А. Н. Етверуранс

Іеромонахъ Тарасій.

Т-191

ВЕЛИКОРОССІЙСКОЕ и МАЛОРОССІЙСКОЕ БОГОСЛОВІЕ XVI и XVII ВѢКОВЪ.

18918

Изданіе редакціи „Миссіонерское Обозрѣніе“.

инв 3739.

Проверено 1935 г.

БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО АНТИРЕЛИГИОЗНОГО МУЗЕЯ

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-литографія Б. В. Комарова. Невскій, 136.
1903.

1 г

ВТ
94

Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго цензурнаго Комитета печатать дозволяется. С.-Петербургъ 29 Іюля 1903 г.

Цензоръ Іеромонахъ Александръ.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛІОТЕКА
Общественныхъ Наукъ
Академіи Наукъ СССР
640
37

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Общій характеръ богословія московскаго и кіевскаго.

	СТРАН.
I. **Богословы московскіе:** общія свѣдѣнія о нихъ.	1–4
II. Церковность древне-русскаго богословствованія . . .	5–9
III. Источникъ разумѣнія богооткровенныхъ истинъ — созерцаніе	9–13
IV. Святоотеческія системы христіанскаго ученія	13–19
V. Богословіе древне-русское въ отношеніи къ древнему и къ современной ему жизни	20–25
VI. Древне-русское богословіе и монашество	25–30
Богословы кіевскіе.	
I. Религія и богословіе латинянъ	30–35
II. Малороссійское богословіе	36–40
III. Раздѣленіе малороссійскаго катихизиса	40–46
IV. Содержаніе ученій о вѣрѣ, надеждѣ и любви	46–51

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Сравнительное ученіе о воплощеніи и искупленіи.

I. Общій характеръ отеческаго ученія о Сынѣ Божіемъ.	52–57
II. Древнеотеческое ученіе о воплощеніи	57–65
III. Ученіе о томъ же московскихъ богослововъ	65–73
IV. Особенности западнаго богословствованія о воплощеніи	73–81
V. Значеніе воплощенія съ аскетической (церковной) точки зрѣнія	82–88
VI. Искупленіе отъ власти діавола	88–92
VII. Русскіе богословы о томъ же	92–99
VIII. Искупленіе у латинскихъ и малорусскихъ богослововъ...	100–103

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Разборъ ученія о таинствахъ,

I. Ученіе древнеотеческое	104–114
II. Ученіе о благочестіи московскихъ богослововъ	114–118
III. Ученіе о таинствахъ въ латинскомъ и малорусскомъ богословіи	119–125

Великороссійское и малороссійское богословіе XVI и XVII вѣковъ.

I.

Общій характеръ богословія московскаго и кіевскаго.

Въ XVI столѣтіи русская помѣстная Церковь первый и, кажется, единственный разъ услышала могучій отголосокъ вселенскаго святоотеческаго богословія, а въ слѣдующемъ столѣтіи кіевскіе схоластики положили у насъ начало школьной богословской наукѣ. Оба эти явленія, вызванныя чрезвычайными историческими обстоятельствами, имѣли совершенно различную судьбу. Богословіе кіевское скоро проникло въ Москву; встрѣченное здѣсь недружелюбно и подозрительно, оно нашло сильную поддержку въ лицѣ почитателя Запада Государя Петра 1-го и при его содѣйствіи распространилось по всей Россіи и овладѣло учрежденной въ XVIII столѣтіи духовной школой, гдѣ съ небольшими видоизмѣненіями существуетъ и до сихъ поръ.

Совершенно иная участь постигла богословіе московское. Ни одно изъ движеній русской мысли не имѣло противъ себя такихъ многочисленныхъ, разнообразныхъ и ожесточенныхъ враговъ, какъ это свѣтлое и благородное направленіе богословскаго развитія нашего общества. Осторожная подозрительность высшей духовной власти, невѣжественное суевѣріе народа, упадокъ монастырской жизни при Петрѣ I и, наконецъ, западническое теченіе всей русской жизни, сильно ослабило богословіе московское. Блестящее въ XVI вѣкѣ, оно не имѣетъ уже сильныхъ выразителей въ слѣдующихъ вѣкахъ. Большой катихизисъ малоросса Лаврентія Зизанія положилъ свой характерный отпечатокъ на мышленіе московскихъ книжниковъ противъ ихъ воли и даже безъ ихъ вѣдѣнія. До чего дошло богословское невѣжество и

формальное буквоѣдство въ XVII вѣкѣ, лучше всего свидѣтельствуетъ печальная исторія русскаго раскола такъ называемаго старообрядчества. Было бы крайнимъ легкомыслiемъ и непростительнымъ непониманiемъ духа Церкви считать важаковъ раскола продолжателями московскихъ богослововъ XVI вѣка. Насколько намъ извѣстны ихъ тенденціи, религіозная доктрина раскола представляетъ печальную смѣсь крайняго московскаго невѣжества, обоснованнаго на схоластическихъ формулахъ католическаго происхожденія. Если святоотеческое направленіе не исчезло въ Россіи совсѣмъ, то оно всегда представляло что-то совсѣмъ отдѣльное отъ богословской науки. Оно проявлялось главнымъ образомъ въ устной проповѣди, частной перепискѣ и даже частныхъ бесѣдахъ нашихъ наиболѣе просвѣщенныхъ духовно іерарховъ.

Богословы московскіе: общія свѣдѣнія о нихъ.

„И слово мое и проповѣдь моя не въ убѣдительныхъ словахъ человѣческой мудрости, но въ явленіи духа и силы (I кор. 2, 4.)“

Памятуя принятіе отъ Греческой Церкви благодати Св. крещенія, Русская Церковь всегда смотрѣла на сокровища духовной мудрости греческихъ отцовъ, какъ на главный источникъ своего просвѣщенія. Поэтому, составляя въ опроверженіе ересей истинно православное рѣшеніе спорныхъ вопросовъ, наши богословы прежде всего обращались къ твореніямъ св. отцовъ Церкви Восточной. Но такъ какъ ереси русскихъ лжеучителей представляли изъ себя, какъ видно изъ характеристикъ жидовствующихъ (Просвѣтитель) и Ѳеодосія Косого (Зиновій Отенскій) пустое и бездоказательное отрицаніе истинъ вѣры на почвѣ нравственной разнузданности и гнуснаго разврата, то нашимъ богословамъ приходилось цѣликомъ заимствовать изложеніе догматовъ изъ твореній греческихъ догматистовъ. Объ этомъ свидѣтельствуютъ многочисленныя выдержки изъ свв. отцовъ въ твореніяхъ Іосифа Волоколамскаго и Зиновія Отенскаго, а блаженный Максимъ, положившій начало иноческой жизни на св. Аѳонѣ, имѣлъ возможность пользоваться святоотеческими твореніями въ подлинникахъ. На свои творенія они смотрѣли, какъ на сводъ святоотеческихъ ученій съ объяснительными для данныхъ обстоятельствъ примѣчаніями. „Азъ мало нѣчто собрахъ отъ божественныхъ писаній, сопротивно и обличительно еретическимъ рѣчамъ... собрахъ во едино отъ различныхъ писаній божественныхъ, яко да вѣдущіи божественныя писанія, прочетше, да воспомянутъ себѣ, невѣ-

дующіи же прочетше, да разумѣютъ. И аще кому что потребно будетъ противу еретическимъ рѣчемъ и благодатію Божіею обрящетъ готово безъ труда въ коемуждо словѣ (Просв. 48 стр.). Другой защитникъ православія той эпохи, блаженный инокъ Зиновій такъ повѣствуетъ о своихъ разсужденіяхъ съ клирошанами, послѣдователями ересе-ученія Ѳеодосія Косого: „по прочтеніи же словесе Великаго Василія разыдохомся препочити, рекъ имъ пріити по днѣхъ нѣкоихъ, упразднитися мнѣ вмалѣ къ посту и прилежати къ молитвѣ, испросити благодати, яко да дастъ Господь слово къ отвѣту, якоже и прежнему словеси Великаго Василія, просивъ у Господа отвѣщевати“. „Истины показанія, 728). Максимъ Грекъ, какъ и всѣ лучшіе представители греческаго монашества, считалъ чтеніе святоотеческихъ твореній своимъ главнымъ занятіемъ и лучшимъ утѣшеніемъ. Какъ относился онъ къ дивнымъ, исполненнымъ силы и духовной красоты твореніямъ своихъ великихъ соплеменниковъ, лучше всего свидѣтельствуютъ слѣдующія трогательныя строки, писанныя, повидимому, изъ заключенія: „къ тому молю васъ Бога ради, послите ми на подержаніе Григорія Богослова, книгу греческую съ толкованіемъ, Бога ради послите ми ея“ (II, 386).

Отмѣтивъ, такимъ образомъ, фактъ несомнѣннаго заимствованія у греческихъ св. отцевъ и писателей, посмотримъ, сочиненіями какихъ именно авторовъ пользовались наши богословы XVI столѣтія. Въ „Просвѣтителѣ“ Іосифа Волоколамскаго мы находимъ выдержки почти изъ всѣхъ наиболѣе извѣстныхъ отцовъ восточной Церкви; Зиновій Отенскій пользовался главнымъ образомъ аскетическими твореніями Великаго Василія. Творенія какихъ же именно церковныхъ писателей были въ XVI вѣкѣ въ русскомъ переводѣ и чѣмъ пользовался преп. Іосифъ въ своихъ многочисленныхъ ссылкахъ на событія церковно-историческія, чѣмъ особенно отличается 13 слово „Просвѣтителя“? На русскомъ языкѣ въ XVI вѣкѣ была обширная переводная литература и ей именно пользовался преп. Іосифъ, почти всегда называя святоотеческія творенія писаніями божественными, тѣмъ самымъ выражая свое особенное къ нимъ уваженіе. Онъ, разумѣется, не смѣшивалъ съ ними книгъ библейскихъ, какъ видно изъ 5 и 6 словъ „Просвѣтителя“; онъ только утверждалъ, „яко святыхъ отецъ писанія истинна суть: понеже согласна суть пророческимъ и апостольскимъ писаніемъ“. Помимо твореній святоотеческихъ пр. Іосифъ часто ссылался на патерики и хронографы. Отъ XVI столѣтія остались слѣдующія переводныя творенія, ссылки на которыя встрѣчаются въ „Просвѣтителѣ“: Творенія Діонисія Ареопагита, Аѳанасія Великаго на аріанъ, Кирилла Іерусалимскаго, Василія Великаго постническія слова, Златоструй (собраніе словъ св. Іоанна Златоуста), Маргаритъ (его же), Лѣствица св. Іоанна Синай-

скаго, Исаака Сирина и др. Кромѣ того отъ XVI столѣтія остались многочисленные прологи, лавсаики и патерики, откуда наши богословы почерпали свѣдѣнія историческаго порядка. Вліяніе перечисленныхъ нами авторовъ несомнѣнно; на нихъ существуютъ ссылки въ твореніяхъ нашихъ богослововъ, особенно преп. Іосифа, талантливѣйшаго изъ русскихъ догматистовъ. Что же касается до особеннаго, исключительнаго вліянія какого либо отдѣльнаго отца на нашихъ богослововъ, то можно сказать, что вся догматическая часть „Просвѣтителя“ заимствована изъ капитальнаго творенія преп. Іоанна Дамаскина. Большинство разсужденій Отенскаго инока Зиновія состояло въ истолкованіи аскетическихъ правилъ Св. Василія Великаго, которыя, повидимому, были хорошо знакомы и оппонентамъ. Зиновія Относительно образованнѣйшаго изъ русскихъ авторовъ XVI вѣка, блаженнаго Максима можно сказать, что среди скорбныхъ обстоятельствъ своей жизни, онъ мысленно переносился въ вѣкъ разцвѣта богословскаго вѣдѣнія и положительно жилъ идеями и понятіями IV вѣка. Обличая латинянъ въ употребленіи на евхаристіи опрѣсноковъ, онъ весьма искусно обвиняетъ ихъ въ тайномъ исповѣданіи лжеученія Аполлинарія. Это обстоятельство показываетъ, до какой степени преп. Максимъ проникся духомъ древне-церковныхъ преданій, а съ какою ревностью изучалъ онъ отеческія творенія, мы видѣли выше.

Помимо догматическихъ и аскетическихъ твореній св. отцовъ, богатымъ источникомъ истинныхъ понятій о предметахъ высшаго вѣдѣнія служили богослужебныя книги. Всѣ наши богословы XVI вѣка по своему внѣшнему положенію должны были знать божественную службу, а что они знали ее въ дѣйствительности, свидѣтельствуетъ житіе преп. Іосифа, гдѣ говорится, что нѣкоторое время послѣ пожара, истребившаго всѣ монастырскія книги, преп. Іосифъ правилъ службу наизустъ. Но что бы точно и пунктуально указать всѣ заимствованія изъ богослужебныхъ книгъ, нужно произвести особое изслѣдованіе, едва-ли важное по существу дѣла, такъ какъ сказаннаго нами вполнѣ достаточно для признанія богослужебныхъ книгъ (главнымъ образомъ Октоиха), какъ важнаго источника русскаго богословія XVI вѣка. Составленное, такимъ образомъ, исключительно по святоотеческимъ твореніямъ богословіе наше было святоотеческимъ и по своей формѣ. Это не требуетъ особыхъ доказательствъ, да и едва-ли важно, по крайней мѣрѣ, на первый взглядъ. Но помимо этого оно было святоотеческимъ и по духу, что составляетъ предметъ несомнѣнно исключительной важности.

II.

Церковность древнерусскаго богословствованія.

