъ тѣ еретическія общества, которыя, какъ энкратиты [4]) и манихеи [5]), вовсе не употребляли въ евхаристіи вина, а одну только воду, такъ и изъ прямыхъ относительно сего опредѣленій соборовъ, а именно: кареагенскаго [6]), въ особенности же трульскаго, на которомъ въ 32-мъ правилѣ въ виду нововведеннаго армянами обычая употреблять одно безъ воды вино постановлено было слѣдующее: „до свѣденія нашего

---

[1]) Прав. 11.

[2]) Можно замѣтить, что подобное значеніе должно было имѣть подобное же 70 апостольское правило о воспрещеніи христіанамъ употребленія іудейскихъ опрѣсноковъ.

[3]) Напр. *Григ. нисск.* Cathech. c. 37. *Амврос.* De sacram. V, 1. n. 4. *Злат.* In Matth. homil. 82. n. 2. *Геннад.* De dogm. eccles. c. 78.

[4]) *Епифан.* Haeres. 47. n. 1.

[5]) Serm. 42. De quadragesima. 4. c. 5.

[6]) Соб. Кареаг. (419 г.) пр. 46.

дошло, что въ армянской странѣ совершающіе безкровную жертву приносятъ на святой трапезѣ едино вино, не растворяя онаго водою. Но святые отцы предали присоединяти къ вину воду, когда надлежитъ совершати безкровную жертву, указуя на соединеніе крови и воды, изъ пречистаго ребра Искупителя нашего и Спасителя Христа Бога истекшее, къ оживотворенію всего міра и ко искупленію отъ грѣховъ. И во всѣхъ церквахъ, гдѣ сіяли духовныя свѣтила, сей Богопреданный чинъ сохраняется. Аще же кто епископъ или пресвитеръ творитъ не по преданному отъ Апостоловъ чину, и воду съ виномъ не соединяя, симъ образомъ приноситъ пречистую жертву: да будетъ изверженъ, яко несовершенно таинство возвѣщающій, и преданное нововведеніемъ повреждающій".

§ 142.

Общій заключительный выводъ и замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія объ евхаристіи.

Общій выводъ, къ которому мы должны придти на основаніи обозрѣннаго нами всего древнецерковнаго и отеческаго ученія объ евхаристіи, самъ собою очевиденъ.

1. Несомнѣнно то, что въ церкви таинство евхаристіи всегда признавалось такимъ священнодѣйствіемъ, въ которомъ Самъ Христосъ присутствуетъ съ Своимъ истиннымъ, пострадавшимъ за насъ тѣломъ и съ Своею истинною, излитою за насъ кровію.

2. Образъ этого присутствія всегда полагался въ преложеніи или претвореніи евхаристическаго хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову.

3. Время этого таинственнаго претворенія всегда представлялось совпадающимъ не съ произнесеніемъ однихъ воспоминательныхъ словъ Христовыхъ, которыми установлена была Имъ евхаристія, а съ призываніемъ на предлежащіе дары Святаго Духа.

4. Евхаристія всегда признавалась истинною и угодною Богу жертвою, подающею приносящимъ ее и причащающимся ей оставленіе грѣховъ, единеніе со Христомъ и залогъ жизни вѣчной.

5. Всегда, поэтому, признавалось необходимымъ пріобщаться евхаристіи всѣмъ вѣрующимъ, и пріобщаться подъ обоими видами хлѣба и вина, за исключеніемъ однихъ младенцевъ, пріобщавшихся подъ однимъ видомъ вина.

6. Право совершать священнодѣйствіе евхаристіи всегда въ церкви усвоялось однимъ епископамъ и пресвитерамъ съ безусловнымъ исключеніемъ предоставленія его не только мірянамъ, но и діаконамъ.

7. Наконецъ, необходимымъ для евхаристіи веществомъ всегда въ церкви признавались обыкновенный или квасный хлѣбъ пшеничный и вино виноградное, растворяемое при семъ водою.

Какъ же, спрашивается, учила церковь объ евхаристіи въ дальнѣйшія времена?

Церковь восточная, какъ всѣмъ извѣстно, въ цѣлости и неповрежденности соблюла и соблюдаетъ безусловно все, что было передано ей древне-вселенскою церковію относительно евхаристіи. Но объ отдѣлившейся отъ восточной церкви западной, къ сожалѣнію, сказать этого нельзя, такъ какъ ею, что сейчасъ увидимъ, допущено было въ семъ отношеніи не мало значительныхъ, слѣдовавшихъ одно за другимъ нововведеній.

Такъ, прежде всего встрѣчаемся мы здѣсь со введеніемъ употребленія въ евхаристіи вмѣсто квасного хлѣба, неизвѣстныхъ въ церкви не только древне-восточной, но и западной, опрѣсноковъ. Правда, есть слѣды употребленія опрѣсноковъ въ нѣкоторыхъ западныхъ церквахъ и въ болѣе раннее время, какъ то: въ нѣкоторыхъ испанскихъ въ VII

в. [1]), и въ англійскихъ въ VIII в. [2]). Но если и допускался этотъ обычай въ нѣкоторыхъ мѣстахъ на западѣ, чему противное утверждаютъ нѣкоторые даже римскіе и протестантскіе писатели [3]), то не въ видѣ общаго правила, а исключенія изъ такого правила, что нужно сказать и относительно появленія опрѣсноковъ въ церквахъ германскихъ въ вѣкѣ IX [4]). Между тѣмъ въ XI вѣкѣ папа Левъ IX уже сталъ возводить въ законъ этотъ случайно возникшій произвольный обычай, благодаря чему онъ сталъ быстро распространяться и утверждаться на западѣ. Это то обстоятельство послужило поводомъ къ тому, что константинопольскій патріархъ *Михаилъ Керуларій* обличалъ латинянъ за означенный, несогласный ни съ св. писаніемъ, ни съ св. преданіемъ, обычай сперва въ своемъ посланіи къ папѣ, а впослѣдствіи, въ присутствіи императора Константина Мономаха и римскихъ пословъ на константинопольскомъ (въ храмѣ Софіи) соборѣ, гдѣ было произнесено и самое осужденіе на латинянъ, какъ отступниковъ отъ правовѣрія и нарушителей правилъ апостольскихъ, соборныхъ и отеческихъ, съ наименованіемъ ихъ азимитами или опрѣсночниками [5]). Но латиняне съ папою во главѣ не вразумились симъ, и не смотря на неодобреніе этого нѣкоторымъ изъ нихъ (напр. *пресвитера константскаго Бернольда*) [6]), безповоротно остались при своемъ нововведеніи. На бывшемъ въ XV в. *флорентинскомъ соборѣ* они только присовокупили къ сему такого рода сужденіе, что почитаютъ совершенно безразличнымъ, совершается ли евхаристія на прѣсномъ или

---

[1]) Соб. Толед. XVI. (693 г.) пр. 6. Binii concil. T. V. p. 430.

[2]) Alcuin. epist. 59 ad fratr. lion.

[3]) Напр. Sirmondus. Disquisit. de azimo an. 1651; Cotelerius, Monum. eccles. Graec. II. p. 108. 138 Bingham. Orig. eccles. XV. c. 2. § 5.

[4]) Raban. Maur. De instit. cleric. de discipl. eccles. lib. I. c. 31. 33.

[5]) Sirmond Disquisitio de azymo p. 110. ed 1651.

[6]) Bingham. Orig. eccles T. 6. p. 270—271. ed. 1728.

квасномъ хлѣбѣ [1]). На тридентинскомъ же соборѣ не было уже и разсужденій по сему предмету, вѣроятно вслѣдствіе сознанія окончательности прежняго о немъ рѣшенія.

Между тѣмъ, какъ можно полагать, современно съ означеннымъ нововведеніемъ латинянъ возникло и другое, неизвѣстное прежде въ самой же западной церкви нововведеніе, а именно, ученіе о преложеніи на литургіи даровъ во время произнесенія словъ Христовыхъ, которыми установлена была евхаристія, а не во время призыванія на дары Святаго Духа. Можно же полагать, что это произошло около XI в. на томъ основаніи, что въ прежніе вѣка во всѣхъ чинахъ литургій западныхъ церквей, согласно съ восточными, находилась еще молитва призыванія Духа Святаго на дары, для ихъ преложенія, и только около XI вѣка стала она исключаться изъ сихъ чиновъ литургіи [2]). Между тѣмъ въ XIV в. означенное ученіе стало на западѣ всеобщимъ [3]), а въ XV в. на соборѣ флорентинскомъ выдавалось уже за непреложное ученіе церкви вселенской, и къ сожалѣнію, благодаря особеннымъ неблагопріятнымъ обстоятельствамъ, было принято присутствовавшими на семъ соборѣ даже многими іерархами греческими и русскими [4]). Но оно, какъ извѣстно, не только не нашло для себя благосклоннаго пріема въ Греціи и Россіи, а напротивъ встрѣтило здѣсь вполнѣ заслуженный имъ сильный отпоръ и судъ, какъ со стороны отдѣльныхъ защитниковъ вселенскаго правовѣрія (какъ напр. Марка ефесскаго, ученыхъ грековъ братьевъ Лихудовъ, русскихъ и восточныхъ патріарховъ), такъ и цѣлаго помѣстнаго Московскаго собора (1689 г.), предавшаго защитниковъ латинскаго ученія анаѳемѣ [5]).

Между тѣмъ вслѣдъ за означенными нововведеніями

---

[1]) Истор. флорент. соб. стр. 160. Москва. 1847.
[2]) Сердинск. О богослуж. западн. церкв. стр. 130. Спб. 1856 г.
[3]) Rergier. Diction. theol. Г. 2. p. 294. ed. 1823.
[4]) Истор. флорент. соб. стр. 161. Москва 1847 г.
[5]) Филаретъ. Ист. русск. церк. пер. 4. стр. 107. Москва. 1857 г.

возникло въ западной церкви около XIII в. вопреки собственнымъ же ея прежнимъ соборнымъ постановленіямъ, еще одно, а именно—лишеніе мірянъ, при пріобщеніи евхаристіи, чаши Господней, повлекшее за собой лишеніе младенцевъ всякаго причастія, вслѣдствіе невозможности для нихъ вкушать предоставленные мірянамъ опрѣсноки. Въ XI и XII вѣкахъ еще по прежнему продолжали на западѣ пріобщать младенцевъ подъ видомъ вина, равно какъ взрослыхъ мірянъ подъ обоими видами хлѣба и вина. Только въ послѣднемъ случаѣ настойчиво стала допускаться та особенность, что міряне пріобщались не отдѣльно, подъ обоими видами хлѣба и вина, а подъ однимъ видомъ хлѣба, напоеннаго виномъ, вслѣдствіе чего состоялся въ 1095 г. *клермонскій соборъ*, на которомъ, согласно съ прежними подобными опредѣленіями, подтверждено было, чтобы каждый причащался отъ алтаря, раздѣльно пріемля тѣло и кровь, а пріобщать подъ видомъ хлѣба, напоеннаго виномъ, дозволено было въ случаяхъ крайней необходимости, наприм., въ болѣзни [1]). Это же самое въ началѣ XII в. еще снова подтвердилъ папа *Пасхалій* II, требуя отъ священнослужителей, чтобы они въ преподаваніи евхаристіи строго держались древне-церковнаго преданія и не допускали ничего новаго и произвольнаго [2]). Но не смотря на это въ теченіи XIII и XIV вѣковъ сталъ повторяться на западѣ прежній произольный обычай пріобщать мірянъ только подъ видомъ хлѣба, напоеннаго виномъ, а вмѣстѣ съ симъ сталъ пролагать себѣ путь новый еще болѣе произвольный обычай пріобщать ихъ подъ однимъ видомъ хлѣба, все болѣе и болѣе распространяясь, утверждаясь и вкореняясь, не смотря на встрѣчаемыя имъ немаловажительныя преграды какъ со стороны нѣкоторыхъ авторитетныхъ западныхъ же теологовъ [3]), такъ въ особенности со

[1]) Capit. 28.

[2]) См. *T. Labbei.* concil. T. X. p. 656.

[3]) Напр. *Ѳома Аквин.* Summ. theol. III, 66. articl. 2. *Альберт. В.* Sum. theol. IV, 8. articl. 13.

стороны цѣлыхъ массъ народа, громко роптавшаго на лишеніе его чаши Христовой [1]). Въ XV же вѣкѣ *констанцскій соборъ* узаконилъ сей обычай, не смотря на то, что повидимому самъ признавалъ его нововведеніемъ, противнымъ установленію евхаристіи Спасителемъ и обычаю первенствующей церкви [2]). Это же самое *соборъ базельскій* подтвердилъ [3]), а *тридентскій* окончательно узаконилъ и включилъ въ число догматовъ или каноновъ церковныхъ [4]), предоставивши впрочемъ при этомъ римскому епископу право дѣлать отсюда исключенія въ виду какихъ либо уважительныхъ обстоятельствъ [5]).

Всѣ эти нововведенія церкви западной, особенно послѣднее, породивши множество недовольныхъ, думаемъ, послужили немалозначительнымъ поводомъ сперва къ реформѣ Лютеровой, а впослѣдствіи къ нецеремоннымъ и произвольнымъ отношеніямъ протестантовъ къ древнецерковному ученію объ евхаристіи, благодаря чему, одни изъ нихъ, а именно лютеране, отвергли въ евхаристіи только пресуществленіе и значеніе ея, какъ жертвы (подъ тѣмъ предлогомъ, будто бы ученіе о семъ не есть древнее, а вновь изобрѣтенное въ IX в. Пасхазіемъ Ратбертомъ, и только въ XIII в. на IV латеранскомъ соборѣ возведенное въ догматъ) [6]), но признали при этомъ, что во время причастія евхаристическаго хлѣба и вина Христосъ истинно и дѣйствительно присутствуетъ съ Своимъ тѣломъ и кровію съ ними, подъ ними и въ нихъ [7]), другіе же, какъ Цвинглій и Кальвинъ съ своими послѣдователями, совершенно отвергли въ евхаристіи таинственно-

---

[1]) *Хемниц.* De coena Domini.
[2]) *Fleury.* Hist. eccles. T. 6. p. 354. Paris. 1844.
[3]) Sess. 30.
[4]) Sess. 21. c. 1 et. 2.
[5]) Sess 13.
[6]) *Хемниц.* Exam. concil. trident. P. II. c. 7.
[7]) Formul. concord. P. I. c. 7; P. II. c. 7.