Какія именно творенія слѣдуетъ считать святоотеческими и до какой степени простирается авторитетъ святоотеческихъ мнѣній, это вопросъ очень важный. Преп. Максимъ Грекъ выставляетъ такіе признаки для признанія какого-л. творенія святоотеческимъ: „подобаетъ вѣдѣти“, пишетъ онъ, „яко всякое писаніе тремя нѣкіими свойствы изрядно достовѣрное и твердо имать: аще убо отъ благовѣрнаго и соборнѣй Церкви знаема и знаменитаго списателя сложено бысть; второе: аще по всему согласуетъ, яко же предречеся, апостольскимъ догматамъ и преданіемъ; третіе: аще кто само къ себѣ по всему согласуетъ, а нигдѣ же различествуетъ (т. III, 127). Преп. Іосифъ Волоцкій, какъ мы имѣли случай видѣть выше, главный признакъ достоинства святоотеческихъ твореній усматриваетъ въ ихъ согласіи съ писаніями апостольскими и пророческими. При всей важности указанныхъ признаковъ ихъ нельзя назвать безусловно существенными: они опредѣляютъ внѣшнія свойства святоотеческихъ твореній, отличающія ихъ отъ произведеній не имѣющихъ отеческаго авторитета, но отнюдь не выражаютъ ихъ внутренняго духа, однимъ имъ присущаго. Личность автора, конечно, имѣетъ здѣсь тоже не маловажное значеніе: произведенія еретиковъ или представителей чуждаго благочестію пониманія жизни, внѣшнихъ философовъ, никогда не могутъ считаться твореніями святоотеческими, хотя бы явно и не противорѣчили Слову Божію, но здѣсь важно только православіе, а не знаменитость автора, ибо постановленія архіеп. Ѳеофила Александрійскаго, знаменитаго въ отрицательномъ смыслѣ, считаются писаніями каноническими наравнѣ съ постановленіями принимаемыхъ соборовъ. Согласіе съ апостольскими и пророческими писаніями скорѣе служитъ признакомъ уже принятыхъ твореній, а вовсе не критеріемъ, такъ какъ историческій опытъ свидѣтельствуетъ, что не было еще на почвѣ христіанства ни одного лжеученія, не старавшагося опираться въ своихъ разсужденіяхъ на слово Божіе. Что же касается третьяго признака, то онъ чрезвычайно важенъ, когда за святоотеческія творенія выдаютъ произведенія совершенно чуждыя смысла и полныя внутреннихъ противорѣчій; но вообще его незачѣмъ подчеркивать, ибо это признакъ общій для всѣхъ произведеній здраваго человѣческаго разума. Намъ кажется, что важнѣйшимъ и существеннымъ признакомъ святоотеческихъ твореній служитъ ихъ внутренняя, какъ бы органическая связь съ ученіемъ

Церкви. Только тѣ творенія можно считать отеческими въ строгомъ смыслѣ, гдѣ какъ бы исчезаетъ личность автора, гдѣ онъ какъ бы сливается со всей Церковію и говоритъ отъ ея лица не въ силу своего положенія въ Церкви, а по глубокому и непреодолимому влеченію духа. Только тотъ церковный писатель можетъ быть названъ отцемъ Церкви, который въ своей жизни видитъ исключительно жизнь Церкви и который всю жизнь, всѣ событія разсматриваетъ и оцѣниваетъ съ точки зрѣнія церковной жизни. Намъ кажется, что этими свойствами въ значительной степени обусловливается личная святость авторовъ. Все же индивидуальное, написанное даже знаменитымъ и несомнѣнно святымъ авторомъ, хотя и представляетъ чрезвычайный интересъ для психологіи благочестивой души, не имѣетъ общецерковнаго значенія. А творенія, носящія слѣды личныхъ недоразумѣній и омраченныя духомъ вражды, могутъ быть отнесены къ разряду обычныхъ литературныхъ памятниковъ, въ отношеніи же къ личности авторовъ—это просто доказательство человѣческой немощи.

Русскіе богословы XVI столѣтія смотрѣли на земную жизнь съ точки зрѣнія ея высокаго назначенія. Для нихъ не существовало національныхъ интересовъ, политической вражды, патріотическаго самолюбія; прежде всего они видѣли Вселенскую Церковь, лучами своей благодати озаряющую весь міръ. Преп. Іосифъ склоненъ любить свое отечество постольку, поскольку оно служитъ цѣлямъ вселенскаго православія и представляетъ собою любимую дщерь Церкви Восточной. Разсуждая о судьбахъ своего отечества, онъ съ горечью говоритъ: „По всѣмъ же странамъ спасенія проповѣдь евангельская изыде и вси отъ тмы идольскія избавлены быша и свѣтомъ богоразумія озаришася, точію же русская земля помрачашеся тмою идолобѣсія, и скверными дѣлы до конца осквернена суши. И много убо время прейде по вознесеніи на небо Единороднаго Сына (29)“. Потомъ продолжаетъ съ радостью о крещеніи Руси, какъ объ особой чрезвычайной милости Живоначальной и достопокланяемой Троицы. И, наконецъ, съ восторгомъ утверждаетъ великое благочестіе и вѣрность вселенскому православію юной помѣстной Церкви. „Отъ того времени“, пишетъ онъ (т. е. отъ крещенія Руси), „солнце евангельско нашу землю осія и апостольскій громъ насъ огласи и божественныя церкви, и монастыри составишася и быша мнози святителіе же и преподобніи чудотворцы и знаменосцы и якоже златыма крылома на небеса возлетаху, и якоже древле нечестіемъ всѣхъ превзыде Русская земля, тако и нынѣ благочестіемъ всѣхъ одолѣ. Во инѣхъ же странахъ, аще и мнози бяще благочестиви и преподобни, но мнози бѣаху нечестиви и невѣрни, съ ними живуще и еретическая мудрьствующе; въ Рустѣй

же земли не токмо веси и села мнози и несвѣдомiи, но и гради мнози суть, иже Единаго Пастыря Христа едина овчата суть, и вси единомудрьствующе и вси славяще святую Троицу, еретика же или злочестива нигдѣ же никто видѣлъ есть“ (31). Далѣе начинается горестное повѣствованiе о началѣ „ерести“ жидовствующихъ, какъ о нарушенiи церковнаго мира и тяжкой хулѣ на церковное ученiе. Преп. Iосифъ смотритъ на Успенскiй Московскiй соборъ какъ на земное небо, вслѣдствiе его значенiя для Церкви Русской, а со времени осквернения храма Премудрости—Бога Слова и для вселенской Церкви. Скорбя о печальномъ равнодушiи митрополита Геронтiя и объ осквернении святительскаго престола еретикомъ Зосимою, онъ вспоминаетъ святителей Петра и Алексiя, въ которыхъ видитъ не приверженцевъ Москвы и сторонниковъ единодержавiя, а прежде всего—учителей Церкви, истолкователей божественной истины. „Отлетѣша отъ насъ“, пишетъ пр. Iосифъ, „яко щурове добропѣснiвiи, яко славiе великогласнiи, яко ластовици сладкоглаголовiи, божественнiи святителiе и велицiи чудотворцы, Петръ и Алексiе и иныи православнiи святителiе, иже посреди сада церковнаго оглашающе уши слышащихъ православiя ученiе. Отлетѣша, яко орли крилатiи, иже когти своими истерзающе очеса не зрящихъ право смотренiе Христово, отлетѣша къ Христу, иже крилы покрывающе вѣрныхъ множество и оставиша насъ сиры“ (43). Столь бѣдственное положенiе Русской Церкви вслѣдствiе недостоинства, отличавшаго преемника великихъ iерарховъ, заставило пр. Iосифа выступить какъ бы отъ лица Церкви съ своимъ „Просвѣтителемъ“.

То же самое настроенiе въ духѣ глубочайшаго церковнаго пониманiя всей жизни отличаетъ и творенiя блаженнаго Максима. Судьба южной Европы, юго-западной Азiи и сѣверо-восточной Африки, однимъ словомъ, древней „вселенной“ его интересуетъ исключительно потому, что въ этихъ мѣстахъ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, являлся блескъ полнаго развитiя церковной жизни. Какой неподдѣльной скорбью и задушевной горечью звучатъ всѣ его разсужденiя объ упадкѣ церковной жизни. „Гдѣ же въ благовѣрiи и честности боголѣпнѣй возсiявшая красота вкупѣ и слава бывшихъ вѣрныхъ въ Iерусалимѣ, и Александрiи, и Египтѣ, и Ливiи, и Антiохiи? Гдѣ теплота она и ревность божественная возсiявшихъ въ постѣ, въ скитѣ и въ горнѣй Θиваидѣ, и въ различныхъ странахъ и горахъ, богоносныхъ и равноангельныхъ отецъ нашихъ? Гдѣ, яже въ благовѣрiи возрастшая высота преславная и похвала всѣхъ западныхъ языкъ, святая, глаголю, соборная и апостольская Церковь ветхаго Рима?.. Что не глаголю больше всѣхъ бывшихъ на землѣ преславныхъ слышанiй и видѣнiй? Гдѣ высота и неприкладная слава, елика въ области и премудрости и всякой добродѣтели и благозако-

нiи и православнѣй вѣрѣ царствiя православныхъ христiанъ царей,—царствовавшихъ во всеславнѣмъ и благочестнѣмъ градѣ Константина Великаго? Гдѣ всемiрный онъ свѣтъ благовѣрiя, иже подобнѣ солнцу осiявая вселенную всю архiерействовавшими въ немъ равно-ангельными святители... Гдѣ убо нынѣ, яже паче ума и слова тогда совершахуся въ немъ отъ Пречистыя Божiя Матере Iисуса, избавляющiя его паче надежди частыхъ нахожденiй варварскихъ? Чего ради не возстаетъ Градохранительница и Владычица того на заступленiе и избавленiе всяко?“ Причину столь печальнаго положенiя апостольскихъ престоловъ блаженный Максимъ усматриваетъ не въ естественныхъ политическихъ обстоятельствахъ эпохи, а въ исполненiи особыхъ плановъ домостроительства Христова, вызванныхъ грѣхами чадъ Церкви. На всѣ вышеприведенные вопросы онъ даетъ одинъ отвѣтъ: „прежде дерзнутыхъ ради въ немъ, нашими прародители неизцѣльныхъ беззаконiй“ (тамъ же). Приведенныя выдержки свидѣтельствуютъ о глубинѣ церковнаго мировоззрѣнiя и мiропониманiя разсматриваемыхъ нами авторовъ. Но этого мало: всѣ существующiе устои общественной жизни обсуждаются съ строго церковной точки зрѣнiя. Въ силу строго-церковнаго строя жизни, не видя необходимости отдѣлять церковную жизнь отъ государственной, ибо Церковь представляла собою все, а государство лишь дань человѣческой ограниченности, пр. Iосифъ и правительственную власть почитаетъ, поскольку она является слугою Церкви, но „аще ли же есть царь надъ человѣки царствуя, надъ собою же имать царствующа скверныя страсти и грѣхи, сребролюбiе же и гнѣвъ, лукавство и неправду, гордость и ярость, злѣйши же всѣхъ, невѣрiе и хулу, таковый царь не Божiй слуга, но дiаволь, и не царь, но мучитель. Таковаго царя, лукавства его ради, не нареченъ царемъ Господь нашъ Iисусъ Христосъ, но лисомъ... [1]) таковаго царя или князя да не послушаеши, на нечестiе и лукавство приводяща тя, аще мучить аще смертiю предать“ (287). Предъ ревностью о славѣ Церкви должны отступить и родственныя узы: „се есть врази, иже егда отецъ, и мать, или сынъ, или дщерь совратится отъ правыя вѣры, подобаетъ ненавидѣти ихъ, и отвращатися, и бѣгати отъ нихъ, яко да не съ ними погибнемъ“ (474). Мало того,—самое дорогое для чувства пр. Iосифа,—iерархическiй принципъ церковной дисциплины сохраняется дотолѣ, пока iерархiя соотвѣтствуетъ своему высокому назначенiю. Несмотря на свой игуменскiй санъ, Волоцкiй настоятель не постѣснился выступить обличителемъ всероссiйскаго митрополита, когда тотъ оказался еретикомъ и, какъ основное начало каноническаго мировоззрѣнiя преп. Iосифа слѣдуетъ считать его мысль, что iерар-

[1]) Т. 1., 133, 134, 135, стр.

хическія преимущества дѣйственны только при условіи вѣрности Церкви. Относительно же священниковъ и епископовъ, нарушившихъ эту вѣрность, онъ повторяетъ слова св. Аѳанасія Великаго; „уне есть безъ нихъ собиратися въ храмъ молитвенный, неже съ ними вовращися, яко съ Анною и Каіафою въ геенну огненную“ (272).

III.

Источникъ разумѣнія богооткровенныхъ истинъ—созерцаніе.

Проникновеніе духомъ Церкви, вводящей человѣка въ область явленій божественныхъ, давало святымъ отцамъ особую силу познанія, почти невѣдомую остальному человѣчеству. Сила эта—созерцаніе. Въ области мірской къ ней отчасти приближается вдохновеніе поэтовъ, далеко, впрочемъ, уступающее созерцанію по чистотѣ, а, слѣдовательно, по силѣ. Первое условіе созерцательнаго вѣдѣнія—это *благочестіе*, а главная сила благочестія—*молитва и чтеніе* Божественныхъ Писаній. Нужно замѣтить, что *вожди* созерцательной жизни не раздѣляютъ эти два дѣланія, дѣйствительно невозможныя одно безъ другого. „Въ отношеніи къ Божественному Писанію то, чтобы читать оное, въ нашей состоитъ власти, а то, чтобы понимать читаемое, и отъ насъ зависитъ и не отъ насъ. Отъ насъ зависитъ стараніе и вниманіе, какія надлежитъ имѣть при чтеніи; то же, чтобы понимать читаемое, есть дѣло благодати Божіей... Чтеніе научаетъ человѣка тому, что руководитъ его къ Богу и дѣлаетъ Божіимъ; молитва дѣлаетъ то, что Богъ милосердствуетъ къ человѣку и просвѣщаетъ умъ его, чтобы понималъ и помнилъ прочитанное. То, что написано объ иныхъ мірскихъ дѣлахъ, читающіе могутъ понимать и сами, но вещей божественныхъ и спасительныхъ никому невозможно понять или помнить безъ просвѣщенія отъ Святаго Духа“ (43 сл. Сим. Н. Б.). Это драгоцѣнное свидѣтельство принадлежитъ преп. Симеону, за созерцательную силу своихъ твореній получившему наименованіе Новаго Богослова. По сравненію съ обычнымъ способомъ человѣческихъ изслѣдованій, созерцаніе есть путь совершенно особый, стоящій внѣ обычныхъ условій. Св. Исаакъ говоритъ объ этомъ такъ: „когда умъ обновленъ и сердце освящено, тогда всѣ возникающія въ немъ понятія возбуждаются сообразно съ естествомъ того міра, въ который вступаетъ онъ. Сперва возбуждается въ немъ любовь къ божественному, и вожделѣваетъ онъ общенія съ ангелами

и откровенія тайнъ духовнаго вѣдѣнія тварей, и возсіяваетъ въ немъ созерцаніе таинъ Святыя Троицы, также таинъ достопоклоняемаго ради насъ домостроительства и потомъ всецѣло входитъ въ единеніе съ вѣдѣніемъ надежды будущаго» (слово 55 посл. къ преп. Симеону). Вѣдѣніе созерцательное постоянно считалось особымъ даромъ божественной благодати, а отнюдь не обычнымъ развитіемъ психическихъ силъ. Что мнѣніе это справедливо, свидѣтельствуютъ слѣдующія слова Антонія Великаго, обращенныя къ ученикамъ, стремившимся къ созерцанію". я молился о васъ, да сподобитесь и вы получить того великаго и огненнаго Духа, котораго получилъ я. Если хотите Его получить такъ, чтобы Онъ пребылъ въ васъ, принесите прежде труды тѣлесные и смиреніе сердца и восторгая помышленія свои на небо день и нощь, взыщите съ правотою сердца Духа сего огненнаго, и Онъ дастся вамъ. Симъ образомъ получилъ Его Илія Ѳесвитянинъ и Елисей съ прочими пророками. Кто воздѣлываетъ себя этимъ воздѣлываніемъ, тому дается Духъ сей навсегда и на вѣки. Пребудьте въ молитвахъ съ преболѣзненнымъ исканіемъ отъ всѣхъ сердецъ вашихъ, и дастся вамъ, ибо Духъ тотъ обитаетъ въ правыхъ сердцахъ. И Онъ, когда принятъ будетъ, откроетъ вамъ высшія тайны и будете въ этомъ тѣлѣ какъ тѣ, кои уже находятся въ Царствіи" (Доброт. т. 1, 34). Мы вправѣ считать святоотеческое богословіе созерцательнымъ, такъ какъ сами отцы смотрѣли на созерцаніе какъ на главное условіе истиннаго познанія божественныхъ явленій. „О Немъ (т. е. о Богѣ), пишетъ св. Григорій Богословъ, могутъ разсуждать только опытные, успѣвшіе въ созерцаніи, а прежде всего,—чистые душой и тѣломъ, или по крайней мѣрѣ очищающіе себя" (О богосл. сл. 1). Если мы посмотримъ на творенія русскихъ отцовъ XVI вѣка съ точки зрѣнія ихъ метода, то увидимъ, что всѣ они запечатлѣны духомъ высокаго созерцанія. Мы видѣли уже выше, что блаженный инокъ Зиновій приготовлялся постомъ и молитвою къ бесѣдѣ съ послѣдователями Ѳеодосія Косого. Пр. Іосифъ Волоцкій съ особенною настойчивостью проводитъ мысль о необходимости духовныхъ подвиговъ для тѣхъ, которые пытаются изслѣдовать содержаніе христіанскаго ученія. „Еже убо божественная Писанія насъ поучаютъ и законополагаютъ извѣстно и непокровенно, сихъ подобаетъ въ законъ пріимати и хранити. А еже покровенно вѣщаютъ и въ притчу и въ прилучай, или премудростію глаголютъ, о сихъ подобаетъ Богови молити съ смиреніемъ и многимъ трудомъ, и съ совѣтомъ искусныхъ, дѣломъ паче, а не словомъ навыщати: потаена же святыми Писаніи никакоже искати, сколько бо есть се. Якоже рече великій апостолъ: „тѣмъ же убо, о человѣче, кто сей, отвѣщаяй Богови?" Но паче отрицатися сего, яко недостойнымъ сущимъ. Много бо