благодатное дѣйствіе, оставивши за ней только воспоминательное и символическое значеніе [1]).

Въ виду же допущенныхъ западною церковію по отношенію къ евхаристіи нововведеній, церковію восточною противопоставлено было древне-вселенское ученіе о необходимости совершать евхаристію на хлѣбѣ квасномъ, и пріобщать ею всѣхъ безъ исключенія подъ обоими видами хлѣба и вина, а также о совпаденіи времени преложенія даровъ съ призываніемъ на нихъ Св. Духа,—ученіе между прочимъ со всею ясностію и опредѣленностію изложенное въ *православномъ исповѣданіи вѣры каѳолической и апостольской церкви восточной* [2]) А новому лжеученію объ евхаристіи протестантовъ отъ лица представителей вселенской церкви слѣдующее противопоставлено было исповѣданіе ея вѣры: „вѣруемъ, что въ семъ священнодѣйствіи (евхаристіи) присутствуетъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, не символически, не образно (τηπικῶς, εἰκωνικῶς), не преизбыткомъ благодати, какъ въ прочихъ таинствахъ, не однимъ наитіемъ, какъ это нѣкоторые отцы говорили о крещеніи, и не чрезъ проницаніе хлѣба, такъ, чтобы Божество Слова входило въ предложенный для евхаристіи хлѣбъ существенно (ὑποστατικῶς), какъ послѣдователи Лютера довольно неискусно и недостойно изъясняютъ: но истинно и дѣйствительно, такъ, что по освященіи хлѣба и вина хлѣбъ прелагается, пресуществляется, преобразуется въ самое истинное тѣло Господа..., а вино претворяется и пресуществляется въ самую истинную кровь Господа.... Еще вѣруемъ, что сія есть истинная, умилостивительная жертва, приносимая за всѣхъ, благочестиво живучихъ и умершихъ и, какъ сказанно въ молитвахъ таинства сего, преданныхъ церкви Апостолами по повелѣнію Господню: за спасеніе всѣхъ“ [3]).

---

[1]) *Calvin.* Inst IV. 17 n. 10. Confess Helvet. I. art. 21.

[2]) Ч. 1. вопр. 107.

[3]) Посл. восточн. патр., чл. 17.

О таинствѣ брака.

§ 143.

Ученіе откровенное.

Переходимъ къ ученію о таинствѣ брака, установленномъ и существующемъ въ церкви для однихъ брачущихся лицъ, съ цѣлію духовно-благодатнаго и нерасторжимаго скрѣпленія взаимнаго брачнаго союза, а также споспѣшествованія ихъ важному и многознаменательному служенію церкви чрезъ благословенное рожденіе и христіанское воспитаніе для ней чадъ своихъ.

Но прежде мы считаемъ не лишнимъ сказать нѣсколько словъ о богоучрежденности и религіозно-нравственномъ значеніи брака, по изображенію ветхозавѣтнаго откровенія.

По словамъ св. Бытописателя, Богъ, создавъ сперва мужа, а потомъ жену съ тѣмъ, чтобы послѣдняя была первому помощницею, и чтобы они, будучи двумя, составляли одну плоть (Быт. 2, 18. 22—24), *благослови ихъ, глаголя: раститеся, множитеся и наполните землю* (Быт. 1, 28). Подобнымъ же образомъ послѣ всемірнаго потопа *Богъ благослови Ноя и сына его, и рече имъ: раститеся и множитеся и наполните землю* (Быт. 9, 1). Такое особеннѣйшее отношеніе Бога къ установленному Имъ Самимъ браку ясно показываетъ не только то, что бракъ былъ Богу угоденъ, но что онъ имѣлъ занимать важное мѣсто въ планахъ Божіихъ о судьбахъ міра, а потому и находиться подъ особеннымъ промыслительнымъ блюденіемъ Божіимъ. Вмѣстѣ же съ симъ, что́ само собою понятно, это самое ясно предъуказывало и на то, что брачущіяся лица, согласно съ мыслію Божіею, всегда должны были смотрѣть на бракъ, какъ великое и священ-

ное дѣло, соединенное съ высокими обязанностями не только въ отношеніи другъ къ другу, но и къ Богу, и вслѣдствіе сего, при вступленіи въ бракъ, естественно должны были исполняться благоговѣйными чувствами преданности Господу Богу и моленіями къ Нему о подаяніи имъ Своего отеческаго благословенія и всесильной помощи на предстоящую имъ многознаменательную и многотрудную жизнь.

А что на самомъ дѣлѣ былъ у древнихъ патріарховъ такой взглядъ на высокорелигіозное значеніе брака и важность для него благословенія Божія, это можно отчасти видѣть изъ разсказа Бытописателя объ особомъ охраненіи Богомъ женской чистоты Сарриной (Быт. 12, 17), болѣе же изъ его повѣствованія о заключеніи брачнаго союза Исаака съ Ревеккою. По его словамъ, Авраамъ, посылая раба своего въ Мессопотамію съ тѣмъ, чтобы онъ тамъ избралъ жену сыну его Исааку, вотъ чѣмъ на это напутствовалъ его: *Господь Богъ небесе и Богъ земли... той пошлетъ ангела своего предъ тобою, и поймеши жену сыну моему Исааку оттуду* (Быт. 24, 7). Рабъ же Авраамовъ, пришедши въ городъ Нахора, и остановившись у загороднаго колодца, съ слѣдующею знаменательною молитвою обратился къ Богу: *Господи Боже господина моего Авраама, благоустрой предо мною днесь, и сотвори милость съ господиномъ моимъ Авраамомъ. Се азъ стахъ у кладязя воднаго: дщери же живущихъ во градѣ исходятъ почерпати воды. И будетъ дѣвица, ей же азъ реку: преклони водонось твой, да пію, и речетъ ми: пій ты, и верблюды твоя напою, дондеже напіются: сію уготовалъ еси рабу твоему Исааку: И по сему увѣмъ, яко сотворилъ еси милость съ господиномъ моимъ Авраамомъ* (ст. 12—14). А когда за симъ одна изъ пришедшихъ къ колодезю дѣвицъ по имени Ревекка исполнила все, что было задумано и просимо у Бога слугою Авраамовымъ, и когда о всемъ этомъ сообщивъ отцу дѣвицы Ваѳуилу, сыну Нахорову, и ея брату Лавану, сталъ просить у нихъ отдать Ревекку въ жену Исааку, тогда по-

слѣдніе вотъ чѣмъ отвѣчали на это: *отъ Господа пріиде дѣло сіе: не возможемъ ти противу рещи зло или благо. Се Ревекка предъ тобою: поемь ю, иди: и да будетъ жена сыну господина твоего, яко же глагола Господь* (ст. 50. 51), и, по изъявленіи на сіе согласія Ревекки, отпустили ее и благословили, сказавъ: *сестра наша еси, буди въ тысящи темъ, и да наслѣдитъ сѣмя твое грады супостатъ* (ст. 60).

Не трудно изъ этого разсказа Моисеева усмотрѣть, какое глубоко религіозное значеніе въ патріархальный періодъ придавалось браку, а также насколько почиталось для его заключенія необходимымъ соизволеніе или благословеніе Божіе совмѣстно съ благословеніемъ ближайшихъ къ жениху и невѣстѣ родныхъ, которое въ сей періодъ равнялось благословенію священническому.

Между тѣмъ въ подзаконный періодъ бракъ былъ прямо отнесенъ къ религіозно-нравственнымъ обязанностямъ, принятымъ подъ охрану и защиту данныхъ Богомъ Моисею законовъ, которые строго преслѣдовали какъ за нарушеніе супружеской чистоты и вѣрности (Лев. 20, 10—13; Второз. 22, 22. Снес. Исх. 20, 14 и 17), такъ и за допущеніе брачнаго сожитія въ близкихъ степеняхъ родства (Лев. 20, 14. 17. 20 и 21), изъ чего можно заключить, что по смыслу закона Моисеева, браки должны были заключаться не безъ вѣдома и благословенія блюстителей закона или священниковъ.

Христосъ же, пришедшій не разорить, а исполнить, или, точнѣе сказать, восполнить законъ, не только не ослабилъ, но, напротивъ, усилилъ и возвысилъ религіозно-нравственное значеніе брака Своимъ ученіемъ о его богоучрежденности и нерасторжимости, хотя при этомъ Онъ не для всѣхъ признавалъ его необходимымъ, почитая для нѣкоторыхъ лучшимъ оставаться въ состояніи дѣвства, если только способны они вполнѣ сохранить и дѣвственную чистоту тѣла и цѣломудренность своей души (Мат. 19, 10—12; 5, 27. 28). Такъ, на вопросъ фарисеевъ: по всякой ли причинѣ можно

человѣку разводиться съ женою своею, Онъ отвѣчалъ слѣдующимъ: *нѣсте ли чли, яко сотворивый искони, мужескій полъ и женскій сотворилъ я есть: И рече: сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и матерь, и прилѣпится къ женѣ своей, и будета оба въ плоть едину. Яко же ктому нѣста два, но плоть едина. Еже убо Богъ сочета, человѣкъ да не разлучаетъ* (Матѳ. 19, 4—6). Когда же фарисеи возразили: какъ же Моисей заповѣдалъ давать разводное письмо, и разводиться съ женою, Христосъ на это сказалъ: *Моисей по жестокосердію вашему повелѣ вамъ пустити жены ваша; изначала же не бысть тако. Глаголю же вамъ, яко иже аще пуститъ жену свою, развѣ словесе прелюбодѣйна, и оженится иною, прелюбы творитъ; и женяйся пущеницею прелюбы дѣетъ* (ст. 8 и 9).

Смыслъ словъ Спасителя таковъ: подобно тому, какъ съ самаго начала Богъ, создавши мужа и жену, сочеталъ ихъ съ тѣмъ, чтобы они, будучи только двумя, а не болѣе, составляли и притомъ навсегда составляли плоть едину; такъ точно и теперь Онъ сочетаваетъ. А такъ какъ то, что Богъ сочетаваетъ, человѣкъ разлучать не вправѣ, то хотя по жестокосердію іудеевъ допущено было, чего сначала вовсе не было, чтобы по всякой причинѣ давать имъ женѣ письмо разводное, но этого не только не должно быть, а если можетъ быть когда либо допущено, то только въ одномъ исключительномъ случаѣ, а именно—въ случаѣ нарушенія вѣрности союза брачнаго.

Поставляя же сочетаніе брачное въ такую близкую и прямую зависимость отъ Бога, сообщающую ему, поэтому, характеръ нерасторжимости, Христосъ, что само собою понятно и очевидно, брачныя дѣла, начиная съ заключенія брачнаго союза до расторженія его въ исключительныхъ случаяхъ посредствомъ развода, относилъ не къ тому, что подлежитъ кесареви или власти гражданской, а къ тому, что было Божіимъ (Мат. 22, 21) и имѣло подлежать вѣденію или суду основанной Имъ на землѣ и снабженной Его полномочіями церкви.

А это въ свою очередь, особенно въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что Христосъ своимъ личнымъ присутствіемъ почтилъ, и конечно благословилъ бракъ въ Канѣ галилейской, прямо приводитъ насъ къ тому предположенію, что Ему благоугодно было установить въ Своей церкви для преподанія брачущимся необходимаго благословенія Божія и благодати особенное священнодѣйствіе. Предположеніе же это и на самомъ дѣлѣ, какъ сейчасъ увидимъ, подтверждается и оправдывается дальнѣйшимъ ученіемъ апостольскимъ, а также практикою апостольской церкви.

Изъ посланій ап. Павла прежде всего усматривается, что бракъ въ его внутреннихъ и религіозно-нравственныхъ основахъ всецѣло подлежитъ вѣденію и суду основанной Господомъ и правимой, по Его полномочію, апостолами церкви. Такъ ап. Павелъ почитаетъ своимъ правомъ и обязанностію разрѣшить самый первый вопросъ по предмету брака, за рѣшеніемъ котораго, конечно, обращались къ нему вѣрующіе: что̀ лучше: оставаться ли въ дѣвствѣ и безбрачіи, или же вступать въ бракъ? и на него даетъ такой отвѣтъ: *Добро человѣку женѣ не прикасатися; но блудодѣянія ради* (во избѣжаніе блуда) *кійждо свою жену да имать, и каждая жена своего мужа да имать.... Глаголю безбрачнымъ и вдовицамъ: добро имъ есть, аще пребудутъ, якоже и азъ. Аще ли не удержатся, да посягаютъ: лучше бо есть женитися, нежели разжизатися.... О дѣвахъ* (относительно дѣвства) *повелѣнія Господа не имамъ: совѣтъ же даю, яко помилованъ* (получившій милость) *отъ Господа вѣренъ быти. Мню убо сіе добро быти за настоящую нужду* (по настоящей нуждѣ), *яко добро человѣку тако быти.... Аще ли же и оженишися, не согрѣшилъ еси; и аще посягнетъ дѣва, не согрѣшила есть; скорбъ же плоти имѣти будутъ таковіи, азъ же вы щажду* (а мнѣ васъ жаль).... *Хощу же васъ безпечальныхъ быти. Не оженивыйся печется о Господнихъ, како угодети Господеви; а женивыйся печется о мірскихъ, како угодити женѣ.... Непосягшая печется о Господнихъ, како угодити Гос-*

подъви, да будетъ свята и тѣломъ и духомъ: а посягшая печется о мірскихъ, како угодити мужу (1 Кор. 7, 1. 2. 8. 9. 25. 26. 28. 32—34. Снес. 1 Тим. 5, 14; 3, 2; 1, 6;). Всѣ сіи наставленія и совѣты Апостола, само собою понятно, имѣли божественное значеніе, и должны были служить правиломъ и закономъ для всѣхъ вѣрующихъ какъ апостольской, такъ и дальнѣйшей церкви Христовой.