суть невѣдома и неизреченна таинства въ божественномъ Писаніи, ибо хотяй увѣдѣти волю Божію и разумъ божественныхъ Писаній, якоже рече Лѣствичникъ, долженъ есть прежде отъ страстей себе очистити сохраненіемъ божественныхъ заповѣдей и вниманіемъ, и мнозѣмъ о Бозѣ упражненіемъ, и безмолвіемъ, и слезами, и смиренномудріемъ и страхомъ Божіимъ: душа бо чистотою соединившися Богови, слова иного не востребуетъ къ ученію, присносущное слово Учителя и Наставника и просвѣщеніе въ себѣ носяще блаженнаго. И тако страстнаго помышленія мракъ отрясше, невещественнѣ приступимъ неложному Учителю истинѣ; Учитель же есть Христосъ, составная премудрость Божія, въ Немъ же вся сокровища разума сокровенна суть, якоже Самъ рече: „ему же хощетъ Сынъ, открыетъ, безъ Него же гляголяй разумѣти, солга: гаданіемъ бо глаголетъ, а не истинно, отъ мнѣнія безмѣрнаго хвалится. Къ нему же бо Богословъ Григорій глаголетъ: „не возносися на богоразуміе, сказаніе укоряя, скотно бо и криво рече, еже не внимати силѣ разуму, но чернилу письменъ. И отъ того точію безумно, кто надѣется мудръ быти, а еже мнится имѣя, взято будетъ отъ него, понеже не хочетъ рещи: не вѣмы, яко же вси святіи вѣдуще, глаголаху: ни что же вѣмы. И аще гдѣ и потаена суть и сокровенна отъ насъ словеса въ божественномъ Писаніи, и се Богъ на множайшую пользу сотвори; яко да не множае осуждены будемъ, въ разумѣ преступающе; понеже, иже сподобился есть разуму и не подвизается, якоже прежніи святіи отцы наши, въ постѣ, и въ молитвахъ, и въ цѣломудріи, и въ смиреніи, таковый, яко недостоинъ, съ прещеніемъ изгоняется отъ благодати Святаго Духа, якоже Саулъ отъ царства, рече св. Максимъ (сл. 8). Приведенная выдержка ясно свидѣтельствуетъ, что единственнымъ источникомъ богословскаго разумѣнія пр. Іосифъ считаетъ аскетическое созерцаніе, о раціоналистическомъ же изслѣдованіи Библіи былъ самаго невысокаго мнѣнія.

Несомнѣнное господство созерцательнаго святоотеческаго метода и признаніе за нимъ всей доступной человѣку глубины божественныхъ знаній дѣлало представителей нашего отечественнаго богословія весьма осторожными въ отношеніи къ другимъ источникамъ богословскаго вѣдѣнія. Даже блаженный Максимъ, самъ нѣкоторое время слушавшій науки въ Италіи, совѣтуетъ остерегаться произведеній латинскихъ авторовъ, какъ зараженныхъ чуждыми истинѣ понятіями, „Латыни“, пишетъ онъ, „много прельстилися внѣшними учительствы, и не подобаетъ вамъ внимати ихъ ученіемъ, ниже преводити ихъ на русскій языкъ; берегитеся отъ нихъ, якоже отъ гангрены и злѣйшія коросты, аще хочете чиста пшеница, а не плевели обрѣстися въ день жа-

твы“ (т. III, 232). Подъ „внѣшними учительствы“ блаженный Максимъ разумѣлъ не какія—л. знанія изъ области наукъ положительныхъ, не имѣющія въ своемъ прикладномъ назначеніи никакого отношенія къ благочестію, а поэтому не могущія быть въ этомъ отношеніи ни вредными, ни полезными,—а схоластическій методъ богословія, отягчающій христіанство множествомъ понятій раціоналистическихъ, чуждыхъ духу божественной истины. Что догадка наша не только правдоподобна, но и вполнѣ справедлива, это можно видѣть изъ описанія латинскихъ духовныхъ школъ, которыя бл. Максимъ видѣлъ, проживая въ Италіи. Упомянувъ о заповѣди Апостола (Кол. 2,8) остерегаться внѣшней фисософіи въ дѣлѣ познанія истины, онъ продолжаетъ: „ни ли тою латинскіи сынове ходятъ днесь и превращаютъ апостольскую истину? Иди умомъ къ училищемъ италійскимъ и тамо узриши по подобію потоковъ текущихъ, наипаче потопляющихъ Аристотеля и Платона и иже окрестъ ихъ. И никая въ нихъ догма крѣпка нещущется, ни человѣческая, ни божественная, аще ни аристотельскіе силлогизмы тѣмъ утвердятъ сію догму. И аще не согласится съ художественнымъ,—или яко худѣйше то отринуша, или, еже видится сопротивно быти художеству, сіе отсѣцающе къ угожденію аристотельскаго художества премѣнища, и яко истинѣйше заступаютъ. И что убо тебѣ возглаголю, елико беззаконнуютъ днесь латинскіи сынове, отъ философіи тщетнаго прельщенія прельщаеми по Апостолу, о безсмертіи души и о наслажденіи праведныхъ будущемъ, и о строеніи вѣрныхъ отъ настоящей жизни отходящихъ, яже вся страждутъ, занеже послѣдуютъ паче внѣшнему діалектическому вѣдѣнію, неже внутренней церковной и богодарованной философіи“ (I, 247). Въ пристрастіи къ внѣшней философіи, въ богословскомъ раціонализмѣ, въ измѣнѣ обще-церковному преданію, пріемлемому и усвояемому чрезъ послушаніе и молитву, видитъ бл. Максимъ главную причину гибели западныхъ христіанъ. Его опредѣленіе церковныхъ догматовъ „какъ внутренней богодарованной философіи“ весьма характерно. Дѣйствительно, дарованное Богомъ чрезъ ученіе апостоловъ содержаніе христіанскихъ догматовъ усваивается внутреннимъ подвигомъ молитвъ и созерцанія и потому никоимъ образомъ не можетъ быть преподано путемъ внѣшнихъ схаластическихъ доказательствъ, ибо, какъ говорили мы выше, божественное вѣдѣніе есть область особаго міра, особыхъ явленій, а слѣдовательно и особыхъ понятій.—Такимъ образомъ наше богословіе въ XVI вѣкѣ носило строго созерцательной характеръ. Главнымъ условіемъ для правильнаго пониманія Христовой истины признавалось благочестіе. При изученіи св. Писанія за лучшій способъ его познанія считали молитву. Всякое

ученіе, чуждое Церкви, отвергали безъ всякихъ размышленій, хотя бы оно и не противорѣчило писаніямъ предшествующихъ отцовъ, вполнѣ справедливо полагая, что не можетъ быть истины внѣ Церкви, которую Господь создалъ, какъ столпъ и утвержденіе истины... Появленіе же богословскихъ *системъ* пр. Іосифа и бл. Зиновія было вызвано возникновеніемъ ересей жидовствующихъ и Ѳеодосія Косого и прежде всего было полемическимъ движеніемъ противъ враговъ Церкви. Чтобы яснѣе видѣть, какъ тѣсно примыкали русскіе богословы въ этомъ отношеніи къ св. отцамъ, нужно изложить вкратцѣ знаменитѣйшія системы послѣднихъ.

IV.

Святоотеческія системы христіанскаго ученія.

Полнота божественной истины, доступной человѣческому разуму, раскрывается въ жизни Вселенской Церкви. Усвоеніе этой истины отдѣльными людьми возможно лишь въ живомъ пріискренномъ единеніи съ церковнымъ тѣломъ. Поскольку каждый отдѣльный человѣкъ живетъ жизнью Церкви, поскольку онъ пріобщается духу великой вселенской истины, возвѣщенной человѣчеству вочеловѣчившимся Словомъ,—истина эта—Самъ Господь Христосъ, истина въ основанной Имъ жизни. Поскольку же отдѣльная личность обосновываетъ свое индивидуальное бытіе хотя бы на началахъ строго-библейскихъ, она дѣлается чуждой Церкви, а затѣмъ и самой Библіи, и божественная истина дѣлается для нея неясною. Утративъ свѣтъ, человѣкъ начинаетъ искать его, но не тамъ, гдѣ онъ пребываетъ. Когда человѣкъ съ особенною силою утверждаетъ свою индивидуальность? когда въ немъ оскудѣваетъ любовь, а любовь оскудѣваетъ за умноженіемъ беззаконій. Вслѣдъ за оскудѣніемъ любви является гордыня ума, стремящагося дать отвѣты на всѣ возможные вопросы, хотя бы по существу дѣла не имѣющіе никакого отношенія къ благочестію. Таково происхожденіе ереси. Церковь никогда не оставалась равнодушной зрительницей человѣческой гибели и, снисходя къ немощи страстей, не отказывалась давать правильное разрѣшеніе вопросовъ, часто неправильно поставленныхъ и по самому смыслу составляющихъ болѣе предметъ любознательности, чѣмъ дѣйствительное требованіе истолкованія благочестивой жизни. Наиболѣе ревностные учители Церкви, скорбя о раздраніи „нешвеннаго хитона“ Владыки, излагали подробно рѣшеніе Церкви относительно затронутыхъ вопросовъ. Таково происхожденіе по-

лемическаго богословія. Его главное отличіе отъ разобраннаго нами вѣдѣнія созерцательнаго, которое имѣетъ начало совершенно независимое отъ какихъ-либо внѣшнихъ событій, заключается во внѣшнемъ сходствѣ съ произведеніями внѣшнихъ философовъ, ибо еретики древніе строили свои доктрины на почвѣ эллинской философіи. Борясь съ еретиками на ихъ почвѣ и ихъ орудіемъ, свв. отцы явили примѣръ крайняго снисхожденія, но никогда не забывали, что главная сила Церкви—благочестіе и единственное вѣдѣніе—созерцаніе. Всѣ вопросы, затронутые еретиками, свв. отцы рѣшали съ точки зрѣнія чисто церковной и на основаніи опыта благоговѣйныхъ созерцаній. Св. Григорій Нисскій пишетъ объ этомъ: „поелику Севиръ имѣетъ въ виду однѣ голыя выраженія и поставляетъ благочестіе въ однихъ словахъ и звукахъ, вопреки слову Апостола: не въ словеси бо Царствіе Божіе, но въ силѣ и истинѣ (1 кор. IV, 20), потому что у этого Севира тотъ считается отличнѣйшимъ богословомъ, который изучилъ хорошо аристотелевы категоріи и прочія хитросплетенія языческихъ философовъ; то намъ необходимо значеніе каждаго выраженія, обычно принятое въ ученіи Севира, заблаговременно объяснить по разуму церковныхъ учителей“ (Оглас. сл. 192). Съ того времени, какъ число ересей умножилось, и въ пытливости человѣческаго ума, стремящагося постигнуть таинства христіанства безъ прохожденія пути дѣятельности любомудрія, явился постоянный источникъ новыхъ лжеученій, стало необходимымъ представить ученіе Церкви въ соотвѣтственномъ стройномъ видѣ системы. Это впервые состоялось въ IV вѣкѣ трудами святителя Григорія Нисскаго, ибо предшествующій опытъ христіанской системы, знаменитое твореніе Оригена есть скорѣе изложеніе христіанскихъ началъ по сравненію съ принципами язычниковъ. Св. Григорій Нисскій изложилъ въ своемъ „Великомъ Огласительномъ Словѣ“ ученіе Церкви, какъ истинное истолкованіе Христова ученія, въ противовѣсъ ложнымъ и исполненнымъ заблужденій системамъ еретиковъ. Устанавливая правильное, строго-церковное пониманіе тѣхъ вопросовъ, которые были затронуты еретиками, Св. Григорій дѣлаетъ изъясненіе самой сущности христіанства, большую часть своей системы посвящая изложенію истиннаго понятія о сошествіи на землю и вочеловѣченіи Божія Слова и о возрожденіи человѣка въ церковной жизни, съ особенной силою проявляющемся въ священнодѣйствіяхъ крещенія и Евхаристіи. Св. отецъ, несмотря на свои исключительныя дарованія въ систематизаціи христіанскихъ истинъ, тѣмъ не менѣе признаетъ всю трудность представить систему, вполнѣ удовлетворяющую всѣмъ духовнымъ нуждамъ вѣка... „Не всѣмъ приступающимъ къ просвѣщенію приличенъ будетъ одинъ и тотъ же образъ наученія, но по различію вѣро-

ваній должно измѣнять оглашеніе, имѣя въ виду одну и ту же цѣль наставленія, но не одинаково пользуясь доказательствами. Ибо иными понятіями водится іудействующій, и иными живущій въ еллинствѣ. Да и аномей, и манихей, и маркіониты, и послѣдователи Валентина и Василида и прочіе сонмы заблуждающихся еретиковъ, водящіеся особыми понятіями, заставляютъ порознь вступать въ борьбу съ ихъ мнѣніями. Посему по роду болѣзни должно употреблять и способъ врачеванія. Не однимъ и тѣмъ же уврачуемъ и многобожіе еллина и невѣріе іудея въ Единороднаго Сына Божія и не однимъ и тѣмъ же ниспровергнемъ обольстительныя, вымышленныя басни заблудшихъ еретиковъ относительно догматовъ. Ибо чѣмъ кто могъ бы исправить Савеллія, то самое не принесетъ пользы аномею, и борьба съ манихеемъ безполезна противъ іудея (огл. сл. 3). Такимъ образомъ, система предназначалась главнымъ образомъ для борьбы съ врагами истины, которыхъ надлежало обратить, или для тѣхъ чадъ Церкви, которые по легкомыслію, по упадку благочестія, или обольщенные хитросплетеніями еретиковъ, были склонны къ отпаденію. Само же въ себѣ христіанство представлялось св. Григорію какъ жизнь, исполненная духа и силы, а отнюдь не какъ доктрина, хотя бы и безукоризненная по согласію съ евангельскимъ ученіемъ. Говоря о возникновеніи Церкви, онъ восклицаетъ „водворилось высокое любомудріе совершаемое болѣе дѣломъ, нежели словомъ“ (92) и въ развитіи христіанской жизни св. отецъ видитъ главную опору Божественнаго происхожденія Церкви. Говоря о подвигахъ мучениковъ, скорѣе соглашавшихся утратить эту временную жизнь, чѣмъ отказаться отъ Христа, онъ справедливо полагаетъ, что этому они не стали бы подвергаться, не имѣя яснаго, несомнѣннаго доказательства Божественнаго пришествія (92). Какія же доказательства имѣли мученики? Конечно не философски обоснованныя системы, а созерцательныя откровенія, даруемыя Богомъ за ихъ чистоту и ревность. Первомученикъ Стефанъ видѣлъ, какъ свидѣтельствуетъ книга Дѣяній апостольскихъ, Христа, а что это было не единственнымъ событіемъ въ жизни мучениковъ, свидѣтельствуетъ полная чудесъ исторія страстотерпцевъ. Свобода возрожденнаго духа, всегда присущая Церкви, сказалась и въ первой системѣ православнаго богословія. Въ Великомъ Огласительномъ Словѣ св. Григорія нѣтъ пристрастія къ словамъ и буквализму, который служитъ лучшимъ показателемъ скудости духа и рабскаго отношенія къ Христову ученію. Какой степени высоты и дѣйствительной свободы достигаетъ Св. Григорій, лучше всего видно изъ его отношенія къ точности наименованія Божества, что было особенно важно въ виду развитія аріанскихъ смутъ. „Итакъ, если размыслишь о природѣ существъ, небесныхъ

ли то, или подземныхъ, или находящихся въ каждомъ изъ означенныхъ концовъ вселенной, то уму твоему всюду встрѣчается Божество, вездѣ представляющееся единымъ въ существахъ и все содержащимъ въ бытіи. Посему Божествомъ-ли должно наименовать сію природу, или словомъ, или силою, премудростію, или какимъ-либо другимъ возвышеннымъ и способнымъ болѣе выразить верховное существо свойствомъ и именемъ, наше слово ни мало не споритъ о звукѣ, или имени, или образѣ выраженій" (143). Но, имѣя полную свободу относительно выраженія обще-церковныхъ вѣрованій и разсуждая о понятіяхъ, а не о словахъ, святитель Григорій крайне неохотно разрѣшаетъ вопросы, въ которыхъ хоть сколько-нибудь затрогивается человѣческая любознательность. Мы выше замѣтили, что онъ съ необыкновенною и единственною полнотою развилъ ученіе о спасеніи человѣка чрезъ вочеловѣченіе Бога. Но что касается до вопроса о причинѣ вочеловѣченія, вопроса, столь естественнаго съ точки зрѣнія человѣческаго мышленія, то разрѣшать его св. Григорій не считаетъ необходимымъ. На предполагаемый вопросъ, почему именно Сынъ Божій явился человѣкомъ среди людей, св. Григорій даетъ отвѣтъ въ духѣ Христовой Церкви, всегда чуждавшейся безполезнаго для благочестія любопытства. «Если человѣколюбіе есть признакъ, свойственный Божественной природѣ, то имѣемъ причину явленія Бога среди людей, ибо подвергшаяся немощи природа наша имѣла нужду во врачѣ; падшій человѣкъ имѣлъ нужду въ возстановителѣ, уклонившійся отъ жизни нуждался въ животворителѣ; отторгшійся отъ общенія съ добромъ нуждался въ руководителѣ къ добру; заключенный во тьмѣ имѣлъ нужду въ присутствіи свѣта, плѣнникъ требовалъ искупителя, узникъ—помощника, одержимый игомъ рабства-освободителя" (76). Но когда это вдохновенное исповѣданіе высшей истины благочестія оказалось малоудовлетворительнымъ для пытливости человѣческаго мышленія, не имѣющаго весьма часто направляющей силы и прежній вопросъ раздался съ большей настойчивостью, св. Григорій говоритъ: „Достаточно было бы сказать, что страждущіе не предписываютъ своимъ врачамъ образа дѣйствованія и не спорятъ съ своими благодѣтелями о способѣ врачеванія, т. е. для чего врачъ прикоснулся къ больной части и придумалъ къ истребленію недуга это именно, а не другое приличное средство; напротивъ, взирая на благодѣтельное послѣдствіе, съ благодарностью пріемлютъ пособіе. Но поелику, какъ говоритъ пророкъ, обиліе благости Божіей имѣетъ сокровенную пользу (Ис. 30, 20), которая еще неясно усматривается въ настоящей жизни (ибо, конечно, прекратилось бы всякое противорѣчіе со стороны невѣрующихъ, если бы ожидаемое было предъ глазами), и такъ какъ она (благость Божія) ожидаетъ послѣдующихъ вѣ-

ковъ, чтобы въ нихъ открылись блага, созерцаемыя нынѣ единою вѣрою: то необходимо будетъ посредствомъ нѣкоторыхъ умозаключеній, найти, по возможности, разрѣшеніе и этимъ вопросамъ, согласное съ прежними отвѣтами „(89). Эти слова св. отца показываютъ, что умозаключенія, путемъ которыхъ онъ желаетъ дать вопрошающимъ вполнѣ вразумительный для нихъ отвѣтъ, представляются для него не болѣе, какъ дѣло снисхожденія къ немощамъ человѣческаго ума, часто нуждающагося въ уподобленіяхъ и картинныхъ образахъ и не всегда способнаго къ пониманію истины во всемъ ея отвлеченномъ величіи и простотѣ.

Послѣ св. Григорія Нисскаго систематикомъ христіанскаго богословія выступилъ блаженный Ѳеодоритъ, епископъ Кирскій. Его система — краткое изложеніе божественныхъ догматовъ въ большей степени, чѣмъ „Великое Огласительное Слово“. Св. Григорія Нисскаго, носитъ слѣды той эпохи, когда она была написана. Св. Григорій Нисскій только указалъ на полемическое назначеніе своей системы, но какъ выдающійся мыслитель, далъ единственное по своей глубинѣ и цѣльности изложеніе самаго существа христіанскаго ученія. Великое дѣло искупленія и усвоеніе этой тайны простираетъ свое значеніе на всѣ вѣка и если обстоятельства заставили изъяснить ее языкомъ человѣческихъ понятій въ IV вѣкѣ, то конечно это еще болѣе необходимо въ вѣкахъ послѣдующихъ. Вопросы же, занимавшіе вселенную во время написанія „Слова“, св. Григорій рѣшаетъ какъ бы между прочимъ. Блаженный Ѳеодоритъ не имѣлъ философской прозорливости Григорія Нисскаго и отъ этого его изложеніе божественныхъ догматовъ является твореніемъ болѣе современнымъ, т. е. отвѣчающимъ главнымъ образомъ на тѣ вопросы, которые представляли жгучій интересъ въ его эпоху. Подробное изложеніе догмата Пресвятой Троицы было необходимо въ виду свѣжихъ воспоминаній о многочисленныхъ діалектическихъ доктринахъ софистическихъ учениковъ мятежнаго пресвитера. Главы о твореніи, о матеріи, объ эонахъ, о діаволѣ написаны въ обличеніе гностиковъ различныхъ оттѣнковъ и манихеевъ. То же самое можно сказать относительно главы о человѣкѣ и о промыслѣ, въ которой рѣшается вопросъ о происхожденіи зла. Изложеніе догматовъ о соединеніи двухъ естествъ въ единой Ипостаси Сына Божія напоминаетъ намъ, что блаженный Ѳеодоритъ былъ ревностнымъ обличителемъ Евтихія. Главы же о томъ, что Одинъ и Тотъ же благъ и справедливъ, что Одинъ и Тотъ же далъ ветхій и новый завѣтъ, цѣликомъ направлены противъ Марціона. Въ Христовой Церкви, принявшей свое ученіе отъ Іисуса Христа, подобные вопросы положительно неумѣстны. Главы о бракѣ, дѣвствѣ, блудодѣяніи введены въ систему изложенія божественныхъ догматовъ именно потому, что въ Сиріи были сильны секты, соединяв-

18918
БИБЛІОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНАГО АНТИРЕЛИГІОЗНОГО МУЗЕЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ БИБЛІОТЕКА Общественныхъ Наукъ Академіи Наукъ СССР

шія исповѣданіе Христа съ крайне распущенною жизнію. Нужно отмѣтить еще слѣдующую особенность догматическаго творенія блаженнаго Ѳеодорита: божественные догматы излагаются въ той мѣрѣ, какъ необходимо для рѣшенія спорныхъ вопросовъ; проглядываетъ та же мысль, которую мы видѣли въ „Великомъ Огласительномъ Словѣ“: именно, что христіанство есть любомудріе болѣе въ жизни, чѣмъ въ немощномъ человѣческомъ словѣ, не всегда способномъ выражать понятія высокія и божественныя. Если и дѣлаются попытки формулировать содержаніе церковнаго сознанія, то это происходитъ вслѣдствіе сожалѣнія къ погибающимъ и къ могущимъ погибнуть въ безднѣ еретическаго нечестія. Выраженіемъ послѣдней мысли блаженный Ѳеодоритъ и заканчиваетъ свой трудъ: „итакъ я прошу всѣхъ, которые будутъ имѣть случай читать сочиненіе сіе, сличать божественные догматы со лжеученіемъ тѣхъ нечестивцевъ и изъ сличенія сего познать, какое различіе между истиною и ложью. Ибо кое причастіе правдѣ къ беззаконію? или кое общеніе свѣту ко тьмѣ? (2 Кор. VI, 14). И подлинно, еретическія басни суть изобрѣтеніе діавольскаго злохищренія, божественные же догматы суть ученіе Св. Духа, которое всегда должно содержать, неизмѣнно хранить и къ которому должно устремлять свое сердце о Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ“ (Изл. бож. дог. 137).

Третье изложеніе вселенскаго богословія принадлежитъ преп. *отцу Іоанну Дамаскину*. Такъ какъ къ VIII вѣку ослабла напряженность богословскихъ споровъ на метафизической почвѣ, то по формѣ своей „Точное изложеніе православной вѣры“ отличается менѣе полемическимъ характеромъ, чѣмъ творенія бл. Ѳеодорита, но по содержанію своему и эта система—чисто полемическая и прежде всего имѣетъ въ виду дать правильный отвѣтъ на тѣ вопросы, которые болѣе всего представляли интересъ въ VIII вѣкѣ. Помимо сущности христіанскаго ученія, т. е. догматовъ Троицы и искупленія, очень подробно излагается ученіе о естествахъ и воляхъ въ лицѣ Господа Іисуса; говорится о христіанскомъ культѣ, вслѣдствіе начавшихся тогда иконоборческихъ смутъ. Введенъ даже пунктъ обличенія іудеевъ, которые подъ властью арабскихъ халифовъ подняли голову и стали представлять явную опасность для Церкви. Стремленіе дать полноту всѣхъ знаній побудило пр. Іоанна Дамаскина ввести въ свою систему подробный курсъ современной ему космологіи. Эту послѣднюю попытку нельзя назвать особенно удачной, ибо ученіе о свойствахъ тварной природы не имѣетъ никакого отношенія къ жизни Христовой Церкви и безъ всякаго ущерба для благочестія можетъ быть предметомъ другихъ наукъ. Изложеніе догматовъ у св. Іоанна наиболѣе подробное; система—общая у всѣхъ троихъ св. отцовъ-систематиковъ. Сначала излагается ученіе о Троицѣ, которому

св. Іоаннъ предпосылаетъ общія разсужденія о Божествѣ, потомъ,—о нашемъ спасеніи чрезъ сошествіе съ небесъ Бога-Слова, потомъ говорится объ усвоеніи нами божественной благодати, т. е. о молитвѣ, о Писаніи, о важнѣйшихъ священно-дѣйствіяхъ и, наконецъ, насколько это необходимо, о конечныхъ судьбахъ Церкви и человѣчества. Таково содержаніе святоотеческой системы, выработанной исторіей. Болѣе говорится о тѣхъ вопросахъ, которые въ данную эпоху представляли болѣе всего опасности для цѣлости и единства Христовой Церкви. Все значеніе и вся сила святоотеческой системы—не во внѣшнемъ расположеніи составныхъ частей, очень простомъ и естественномъ, а во внутренней и глубокой силѣ созерцанія и въ смѣлой жизненности.

Разсмотрѣвъ три святоотеческія системы, дошедшія до насъ отъ времени большаго, по сравненію съ современнымъ, развитія церковной жизни, мы приходимъ къ заключенію, что вся дѣйственность святоотеческаго богословія происходила отъ его глубоко-церковнаго духа и отъ созерцательнаго метода. Было бы крайне неправильно и несогласно съ дѣйствительнымъ положеніемъ дѣла искать чего либо особенно сильнаго въ самомъ строѣ системы, которая всецѣло опредѣлялась содержаніемъ и въ второстепенныхъ пунктахъ вполнѣ зависѣла, какъ мы видѣли выше, отъ причинъ случайнаго характера. И самъ авторъ подробнѣйшей системы православнаго богословія не видитъ въ ней важнаго пріобрѣтенія для Церкви, а съ благоговѣніемъ вспоминаетъ о первыхъ вѣкахъ христіанства, объ эпохѣ чудесъ и чистыхъ откровеній: „ученики Господа и апостолы, будучи умудрены Всесвятымъ Духомъ и творя Его силою и благодатію божественныя знаменія, уловляя ихъ (т. е. язычниковъ) сѣтію чудесъ, вывели изъ пропасти невѣдѣнія вверхъ, къ свѣту богопознанія. Подобнымъ образомъ и наслѣдники благодати и достоинствъ этихъ, какъ пастыри, такъ и учители, получивъ освящающую благодать Духа, и силою чудесъ и словомъ благодати просвѣщали помраченныхъ и обращали на истинный путь заблудшихъ. Мы же, не получившіе ни дара чудесъ, ни дара ученія, ибо страстію къ удовольствіямъ сдѣлали себя недостойными, хотимъ разсказать объ этомъ немногое изъ переданнаго намъ возвѣстителями благодати, призвавъ на помощь себѣ Отца и Сына и Святаго Духа“ (гл. III). Но дѣло въ томъ, что твореніе самого Іоанна Дамаскина есть ничто иное, какъ высшее проявленіе божественной истины, раскрытой въ церковномъ ученіи, проявленіе, по своей силѣ и благодати, вполнѣ достойное преемника великихъ отцовъ вѣры и учениковъ апостольскихъ.

Богословіе древнерусское въ отношеніи къ древнему и къ современной ему жизни.

V.