Тоже самое нужно сказать и относительно данныхъ Апостоломъ наставленій объ охраненіи отъ нарушенія святости брачнаго союза, дабы бракъ у всѣхъ былъ чистъ и ложе непорочно (Евр. 13, 4), а также объ охраненіи тогоже союза отъ произвольнаго и безпричиннаго развода, даже въ такихъ случаяхъ, когда бываетъ мужъ вѣрующій, а жена невѣрующая, или наоборотъ—мужъ невѣрующій, а жена вѣрующая, по поводу чего самъ Апостолъ дѣлаетъ слѣдующее многозначительное замѣчаніе: *и тако во всѣхъ церквахъ повелѣваю* (1 Кор. 7, 10—17).

Между тѣмъ вмѣстѣ съ симъ находимъ у ап. Павла и такія мѣста, изъ коихъ видно не только то, что бракъ со всѣми касающимися его вопросами и недоумѣніями подлежалъ вѣденію и суду церкви; но и то, что его заключеніе должно было быть соединено съ богослужебнымъ освященіемъ, необходимо предполагающимъ существованіе въ церкви особеннаго для сего священнодѣйствія.

Такъ ап. Павелъ въ одномъ мѣстѣ, строго порицая тѣхъ лжеучителей, которые запрещали жениться и употреблять въ пищу то, что Богъ сотворилъ, вотъ что по поводу сего между прочимъ говоритъ: *всякое созданіе Божіе добро и ничтоже отметно* (непредосудительно), *со благодареніемъ пріемлемо* (если принимается съ благодареніемъ); *освящается бо словомъ Божіимъ и молитвою* (1 Тим. 4, 3—5). Освященіе словомъ Божіемъ и молитвою, о которомъ здѣсь рѣчь, относится Апостоломъ не только къ возбраняемой лжеучителями пищѣ, но и къ одинаково воспрещаемому ими браку, а

потому, по мысли Апостола, оно должно было предварять собою и вступленіе въ бракъ.

Въ другомъ же мѣстѣ тотъ же Апостолъ пишетъ: *жена привязана есть закономъ, въ елико время живетъ мужъ ея; аще же умретъ мужъ ея, свободна есть, за неюже хощетъ посягнути, точію о Господѣ* (1 Кор. 7, 39). Послѣднее выраженіе: *точію о Господѣ*, естественно приводитъ къ той мысли, что бракъ, о которомъ здѣсь рѣчь, долженъ былъ быть заключенъ во имя Господне или согласно съ тѣмъ, какъ повелѣлъ Господь и Его апостолы, а слѣдовательно съ вѣдома и благословенія церкви, которое, какъ можно думать, соединено было съ тѣмъ освященіемъ словомъ Божіимъ и молитвою, о которомъ Апостолъ упомянулъ въ посланіи къ Тимоѳею (1 Тим. 4, 5).

Но особеннаго вниманія заслуживаетъ мѣсто въ посланіи къ ефесянамъ, въ которомъ Апостолъ, изображая взаимныя супружескія обязанности мужа и жены, говоритъ слѣдующее: *жены, своимъ мужемъ повинуйтеся, якоже Господу. Зане мужъ глава есть жены, якоже и Христосъ глава церкве и той есть спаситель тѣла. Но якоже церковь повинуется Христу, такожде и жены своимъ мужемъ во всемъ. Мужіе, любите своя жены, якоже и Христосъ возлюби церковь и себе предаде за ню. Да освятитъ ю, очистивъ банею водною въ глаголѣ, да представитъ ю себѣ славну церковь, не имущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна. Тако должни суть мужіе любити своя жены, яко своя тѣлеса. Любяй бо свою жену, себѣ самаго любитъ. Никтоже бо когда свою плоть возненавидѣ, но питаетъ и грѣетъ ю, якоже и Господь церковь. Зане уди есмы тѣла Его, отъ плоти Его, и отъ костей Его. Сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и матерь, и прильпится къ женѣ своей, и будета два въ плоть едину. Тайна сія велика есть: азъ же глаголю во Христа и во церковь* (Ефес. 5, 22—32). Здѣсь, что не трудно видѣть, рѣчь о мужѣ и женѣ христіанахъ, внутренно близкихъ и родственныхъ

церкви и Христу, въ отношеніи въ Которому они члены Его, плоть отъ плоти Его и кость отъ костей Его, а слѣдовательно и о чисто христіанскомъ бракѣ, отличномъ не только отъ нехристіанскаго, но и такого христіанскаго, въ которомъ бываетъ или мужъ невѣрующій, или жена невѣрующая, и который, въ случаѣ нежеланія со стороны невѣрующей брачнаго сожительства, можетъ быть и расторгнутъ (1 Кор. 7, 15). Какая же, по Апостолу, характеристическая особенность христіанскаго брачнаго союза?

Она заключается въ томъ, что этотъ союзъ представляетъ собою отпечатокъ духовно-благодатнаго союза Христа съ церковію; потому что глава жены мужъ является въ отношеніи къ женѣ тѣмъ, чѣмъ есть въ отношеніи къ церкви Христосъ, ея глава и спаситель ея тѣла, и подобно тому, какъ церковь повинуется Христу, такъ и жена должна повиноваться мужу, и какъ Христосъ возлюбилъ свою церковь до того, что предалъ себя за нее, ради ея святости и непорочности, такъ и мужъ долженъ любить свою жену, какъ собственное тѣло,—а потому онъ составляетъ не только тайну, но и великую тайну, какъ самъ же выражается о семъ Апостолъ: *тайна сія велика есть, азъ же глаголю во Христа и во церковь* [1]).

Если же христіанскій брачный союзъ составляетъ великую тайну, вслѣдствіе отображенія въ себѣ духовно-благодатнаго союза Христа съ церковію, то спрашивается,

---

[1]) А что слова Апостола: *тайна сія велика есть*—относятся къ брачному союзу, а не, какъ толкуютъ нѣкоторые, къ союзу Христа съ церковію, и въ связи съ словами послѣдующими: *азъ же глаголю во Христа и церковь*, заключаютъ не иной, а тотъ смыслъ, что христіанскій брачный союзъ потому самому и составляетъ тайну великую, что служитъ образомъ союза Христа съ церковію, это очевидно изъ контекста рѣчи, въ которомъ главнымъ предметомъ служатъ супружескія отношенія мужа и жены, о союзѣ же Христа съ церковію настолько говорится, насколько это нужно для уясненія и опредѣленія высокаго значенія и обязанностей брачнаго христіанскаго союза.

что же другое могло сдѣлать такимъ этотъ союзъ, если не полнота благодати, изливающейся на него отъ таинственно-благодатнаго союза Христа съ церковію, какъ его первообраза? Что также другое могло дать находящимся въ семъ брачномъ союзѣ силу и возможность свято выполнить лежащія на нихъ высокія обязанности, если не таже божественная благодать? А это въ свою очередь не приводитъ ли насъ къ тому необходимому предположенію, что въ церкви должно было существовать и особое съ тою цѣлію установленное священнодѣйствіе, чтобы брачущимся сообщать нужную для освященія и воцерковленія ихъ союза божественную благодать? Такое предположеніе тѣмъ умѣстнѣе, что оно оправдывается самимъ же разсматриваемымъ нами мѣстомъ: такъ какъ здѣсь Апостолъ, проводя параллель между мужемъ, долженствующимъ любить свою жену, и Христомъ, возлюбившимъ свою церковь, о послѣднемъ замѣчаетъ, что Онъ *себе предаде за ню, да освятитъ ю, очистивъ банею водною въ глаголѣ, да представитъ ю себѣ славну церковь, не имущу скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна* (Еф. 5, 25—27), чѣмъ естественно приводитъ къ той мысли, что подобное священнодѣйствіе могло быть Имъ установлено и для освященія христіанскаго брачнаго союза.

§ 144.

Ученіе церковно-отеческое.

Въ первые три вѣка христіанства.

Между тѣмъ древне-церковно-отеческое ученіе и практика показываютъ, что и на самомъ дѣлѣ издревле существовало священнодѣйствіе брака, и притомъ какъ такое священнодѣйствіе, чрезъ которое брачущимся лицамъ сообщалась особенная благодать Божія. Тѣмъ не менѣе мы должны замѣтить, что на первыхъ порахъ не находимъ

прямыхъ и ясныхъ указаній на сіе священнодѣйствіе, вслѣдствіе, конечно, отсутствія ближайшихъ и настоятельныхъ къ сему поводовъ, но съ теченіемъ времени сіи указанія становятся все яснѣе и полнѣе.

Такъ, *св. Игнатій Богоносецъ* только повторяетъ мысли ап. Павла о взаимныхъ обязанностяхъ супруговъ, преподавая въ своемъ письмѣ къ Поликарпу такого рода наставленія: „сестрамъ моимъ внушай, чтобы онѣ... были довольны своими сожителями по плоти и по духу, равно и братіямъ моимъ заповѣдуй именемъ Іисуса Христа, чтобы они любили ссжительницъ своихъ, какъ Господь—церковь“. Но къ сему онъ присовокупляетъ слѣдующее весьма замѣчательное правило относительно заключенія ими браковъ, „желающимъ же жениться и выходящимъ замужъ надлежитъ творить бракъ, съ вѣдома (μετὰ γνώμης) епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти. Все да будетъ во славу Господа“ [1]). А отсюда по крайней мѣрѣ вполнѣ ясно и несомнѣнно то, что на первыхъ же порахъ въ христіанской церкви заключеніе брачныхъ союзовъ всецѣло подлежало вѣденію іерарховъ церкви, такъ что безъ ихъ вѣдома или согласія не долженъ былъ совершаться никакой христіанскій бракъ. Кромѣ того, выраженія св. Игнатія: „чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти; все да будетъ во славу Господа“, естественно приводятъ къ той мысли, что брачущіяся должны были обращаться къ епископу не за полученіемъ только его согласія, а и благодатно-молитвеннаго благословенія, дабы бракъ ихъ получилъ такой высокорелигіозный харатеръ и глубокое нравственное значеніе.

Еще одинъ изъ мужей апостольскихъ, а именно *св. Ермъ*, касался брака, но только по одному частному, относящемуся къ нему вопросу: „если мужъ или жена умретъ,

---

[1]) Epist. ad Polycarp. c. 5.

и кто либо изъ нихъ вступитъ въ бракъ, то согрѣшаетъ ли вступающій въ бракъ"? Съ этимъ вопросомъ онъ обратился къ пастырю (ангелу), и получилъ отъ него такой отвѣтъ: „не согрѣшаетъ, но если останется самъ по себѣ, то пріобрѣтетъ себѣ большую славу у Господа" [1]). Отсюда видно какъ то, что въ вѣкъ мужей апостольскихъ второй бракъ не почитался грѣхомъ, такъ и то, что подобные брачные вопросы признавались въ церкви подлежащими ея вѣдѣнію и рѣшенію, а не власти внѣцерковной.

Потому то впослѣдствіи *св. Іустинъ* то, чему, согласно съ ученіемъ Христовымъ, строго должны были слѣдовать и дѣйствительно слѣдовали вступающіе въ бракъ христіане его времени, признаетъ закономъ Божіимъ, тогда какъ, наоборотъ, то, чему, вопреки сему, слѣдовали язычники, допуская брачные союзы и грѣховнаго свойства, называетъ закономъ человѣческимъ. Но къ сожалѣнію онъ не говоритъ ясно и подробно о помянутомъ законѣ Божіемъ, равно какъ и о противоположномъ ему законѣ человѣческомъ [2]).

И *св. Ириней* не касался прямо брака, какъ церковно-благодатнаго священнодѣйствія, тѣмъ не менѣе мы встрѣчаемъ у него хотя косвенное, но довольно ясное на него указаніе. Такъ, обличая гностиковъ за то, что одни изъ

---

[1]) Pastor, lib. II. De mandat. IV, 4.

[2]) Вотъ слова Іустина, сказанныя имъ послѣ изображенія того особеннаго уваженія, какимъ у христіанъ пользуется дѣвство: „у нашего учителя считаются грѣшниками совершающіе вторые браки по закону человѣческому, равно какъ и взирающіе на женщину съ похотствованіемъ" (1 Apolog. c. 15). Трудно прямо сказать, что Іустинъ разумѣлъ здѣсь подъ вторыми браками (δεύτεραι). По мнѣнію однихъ, какъ напр. *Марана*, нужно разумѣть здѣсь не вторые браки, а сожительство съ двумя супругами или двоеженство, другіе же, какъ *Отто*, разумѣютъ вторые послѣ развода браки, по римскимъ законамъ (См. у *Миня* примѣч. къ сему мѣсту). Но во всякомъ случаѣ весьма важно здѣсь то, что закону человѣческому относительно браковъ противопоставляется законъ Божій, какъ такой, которому собственно и обязаны были слѣдовать и на самомъ дѣлѣ слѣдовали христіане.