Таково было происхожденіе богословско-полемической системы на востокѣ, гдѣ обиліе ересей, отголоски крайнихъ восточныхъ ученій и обширное знакомство съ древней философіей дѣлали крайне затруднительнымъ полемическое изложеніе христіанскихъ истинъ: каждая ересь въ отдѣльности требовала точнаго обсужденія и послѣдовательнаго опроверженія. Поэтому написать обличеніе всѣхъ ересей значило принять въ соображеніе состояніе умовъ въ данную эпоху и сообразно съ этимъ систематизировать христіанскіе догматы. Такъ и поступали св. отцы, какъ мы видѣли выше. Нѣсколько иначе обстояло дѣло въ Россіи. Первая русская ересь, вызвавшая противъ себя богословскую систему пр. Іосифа, носила весьма странный характеръ, обусловливаемый круглымъ невѣжествомъ въ предметахъ богословскихъ и крайней нравственной распущенностью. Тайно отдѣляясь отъ церковнаго общенія, на почвѣ іудейскаго закона, жидовствующіе тѣмъ не менѣе не стыдились занимать высшія церковныя должности и даже отстаивать свои іерархическія права (Сл. 13). Отрицая въ церковномъ ученіи все содержаніе христіанства, жидовствующіе требовали къ себѣ снисходительнаго отношенія со стороны церковной власти. Не видно даже, чтобы они хотѣли точно и опредѣленно обосновать свое ученіе и были склонны основать свою религіозную общину. Главная печать іудейства—обрѣзаніе было имъ чуждо по совѣту самихъ жидовъ, чтобы не обнаружилась ихъ связь съ ненавистнымъ племенемъ богоубійцъ. На долю еретиковъ оставалось одно отрицаніе. Именно, какъ сплошное отрицаніе, зачастую безпочвенное представляется все ученіе жидовствующихъ. Вотъ какъ его формулируетъ пр. Іосифъ: „Божественное Христово предвѣчное рождество, еже отъ Отца, ложно нарекоша, и вочеловѣченію Его, еже нашего ради спасенія, поругашася глаголюще, яко Богъ Отецъ Вседержитель не имать Сына, ни Св. Духа, единосущны и сопрестольны себѣ, и яко нѣсть Святыя Троицы, а еже книги глаголютъ, яко Богъ Отецъ Вседержитель имать Слово и Духъ, то есть слово произносно, и Духъ на воздусѣ разливается. А его же писанія нарекутъ Христа Сына Божія, тотъ еще не родился есть, егда же родится, тогда наречется Сынъ Божій не по существу, а по благодати, якоже Моисей и Давидъ и прочіи пророцы, а Его же глаголютъ христіане Христа Бога, тотъ простъ человѣкъ есть, а не Богъ, и распятъ бысть отъ іудей и истлѣ во гробѣ, сего ради, рече,

подобаетъ нынѣ законъ Моисеовъ держать. Еще же глаголюще и се, еда не можаше Богъ спасти Адама отъ ада и сущихъ съ нимъ, и еда не имаше небесныя силы и пророки и праведники, еже послати исполнити хотѣніе свое: но самъ сниде, яко нестяжатель и ишитъ, и вочеловѣчився и пострада и самъ перехитри діавола, не подобаетъ убо Богу тако творити“ (34 стр.). На почвѣ столь страннаго ученія и монашескій образъ жизни они отрицали, обвиняя иноковъ въ самочинномъ образѣ жизни, чуждомъ библейскимъ мужамъ и лишая монашество его красоты и славы Божественнаго установленія. Не смотря на столь отрицательное отношеніе къ божественнымъ догматамъ, они занимали іерархическіе посты, очевидно, въ видахъ осквернения православныхъ. Держащіеся этой ереси священники явно глумились надъ святыней Христова ученія „Піюще и объѣдающеся, и въ святый великій и во вся святыя посты и въ среду и въ пятокъ мясо ядуще и блудомъ скверняшеся, и въ божественныя церкви входяще и святую литургію совершающе“ (36). Митрополитъ Зосима былъ не только кощунникъ, но кажется не признавалъ даже скудной догматики новгородскихъ еретиковъ. Подобно имъ онъ хулилъ Христа Бога и Пресвятую Богородицу, осквернялся плотскими грѣхами и кощунствовалъ, но помимо этого прибавлялъ: „А что то царство небесное, а что то второе пришествіе, а что то воскресеніе мертвыхъ? Ничего того нѣсть, умеръ человѣкъ, по то и ста“ (44). Половая распущенность, составляющая сущность ихъ жизни и только прикрываемая лжебиблейскимъ ученіемъ, достигла крайнихъ предѣловъ явленія патологическаго. Не говоря уже о смѣшеніяхъ противоестественныхъ, они съ какимъ то непонятнымъ здоровому человѣку наслажденіемъ осквернили людей цѣломудренныхъ совершенно особымъ способомъ: „привожаху блудницы въ своя храмины“, пишетъ св. Іосифъ о Новгородскомъ архимандритѣ Кассьянѣ и его единомышленникахъ, и „скверняхуся съ ними блудомъ и мыяхуся съ ними въ лоханѣ и скверную сію воду взимаху и вливаху сію въ вино и медъ и посылаху то вино и медъ святителямъ и священникамъ, и къ боляромъ и къ гостемъ и ко всѣмъ православнымъ христіанамъ“ (520). Пр. Іосифъ нисколько не преувеличиваетъ, утверждая, что подобнаго ничего и „пси не вкушаютъ“. Едва ли такія явленія можно и сколько нибудь сносно обосновать на писаніяхъ, принимаемыхъ іудеями, и жидовствующіе, какъ справедливо полагаетъ пр. Іосифъ, только для вида ссылались на божественныя Писанія. Такое возмутительное и глубоко позорное ученіе, если только можно назвать его ученіемъ, вызвало появленіе первой богословской системы въ Россіи. Если свв. Отцы прежде всего осуждали еретиковъ за мятежное раздраніе церковнаго единства, то еретики русскіе вооружили противъ себя св. Іосифа глав-

нымъ образомъ своимъ неслыханнымъ кощунствомъ, и отвратительнымъ развратомъ. Пр. Іосифъ, правда, перешелъ границы литературной полемики и требовалъ правительственныхъ репрессалій. Но вѣдь нужно замѣтить, что ересь жидовствующихъ по своей сущности принадлежитъ къ числу преступленій, наказуемыхъ самыми гуманными законодательствами, а апелляціи къ верховной власти свѣтской вполнѣ понятны при церковномъ характерѣ самаго государства.

Ересеученіе Ѳеодосія Косого нашло ревностнаго обличителя въ лицѣ блаженнаго инока Отенскаго Зиновія. Такъ какъ ересь Косого вызвала меньшее движеніе по сравненію съ возмущеніемъ жидовствующихъ, то и обличеніе ея велось въ болѣе сдержанномъ тонѣ. Содержаніе ереси въ общемъ сильно напоминаетъ бредни жидовствующихъ; такая же смѣсь разнообразныхъ понятій, соединенныхъ силою круглаго невѣжества и разврата. Блаженному Зиновію также пришлось изложить всю сущность Христова ученія, помимо этого разсуждать о несамобытности міра, о значеніи различныхъ мѣстъ святоотеческихъ твореній, о клятвѣ седьмаго вселенскаго собора и о многихъ другихъ вопросахъ, о которыхъ только и можно говорить въ виду существующаго лжеученія, ибо для православныхъ чадъ Церкви они или не представляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія (какъ несамобытность міра), или относятся къ области церковной дисциплины, (какъ вопросъ о седьмомъ соборѣ, рѣшать котораго далеко не представляетъ предметъ первой необходимости, такъ какъ это дѣло всей Церкви). Любовь блаженнаго инока къ заблуждающимся и снисхожденіе понудили его включить въ свою систему рѣшеніе вопросовъ обрядовыхъ и даже чисто бытоваго вопроса о монастырскихъ имуществахъ; вопросы эти важны и интересны только во внѣшнихъ условіяхъ русской жизни того вѣка, и ихъ включеніе въ богословскую систему свидѣтельствуетъ о ея полемическомъ значеніи, о томъ, что она написана или для увѣщанія отступившихъ отъ Церкви, или для вразумленія усумнившихся въ чистотѣ церковнаго ученія, или въ правотѣ Церкви относительно нѣкоторыхъ сторонъ ея жизни. Да и существенные догматы, преданные намъ вселенскою Церковію, разсматриваются по возможности примѣнительно къ пониманію русскаго общества той эпохи. Въ послѣднемъ отношеніи система бл. Зиновія отличается отъ творенія св. Іосифа; образованнѣйшій и умнѣйшій человѣкъ своего вѣка, св. Іосифъ перенесъ на русскую почву всю глубину и силу святоотеческаго восточнаго богословія; несмотря на вполнѣ мѣстное и даже временное назначеніе его труда, какъ обличенія ереси жидовствующихъ, онъ, какъ талантъ первоклассный, сумѣлъ при изложеніи догматовъ какъ бы забыть всякую условность и далъ Церкви русской твореніе единственное по блеску и силѣ.

Если обратимся къ третьему богослову разсматриваемой нами эпохи, къ учителю бл. Зиновія, то увидимъ, что помимо нѣсколькихъ созерцательно—учительныхъ словъ, всѣ его творенія написаны по поводу различныхъ вопросовъ, весьма важныхъ для русской Церкви въ ту эпоху. Вселенская Церковь дала намъ въ лицѣ приснопамятнаго инока Максима великаго борца противъ запада, неизмѣнно стремящагося заразить насъ своимъ нечестіемъ, и противъ собственныхъ суевѣрій, проистекавшихъ (и проистекающихъ, добавимъ) отъ обособленнаго въ церковномъ смыслѣ существованія, отъ постоянной склонности довольствоваться одной формой и отъ начатковъ пустой и тупой національной гордости. Твореній чисто догматическаго характера у бл. Максима не много; какъ на таковыя, можно только указать на „Исповѣданіе православной вѣры“, вызванное невѣжественною подозрительностью русскаго церковнаго правительства и на „Слово на Рождество Господа Іисуса“. Въ остальныхъ ему приходится утверждать различные догматы вселенскаго благочестія или противъ русскихъ ересей (жидовствующихъ), или по поводу соблазнительнаго для христіанъ агарянскаго нечестія, или противъ прелестей латинскихъ увѣщаній къ мнимому единенію, или противъ склонности русскихъ къ различнымъ суевѣріямъ. Обличая жидовъ и послѣдователей Магомета, бл. Максимъ осуждаетъ западъ за искаженія символа, за противное церквамъ востока употребленіе на евхаристіи опрѣсноковъ, что кажется ему возрожденіемъ суесловнаго ученія Аполинарія Лаодикійскаго и въ особенности за пристрастіе къ раціонализму, въ противоположность которому Ватопедскій инокъ утверждаетъ начало духовныхъ созерцаній, внутреннюю жизнь и духовные подвиги. Противъ нашего отечественнаго суевѣрія, склоннаго къ опредѣленію и измѣненію своей судьбы путемъ волхвованій и гаданій, Максимъ Грекъ потщился представить истинный взглядъ на жизнь человѣка, зависящаго отъ дѣйствія свободной воли и Божественнаго Промысла. Помимо этого бл. Максимъ писалъ по вопросамъ экзегетическимъ, аскетическимъ и каноническимъ. Исторія свидѣтельствуетъ, что ни одинъ изъ русскихъ богослововъ XVI вѣка не имѣлъ столь сильнаго вліянія на общество, какъ бл. Максимъ; правда, послѣ него не осталось богословской системы, но онъ оказалъ Церкви русской услугу, теперь кажется, совершенно забытую. Онъ едва-ли не первый отмѣтилъ особенность еретическихъ твореній латинянъ и предостерегъ отъ нихъ русское богословіе. Уже одно это обстоятельство заставляетъ причислить его къ столпамъ нашего богословія. Тайна же его сильнаго вліянія заключается въ его обаятельной личности, повсюду проглядывающей въ твореніяхъ даже самаго отвлеченнаго свойства... Здѣсь мы опять наталкиваемся на то же явленіе: не система, какъ внѣшнее расположеніе частей,

иногда случайное, иногда вызванное какими нибудь условными обстоятельствами, но внутренняя сила, духъ чистаго созерцанія, чувство, исполненное огненной ревности о Церкви, горячей любви къ людямъ и сожалѣнія къ падшимъ—вотъ что составляетъ особенность святоотеческаго богословія, его вѣчную неизмѣнную красоту и несокрушимую силу.

Подобно великимъ отцамъ Вселенской Церкви, русскіе свв. отцы и учители видѣли особенность православнаго богословія не въ условной мелочности, не въ узкомъ буквализмѣ и безконечной терминологіи, а въ цѣлости и общей вѣрности церковнаго пониманія. Вооружась противъ раціонализма жидовствующихъ, которые, обращаясь къ Писанію, видѣли въ немъ одну букву, св. Іосифъ говоритъ: „подвигнемся со страхомъ Божіимъ и упразднимся со смиреніемъ въ Божественныя Писанія, якоже глаголетъ божественный Іоаннъ Златоустъ, еже увѣдѣти на кующде главизну тако, якоже лежитъ, и въ свое время примати, а не безъ времени, и не несогласны намъ явятся, но зѣло согласны“ (сл. 5). Кажущіяся противорѣчія Божественныхъ Писаній, столь сильныя орудія противъ истины, какъ представлялись они жидовствующимъ, происходятъ отъ неспособности людей грѣшныхъ и плотскихъ разумѣть глаголы высшаго духовнаго вѣдѣнія; рѣшающимъ голосомъ въ спорныхъ вопросахъ подобнаго рода нужно считать единогласное мнѣніе свв. отцовъ, какъ высокодуховныхъ выразителей Христовой истины. „Глаголетъ убо великій Максимъ“, читаемъ въ томъ же 5 словѣ, „яко всяко Божественное Писаніе, ветхое же и новое, о себѣ разрѣшеніе не имать, аще не отцы святіи, Божественнымъ исполнени Духомъ, яко лѣпо есть, скажутъ тако, якоже пишатъ, много бо въ Писаніяхъ видятся, яко сопротивляющеся другъ другу и овагда убо сице глаголютъ, овагда же инако. Се же бываетъ отъ нашего неразсужденія, или отъ преобидѣнія или отъ презорьства: славеса же святыхъ мужей не измѣняются, но мы, плотяни суще, духовная мудрствовати не можемъ, якоже нѣкто отъ святыхъ рече, яко плотская мудрствующіи, не по волѣ Св. Духа разумѣютъ Божественныя Писанія, но по волѣ плотстѣй“. А какъ производились изысканія смысла Св. Писанія мы видѣли выше. Здѣсь также придается значеніе не механическому сцѣпленію отдѣльныхъ святоотеческихъ мыслей, а внутреннему исполненію духомъ высшаго вѣдѣнія: „всякъ, хотяй обрѣсти разумъ въ Писаніяхъ, никому же поставляетъ свой разумъ, яко добръ, но сей есть художенъ, иже глаголы непоколебимы соблюдаетъ, и премудростію Святаго Духа сокровенныя тайны обрѣтаетъ, свидѣтельствуемы отъ Божественныхъ Писаній“ (сл. 5). Обладая всею полнотою духовнаго вѣдѣнія, они считали истину достояніемъ подвижнической, созерцательной *жизни* и весьма

неохотно разсуждали языкомъ человѣческихъ понятій о тѣхъ вопросахъ, которые уясняются только благодатію Св. Духа и понятны только людямъ благоговѣйнымъ и благочестивымъ Прежде всего, какъ мы видѣли выше, они взывали къ исправленію жизни, и съ необыкновенною силою и настойчивостію указывали къ познанію истины путь созерцательный, чуждый безполезнаго любопытства и излишнихъ тонкостей. Живущихъ же въ условіяхъ обычныхъ и малоприспособленныхъ къ высшимъ подвигамъ они убѣждаютъ довольствоваться общимъ церковнымъ исповѣданіемъ, вполнѣ опредѣляющимъ спасеніе: „да молчатъ излишняя въ Церкви Божіей, да славятся вѣрованная, да не испытаются умолчанная. Аще ли начнемъ испытати неиспытанныя, имамы и мы погибнути“ т. е. безполезныя разсужденія о высшихъ явленіяхъ Божественнаго міра приводятъ къ гибельнымъ раздѣленіямъ.