ихъ, какъ Сатурнинъ съ его послѣдователями, принижали бракъ, почитая его по самому существу своему зломъ [1]), а другіе, какъ валентиніане, хотя повидимому чтили бракъ, какъ религіозное таинство, но не меньше принижали и ниспровергали его своимъ крайнимъ распутствомъ, относительно послѣднихъ, желавшихъ чѣмъ либо прикрыть и оправдать свое безстыдство, замѣчаетъ между прочимъ слѣдующее: „они указываютъ на насъ, страхомъ Божіимъ хранимыхъ отъ согрѣшенія даже мыслію и словомъ, какъ на невѣждъ и ничего не знающихъ, а самихъ себя превозносятъ и называютъ совершенными и избраннымъ сѣменемъ. О насъ они говорятъ, что мы получаемъ благодать только въ пользованіе, почему она и отнимется у насъ, а о себѣ, что они имѣютъ благодать, какъ собственность, пріобрѣтенную свыше отъ неизреченнаго и неименуемаго сопряженія, а потому она приложится имъ. Поэтому, говорятъ, имъ и нужно всѣми способами всегда упражняться въ таинствѣ сопряженія... Павелъ, утверждаютъ, сдѣлалъ указаніе и на сопряженія внутри Плиромы, показавъ ихъ посредствомъ одного (наставленія); ибо, пиша о сопряженіи въ этой жизни, сказалъ: тайна сія велика: я говорю по отношенію ко Христу и къ Церкви“ [2]). Изъ этого мѣста усматривается какъ то, что одни изъ гностиковъ, крайне злоупотребляя христіанскимъ таинствомъ брака и ученіемъ о немъ ап. Павла, предполагали, что имъ въ самихъ безпорядочныхъ ихъ сопряженіяхъ непрерывно и неоскудно подается благодать, составляющая, поэтому, ихъ неотъемлемую собственность, такъ и то, что, наоборотъ, по вѣрованію церкви, благодать брачущимся съ ея благословенія преподавалась для самаго пользованія брачнымъ союзомъ, а слѣдовательно до него, а также отдѣльно и независимо отъ него. Обстоятельство же это въ свою очередь необходимо предполагаетъ существованіе въ церкви особеннаго

[1]) Contr. haeres. lib. I. c. 24. n. 2; c. 28. n. 1.
[2]) Ibid. c. 6. n. 4; c. 8 n. 4.

священнодѣйствія, чрезъ которое брачущимся сообщаема была нужная имъ благодать Божія.

Но особеннѣйшаго вниманія заслуживаетъ ученіе *Тертулліаново* о бракѣ, какъ церковномъ таинствѣ, и по своей ясности и опредѣленности, и по своей сравнительной полнотѣ и обстоятельности. Признавая въ христіанскомъ бракѣ то его превосходство сравнительно съ еретическими браками, что онъ составляетъ таинство, будучи образомъ таинственнаго союза Христа съ церковію [1]), Тертулліанъ вмѣстѣ съ симъ учитъ какъ о необходимости преподаянія, такъ и о самомъ преподаяніи брачущимся особенной освящающей благодати, дабы брачный союзъ ихъ былъ тѣмъ, чѣмъ долженъ быть, въ виду его возвышеннѣйшаго идеала—союза Христа съ церковію. Такъ, преподавая совѣтъ своей женѣ, въ случаѣ смерти, не вступать по примѣру призванныхъ къ святой жизни священнослужителей [2]), во второй бракъ, но въ тоже время, въ случаѣ нужды, и не возбраняя сего, онъ требуетъ при этомъ какъ отъ жены своей, такъ и отъ всякаго вступающаго во второй бракъ, только одного, чтобы этотъ бракъ ихъ былъ не иначе, какъ о Господѣ [3]). Объясняя же слова Апостола: *точію о Господѣ*, въ томъ смыслѣ, что нужно вступать въ бракъ не иначе, какъ только съ христіаниномъ или христіанкою, и имѣя при этомъ въ виду то недоумѣніе, почему же апостолъ, по обращеніи въ христіанство одного изъ супруговъ язычниковъ, бракъ ихъ не почиталъ подлежащимъ расторженію, а признавалъ дѣйствительнымъ и священнымъ, Тертулліанъ вотъ что говоритъ по сему поводу: „если, по писанію, застигнутые вѣрою въ языческомъ бракѣ не признаются оскверненными потому, что одними изъ супруговъ (увѣровавшими) освящаются и другіе (неувѣровавшіе), то нѣтъ сомнѣнія, что тѣ, которые освящены прежде брака, если бы соединились

---

[1]) Advers. Marcion. lib. V. c. 18.
[2]) Ad uxor. lib. I. c. 4. Cнес. De monog. c. II.
[3]) Ad uxor. lib. II. c. 1 et 2.

съ чужою плотію, не могутъ освятить ее, какъ не застигнутою (во время освященія). Ибо благодать Божія только то освящаетъ, что находитъ. Что же не можетъ быть освящено, то нечисто, а что нечисто, то не имѣетъ ничего общаго со святымъ, развѣ только его осквернитъ собою и погубитъ. Могутъ ли, поэтому, они такіе брачные договоры представить предъ Господнимъ трибуналомъ (apud tribunal Domini)? И можемъ ли мы признать такой бракъ заключеннымъ по закону (rite contractum)“ [1]).

Изъ этого мѣста не трудно видѣть, что по мысли Тертулліана, освящающая благодать крещенія настолько велика и широка, что освящаетъ крещающагося всецѣло по душѣ и тѣлу, а потому освящаетъ собою и брачный его союзъ, если въ такомъ онъ находится. Но освящая такимъ образомъ все, что находитъ въ настоящемъ положеніи крещающагося, она не простираетъ своего освятительнаго дѣйствія на его еще не существующее дальнѣйшее положеніе, къ которому должно быть отнесено и состояніе брачное, если бы только онъ послѣ крещенія пожелалъ вступить въ бракъ. Необходима, поэтому, для освященія брака послѣ крещенія особая, отличная отъ благодати крещенія, благодать, каковая и преподается въ церкви. Но для ея полученія необходимо, чтобы оба брачущіеся были христіане, а не одинъ только изъ нихъ христіанинъ при другомъ—язычникѣ. Потому что въ послѣднемъ случаѣ они невправѣ будутъ свои брачные договоры представлять предъ трибуналомъ Господнимъ, и ихъ бракъ не можетъ быть заключеннымъ законно.

Въ какомъ же церковномъ священнодѣйствіи, по Тертулліану, сообщается брачущимся христіанамъ освящающая ихъ благодать? Вотъ въ какихъ величественныхъ чертахъ онъ изображаетъ его, такъ по поводу его взывая: „откуда взять силъ, чтобы описать счастіе того брака, который за-

[1]) Ibid. c. 2 et 3.

ключаетъ церковь, скрѣпляетъ приношеніе, запечатлѣваетъ благословеніе, ангелы свидѣтельствуютъ, „Отецъ утверждаетъ“ (rato habet) [1]? Всѣ эти черты, очевидно, такого свойства, что естественно заставляютъ видѣть въ изображаемомъ здѣсь вѣнчаніи не простой церковный обрядъ, а таинственно-благодатное священнодѣйствіе, сообщающее брачущимся благословеніе и особенную благодать Божію.

Между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ самъ Тертулліанъ это же самое подтверждаетъ, когда бракъ поставляетъ на ряду съ таинствами крещеніемъ, міропомазаніемъ и евхаристіею, въ слѣдующихъ своихъ словахъ: „діаволъ, стараясь извратить истину, подражаетъ въ языческихъ мистеріяхъ самимъ даже божественнымъ таинствамъ: онъ и креститъ нѣкоторыхъ, какъ своихъ послѣдователей, обѣщая имъ очищеніе грѣховъ чрезъ купель, и запечатлѣваетъ потомъ на челѣ воиновъ своихъ, и торжественно совершаетъ приношеніе хлѣба.... И даже поставляетъ верховнаго жреца при бракѣ“ [2]).

Изъ этого же мѣста видно и то, что священнодѣйствіе брака, какъ и другихъ таинствъ, должно было быть совершаемо никѣмъ инымъ, какъ епископами или, съ согласія послѣднихъ, пресвитерами [3]).

Климентъ же *александрійскій*, въ виду ложныхъ гностическихъ ученій о грѣховности брачныхъ союзовъ, почти исключительно занимается выясненіемъ и оправданіемъ высокой значимости и святости христіанскаго брака, хотя при этомъ естественно предполагается у него существованіе въ церкви особеннаго священнодѣйствія, сообщающаго ему чрезъ освященіе такое высокое значеніе.

Такъ, касаясь перваго брака, который собственно и почиталъ идеальнымъ христіанскимъ бракомъ, соотвѣтствующимъ союзу Христа единаго жениха съ церковію—единою невѣстою [4]), хотя въ тоже время не признавалъ грѣховнымъ

[1]) Ibid. c. 9.

[2]) De praescript. haeret. c. 40.

[3]) De monog. c. 11

[4]) Strom. lib. III. c. 11. p. 1173.

и втораго брака [1]), онъ говоритъ: „бракъ есть первый союзъ мужа и жены по закону для рожденія законныхъ дѣтей [2])... Если же бракъ (совершенный) по закону есть грѣхъ, то я не знаю, какимъ образомъ говоритъ, что знаетъ Бога тотъ, кто утверждаетъ, что повелѣніе Божіе есть грѣхъ? Если законъ святъ, то и бракъ святъ. Посему Апостолъ возводитъ это таинство ко Христу и къ церкви [3]). Бракъ (поэтому) должно сохранять отъ всего оскверняющаго, какъ священный предметъ“ [4]).

Эту же мысль о святости брака, получаемой чрезъ освященіе, столь же ясно выражаетъ въ другомъ мѣстѣ, гдѣ въ виду своихъ противниковъ, силившихся набросить тѣнь нечистоты на бракъ, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „какимъ бразомъ не были бы нечистыми тѣ, которые называютъ нечистымъ совокупленіе, а между тѣмъ сами получили свой составъ отъ совокупленія? Напротивъ, у тѣхъ, которые освящены, свято, я думаю, и сѣмя. Освятиться же у насъ должны не только духъ, но и поведеніе и жизнь и тѣло. Ибо на какомъ основаніи Апостолъ говоритъ, что *освящается жена мужемъ* или *мужъ женою*“ (1 Кор. 7, 14) [5]).

Между тѣмъ у Климента есть, хотя очень неопредѣленные, намеки и на то, что освященіе брачущимися ихъ брачнаго союза и чадородія получалось отъ нѣкотораго священнодѣйственнаго церковнаго акта. Такъ, изъясняя слова Христовы: *идѣже есна два или тріе собрани во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ* (Мат. 18, 20), вотъ что онъ между прочимъ говоритъ: „кто тѣ двое или трое, собранные во имя Христово, посреди которыхъ Господь? Не называетъ ли Онъ тремя—мужа, жену и дитя, поелику Богъ соединяетъ жену

---

[1]) Ibid. c. 12. p. 1181.
[2]) Ibid. lib. II. c. 23. p. 1085.
[3]) Strom. lib. III. c. 12. p 1185.
[4]) Ibid. lib. II. c. 23. p. 1096.
[5]) Ibid. lib. III. c. 6. p. 1152.

съ мужемъ“ [1])? При этомъ объясненіи естественно приходитъ на мысль, не представлялъ ли Климентъ здѣсь мужа и жену приходящими въ церковь съ тѣмъ, чтобы во имя Христово получить здѣсь благословеніе Божіе на скрѣпленіе ихъ брачнаго союза и рожденіе дѣтей? Кромѣ того, обличая то положеніе гностиковъ, что бракъ есть нечестіе и грѣхъ, онъ говоритъ: „грѣхъ, будучи тлѣніемъ, не можетъ имѣть общенія съ нетлѣніемъ, которое есть праведность“ [2]). Чтобы надлежаще понять его слова, нужно принять во вниманіе, что выраженіемъ: „нетлѣніе“ (ἀφθαρσία) Климентъ всегда любитъ обозначать евхаристію, содержащую въ себѣ пищу въ нетлѣніе [3]). Смыслъ, поэтому, сихъ словъ будетъ такой: если бы бракъ былъ грѣхомъ, то онъ не совершался бы съ литургіею, и брачущіеся не пріобщались бы тѣла и крови Христовой, какъ это дѣлалось въ древности, и что видно изъ вышеприведеннаго нами свидѣтельства Тертулліанова.

Вслѣдъ за Климентомъ александрійскимъ и *Оригенъ* больше занимался разъясненіемъ и опредѣленіемъ нравственной значимости самого по себѣ брака, въ виду еретическихъ ложныхъ о немъ мнѣній, чѣмъ сколько касался его внѣшней церковнобогослужебной стороны, сообщавшей ему характеръ святости и нерасторжимости.

Возвышая предъ жизнію брачною дѣвство, какъ болѣе отвѣчающее требованіямъ созданной по образу и подобію Божію человѣческой природы, и облегчающее ей возможность достиженія нравственнаго совершенства [4]), Оригенъ тѣмъ не менѣе весьма уважительно относился и къ брачной, самимъ Богомъ установленной, жизни, почему всячески порицалъ тѣхъ, которые „запрещали вступать въ бракъ, и подъ тѣмъ предлогомъ, что это полезно, принуждали (другихъ) къ не-

---

[1]) Strom. lib. III. c. 10. p. 1169.

[2]) Ibid. c. 17. p. 1208.

[3]) См. напр. Paedag. lib. I. c. 6. p. 305—309.

[4]) In. Math. T. XIV. n. 16 et 25.

умѣренной чистотѣ“ [1]). Только къ второму браку онъ относился съ гораздо меньшимъ уваженіемъ, выражая, впрочемъ, въ семъ-случаѣ не одно свое личное, а и общее древнецерковное мнѣніе. Но при этомъ онъ совершенно чуждъ былъ того заблужденія, будто бы второбрачные не спасутся, и погибнутъ, а, напротивъ, прямо и рѣшительно утверждалъ, что они спасутся, во имя Господа Іисуса Христа, но что только, по его мнѣнію, „не увѣнчаются, и не будутъ имѣть участія въ царствѣ Божіемъ“, на подобіе того, какъ и въ видимой церкви, пріобрѣтенію церковныхъ должностей препятствуютъ не только блудъ, но и вторые браки; поелику ни епископъ, ни пресвитеръ, ни діаконъ не могутъ быть двубрачными“ [2]).