VI.

Древнерусское богословіе и монашество.

Идея самая глубокая, начало наиболѣе сильное только тогда бываютъ дѣйственны и жизненны, когда не остаются въ области чистой мысли, а переходятъ въ міръ живой дѣйствительности. Христіанскія основы жизни вѣдь не представляютъ чего-нибудь совершенно недоступнаго уму человѣческому и въ нѣкоторыхъ формахъ встрѣчаются въ твореніяхъ древнихъ философовъ и восточныхъ мудрецовъ, не говоря уже о богодухновенныхъ вѣщаніяхъ пророковъ. Но свою силу и могущественное дѣйствіе эти основы получили съ тѣхъ поръ, какъ нашли себѣ выраженіе въ истинной жизни и смерти Спасителя; дальнѣйшее развитіе христіанскихъ идей такъ же было бы немыслимо безъ ихъ живаго воплощенія, безъ Церкви Христовой. То же самое можно сказать и о принципахъ созерцательнаго святоотеческаго богословія. Эти принципы вполнѣ понятны и никогда, ни при какихъ условіяхъ богословской мысли окончательно не отвергались, но они дѣлаются живыми, т. е. отражающимися въ богословскихъ твореніяхъ, а не остающимися въ области благихъ пожеланій, тогда только, когда имѣютъ за собою опредѣленную *бытовую силу*, когда есть на лицо поддерживающія ихъ формы жизни: свободное духовное развитіе можно считать доступнымъ очень и очень немногимъ, поэтому исторія для каждаго направленія создала особыя культурныя формы, гдѣ

ограниченная личность какъ бы исчезаетъ, а ярко свѣтитъ одинъ духъ опредѣленной идеи. Немногочисленные избранники могутъ жить идеей вселенской Церкви, глубоко сознаваемой, могутъ даже прилагать свои усилія къ возможно-большему развитію этой идеи въ общественномъ сознаніи, но ихъ движеніе можетъ быть прочнымъ и долговѣчнымъ только при существованіи опредѣленной культуры, и, что особенно важно, опредѣленныхъ преданій. Создать же новыя культурныя формы приспособительно къ той или другой идеѣ—задача, превышающая силы сознательныхъ дѣйствій человѣческой воли, и выполняемая сложнымъ, наполовину безсознательнымъ процессомъ исторіи теоретической. Идея Церкви въ XVI вѣкѣ была, быть можетъ, менѣе сильна, чѣмъ у славянофиловъ XIX вѣка и менѣе ярко выразилась въ литературѣ XVI вѣка, чѣмъ въ безсмертныхъ твореніяхъ Хомякова, но въ XVI столѣтіи была сильно развита и церковная *жизнь*, отъ многихъ сторонъ которой такъ и вѣяло силою, свѣжестью, однимъ словомъ, полнымъ и мощнымъ порывомъ человѣческой души. Поэтому всѣ начала русскаго богословія, выясненныя нами, находили себѣ не только сильное и смѣлое выраженіе въ богословскихъ твореніяхъ, но и глубокое подтвержденіе въ древне-русской монашеской, вѣрнѣе, монастырской культурѣ. Каждая помѣстная Церковь вырабатываетъ какую нибудь отдѣльную сторону церковной жизни, хотя и присущую остальной Церкви, но особенно важную и даже необходимую въ данной помѣстной Церкви. И эта сторона церковной жизни дѣлается какъ-бы звеномъ, соединяющимъ помѣстную церковь съ Божественнымъ тѣломъ Церкви Вселенской. Такою стороною церковной жизни XVI вѣка въ Россіи было *монашество*; русскіе монастыри той эпохи представляли изъ себя дѣйствительно нравственную силу, возраждающую въ русскомъ народѣ церковное сознаніе и выводящую его изъ національной обособленности. Такое значеніе монастырей, вполнѣ понятное и едва-ли требующее въ свою пользу многихъ подтвержденій, съ замѣтной силой сказалось въ XVI вѣкѣ, когда прекратилась благодѣтельная для вселенской идеи зависимость отъ великой Константинопольской Церкви, когда бѣдственныя обстоятельства и зависимость отъ турокъ сняли въ глазахъ русскаго общества ореолъ, окружавшій дотолѣ представителей Греческой Церкви. Русское общество, постоянно склонное къ ложному патріотизму и мало свѣдующее въ религіозныхъ вопросахъ, не представляло изъ себя значительнаго препятствія для проникновенія въ Россію идей антивселенскихъ. Только монастыри, бывшіе въ то время свѣточами просвѣщенія, дававшіе русской Церкви святителей, никогда не порывавшіе живой, неразрывной связи съ преданіями вселенской Церкви, обильные духовными дарованіями, только монастыри дали

возможность появленія преподобныхъ Іосифа и Зиновія, а св. Аѳонъ далъ русской Церкви бл. Максима Грека. Особенно важна заслуга монастырей относительно постоянной связи съ вселенскимъ аскетическимъ преданіемъ Церкви. Ибо только обители съ своимъ постояннымъ изученіемъ древнеотеческихъ писаній, съ своимъ неизмѣннымъ тяготѣніемъ къ священному Аѳону напоминали русскому обществу, что церковная жизнь не исчерпывается однимъ культомъ русскихъ святыхъ и мѣстно-чтимыхъ иконъ и что до русскаго монашества было иное монашество, вселенско-восточное, ознаменованное многими чудесами и дивнымъ учительствомъ. Связь съ этимъ иночествомъ наложила на творенія русскихъ отцовъ неизгладимый отпечатокъ высшей идеи, отвлекающей ихъ вниманіе отъ слабой дѣйствительности и неудержимо влекущей въ вѣчно-живой міръ Божественной силы чудныхъ откровеній. Одно обстоятельство нѣсколько омрачило монастырскую жизнь той эпохи—это хозяйственный строй жизни, неизбѣжный при суровомъ климатѣ и постоянной борьбѣ съ скудной природой. Но вѣдь села и имущества, употребляемыя со смиреніемъ, по нуждѣ, а не произвольно, не помѣшали русскимъ святымъ обнаружить великія стороны человѣческаго духа. Бл. Зиновій, защищая русскія обители отъ многочисленныхъ нареканій, къ которымъ присоединялся голосъ мало-знакомаго съ условіями русской жизни Максима Грека, вполнѣ справедливо говоритъ: „Аще блаженніи отцы наши: Ѳеодосій Печерскій, Варлаамъ же и Сергій, и Кириллъ и Никонъ, и Алексѣй и прочіи и безъ разсмотрѣнія вмѣсто добра злое содержаша, и не якоже подобаетъ святымъ помышляше, и сотвориша, якоже пріяша древни: како убо будутъ со святыми, аще не истинная, ни праведная, ниже похвальная сотвориша? Кое упованіе будущихъ благъ остаетъ имъ? Во что же поты и труды своя въ подвигахъ противу міродержца, во что же и протяженіе постное, и огорченіе утробное, бдѣніе же всенощное, и источники слезные и рыданія, кротость же и терпѣніе многое, и вся, яже боголюбнымъ душамъ усердно въ заповѣдяхъ Божіихъ работаніе скончавшимъ?“ (911). Но, несмотря на обладаніе имѣніями, отцы и первоначальники русскаго монашества не только явили примѣръ достоподражательной жизни, но и собственная ихъ жизнь была ознаменована многими явленіями Божіей милости и чудесъ. „По евангелію“, пишетъ бл. Зиновій, „яко грѣшники Богъ не послушаетъ, но аще кто есть богочтецъ и волю Его творитъ, того послушаетъ, видимъ же преподобныхъ оныхъ: Ѳеодосія, Варлаама, Алексѣя, Сергія и Кирилла послушаны отъ Бога, яко ихъ же прошаху отъ Бога, пріимаху; и аще не бы богочтецы были и волю Его не бяша творили, не бы и Богъ послушалъ ихъ, ниже бы даровалъ имъ прошенія ихъ, о нихже егда прошаху по-

требныхъ, или брашну и питію оскудѣвшу, или егда дождю излишне умножившемуся или оскудѣвшу зѣло или ратемъ возбраненіе, или слѣпымъ прозрѣніе, или глухимъ слышаніе, или хромымъ хоженіе, или разслабленнымъ согнутіе, или больнымъ здравіе, или запаленія гашеніе, или вредящимъ отгнаніе". (912). Такимъ образомъ имущественная собственность монастырей не воспрепятствовала инокамъ достигнуть высшихъ степеней духовной жизни. Постоянная нравственная связь съ цвѣтущимъ періодомъ вселенскаго монашества, съ вѣками дивныхъ чудесъ и божественныхъ озареній, а также однородныя явленія на русской почвѣ придали церковному міровоззрѣнію нашихъ отцовъ XVI вѣка особый монашескій отпечатокъ. Получивъ въ монастыряхъ всю полноту умственнаго и нравственнаго развитія, видя лишь въ монашествѣ чисто христіанское начало жизни, не осквернённое ни суетными стремленіями много-мятежнаго вѣка, ни тлетворнымъ вліяніемъ человѣческихъ страстей, они видѣли исключительно въ монашествѣ всю славу дѣйственнаго церковнаго учительства. Считая на основаніи отеческихъ писаній монашество богоучрежденнымъ обществомъ, (Просв. сл. 11.) они готовы были отстаивать божественное происхожденіе иноческаго образа, какъ неизмѣнный дагматъ благочестія. Это вполнѣ понятно, если вспомнимъ, что вся предшествующая исторія лучшихъ проявленій церковной жизни была въ ихъ сознаніи неразрывно связана съ иночествомъ, представители котораго являются продолжателями великаго дѣла апостоловъ: „елико бяху въ ветхомъ законѣ недостаточнѣ, сія божественіи апостоли, въ новѣмъ законѣ, святымъ Евангеліемъ недостаточная закону навершиша. Подобно же сему святіи и преподобніи наши многая писанія и божественныя преданія написаша, евангельскому и апостольскому Писанію споспѣшествоваша, и недостаточная новому закону навершиша. Божественніи бо апостоли упразднившася на проповѣдь божественную: не мнози бо суще поставлены быша учители всему міру, елико солнце назираетъ: и мала нѣкая и нужнѣйшая написаша и предаша. Прочая же преемницы св. апостолъ, святителіе и преподобніи отцы наши и учителіе написаша и предаша. И ничто же чюже или сопротивно пророческому и евангельскому и апостольскому писанію написаша. Также и иноческое житіе по преданію святыхъ пророкъ и Апостолъ; сами пожиша и прочимъ всѣмъ предаша. И (быша) вся сія отъ инокъ списана быша и чуднѣ уставлена и многи убо преданія и пѣнія церковная сотвориша божественнымъ повелѣніемъ и многая писанія составлена, имже нѣсть числа. И быша святи и богоносни, иже законъ уставиша и весь уставъ христіанскаго житія сотвориша и церковныя благочинія и уставы предаша: и литургію—твореніе Василія Великаго, вторую

Іоанна Златоустаго, третію Григорія папы Римскаго, еже въ великій пость поется,—исповѣданіе православныя вѣры, еже есть „вѣрую во единаго Бога Отца“... и божественная и священная правила написаша, еже есть окормленіе всему христіанскому жительству и краегранесіе всему божественному писанію и око нѣкоторое и свѣщникъ душевный, и свѣтъ, просвѣщаяй всякаго человѣка, безъ него же хотяй шествовати во тмѣ заблуждаетъ“ (Просв. сл. 11). Такъ понимали значеніе монашества, въ общемъ ходѣ церковной жизни, монашествующіе отцы русской церкви XVI вѣка. Вполнѣ согласно съ дѣйствительнымъ положеніемъ, они усвояли иночествующимъ, помимо созиданія церковнаго строя, т. е. внѣшняго выраженія вселенской истины, также дѣятельное участіе въ церковной жизни при каждомъ отдѣльномъ ея потрясеніи, и своими обличеніями и дѣяніями спасали христіанъ отъ соблазна еретическихъ свѣтей. Право участія иночествующихъ въ утвержденіи истиннаго благочестія разсматривается, какъ неизмѣнное свойство церковной жизни, присущее всѣмъ вѣкамъ: „прочее же речемъ и о сихъ, еже еретицы глаголютъ, яко аще и подобаетъ судити или осуждати еретики или отступники, но царемъ и княземъ и святителемъ и судіямъ земскимъ, а не инокамъ, иже отрекошася міра и всѣхъ, яже въ мірѣ и подобаетъ имъ точію себѣ внимати и никогоже осуждати. Къ таковымъ убо сице речется: яко аще не подобаетъ инокамъ осуждати ни еретика ниже отступника, то како Великій Антоній осуждаше ихъ “(Просв. сл. 18) Далѣе перечисляются всѣ случаи обличенія ереси со стороны иноковъ. Несовмѣстимость трудностей высшаго церковнаго служенія съ неизбѣжнымъ мірскимъ состояніемъ человѣка семейнаго поставила Церковь въ необходимость все высшее управленіе свое предоставить инокамъ, такъ что монашество епископовъ является, по сознанію нашихъ отцовъ XVI вѣка, не случайностью, а вполнѣ законнымъ явленіемъ, вытекающимъ изъ историческихъ обстоятельствъ: „съ женами живущіи епископи и мірскій образъ имущіи худи быша и неначители и ничтоже преславно сотвориша въ житіи, ни чудеса, ни знаменія. Видѣвше сіе божественіи отцы шестаго вселенскаго собора, яко въ претыканіе людемъ и въ соблазнъ и на вредъ Церкви сія бываху, сего ради повелѣша оттолѣ сему никакоже быти“ (сл. 11). Взглядъ на монашество, какъ на опору и утвержденіе православнаго ученія, даетъ русскимъ богословскимъ твореніямъ разсматриваемой нами эпохи отпечатокъ опредѣленности и законченности. „Просвѣтитель“ пр. Іосифа является не только талантливымъ произведеніемъ знаменитаго писателя; нѣтъ, помимо этого, въ немъ выразилась цѣлая культура, цѣлое глубоко-законченное міропониманіе, что возможно только при условіи существованія опредѣленной почвы, которою и явля-

лось монашество, какъ строго опредѣленная сумма идей, какъ вполнѣ законченное направленіе. Дальнѣйшее развитіе Россіи въ духѣ усиленія вселенско-монашескихъ началъ могло дать человѣчеству примѣръ дотолѣ небывалой исключительно церковной жизни, но, увы, послѣдующія за XVI вѣкомъ событія и нѣкоторые наши національные недостатки лишили монастыри ихъ общественно-учительнаго значенія и на долгое время (если не навсегда) столкнули русскую дѣйствительность съ пути вселенско-церковной жизни. Идеализація Саванаролы въ твореніяхъ бл. Максима могла въ свое время носить пророческій характеръ, и недовольство по этому поводу, выраженное бл. Зиновіемъ, есть дѣло человѣческой немощи и больно задѣтаго національнаго самолюбія.

Богословы кіевскіе.

I.

Религія и богословіе латинянъ.

> Никая въ нихъ догма крѣпка нещущется, ни человѣческая, ни божественная, аще ни аристотельскіе силлогизмы утвердятъ сію догму (Мак. Гр. I, 247).

Частныя особенности, характеризующія ту или другую вѣтвь вселенской Церкви, нисколько не препятствуютъ ея духовному росту, если она пребываетъ въ неизмѣнномъ общеніи съ остальной Церковью; если же она добровольно разрываетъ узы любви, то всѣ ея особенности сдѣлаются въ ея жизни неизмѣннымъ догматическимъ началомъ. Это совершилось въ жизни знаменитой среди церквей Церкви Римской, послѣ ея, исполненнаго гордости, отдѣленія отъ апостольскихъ церквей Востока. Пребывая въ общеніи съ церквами, Церковь Римская отличалась по преимуществу строгостью дисциплины, сильнымъ значеніемъ церковной власти и преклоненіемъ предъ внѣшнимъ авторитетомъ епископскаго сана. Эти особенности оказывали иногда даже бла-

годѣтельное вліяніе на жизнь Церкви. Извѣстно, что ереси и безконечные споры, вызванные еретиками IV и V вѣковъ, были исключительно, или почти исключительно, достояніемъ востока. Если волновался и западъ, то это происходило отъ интригъ еретичествующихъ сыновъ равноапостольнаго „цезаря“, отъ переселенія туда осквернепныхъ ересью варваровъ. Христіанскіе народы запада безъ этихъ внѣшнихъ причинъ остались совершенно равнодушны къ великимъ историческимъ движеніямъ эпохи. За то великая западная Церковь выработала стройную дисциплину своей іерархической жизни. Въ лицѣ Амвросія Медіоланскаго, Льва и Григорія — знаменитыхъ святителей ветхаго Рима, она дала высокій образецъ церковныхъ организаторовъ, защитниковъ и выразителей церковныхъ правъ, церковной самобытности. Западъ всегда былъ чуждъ высокаго полета духа и никогда не могъ въ этомъ отношеніи сравняться съ востокомъ, не могъ даже приблизиться хоть сколько—н. къ нему въ отношеніи откровенныхъ созерцаній премірнаго начала и познанія основъ сущаго. Какъ бы восполняя этотъ существенный недостатокъ церковной жизни, западные монахи явились ревностными носителями дѣятельной любви въ самомъ точномъ значеніи этого слова. Востокъ освѣщался все новыми и новыми созерцаніями и чудесами. Монашескій родъ жизни пріобрѣлъ новыя, дотолѣ неслыханныя формы столпничества и добровольнаго Христа ради юродства. Странныя сначала обѣ эти формы были признаны Церковію, ибо ихъ осѣнило особое явленіе благодати, и не оставалось ни малѣйшаго сомнѣнія въ ихъ глубокой духовности. Прекратившееся, вслѣдствіе монофизитской ереси, вселенское подвижничество Ѳиваиды и Египта нашло себѣ новые центры въ обителяхъ Палестины, Синая, Аѳона и царствующаго града Константинополя. А западные иноки въ это время несли свѣтъ Христова ученія все дальше и дальше на сѣверъ, на туманные острова Британіи, въ покрытые дѣвственными лѣсами и снѣгами страны Саксовъ и Скандинавовъ. Примыкавшій къ восточно-греческому міру міръ славянскій еще коснѣлъ въ мракѣ язычества, а племена германскія были уже всѣ просвѣщены мужественными и неустрашимыми служителями римской Церкви. Когда церкви востока волновались внутренними несогласіями и религіозными спорами, Римъ оставался спокойнымъ величавымъ зрителемъ и участвовалъ въ спорахъ на столько, на сколько къ этому побуждало высокое достоинство апостольскаго трона и вынуждали обстоятельства: папы осуждали ереси, посылали представителей на вселенскіе соборы, но сами почти не оставляли Рима. Только двое изъ нихъ, несчастные своей судьбой, Либерій и Гонорій, оказались причастными къ дѣлу ересей аріанской и моноѳелитской, но ни одинъ не былъ основате-

лемъ ересеученія, ни одинъ не заявилъ себя ревностнымъ распространителемъ еретическихъ бредней, вопреки древнимъ преданіямъ божественныхъ рыбарей, благодатію уловлявшихъ вселенную. Правда, западъ почти не зналъ вдохновенныхъ вѣщаній великихъ учителей вѣры Если исключимъ первые вѣка, то увидимъ, что лучшіе изъ западныхъ отцовъ бл. Іеронимъ и св. Амвросій Мед., по внутренней связи, принадлежатъ болѣе востоку; бл. Августинъ не отличался жизненностью и силой, какъ это признаетъ даже пр. Филаретъ Черниговскій; остается одинъ Иларій Пуатьесскій. Но недостатокъ въ богословскомъ развитіи искупался отсутствіемъ ересей и строгостью церковной дисциплины. Кромѣ того, постоянно поддерживая связь съ востокомъ, знаменитые учители вѣры, гонимые фанатичными служителями ереси, находили пріютъ въ православныхъ епархіяхъ запада и являли собою западной Церкви образъ истинныхъ учениковъ Распятаго. Такъ было съ величайшимъ изъ Александрійскихъ папъ съ св. Аѳанасіемъ, то же случилось и съ лучшимъ изъ всѣхъ писателей востока, византійскаго цикла, съ св. Максимомъ Исповѣдникомъ.

Такъ было, пока поддерживалось общеніе съ вселенской носительницей истины. Но вотъ совершилось духовное братоубійство. Властолюбивыя притязанія получили силу внутренняго самоопредѣленія, а всѣ особенности мѣстной жизни пріобрѣли, въ силу обстоятельствъ, характеръ неизмѣнности и подверглись общей участи всѣхъ явленій исторіи: имъ также надлежало пережить—періоды развитія, процвѣтанія и упадка. Но особенности церковной жизни Рима были такого свойства, что въ эпоху ихъ расцвѣта, при сохраненіи связи съ востокомъ, онѣ поражали сухостью и мертвенностью. Что же должно было ихъ ожидать послѣ отдѣленія? Нѣсколько странныхъ особенностей должны были создать уродливую каррикатуру, жалкое подобіе церковной жизни. Такъ и случилось. Въ IX вѣкѣ совершился грѣхъ отдѣленія, а уже нѣсколько десятилѣтій спустя явился грозный Григорій VII съ своими воззрѣніями на папскую власть, съ своими притязаніями быть царемъ земныхъ царей. Служитель Бога превратился въ земного владыку, ведущаго войны именемъ Того, Кто, по слову Пророка, не угашалъ курящагося льна и не сокрушалъ надломленной трости. Церковная жизнь прекратилась. Суевѣріе замѣнило вѣру и потребовало защитъ отвнѣ, ибо не имѣло внутренней силы. Костры инквизиціи озарили непроглядный мракъ. Всѣ особенности государственной жизни давно были перенесены въ церковную жизнь Рима. Теперь онѣ утвердились окончательно. Римская Церковь болѣе всего напоминаетъ средневѣковое феодальное государство. Папа—это сюзеренъ, правда, власть его неограниченная, но онъ подобно остальнымъ мо-

нархамъ ограниченъ внѣшними условіями, ограниченъ своимъ земнымъ могуществомъ, былъ ограниченъ даже областью своихъ земныхъ владѣній. Неограниченный de jure, онъ болѣе, чѣмъ ограниченъ de facto, ограниченъ силою обычая, невѣжества и духомъ среды. Кардиналы, епископы, настоятели монастырей и даже священники—это вассалы папы, болѣе или менѣе могущественные: феодальный строй зналъ различныя степени зависимости: наравнѣ съ королемъ Богемскимъ императору могъ непосредственно подчиняться, какъ ленникъ, простой рыцарь, и король англійскій, какъ герцогъ нормандскій былъ вассаломъ короля французскаго. Подобное же было и въ западной Церкви. Феодальное государство немыслимо безъ института юристовъ, обязанность которыхъ привести въ опредѣленную систему варварское законодательство и сколько-нибудь обосновать на началахъ римскаго права, память о которомъ была еще жива. Государственная жизнь церкви такъ же нуждалась въ спеціалистахъ: нужно же дать какое нибудь объясненіе этой жизни, нужно привести въ порядокъ запутанное церковное законодательство, нужно, наконецъ, найти всему этому какія нибудь подтвержденія. Библію, правда, можно не показывать мірянамъ; зачѣмъ простымъ подданнымъ читать постановленія самой высшей инстанціи, мало понятныя даже постановленному ею правительству, съ самимъ царемъ—намѣстникомъ во главѣ! Но вѣдь нельзя же ее совсѣмъ за бортъ! Богословіе западное, даже въ твореніяхъ Августина склонное къ формальной сухости, окончательно опредѣлилось въ этомъ направленіи. Вся сила внутренняго, сокровеннаго духа, вся красота внѣшняго поэтическаго выраженія превратилась, въ сознаніи схоластическихъ богослововъ, въ мертвую, бездушную массу законодательскаго матеріала. Съ утратой, или, точнѣй, непониманіемъ духа буква смѣло вступила въ свои права. Истолкованная на почвѣ чуждой ей аристотельской логики, принятая, какъ нѣчто безусловное и непреложное, буква церковной литературы представила нѣчто новое, строго законченное, точно опредѣленное, не только въ сущности, но и въ деталяхъ. Отношенія къ Богу, загробная жизнь, тайны человѣческой совѣсти, однимъ словомъ, всѣ важнѣйшіе запросы духа, разрѣшаемые въ твореніяхъ восточныхъ отцовъ долгимъ мучительнымъ процессомъ подвига и созерцанія, здѣсь разрѣшены быстро и съ необыкновенною точностью. Съ Богомъ установленъ точный договоръ: къ Нему есть опредѣленныя обязанности, но за то и Онъ связанъ правами своихъ подданныхъ, особенно правами своего земнаго правительства и своего, не всегда помнящаго свое назначеніе намѣстника. Объ истинѣ, какъ освобождающей силѣ, о любви, упраздняющей страхъ и законъ, не могло быть и рѣчи: эта область души человѣческой не подходитъ подъ

рубрики церковнаго законодательства, да и по самому свойству своему мало внушаетъ довѣрія. Истина всецѣло принадлежитъ католической церковной организаціи и познать ее, значитъ точно выяснить католическое ученіе, т. е. истолковать Библію въ католическомъ духѣ. Если такое ученіе подтверждаетъ внѣшній авторитетъ Церкви, этого вполнѣ достаточно, а большаго даже не нужно. Свобода духа, любовь—это понятія положительно опасныя: свобода влечетъ за собою ересь, а *любовь*,—она, конечно, необходима,—но нуждается въ поясненіи. Духовные подвиги, умная молитва—это все хорошо, какъ сверхдолжныя добрыя дѣла, какъ заслуга предъ Богомъ и только. Какъ познаніе истины, указывается внѣшнее ученіе Церкви, а полнота благодати преподается въ семи таинствахъ. Такимъ образомъ, о созерцательномъ богословіи не могло быть и рѣчи, да къ нему западъ не былъ способенъ даже въ цвѣтущій періодъ своей церковной жизни. Живого характера современности богословіе схоластиковъ могло имѣть всего менѣе: вѣдь государственныя науки процвѣтаютъ и возбуждаютъ интересъ только тогда, когда живетъ и развивается самое государство, когда *измѣняются формы общественныхъ отношеній*, когда созидаются новыя отрасли жизни. Въ государствѣ—церкви ничего подобнаго быть не можетъ. Высшій небесный Государь разъ навсегда далъ опредѣленную организацію и установилъ опредѣленныя отношенія къ Себѣ. Онъ неизмѣненъ; по крайней мѣрѣ таковымъ объявили Его истолкователи Его законовъ. Неизмѣнны, какъ Онъ Самъ и Его велѣнія. Земной намѣстникъ также не можетъ и не долженъ мѣнять своего положенія. Этотъ строй, неизмѣнный, твердый, имѣющій остаться до того времени, когда его замѣнитъ будущее царство Самого Бога, можно и даже нужно опредѣлить одинъ разъ, но постоянно писать о немъ можно только для красоты слога, для собственнаго удовольствія, можно найти новыя подтвержденія въ высшемъ законодательствѣ, можно подыскать болѣе остроумныя подраздѣленія обязанностей, или удачно разрѣшить придуманныя затрудненія, но самая система законодательства, самыя формы отношеній неизмѣнны и непреложны, какъ непреложны и неизмѣнны и самые законы и установленныя отношенія. Конечно, всегда могутъ отыскаться мятежныя души, склонныя къ переворотамъ и перемѣнамъ даже въ этой неизмѣнной области. Но эти безумцы забываютъ, что перевороты осуществимы при слабомъ владычествѣ ничтожныхъ правительствъ, а власть Церкви слишкомъ могущественна для страха передъ мятежомъ. Есть цѣлое учрежденіе, ревнующее о повиновеніи Церкви. Св. инквизиція не дремлетъ. Конечно, государственные чиновники могутъ иногда дѣлать экскурсіи въ области философіи и морали, чтобы въ концѣ уничтожить преступниковъ,

но это отнюдь не ихъ обязанность и государственная система деспотіи не можетъ приспособляться къ нуждамъ подданныхъ. Напротивъ, всѣ ихъ способности, силы и стремленія должны быть направлены къ выполненію своего долга, иначе ихъ ожидаетъ тяжкая участь: они, послѣ отдѣленія отъ Церкви, если не сгорятъ въ инквизиціонномъ огнѣ, то явятся внѣ сферы Божественнаго милосердія, какъ нарушившіе договоръ и лишенные покровительства. Ихъ ожидаютъ вѣчныя муки.—Чуждое живого значенія, заключенное въ неизмѣняемыя формулы, порой неимѣющія опредѣленныхъ понятій, а состоящія изъ однихъ только словъ, существующее ради самой науки средневѣковое богословіе получило узкій и жалкій характеръ. Оно имѣло неразрывную связь съ аристотелевской философіей, которая извращала умъ и пріучала его къ игрѣ понятій, къ замѣнѣ понятій, въ случаѣ ихъ непригодности, словами и къ объясненію словъ, смыслъ которыхъ оказался утраченнымъ. Философія считалась какъ бы подготовительницей къ богословію и безусловно для нея необходимой. Но философія эта вносила какой-то жалкій, узкій раціонализмъ и явленія божественныя низводила на степень обычныхъ познаваемыхъ предметовъ, „Utrum sacra haec doctrina sit scientia“? читаемъ въ изложеніи Ѳомы Аквинскаго (Сарронъ): „Sic, получается отвѣтъ, subalternata scientia Dei et beatorum“. Выше шла рѣчь о необходимости богословія помимо философіи „ad non excedentia ratione, ut facilius faluemur“? Но развѣ Богъ и Его Божественныя дѣйствія могутъ быть предметомъ знанія въ чисто человѣческомъ смыслѣ этого слова? Развѣ для этого не нужно особыхъ, высшихъ способовъ вѣдѣнія? Этой необходимости схоластическіе богословы не сознавали, считая познаніе одинаковымъ для всѣхъ явленій и различнымъ только въ отношеніи предмета познанія. Utrum scientia una? читаемъ далѣе. Очевидно, авторъ чувствуетъ всю трудность признать богословіе обычнымъ, человѣческимъ знаніемъ, обычной наукой. Но съ смѣлостью, отмѣченной еще покойнымъ Грановскимъ (Людов. X), онъ быстро разрѣшаетъ это затрудненіе. Далѣе мы читаемъ: „Sic formaliter licet possit dici plures materialiter“. Итакъ высшая область вѣдѣнія превращена въ обычную науку, которой надлежитъ развиваться въ положенныхъ предѣлахъ.