На бракъ же, какъ священнодѣйствіе, въ которомъ брачущимся подается особая благодать Божія, Оригенъ, можно полагать, дѣлаетъ указаніе въ слѣдующемъ мѣстѣ, гдѣ, касаясь того, что самъ Богъ брачущихся сочетаваетъ и союзъ ихъ дѣлаетъ нерасторжимымъ, онъ говоритъ; „Богъ есть Тотъ, Кто сочеталъ двоихъ въ одно.... А поелику сочеталъ Богъ, то въ силу этого въ сочетанныхъ Богомъ присутствуетъ дарованіе“ [3]). Дарованіе же это поставляется здѣсь на ряду съ тѣмъ даромъ, который, по словамъ Оригена, „подаваемъ былъ Богомъ“ обрекающимъ себя на безбрачіе, „по молитвамъ“ [4]), какъ должно полагать, церкви, подтвержденіемъ чему можетъ служить то, что въ древности нѣкоторые посвященіе въ монашество поставляли даже между таинствами церкви [5]). А отсюда должно заключать, что и то дарованіе благодати, которое сообщалось брачущимся, преподавалось имъ въ церкви и по молитвамъ церкви.

---

[1]) In. Math. comment. ser. X. p. 1612.

[2]) In Luc. homil. 18. p. 1846.

[3]) In Math. comment. T. XIV. n. 16. p. 1228.

[4]) Ibid. n. 25.

[5]) *Діонис. Ареопаг.* De eccles. hierarch. c. 6. n. 1—3.

Святый же *Зенонъ веронскій* (ум. ок. 260) то церковное священнодѣйствіе, которое черезъ супружескую любовь сочетаваетъ двухъ людей въ плоть едину, прямо называетъ „достоуважаемымъ таинствомъ“ [1]).

Между тѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что тотъ же взглядъ какъ на исходящую отъ церкви святость и нерасторжимость брака, такъ и на преимущество безбрачія и перваго брака предъ вторымъ, какой мы находили у отдѣльныхъ пастырей и писателей, ясно отпечатлѣлся и въ *постановленіяхъ*, а также *правилахъ апостольскихъ*, хотя главнымъ образомъ касающихся только долженствующихъ быть образцомъ для всѣхъ вѣрующихъ священнослужительскихъ лицъ. Такъ, въ постановленіяхъ апостольскихъ читаемъ: „въ епископа, пресвитера и діакона должно поставлять однобрачныхъ; въ живыхъ ли будутъ жены ихъ, или уже померли. Но послѣ рукоположенія непозволительно имъ ни вступать въ бракъ, если они не женаты, ни сочетаваться съ другими, если они женаты; они должны довольствоваться тою женою, которую имѣли, когда пришли къ рукоположенію. Повелѣваемъ также, чтобы однобрачные же были и служители, и пѣвцы, и чтецы, и привратники; а если они поступили въ клиръ до женитьбы,

---

[1]) Liber. I. tract. II. de spe, fid. et charit. n. 4. *Меѳодій же патарскій* дѣлаетъ, впрочемъ, косвенное указаніе на употребленіе при бракосочетаніи церковномъ пѣснопѣній, на возложеніе при этомъ на головы брачущихся вѣнцовъ, на таинственное ихъ около извѣстнаго мѣста обхожденіе и на держаніе ими въ рукахъ свѣчей, влагая въ уста отрекшейся отъ міра и чающей будущаго обрученія со Христомъ дѣвственницы такія слова: „вотъ наше таинственное торжество, прекрасныя дѣвственницы! Вотъ награда за чистый подвигъ цѣломудрія! Обручаюсь слову и пріемлю въ даръ вѣчный вѣнецъ нетлѣнія; возложивъ вѣнецъ на главу, украшаюсь свѣтлыми и неувядающими цвѣтами мудрости. Обхожу со Христомъ, воздающимъ награду на небеси, окрестъ безначальнаго и безсмертнаго Царя, становлюсь свѣтоносицею неприступныхъ свѣтовъ и воспѣваю новую пѣснь съ ликомъ Ангеловъ“ (Combefis. biblioth. graec. Patr. p. 1. orat. 6). Эти образы обрученія дѣвственницы со Христомъ, конечно, взяты Меѳодіемъ не изъ чего либо иного, какъ изъ совершавшагося въ его время обряда церковнаго вѣнчанія.

то позволяемъ имъ жениться, если имѣютъ къ тому желаніе, чтобы въ случаѣ согрѣшенія не подверглись они наказанію. Но ни одному изъ находящихся въ клирѣ не позволяемъ мы брать или блудницу, или служанку, или вдову, или отверженную, какъ и законъ говоритъ“ (Лев. 21, 7. 14) [1]). Въ 5-мъ же апостольскомъ правилѣ говорится: „священнослужители да не изгонятъ женъ своихъ подъ видомъ благочестія. Аще же изгонятъ, да будутъ отлучены отъ общенія церковнаго; а оставаясь непреклонными, да будутъ извержены отъ священнаго чина“, а въ 26 и 51 постановлено слѣдующее: „повелѣваемъ, да изъ вступившихъ въ клиръ безбрачными желающіе вступаютъ въ бракъ одни только чтецы и пѣвцы; аще кто изъ священнаго чина удаляется отъ брака и мясъ и вина, не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что вся добра зѣло: или да исправится, или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина и отверженъ отъ церкви. Также и мірянинъ“.

Изъ этихъ постановленій и правилъ видно, что бракъ въ древней церкви не только не считался чѣмъ либо укоризненнымъ, но, напротивъ, почитался предметомъ священнымъ, могущимъ вполнѣ мириться съ званіемъ и служеніемъ священническимъ, такъ какъ лицамъ, вступившимъ въ бракъ до принятія священнаго сана, не только дозволялось сожительство съ ихъ женами и по принятіи сего сана, но, напротивъ, даже прямо воспрещалось оставлять ихъ, подъ угрозою строгой отвѣтственности, особенно когда сіе соединялось съ уничижительнымъ воззрѣніемъ на бракъ. Но съ другой стороны отсюда же видно и то, что такимъ преимущественнымъ уваженіемъ въ церкви пользовался собственно первый бракъ, такъ какъ на священнослужительскія должности допускались однобрачные въ строгомъ смыслѣ сего слова, т. е. оженившіеся первымъ бракомъ и на женахъ первобрачныхъ, вслѣдствіе чего тотъ, кто женился, будучи

[1]) Постанов. апостол. кн. VI. п. 17. стр. 188. изд. 1864. Ср. пр. ап. 18

вдовъ, или же женился на вдовѣ, уже не могъ поступить въ клиръ. Кромѣ того нельзя не усмотрѣть здѣсь и того, что въ древней церкви безбрачіе, если оно было проникнуто истиннымъ духомъ подвижничества, поставлялось выше самаго однобрачія, и вслѣдствіе сего такого рода безбрачные, вѣроятно, вполнѣ охотно принимались на священнослужительскія должности Но тѣмъ не менѣе, при поступленіи на сіи должности, безбрачія, какъ необходимаго для сего условія, вовсе не требовалось, а вполнѣ оно предоставлялось собственному произволенію и рѣшенію каждаго члена клира, такъ какъ безбрачнымъ членамъ клира предъ поступленіемъ на означенныя должности обыкновенно предъявлялось, что они, если пожелаютъ, могутъ жениться, и что если этого не пожелаютъ, то должны помнить, что навсегда обязаны свято соблюдать свой обѣтъ дѣвства, подъ опасеніемъ въ противномъ случаѣ строгой отвѣтственности предъ судомъ церкви.

Наконецъ, на основаніи вышеприведенныхъ апостольскихъ постановленій и правилъ, мы должны сказать, что древняя церковь, предъявляя въ своихъ законоположеніяхъ свой извѣстный взглядъ и требованія по отношенію къ браку, этимъ ясно показывала, что она на брачныя дѣла своихъ членовъ вовсе не смотрѣла, какъ на чуждыя ей дѣла, а, напротивъ, считала ихъ вполнѣ подлежащими ея вѣденію, и требовавшими со стороны ея бдительнаго вниманія и наблюденія. На самое же священнодѣйствіе брака и его духовно-благодатное значеніе не находимъ прямыхъ указаній какъ въ постановленіяхъ, такъ и въ правилахъ апостольскихъ.

§ 145.

Въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

Ученіе отдѣльныхъ отцевъ и учителей.

Но такого рода указанія на бракъ, какъ на церковное священнодѣйствіе со включеніемъ сюда и другихъ соприко-

сновенныхъ къ нему предметовъ, въ достаткѣ находимъ въ дальнѣйшемъ періодѣ какъ у отдѣльныхъ пастырей и учителей церкви, такъ и у цѣлыхъ помѣстныхъ и вселенскихъ соборовъ.

1) Такъ, во первыхъ, отцы и учители сего періода вполнѣ ясно учили о бракѣ, какъ церковномъ священно-дѣйствіи, сообщающемъ чрезъ священно-служителей брачущимся лицамъ Божіе благословеніе и благодать, освящающія и дѣлающія нерасторжимымъ ихъ союзъ Христа съ церковію.

По *Василію Великому*, брачный узелъ, нерасторжимо связывающій во едино мужа и жену, бывшихъ нѣкогда чуждыхъ и далекихъ другъ другу, есть „иго, возложенное на нихъ съ благословеніемъ“ [1]), и слѣдовательно при посредствѣ и участіи имѣющихъ право преподавать другимъ благословеніе Божіе священнослужителей церкви.

Амвросій же прямо утверждаетъ, что „бракъ (христіанскій) долженъ быть освящаемъ покровомъ и благословеніемъ священническимъ“ [2]). Кромѣ того въ другомъ мѣстѣ, касаясь этого же предмета, онъ говоритъ слѣдующее: „мы признаемъ, что владыка и охранитель супружества есть Богъ, Который не потерпитъ, чтобы оскверняемо было чужое ложе. И кто сдѣлаетъ это, тотъ согрѣшитъ противъ Бога: ибо нарушитъ Его законъ, измѣнитъ Его благодати. Согрѣшая же противъ Бога, онъ и лишается участія въ небесномъ таинствѣ“ [3]). А отсюда видно, что, по Амвросію, брачущимся лицамъ вмѣстѣ съ полученіемъ ими чрезъ покровъ и благословеніе священническое освященія преподавалась и особенная таинственная благодать Божія, которую они обязаны были сохранять чрезъ соблюденіе святости брака, и которую они могли потерять чрезъ нарушеніе сей святости.

Съ этой же стороны касаясь брака, Григорій Богословъ,

---

[1]) In Hexaem. homil. 7. n. 5.

[2]) Epist. ad Vigil. 19 (al. 23) n. 7.

[3]) De Abraham. I. c. 7.

въ виду существовавшихъ въ его время недоумѣній относительно его чистоты и святости, вотъ что говоритъ своимъ слушателямъ: „если ты еще не сопрягся плотію: не страшись совершенія; ты чистъ и по вступленіи въ бракъ. Я на себя беру отвѣтственность; я сочетатель, я невѣстоводитель... Я буду подражать Христу, чистому невѣстоводителю и жениху, который чудодѣйствуетъ на бракѣ и Своимъ присутствіемъ доставляетъ честь супружеству“ [1]). А отсюда видно не только то, что предъ вступленіемъ брачущихся лицъ въ супружество совершалось надъ ними, при посредствѣ священнослужителей, извѣстное священнодѣйствіе, но и то, что, по вѣрованію церкви, это священнодѣйствіе сообщало ихъ брачному союзу свою освятительную силу, на подобіе той, какая нѣкогда самимъ Спасителемъ сообщена была браку, бывшему въ Канѣ галилейской, чрезъ Его на немъ присутствіе.

Тоже самое повторяетъ *Златоустъ*, съ такою же ясностію уча какъ о томъ, что браки должны совершаться не иначе, какъ по благословенію и молитвамъ священниковъ, такъ и о томъ, что чрезъ это брачущимся преподается особенная благодать, которую они должны всегда свято сохранять, и которая ихъ брачный союзъ должна дѣлать навсегда нерасторжимымъ, по подобію никогда не прерывающагося союза Христа съ церковію [2]). „Какъ поступили жители Каны галилейской, говоритъ онъ, такъ пусть поступаютъ и нынѣ вступающіе въ бракъ: пусть они имѣютъ среди себя Христа. Но какъ, спросятъ, можетъ быть это?— Чрезъ священниковъ. *Иже васъ пріемлетъ*, сказалъ Господь, *Мене пріемлетъ*“ (Мат. 10, 40) [3]). Въ другомъ же мѣстѣ, возставая противъ обычая сопровождать празднованіе брака

[1]) Слов. 40 на св. крещеніе. Тв. св. отц. III, 288.

[2]) Homil. 20 in Ephes. c. 5. v. 32; Homil. 62 in Math. c 19. v. 4; de non iterand. conjug. n. 1. 2.

[3]) Homil. in illud. propter. fornic. n. 2.

срамными пѣснями, онъ говоритъ: „зачѣмъ безчестишь всенародно честное таинство брака? Все это надобно отвергнуть и учить дочь стыдливости съ самого начала, и позвать священниковъ, и чрезъ молитвы и благословеніе заключить союзъ супружества, чтобы умножалась любовь жениха и сохранялось цѣломудріе невѣсты, а всего болѣе, чтобы.... они (супруги), соединяемые благодатію Божіею, провождали жизнь пріятную“ [1]).

Подобнымъ образомъ учили о таинствѣ брака современники Златоуста—папа *Сириций* и *Иннокентій I*, изъ коихъ первый настолько важнымъ и священнымъ признавалъ даваемое священникомъ невѣстѣ благословеніе, что нарушеніе его почиталъ святотатствомъ [2]), а послѣдній утверждалъ, что „благословеніе, полагаемое священникомъ на брачущихся, содержитъ форму закона, древле постановленнаго Богомъ“ [3]), установленіе каковой формы для христіанъ, замѣтимъ мимоходомъ, *св. Епифаній* [4]), *Кириллъ александрійскій* [5]) и *бл. Августинъ* [6]) относили къ Самому Іисусу Христу, видя въ посѣщеніи Имъ брака, бывшаго въ Канѣ галилейской, начало благословенію брака христіанскаго. Потому то Августинъ церковное священнодѣйствіе брака прямо называетъ таинствомъ, а съ таинственно-благодатнымъ его значеніемъ соединяетъ нерасторжимость христіанскаго брака, такъ уча о семъ: „достоинство браковъ у всѣхъ народовъ состоитъ въ дѣторожденіи и охраненіи чистоты, а у народа Божія—еще и въ святости таинства, по коей даже разлучающейся разводомъ нельзя сочетаваться съ другимъ, пока мужъ живъ“ [7]), потому что „въ церкви предлагается не

---

[1]) In Genes. homil. 48. n. 6.

[2]) Epist. ad Himerium. c. 3. Снес. с. 13.

[3]) Epist. ad Wictric. c. 11. Снес. с. 10.

[4]) Haeres. 51. c. 30; 67. c. 6.

[5]) Lib. II. in Johan. c. 2 vers. 1.

[6]) Tract. IX. in Johan. n. 2.

[7]) De bono conjugii c. 24.

только союзъ брачный, но и таинство“ [1]). И святый *Левъ* священнодѣйствіе христіанскаго брака называлъ брачнымъ таинствомъ (nuptiale mysterium) [2]), свидѣтельствуя кромѣ того, что въ его время для брачущихся совершаема была литургія, и послѣ причащенія ихъ преподаваемо имъ было церковное благословеніе съ соотвѣтствующими брачными молитвами [3]).

О молитвословіяхъ, произносимыхъ священнослужителями при церковномъ освященіи брачныхъ союзовъ, упоминаетъ также *св. Павлинъ ноланскій* [4]). А *Θеодоръ студитъ* приводитъ самую молитву, употреблявшуюся въ его время и нынѣ употребляемую въ церкви, во время возложенія на брачущихся вѣнцевъ, которая читается такъ: „Ты, Господи, ниспосли руку Твою отъ святаго жилища Твоего и сочетай раба твоего и рабу твою и сопрязи я въ единомудріи, вѣнчай я въ плоть едину, яже благоволилъ еси сочетаватися другъ другу, честный ихъ бракъ покажи, нескверное ихъ ложе соблюди, непорочное ихъ сожительство пребывати благоволи“ [5]).

Вообще же брачныя молитвословія настолько почитались при бракосочетаніи важными и необходимыми, что сущность брака, согласно съ вѣрованіями древней церкви, *Фотій*, впослѣдствіи такъ опредѣляетъ: „бракъ состоитъ не въ совокупленіи тѣлесномъ, но въ священнодѣйствіи молитвъ“ [6]).

II. Потому то отцы и учители сею періода, подобно

---

[1]) De genes. ad litt. IX c. 7.

[2]) Epist. ad Rustic. Narbonn. 167. Curs. compl. lat T. 54. col. 1197.

[3]) Lib. sacrament. eccl. rom. n. 30. Curs. coprnl. lat. T. 55. col. 130.

[4]) Patr. Curs. compl. T. 61. S. Paulini poëm. XXV. p. 633.

[5]) Epist. 22 ad Simeon. Patr. curs. compl. graec. T. 99. col. 973. О возложеніи же на брачущихся священнослужителями вѣнцовъ даже при бракосочетаніяхъ царственныхъ лицъ, совершавшихся обыкновенно при участіи патріарховъ, ясно свидѣтельствуетъ *Θеофанъ исповѣдникъ*, передавая свѣденія о бракосвѣнчаніи сына Маврикіева Θеодосія съ дочерью патриція Германа, Ираклія съ Евдоксіею и Льва съ Ириною (Theophan. Chronograph. ann. 594. p. 238; ann. 602 p. 250; ann. 761. p. 374).

[6]) Nomocan. Tit. 13.

предшествовавшимъ имъ, хотя дѣвство поставляли выше брака, но высоко цѣнили и бракъ, защищая его святость противъ разныхъ еретическихъ о немъ лжеученій, какъ это дѣлали напр. *Евсевій* [1]), *св. Епифаній* [2]) и бл. Августинъ [3]). Но въ семъ отношеніи особеннаго вниманія заслуживаетъ сужденіе о дѣйствительномъ достоинствѣ дѣвства и брака *Кирилла іерусалимскаго*, *Григорія Богослова* и *Іоанна Златоустаго*. „Преуспѣвая въ цѣломудріи, говоритъ святой Кириллъ, не надмевайся предъ тѣми, которые ведутъ брачную жизнь. Ибо *честна женитва, и ложе нескверно*, какъ говоритъ Апостолъ (Евр. 13, 4). И ты, сохраняющій непорочность, развѣ рожденъ не отъ сочетавшихся бракомъ? Не отымай цѣны у сребра, потому что имѣешь золото“ [4]). Тоже самое повторяетъ Григорій Богословъ. такъ уча о семъ: „бракъ доброе дѣло; но не могу сказать, чтобы онъ былъ выше дѣвства. Ибо дѣвство не признавалось бы чѣмъ то высокимъ, если бы не было изъ лучшаго лучшимъ. Но да не огорчаются симъ носящіе узы брака!... Напротивъ того, дѣвы и жены, соединитесь вмѣстѣ, составьте едино о Господѣ, и служите другъ другу украшеніемъ! Не было бы и безбрачныхъ, если бы не было брака; ибо откуда бы явился въ свѣтъ и дѣвственникъ? Не былъ бы бракъ честенъ, если бы Богу и жизни не плодоприносилъ дѣвственниковъ“ [5]). Златоустъ же еще характернѣе, хотя кратче выражаетъ эту мысль въ слѣдующемъ своемъ наставленіи: „не можешь быть солнцемъ, будь луною. Не можешь быть луною, будь звѣздою. Не можешь быть дѣвственникомъ, цѣломудренно вступай въ бракъ, только въ церкви“ [6]).

---

[1]) Eccles. hist. T. IV. c. 29.

[2]) Haeres. 23; 24; 27; 46; 61.

[3]) Mor. Manich. II. 10. n. 19; haeres. 70.

[4]) Cathec. orat. 4. n. 25.

[5]) Слово 37. въ тв. св. отц. III, 222.

[6]) Opp. Chrisostom. T. III. p. 400. Homil. de capt. Evtrop. edit. Montfauc.

III. По этой же причинѣ въ этотъ періодъ, какъ и въ предшествующій, брачная жизнь почиталась въ церкви вполнѣ совмѣстимою съ священнымъ саномъ и служеніемъ. Правда, въ этомъ періодѣ время отъ времени распространялось и усиливалось, особенно на западѣ [1]), и противоположное мнѣніе, требовавшее безусловно безбрачія для духовенства, но оно находило въ теченіи всего этого періода для себя нужную преграду и ограниченіе.

По свидѣтельству Евсевія, еще *Діонисій коринѳскій*, не находя никакого противорѣчія между брачною жизнію и священническимъ служеніемъ, въ своемъ посланіи къ Кноссіанамъ увѣщевалъ епископа ихъ Пинита „не неволить братій къ тяжкому бремени дѣвства, но имѣть въ виду немощь многихъ“ [2]). Къ этому Евсевій присовокупляетъ и древнія свидѣтельства о томъ, что и нѣкоторые изъ апостоловъ, какъ Петръ, Филиппъ и Павелъ, были женаты [3]), на что впослѣдствіи указывали и *св. Амвросій* [4]) и *бл. Іеронимъ* [5]).

Между тѣмъ, что въ свое время возникавшему въ церкви стремленію ввести безусловное безбрачіе духовенства противопоставлялъ *Діонисій коринѳскій*, тоже самое подобнымъ стремленіямъ нѣкоторыхъ изъ присутствовавшихъ на первомъ вселенскомъ соборѣ епископовъ противопоставлено было знаменитымъ подвижникомъ и дѣвственникомъ *св. Пафнутіемъ*, который убѣждалъ отцевъ собора не налагать на всѣхъ священныхъ лицъ ига, не для всѣхъ удобоносимаго, и его мнѣніе, какъ извѣстно, было принято всѣмъ соборомъ [6]).

---

[1]) См. папа *Сириц.* Epist. ad Himer. Opp. Leon. T. III. Patr. curs. compl. lat. T. 56. col. 554; *Иннокент.* I. Epist. ad Exsuper. et Victric. ibid: col. 500, 519.

[2]) Eccles. hist. lib. IV. c. 23.

[3]) Ibid. lib. III. c. 30.

[4]) Opp. Ambros. pars. T. II. p. 225. edit. 1516.

[5]) Advers. Iovin. lib. I. Opp. T. 4. p. 2. p. 167. ed. Paris. 1706.

[6]) Опыт. церк. закон. т. 1. стр. 287. изд. 1851.

Григорій же *Богословъ*, имѣя въ виду тѣхъ, которые въ его время за совершеніемъ церковныхъ священнодѣйствій предпочитали обращаться къ священнослужителямъ безбрачнымъ, принижая чрезъ это брачныхъ, вотъ что между прочимъ говорилъ по сему случаю: „не говори: меня долженъ крестить епископъ, притомъ митрополитъ.... или хотя священникъ, но безбрачный,—человѣкъ воздержный и ангельской жизни; ибо не легко, если оскверняюсь во время очищенія. Къ очищенію твоему всякій достоинъ вѣры, только бы былъ онъ изъ числа получившихъ на сіе власть.... Не суди судей ты, требующій врачеванія; не разбирай достоинства очищающихъ тебя; не дѣлай выбора, смотря на родителей. Хотя одинъ другаго лучше или ниже, но всякій выше тебя“ [1]). А *Златоустъ*, изъясняя слова ап. Павла къ Титу: *сего ради оставихъ тя въ Критѣ, да недоконченная исправиши и устроиши по всѣмъ градомъ пресвитеры.... аще кто есть непорученъ, единыя жены мужъ* (Тит. 1, 5 и 6), прямо утверждалъ, что Апостолъ симъ заградилъ всякаго рода еретическія хуленія на бракъ, ясно показавъ, что не только ничего нечистаго не заключаетъ въ себѣ бракъ, но онъ, напротивъ, настолько святъ, что въ немъ состоящимъ даже можно предстоять предъ святымъ престоломъ [2]).

IV. Но тогда, когда отцы и учители сего періода, подобно своимъ предшественникамъ, столь высоко поставляли первый бракъ, на бракъ второй смотрѣли иначе, чему причиною было то, что они только въ первомъ бракѣ усматривали идеалъ христіанскаго брака, долженствующаго быть истиннымъ образомъ союза Христа съ церковію, которая всегда одна, какъ и Христосъ только—одинъ [3]), а вмѣстѣ

---

[1]) Слов. 40 на св. крещеніе. въ Тв. св. отц. Ш. стр. 298 и 299.

[2]) Homil 2 in. epist. ad. Tit. c. 1. vers. 5 et 6.

[3]) *Григорій Богословъ* по поводу словъ Апостола: *азъ же глаголю во Христа и церковь*, вотъ что говоритъ: „мнѣ кажется, что здѣсь слово Божіе не одобряетъ двоеженства; ибо если два Христа, то два и мужа, двѣ и жены; а

съ симъ и истинной нравственной христіанской любви, не прекращающейся и со смертію кого либо одного изъ супруговъ [1]). Вотъ какъ *Григорій Богословъ* опредѣляетъ сравнительно преимущественное отношеніе между первымъ и вторымъ бракомъ: „первый есть законъ, а второй снисхожденіе“ [2]). Подобнымъ образомъ учили и другіе отцы церкви, какъ напр. *Кириллъ іерусалимскій* [3]), *Амвросій* [4]), *Златоустъ* [5]) и *Епифаній* [6]), которые тоже второй бракъ почитали только допустимымъ и извинительнымъ. Такой взглядъ церкви на второй бракъ еще яснѣе выражался въ томъ, что, по свидѣтельству пастырей сего періода, онъ долженъ былъ соединяться съ покаяніемъ [7]), а также долженъ былъ совершаться съ меньшею сравнительно съ первымъ бракомъ торжественностію [8]), и безъ возложенія на брачущихся вѣнцовъ [9]).

если одинъ Христосъ, одна глава церкви, то и плоть одна, а всякая другая да будетъ отринута. А если удерживаетъ отъ втораго брака; то что сказать о третьемъ“ (Слов. 37. тв. св. отц. III. стр. 220)?

[1]) *Св. Григорій нисскій* въ жизнеописаніи сестры своей преподобной Макрины, вотъ что пишетъ по поводу ея отказа отъ вступленія въ бракъ послѣ смерти присужденнаго ей родителями жениха: „когда родители часто заводили съ нею рѣчь о бракѣ, потому что многіе, по слухамъ о ея красотѣ, желали вступить съ нею въ супружество,—она говорила: что неприлично и беззаконно не уважать однажды опредѣленнаго ей отцемъ брака и принуждать себя обращаться къ другому, когда бракъ по естеству есть одинъ, какъ одно есть рожденіе и одна смерть; а также утверждала, что соединенный съ нею по опредѣленію родителей не умеръ, но живъ у Бога въ надеждѣ воскресенія,—что онъ, по мнѣнію ея, не мертвъ, а только удалился на время, безразсудно же не соблюсти вѣрности къ отсутствующему жениху“ (Жизнь препод. Макрины. Тв. св. отц. Григ. нисск. ч. VIII. стр 131; снес. *Златоустъ*. Homil. II. in. ep. ad. Tit. c. 1. vers. 6)

[2]) Слов. 37. тв. св. отц. III, 220.

[3]) Catèech. orat. 4. n. 26.

[4]) De viduis c. IX.

[5]) De non. iterand. conjug. n. 2.

[6]) Haeres. 59. n. 4. 6.

[7]) См. напр. прав. 4. св. *Васил. велик.*

[8]) См. *Златоуст.* (de non iterand. conjug. n. 2). *Амброс.* (in 1 Corinth. 7. 40); *Θеодор. студ.* (Lib. I, epist. 50).

[9]) См. *Никифоръ исповѣд* (Кормч. лист. 596).

V. По этой то причинѣ, по ученію отцевъ и учителей сего періода, второбрачные не должны были допускаться и на самомъ дѣлѣ не допускались ни къ какимъ степенямъ церковной іерархіи, гдѣ представлялось вовсе неумѣстнымъ быть тому, что только по снисхожденію къ немощамъ плоти дозволялось для мірянъ [1]).

§ 146.

Ученіе о томъ же соборовъ.

Чему учили относительно христіанскаго брака отдѣльные отцы и учители разсматриваемаго нами періода, тоже самое, какъ сейчасъ увидимъ, съ полною ясностію было выражено и подтверждено церковію въ ея опредѣленіяхъ на бывшихъ въ семъ періодѣ какъ помѣстныхъ, такъ въ особенности вселенскихъ соборахъ.

1. Что церковь христіанскіе браки признавала вполнѣ подлежащими своему, а не какому либо иному вѣденію, это совершенно ясно изъ практиковавшихся и принятыхъ ею для всегдашней практити каноновъ, съ одной стороны опредѣляющихъ законность и незаконность браковъ, а съ другой обязывающихъ священниковъ какъ совершать браки законные, такъ и наоборотъ—въ благословеніи браковъ незаконныхъ отказывать [2]). А что браки христіанскіе должны были совершаться и на самомъ дѣлѣ совершались чрезъ извѣстное церковное священнодѣйствіе, это между прочимъ видно изъ слѣдующаго правила IV карѳагенскаго собора, читающагося такъ: „женихъ и невѣста, когда имѣютъ быть

---

[1]) См. напр. *Златоуст.* (Homil. 2. in. Tit. c. 1. vers. 6); *Кириллъ* (Epist. ad Himer. c. 8—12); *Епифан.* (Exposit. fidei cathol. n. 21; Haeres. 59. n. 4). и *Іероним.* (Epist. ad. Ocean. 82).

[2]) См. напр. *св. Васил. велик.* правила: 23, 77, 78 и 87; *Тимов. Алекс.* пр. 7; *Неокесар. соб.* пр. 2, 3; *Лаодик. соб.* пр, 10, 31; *Халкид. соб.* пр. 14; *Трул. соб.* пр. 53, 54, 72 и 87.

благословляемы отъ священника, да приводятся родителями или споручниками, а принявъ благословеніе, да пребываютъ въ ту ночь, изъ уваженія къ сему благословенію, въ дѣвствѣ“ [2]).

II. Что, далѣе, церковь питала свое особенное и предпочтительное уваженіе къ дѣвству и безбрачію, это особенно ясно выразилось въ возведеніи его на степень всегдашняго правила изъ древле почти вездѣ практиковавшагося обычая безбрачія въ лицѣ высшихъ іерарховъ церковныхъ или епископовъ [3]). Но что при этомъ она сохраняла полное уваженіе и къ жизни брачной, это между прочимъ также совершенно ясно изъ ея строгихъ соборныхъ опредѣленій противъ порицателей брака въ лицѣ брачныхъ священнослужителей [3]), требовавшихъ отъ нихъ безусловнаго безбрачія [4]), а также изъ ея побужденій, которыми въ семъ случаѣ она руководилась, и которыя между прочимъ въ 13 правилѣ трульскаго собора выражены такъ: „(такъ поступаемъ), дабы мы не были принуждены симъ образомъ оскорбить Богомъ установленный и Имъ въ Его присутствіи благословенный бракъ“.

III. А что священнослужителямъ-пресвитерамъ и діаконамъ не воспрещалось церковію вступленіе въ бракъ до рукоположенія, а также дозволялось сожительство съ ихъ женами и по рукоположеніи, это съ несомнѣнною очевидностію подтверждается то прямо дозволяющими, то необходимо предполагающими и оправдывающими брачную жизнь священнослужителей правилами помѣстныхъ соборовъ *анкирскаго* [5]), *гангрскаго* [6]), *неокессарійскаго* [7]) и *V карѳагенскаго* [8]),

---

[1]) Capit. 13. Binii Concil. T. I. p. 728.
[2]) Трул. соб. пр. 12, 48.
[3]) См. напр. *Гангр. соб.* пр. 4.
[4]) Трул. соб. пр. 13.
[5]) *Анкир. соб.* пр. 10.
[6]) *Гангрск. соб.* пр. 4.
[7]) *Неокессар. соб.* пр. 8.
[8]) *Карѳаген соб.* V. пр. 18. 30. 44. 45.

въ особенности же направленнымъ противъ ставшей узаконять у себя безусловное безбрачіе духовенства римской церкви [1]), слѣдующимъ правиломъ шестаго вселенскаго собора, которое читается такъ: „поелику мы увѣдали, что въ Римской церкви въ видѣ правила предано, чтобы тѣ, которые имѣютъ быти удостоены рукоположенія во діакона или пресвитера, обязывались не сообщатися болѣе со своими женами: то мы, послѣдуя древнему правилу Апостольскаго благоустройства и порядка, соизволяемъ, чтобы сожитіе священнослужителей по закону и впредь пребыло ненарушимымъ, отнюдь не расторгая союза ихъ съ женами; и тако, аще кто явится достойнымъ рукоположенія въ иподіакона, или во діакона, или во пресвитера, таковому отнюдь да не будетъ препятствіемъ къ возведенію на таковую степень сожитіе съ законною супругою: и отъ него во время поставленія да не требуется обязательства въ томъ, что онъ удержится отъ законнаго сообщенія съ женою своею.... Аще же кто, поступая вопреки Апостольскимъ правиламъ, дерзнетъ кого либо изъ священныхъ, то есть пресвитеровъ, или діаконовъ, или иподіаконовъ, лишати союза и общенія съ законною женою: да будетъ изверженъ. Подобно и аще кто пресвитеръ, или діаконъ, подъ видомъ благоговѣнія, изгонитъ жену свою: да будетъ отлученъ отъ священнослуженія, а пребывая непреклоннымъ, да будетъ изверженъ“ [2]).

Если же на первомъ вселенскомъ соборѣ было постановлено: „великій соборъ безъ изъятія положилъ, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни діакону, и вообще никому изъ находящихся въ клирѣ не было позволено имѣти сожительствующую въ домѣ жену, развѣ матерь, или сестру,

---

[1]) На соборахъ: *Эльвирскомъ* 305. г. (capit. 33. Binii concil. T. I. p. 235); *Таврическомъ* 397 г. (capit. 7. ibid. p. 702); *Венецкомъ* 453 г. (capit. T. II. Binii cocil T. III. p. 565); *Аврелiанскомъ* III. 540 г. (capit. 2. Binii concil. T. 4. p. 188).

[2]) *Труд. соб* 13

или тѣ токмо лица, которыя чужды всякаго подозрѣнія“ [1]); то это постановленіе касалось не брачныхъ или имѣющихъ законныхъ женъ священнослужителей, а обрекшихъ себя на безбрачіе, но между тѣмъ содержавшихъ у себя для сожительства чуждыхъ женъ, и этимъ производившихъ въ другихъ пагубный соблазнъ. Въ такомъ именно смыслѣ объясняетъ сіе правило *св. Василій великій*, пиша по поводу его слѣдующее: „правило, изложенное св. отцами нашими на никейскомъ соборѣ, ясно запрещаетъ священнослужителямъ имѣти сожительствующихъ въ домѣ женъ. Безбрачіе въ томъ имѣетъ свое достоинство, чтобы не имѣти общенія съ женскимъ поломъ. Такимъ образомъ аще кто, представляя себя дѣвственникомъ по имени, дѣломъ тожде творитъ, что и живущіе съ женами, тотъ являетъ о себѣ, яко домогается достоинства дѣвства въ имени, но безобразія сладострастія не оставилъ. Сего ради, слѣдуя установленію св. отецъ, мы повелѣваемъ священнослужителю (внѣ брака живущему) отлучатися отъ всякія жены, иначе да будетъ запрещеннымъ въ священнослуженіи“ [2]).

Если кромѣ того на V карѳагенскомъ соборѣ (419 г.) было „заблагоразсуждено, чтобы поставленные во епископы, пресвитеры и діаконы, чрезъ самое посвященіе обязанные узами чистоты, какъ прилично священникамъ Божіимъ, служащимъ при Божественныхъ священнодѣйствіяхъ, воздержны были во всемъ: дабы отъ Апостоловъ преданное и отъ самыя древности содержимое и мы подобно соблюдали“, а также, „чтобы епископы, и пресвитеры, и діаконы, и всѣ, прикасающіеся къ святынямъ, хранили цѣломудріе и воздерживались отъ женъ“ [3]); то смыслъ сихъ правилъ, и самъ по себѣ понятный, еще точнѣе опредѣленъ трульскимъ соборомъ, который, принявъ ихъ вмѣстѣ съ другими правилами карѳагенскаго собора, по поводу ихъ опредѣлилъ слѣ-

[1]) *I Ник. всел. соб.* пр. 3.
[2]) *Св. Василій велик* пр. 88.
[3]) V *Карѳаген. соб.* пр. 3. 4.

дующее: „знаемъ же, что и въ Карѳагенѣ собравшіеся, имѣя попеченіе о чистотѣ жизни священнослужителей, положили, чтобы иподіаконы, прикасающіеся священнымъ таинствамъ, и діаконы, и пресвитеры, въ свои урочныя времена воздерживалися отъ сожительницъ своихъ. Такимъ образомъ и отъ Апостоловъ преданное, и отъ самой древности соблюдаемое, и мы подобно да сохранимъ, зная время, когда приступаютъ къ святынѣ,—подобаетъ быти воздержными во всемъ, да возмогутъ получити отъ Бога въ простотѣ просимое“ [1]).

IV. Что, далѣе, тогда какъ первый бракъ церковь высоко чтила, второй бракъ былъ допускаемъ ею только изъ снисхожденія къ людской немощи, это легко усмотрѣть изъ принятыхъ шестымъ вселенскимъ соборомъ правилъ помѣстныхъ соборовъ *неокессарійскаго* [2]), *лаодикійскаго* [3]), а также *св. Василія великаго* [4]), по которымъ второбрачные признавались подлежащими покаянію и извѣстнаго рода епитиміи.

V. Что, наконецъ, второй бракъ почитался церковію вовсе недопустимымъ по отношенію къ священнослужителямъ, это вполнѣ видно какъ изъ тѣхъ церковныхъ правилъ, которыми съ одной стороны имъ предоставлялось, если они были безбрачны, вступать въ браки съ безбрачными дѣвами только до рукоположенія, послѣ котораго уже это не дозволялось, такъ въ особенности изъ тѣхъ, которыми безусловно въ священнослужителяхъ двоебрачіе воспрещалось, вслѣдствіе чего двоебрачные не должны были какъ приниматься въ клиръ, такъ и быть въ немъ терпимы, если бы случайно въ немъ оказались. Таковы дозволяющія священнослужителямъ вступленіе въ бракъ до рукоположенія и воспрещающія таковое по рукоположеніи—10-е правило *собора*

---

[1]) *Трул. соб.* пр. 13.

[2]) *Неокесар. соб.* пр. 7.

[3]) *Лаод. соб.* пр. 1.

[4]) *Св. Васил. вел.* пр. 4.

анкирскаго, 1-е—*неокесарійскаго* и 6-е—*трульскаго* собора, изъ коихъ послѣднее, болѣе по своему содержанію полное, читается такъ: „поелику въ Апостольскихъ правилахъ речено, яко изъ производимыхъ въ клиръ безбрачныхъ, токмо чтецы и пѣвцы могутъ вступати въ бракъ: то и мы, соблюдая сіе, опредѣляемъ, да отнынѣ ни иподіаконъ, ни діаконъ, ни пресвитеръ не имѣетъ позволенія, по совершеніи надъ нимъ рукоположенія, вступати въ брачное сожительство. Аще же дерзнетъ сіе учинити, да будетъ изверженъ. Но аще кто изъ поступающихъ въ клиръ восхощетъ сочетатися съ женою, по закону брака, таковый да творитъ сіе прежде рукоположенія во иподіакона, или въ діакона, или въ пресвитера“ [1]).

О второбрачіи же по отношенію къ священнымъ лицамъ въ 12 правилѣ *св. Василія великаго* говорится слѣдующее: „двоеженцамъ правила совершенно возбраняютъ быти служителями церкви“. А *соборъ трульскій*, положивъ разныя временныя наказанія, по случаю нарушенія сего древнецерковнаго правила, вотъ что относительно сего на дальнѣйшее время постановилъ: „отнынѣ опредѣляемъ и возобновляемъ правила, которыя гласятъ: кто по крещеніи двумя браками обязанъ былъ, или наложницу имѣлъ, также взявшій въ супружество вдову, или отверженную отъ супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную, не можетъ быть вообще въ спискѣ священнаго чина“ [2])

§ 147.

Общій изъ предъидущаго выводъ и замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ ученія о таинствѣ брака.

Изъ всего вышесказаннаго становится очевиднымъ и несомнѣннымъ, что церковь христіанская, основываясь на

---

[1]) Смес. *св. Васил. вел.* пр. 27; *Трул. соб.* пр. 26.

[2]) *Трул. соб.* пр. 3.

ученіи Христовомъ и апостольскомъ, издревле и непрерывно 1., на бракъ своихъ членовъ христіанъ смотрѣла, какъ на предметъ религіозно-нравственный, подлежащій полному ея вѣдѣнію, и всегда почитала нужнымъ освящать и на самомъ дѣлѣ освящала его чрезъ особенное таинственно-благодатное священнодѣйствіе, чтобы онъ по духу и силѣ былъ образомъ таинственно-благодатнаго и неразрывнаго союза Христа съ церковію. 2., Хотя церковь всегда дѣвство поставляла выше состоянія брачнаго, но въ тоже время всегда высоко чтила бракъ, насколько онъ отвѣчалъ своему идеалу-союзу Христа съ церковію, и именно первый бракъ, почему 3., ею этотъ бракъ отнюдь не воспрещался и священнослужителямъ, только бы онъ былъ совершаемъ до ихъ рукоположенія. 4., Но что касается втораго брака, то онъ церковію былъ дупускаемъ только изъ снисходенія къ немощамъ человѣческимъ, почему 5., и былъ безусловно воспрещаемъ лицамъ священнымъ.

Такъ учила о таинствѣ брака древне-вселенская церковь, такъ продолжала учить и донынѣ учитъ, строго хранящая все духовное ея наслѣдіе, церковь восточная. Но этого нельзя сказать относительно церкви западной и въ семъ случаѣ дозволившей себѣ сдѣлать значительное отступленіе отъ ученія и правилъ древне-вселенской церкви. Удержавъ у себя таинство брака, и вмѣстѣ съ симъ повидимому сохранивъ полное уваженіе къ освящаемому симъ таинствомъ христіанскому браку, она въ тоже время послѣдній сочла вовсе не отвѣчающимъ достоинству священнаго сана, и вопреки прямому ученію и правиламъ апостольскимъ безусловно воспретила его для всѣхъ духовныхъ лицъ, чѣмъ, понятно, не мало поколебала и подорвала важное и высокое значеніе какъ христіанскаго брака, такъ и самаго таинства брака, произведши этимъ неисчислимое множество нравственныхъ

золъ, прежде всего гибельно отразившихся на ней же самой, а затѣмъ и на всемъ западно-христіанскомъ мірѣ.

Между тѣмъ въ три первые вѣка христіанства въ самой римской церкви существовалъ общій всѣмъ древнимъ церквамъ обычай предоставленія лицамъ, поступающимъ въ священническое званіе, свободнаго избранія или однобрачія или безбрачія, и никакихъ не предпринимаемо было ею въ этотъ періодъ открытыхъ попытокъ къ положительному прегражденію для священнослужителей брачной жизни или ко введенію безусловнаго безбрачія въ духовенствѣ. Только съ IV вѣка начались и время отъ времени стали съ настойчивостію повторяться [1]) прямыя и открытыя попытки ея въ семъ смыслѣ, выражаясь въ настойчивыхъ требованіяхъ отъ поступающихъ на священнослуженіе лицъ то положительнаго безбрачія, то полнаго воздержанія отъ своихъ женъ, при состояніи брачномъ. И эти попытки, какъ знаемъ, въ непродолжительномъ времени встрѣтили для себя въ шестомъ вселенскомъ соборѣ такого рода сильную преграду, о которую повидимому окончательно должны были сокрушиться. Потому что соборъ сей, какъ самъ говоритъ, узнавъ о томъ, что въ римской церкви сталъ входить въ силу закона небывалый обычай—требовать отъ поступающихъ на служеніе церкви, но находящихся въ бракѣ, лицъ брачнаго разлученія съ ихъ женами, совершенно отвергъ его, какъ несогласный съ Апостольскими правилами и для огражденія на дальнѣйшее время неприкосновенности сихъ правилъ постановилъ: „аще же кто, поступая вопреки Апостольскимъ правиламъ, дерзнетъ кого либо изъ священныхъ, то есть пресвитеровъ, или діаконовъ, или иподіаконовъ, лишати союза и общенія съ законною женою, да будетъ изверженъ. По-

---

[1]) Это видно изъ вышеуказанныхъ нами опредѣленій западныхъ соборовъ (IV, V и VI вѣка) Ельвирскаго, Таврическаго, Венецкаго и Аврелiанскаго III.

добно и аще кто, пресвитеръ, или діаконъ, подъ видомъ благоговѣнія, изгонитъ жену свою: да будетъ отлученъ отъ священнослуженія, а пребывая непреклоннымъ, да будетъ изверженъ“ [1]).

Но не смотря на то, что на означенномъ вселенскомъ соборѣ, вмѣстѣ съ пастырями всѣхъ церквей, греческими, сирскими, африканскими, египетскими, арменскими и европейскими, присутствовали и послы римскаго епископа, и опредѣленія его всецѣло были приняты какъ тогдашнимъ римскимъ епископомъ Сергіемъ, такъ и его преемниками, въ римской церкви не прекратились прежнія попытки ко введенію безусловнаго безбрачія въ духовенствѣ, а, напротивъ, переходя какъ бы по наслѣдству съ вѣка въ вѣкъ, становились все болѣе и болѣе настойчивыми, насильственными и въ средствахъ неразборчивыми, переставъ дѣйствовать только тогда, когда ими достигнуто было желаемое. Достигнуто же это было послѣ сравнительно снисходительно дѣйствовавшихъ для сей цѣли двухъ римскихъ соборовъ (743 и 888 г.) и одного аугсбургскаго (952 г.) [2]), а также римскихъ епископовъ *Стефана* VI († 891 г.), *Льва IX* († 1054 г.), *Николая II* († 1061 г.) и *Александра II* († 1073 г.) [3]), только при грозномъ, ни предъ чѣмъ не задумывавшемся папѣ *Григоріи VII*, который на соборѣ римскомъ 1074 г. безусловно потребовалъ отъ всѣхъ женатыхъ священнослужителей, чтобы они совершенно и навсегда отказались или отъ своихъ женъ, или отъ своего сана [4]), а на послѣдующихъ двухъ римскихъ соборахъ, бывшихъ въ 1078 и 1083 годахъ, окончательно утвердилъ, оставшійся уже неизмѣннымъ, законъ

---

[1]) *Труд. соб.* пр. 13.

[2]) Baron. Annal. ecclesiastic. sub 1119 an.

[3]) A. Natalis. eccles. hist. T. 7. p. 500. ed. 1787.

[4]) Ibid. T. 13. p. 45 ed. 1788.

о безусловномъ безбрачіи духовенства въ римской церкви [1]).

А насколько нецерковенъ и пагубенъ былъ этотъ законъ, это самимъ дѣломъ показали невообразимыя смуты и волненія, среди которыхъ онъ вводился въ жизнь [2]), громко раздававшіеся при этомъ отовсюду протесты и возгласы, что „Григорій—еретикъ, проповѣдуетъ сумасбродное ученіе, забылъ слова Господни: *не вси вмѣщаютъ словесе сего: могій вмѣстити, да вмѣститъ* (Мат 19, 11. 12) и апостольскія: *аще не удержатся, да посягаютъ: лучше бо есть женитися, нежели разжизатися* (1 Кор. 7, 9), насильно принуждаетъ людей жить по ангельски, возстаетъ противъ естественнаго чина природы и даетъ полную свободу блуду и нечистотѣ“ [3]), болѣе же всего проистекшія отсюда для западной церкви самыя печальныя послѣдствія, выразившіяся вскорѣ въ крайней деморализаціи здѣшняго духовенства, а въ послѣдствіи въ возникновеніи и широкомъ распространеніи въ цѣлыхъ обществахъ христіанскихъ легкихъ взглядовъ на бракъ, что въ свою очередь въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи привело многихъ къ совершенному игнорированію или отрицанію церковнаго брака и замѣнѣ его такъ называемымъ гражданскимъ бракомъ.

Уже лютеранство, возникшее изъ крайняго отрицанія въ западной церкви не одного незаконнаго и несправедливаго, а и многаго вполнѣ законнаго и священнаго, совершенно легко отнеслось къ христіанскому браку, отказавъ ему, вопреки ясному ученію ап. Павла, въ религіозно-таинственномъ значеніи, и низведши вмѣстѣ съ симъ таинственное священнодѣйствіе брака на степень простаго обряда, чрезъ который, по сознанію самихъ пасторовъ, ничего благодатнаго не можетъ быть сообщено брачущимся, а только

[1]) Ibid. p. 49.

[2]) Baron. Annal. ecclesiastic. an. 1075.

[3]) Lambert. Chronic. historic. apud germanos. sub 1074 an.

послѣдними можетъ и должно быть предъ ними засвидѣтельствовано, что они по взаимному согласію обязались жить по установленному Богомъ браку. Воспитавшіяся же подъ вліяніемъ этого же антагонизма къ церкви нѣкоторыя государства сдѣлали въ семъ направленіи еще шагъ впередъ, и пришли къ введенію у себя уже всецѣло отрѣшеннаго отъ всякой религіозной обрядности, чисто гражданскаго или нотаріально юридическаго брака, представляющаго собою самое прискорбное и нисколько не оправдываемое явленіе не только съ христіанской, но и съ естественно-религіозной и даже здраво-юридической точки зрѣнія. Ибо кому неизвѣстно, что по внутреннему своему существу бракъ вовсе не есть основанный на чисто внѣшнихъ обязательствахъ взаимный между брачущимися лицами договоръ, а есть, напротивъ, зиждущійся на основахъ полнаго взаимнаго чистаго сочувствія и довѣрія, чисто свободный, духовно-нравственный и религіозный союзъ, вслѣдствіе чего онъ, что понятно само собою, составляетъ область, стоящую совершенно внѣ круга обнимающихъ собою нравственность только совнѣ гражданскихъ законовъ и вѣденія такого же суда? Это тѣмъ болѣе нужно сказать относительно истинно-христіанскаго брака, представляющаго собою еще болѣе глубокій и сокровенный духовно-нравственный и религіозный союзъ, такъ какъ онъ предназначенъ быть образомъ таинственно-благодатнаго союза Христа съ церковію. Чѣмъ же можетъ быть оправдано означенное вмѣшательство гражданской власти въ заключеніе христіанскихъ браковъ? Можетъ быть тѣмъ, что здѣсь есть и сторона, подлежащая вѣденію гражданской власти, а именно согласіе или несогласіе заключеннаго брака съ существующими въ государствѣ законами? Но если бы было такъ, то въ семъ случаѣ достаточно бы было нотаріусамъ или міровымъ судьямъ, къ которымъ являются брачущіеся, объявить только, что ихъ браку препятствуетъ или не препятствуетъ законъ, а не давать самую законную санкцію ихъ браку, дѣлающую въ глазахъ ихъ уже совершенно излишнимъ церковное освященіе брака.

Но можетъ быть этимъ думалось болѣе упрочивать бракъ, и на самомъ дѣлѣ онъ болѣе упрочивается, получая въ основу и охрану для себя юридическую форму закона, силу и власть государственную? Нисколько. Потому что въ основу и охрану брачной жизни полагать не зиждительныя духовно и религіозно-нравственныя начала любви, совѣсти и долга, а одни внѣшне-юридическія обязательства, не молитвенное благословеніе посредника Божія—священника, а подпись на брачномъ юридическомъ актѣ посредника гражданской власти—нотаріуса или мироваго судьи, не духовно благодатную силу Божію, испрашиваемую и подаваемую брачущимся въ таинствѣ, а обѣщаемую имъ въ случаѣ нужды принудительную силу власти гражданской, однимъ словомъ полагать въ основу брака авторитетъ не божественный, а человѣческій,—это значитъ не упрочивать и укрѣплять брачные союзы, а скорѣе ихъ ослаблять и подрывать, это значитъ не возвышать бракъ, а скорѣе принижать и профанировать, ставя его за одно съ какою нибудь имущественною или промышленною сдѣлкою. Подрывать же христіанское значеніе брака, присовокупимъ, значитъ подрывать не однѣ только основы церкви, но и государства, зиждущагося на прочности семейной жизни.

Впрочемъ, можетъ быть всего этого не имѣлось въ виду и не предвидѣлось установителями гражданскихъ браковъ; но во всякомъ случаѣ неоспоримо то, что они руководились не здравымъ и безпристрастнымъ взглядомъ, а крайнимъ антагонизмомъ противъ церкви западной, и что этотъ антагонизмъ завелъ ихъ слишкомъ далеко, попустивъ имъ наложить руки и на то, что подлежитъ Богови, а не кесареви, и чрезъ это содѣлавъ ихъ повинными въ дѣйствіи, носящемъ названіе святотатства.

Церковь, поэтому, восточная, никогда не знавшая и доселѣ не знающая другихъ браковъ, кромѣ заключаемыхъ съ ея вѣдома и совершаемыхъ ею чрезъ богоустановленное

для сего таинство [1]), не можетъ не смотрѣть съ скорбію на появленіе въ христіанскихъ обществахъ такъ называемыхъ гражданскихъ браковъ, а вмѣстѣ съ симъ не можетъ не посѣтовать и о тѣхъ со стороны западной церкви представленныхъ поводахъ, которые послужили къ возникновенію сего столь прискорбнаго антицерковнаго явленія.



[1]) Можно замѣтить, что таинство брака, какъ наслѣдіе отъ древнеапостольской церкви, сохранилось и въ древнѣйшихъ, отдѣлившихся отъ церкви православной, обществахъ,—коптскомъ, армянскомъ, маронитскомъ, абиссинскомъ и несторіанскомъ (*Renaudot.* de la perpétuité ... T. V lib. 6. c. 1; *Asseman.* Bibl. Orient. T. III. part. I. p. 356; T. III. part. II. p. 319).