II.

Малороссійское богословіе.

Въ силу роковой исторической случайности западно-русская церковная жизнь подвергалась вліянію латинской церкви, омраченной духомъ ереси. Вліяніе это было двоякаго рода. Одно вліяніе насильственное, выразившееся окончательно въ почти подневольной уніи съ Римомъ; это вліяніе явное, открытое; его дѣйствіе могло быть такъ же явно уничтожено, и тѣмъ же самымъ способомъ, какъ оно и было уничтожено православнымъ правительствомъ Николая 1-го. Гораздо опаснѣе и продолжительнѣе было вліяніе другого рода, медленное, постепенное, но за то прочное и глубокое и едвали склонное къ скорому уничтоженію. Православіе епископовъ западныхъ русскихъ областей было всегда выше всякаго сомнѣнія. Помимо нѣсколькихъ измѣнниковъ вѣрѣ своихъ отцовъ, совершившихъ это страшное преступленіе изъ мірскихъ выгодъ, исторія указала намъ многочисленный сонмъ ревностныхъ борцовъ за православіе противъ латинской ереси. О какой-либо нравственной зависимости отъ ненавистной латинской церкви не могло быть и рѣчи Особенности латинскаго вѣроисповѣданія— filioque, опрѣсноки и чистилище, всегда осуждались, какъ ереси. Но въ западной Россіи XVI вѣка не было прочныхъ и надежныхъ хранилищъ божественнаго ученія. Сама церковная жизнь подъ вліяніемъ внѣшнихъ обстоятельствъ переживала періодъ упадка. Все вниманіе церковной іерархіи было всецѣло устремлено на сохраненіе внѣшняго положенія православной Церкви, на развитіе ея правъ; такимъ образомъ, святителямъ пришлось погрузиться въ дѣла чисто человѣческія, что непремѣнно отвлекаетъ отъ изученія Божественныхъ глаголовъ и дѣлаетъ умъ малоспособнымъ къ пониманію глубины Писанія. Жизнь образованныхъ классовъ западно-русскаго общества подпала вліянію свѣтской жизни поляковъ; хорошихъ обителей, которыя могли бы сохранить чистоту чисто-церковной жизни, также не было, ибо общій упадокъ неизмѣнно коснулся и западно-русскихъ монастырей. Народъ всегда отличался ненавистью къ латинской ереси и строгимъ храненіемъ церковныхъ преданій, но по своему невѣжеству и склонности смѣшивать церковь и народность, чѣмъ вообще склонны грѣшить славянскіе народы, онъ, конечно, не могъ быть хранителемъ и истолкователемъ Христовой истины. Утративъ, такимъ образомъ, источникъ собственнаго учительства, западно-русскіе іерархи рѣшили бороться съ ересью ея же оружіемъ, рѣшили усвоить латинское бого-

словіе, откинувъ, разумѣется, всѣ вѣроисповѣдныя особенности, указанныя приснопамятнымъ обличителемъ запада бл. вселенскимъ патріархамъ Фотіемъ. Такимъ образомъ, раціоналистическая схоластика была пересажена на западнорусскую почву и легла въ основу богословской науки, потому что великій патріархъ Фотій не имѣлъ случая и побужденія осуждать самую схоластику и писать что л. объ источникахъ и способахъ церковнаго вѣдѣнія. Первыми замѣчательными произведеніями истинно—русской письменности были „Большой Катихизисъ“ Лаврентія Зизанія и „Православное Исповѣданіе“ митрополита Кіевскаго Петра Могилы. Мы остановились именно на этихъ произведеніяхъ, какъ по ихъ исключительной важности, такъ и потому, что одобренныя церковною властью восточно-русской (Больш. Кат.) и греческою (Испов.) они послужили началомъ дальнѣйшей богословской науки Кромѣ того въ этихъ произведеніяхъ, какъ справедливо утверждаетъ патріархъ Іерусалимскій Нектарій относительно „Исповѣданія“, содержится исповѣданіе правое и чистое, не имѣющее въ себѣ ни малѣйшей примѣси отъ новизнъ какихъ либо другихъ исповѣданій, т. е. нѣтъ никакихъ особенностей исповѣданія латинскаго и протестантскаго. Зависимость же ихъ отъ произведеній латинской схоластики такого рода, что можетъ быть отмѣчена только при условіи глубокаго знакомства съ духомъ древне-отеческой литературы и правильнаго пониманія задачъ церковнаго ученія. Каждый отдѣльный пунктъ названныхъ системъ, да и самая форма системы заимствованы изъ латинскаго катихизиса, какъ вполнѣ вѣрно указалъ г. Ильинскій въ „трудахъ Кіевской Духовной Академіи“ 1899 г., но, говоря о латинскихъ заблужденіяхъ Лаврентія Зизанія, авторъ указанной статьи говоритъ исключительно о различныхъ мелкихъ оговоркахъ и самыхъ невинныхъ особенностяхъ Большого Катихизиса. Ему повидимому и въ голову не приходитъ указать, какъ на что-то новое и на совершенно исключительное по сравненію съ святоотеческими вѣреніями,— на пониманіе *религіозной жизни, какъ обязанности* (Больш. Кат. л. 1 и Пр Исп. 1), раздѣленіе всей системы ученія на обязанности вѣры, надежды и любви, механическое присоединеніе въ Большомъ Катихизисѣ ученія о таинствахъ и на самый діалогическій методъ, какъ на наслѣдіе схоластики. Всѣ эти свойства не входятъ въ составъ вѣроисповѣдныхъ особенностей латинской Церкви и поэтому не представлялись сознанію первыхъ кіевскихъ богослововъ опасными для чистоты православія, а для богослововъ послѣдующихъ естественно явились основаніемъ для установки традиціонныхъ формъ богословія. И дѣйствительно, нельзя не признать, что система, заимствованная у латинскихъ схоластиковъ, по своей цѣльности и законченности, превосходитъ древнія свято-

отеческія системы, вполнѣ или, по крайней мѣрѣ, очень значительно зависящія отъ случайныхъ обстоятельствъ эпохи и отражавшія въ себѣ духовныя нужды своего времени, тогда какъ схоластическая система представляетъ изъ себя нѣчто неизмѣнное и постоянное. Но самое существенное различіе между системами святоотеческими и схоластической во внутренней силѣ, жизненности и естественности первыхъ и внѣшней механичности, бездушности и искусственности второй.

Если по прочтеніи „Точнаго изложенія православной вѣры“ пр. Іоанна Дамаскина или „Просвѣтителя“ Іосифа Волоцкаго приступить къ разсмотрѣнію „Большаго Катихизиса“ или „Православнаго Исповѣданія“ то сразу повѣетъ совершенно инымъ духомъ, сразу чувствуется совершенно иная атмосфера. Нѣтъ святоотеческой силы и дерзновенія, нѣтъ художественнаго выраженія вселенской истины. Всѣ второстепенныя понятія, несоотвѣтствующія величію божественнаго таинства и употребляемыя отцами, какъ уподобленіе для болѣе легкаго воспріятія слабымъ человѣческимъ умомъ высшихъ истинъ, какъ, напр., понятіе долга, понятіе правды, понятіе жертвы здѣсь возведены во что-то абсолютное и разсматриваются какъ самобытное, метафизическое бытіе. Сниходя къ неразумію немощныхъ, склонныхъ оставаться на пониманіи буквы Писанія, свв. отцы такъ же исголковали буквальный смыслъ Божіихъ глаголовъ и считались съ такимъ невозможнымъ по существу дѣленіемъ, какъ вѣра и добрыя дѣла, въ схоластическихъ же памятникахъ кіевской письменности это дѣленіе принято за неизмѣнную форму религіозной жизни, даже безъ поясненія, что съ точки зрѣнія Христовой истины добрыя дѣла не могутъ считаться особою заслугою и представляютъ собою только внѣшнее обнаруженіе вѣры, какъ полнаго и совершеннаго подчиненія ученію Евангельскому, которое заповѣдуетъ творить добрыя дѣла, такъ чтобы правая рука не знала, что творитъ лѣвая. Въ святоотеческихъ твореніяхъ нельзя также указать дѣленія Христовой истины на вѣроученіе и нравоученіе, но это всегда поставляется во внутренней связи и постоянно указывается внутреннее единство. Такъ, напр., св. Григорій Синаитъ дѣлаетъ такое поясненіе закона: „законъ заповѣдей разумѣй, какъ сердечно дѣйствующую вѣру непосредственную. Ибо изъ нея всякая заповѣдь источается и совершается просвѣщеніе душъ, въ коихъ тогда проявляются такіе плоды истинной и дѣйственной вѣры: воздержаніе, любовь, какъ конецъ совершенства, смиреніе, какъ особый даръ Божій и утвержденіе всего“ (Добр. V, 202). Взаимо-отношеніе же вѣроученія и нравственныхъ подвиговъ лучше всего видно въ слѣдующихъ словахъ Ѳеодора Едесскаго изъ его умозрительнаго слова: „три потребны намъ средства (къ богоугожденію), изъ которыхъ

первое и величайшее есть къ Богу очей своихъ вседушное обращеніе и отъ Него руки помощи испрашиваніе, все упованіе на Него возлагая, по искреннему убѣжденію, что если Онъ не заступится, то неизбѣжно впадемъ въ плѣнъ тѣхъ, кои влекутъ насъ къ себѣ. Второе же, которое, какъ я полагаю, служитъ причиною и перваго, *умопитаніе* вѣдѣніемъ. Подъ вѣдѣніемъ же симъ я разумѣю вѣдѣніе всего сущаго, чувственнаго и мысленнаго, какъ оно есть само по себѣ и какое отношеніе имѣетъ къ первой причинѣ, яко отъ нея и для нея существующее и доступное для насъ созерцаніе Виновника всего сущаго по наведенію изъ того, что отъ Него. А третье, что должно быть при семъ, есть умерщвленіе супружницы нашей плоти; ибо иначе невозможно ясно и раздѣльно узрѣть сказанныя проявленія небесныхъ оныхъ доброть. Умерщвляется же плоть постомъ, бдѣніемъ, спаніемъ на голой землѣ, суровою одеждою необходимою и утомительными трудами. Такъ умерщвляется или лучше сораспинается Христу плоть. Сдѣлавшись, такимъ образомъ, утонченною и очищенною, легкою и благоустроенною, она удобно, безъ сопротивленія слѣдуетъ за движеніями ума и вмѣстѣ съ этимъ возвышается горѣ. Безъ сего же всякое стараніе наше оказывается тщетнымъ" (Добр. III, 84). Помимо сказаннаго нами попытка раздѣлить отношенія къ Богу на вѣру и добрыя дѣла ввела путаницу въ самую систему схоластики: при точности и внѣшней стройности системы ученіе о надеждѣ оказывается совершенно излишнимъ, ибо о вѣрѣ говорится въ первой части системы, а добрыя дѣла отождествляются съ любовію, составляющей содержаніе третьей части. Но и въ самой основѣ кіевской системы дѣло не ограничивается одними внѣшними несообразностями: основной взглядъ на отношенія къ Богу, только какъ на обязанность, положительно не выдерживаетъ, съ точки зрѣнія святоотеческаго пониманія религіи, никакой критики. Что долженъ имѣть православный каѳолическій христіанинъ, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную"? читаемъ на первой страницѣ православнаго исповѣданія. Такой вопросъ рѣшительно невозможенъ. Усвоеніе временнымъ и тлѣннымъ естествомъ человѣка началъ вѣчной и нетлѣнной жизни—явленіе очень сложное и слишкомъ глубокое, такъ что только крайне поверхностное пониманіе спасенія, или—что вѣрнѣе, стремленіе къ внѣшней опредѣленности могутъ ограничить спасеніе исключительно элементомъ обязанности. Въ различные періоды духовнаго развитія человѣкъ руководится въ дѣлѣ спасенія различными формами сознанія. „Страхъ геенны понуждаетъ вводимыхъ въ сказанный путь избѣгать грѣховъ; желаніе воздаянія благъ придаетъ готовности преуспѣвающимъ въ дѣланіи добродѣтелей; а таинство любви восторгаетъ умъ превыше всего тварнаго, содѣловая его слѣпымъ

для всего, что послѣ Бога. Ибо только тѣхъ, кои содѣлались слѣпыми для всего,—что послѣ Бога, Господь умудряетъ, показывая имъ Божественнѣйшее“ (III, 255). Это свидѣтельствуетъ пр. Максимъ Исповѣдникъ.—Въ первой изъ трехъ указанныхъ степеней духовнаго развитія элементъ долга несомнѣнно существуетъ, ибо понятіе наказанія содержитъ въ себѣ представленіе о неисполненной обязанности, но уже во второй степени довольно трудно отыскать идею обязанности, если наказаніе предполагаетъ неисполненную обязанность и мыслимо исключительно при этомъ условіи (наказаніе несправедливое не есть въ существѣ дѣла наказаніе, а просто притѣсненіе), то понятіе награды вовсе не слѣдуетъ непремѣнно за исполненіемъ обязанности, потому что обязанность остается во всей силѣ и безъ награды; но въ этомъ случаѣ, какъ видно, съ натяжками можно усматривать формы обязанности, но въ третьей степени духовнаго совершенства нѣтъ никакой возможности даже при всемъ желаніи найти хоть слабый намекъ на понятіе обязанности. Любовь, восторгающая душу превыше всего тварнаго и исполняющая умъ вѣдѣніемъ высшихъ таинствъ вѣры, исключаетъ не только необходимость, но, кажется, и возможность какихъ либо обязанностей, вызываемыхъ обычно человѣческими несовершенствами. Понятіе долга содержитъ въ себѣ нѣчто понудительное, что беретъ верхъ въ борьбѣ съ безсильной относительно добра человѣческой волей, а любовь по самой природѣ своей есть сильный и свободный подъемъ лучшихъ силъ души

III.

Раздѣленіе малороссійскаго Катихизиса.

Содержаніемъ „Православнаго Исповѣданія“ Петра Могилы служитъ ученіе о вѣрѣ, надеждѣ и любви. Большой Катихизисъ изъ буквальнаго подражанія латинскимъ системамъ вводитъ, какъ особый отдѣлъ, ученіе о таинствахъ. Вполнѣ понятно, что это различіе не представляетъ существеннаго значенія, потому что ученіе о таинствахъ можно съ удобствомъ помѣстить въ изложеніе вѣры, что и сдѣлано въ Исповѣданіи. Слѣдовательно, основнымъ принципомъ кіевской системы, если не считать миніатюрнаго предисловія къ Большому Катихизису, трактующаго и о назначеніи человѣка, и о крестномъ знаменіи, нужно признать дѣленіе всей религіозной жизни человѣка на вѣру, надежду и любовь. На первый взглядъ такое дѣленіе представляется вполнѣ согласнымъ съ духомъ христіанства, какъ имѣющее основаніе въ словахъ Апостола (I Кор. XIII, 13) и не чуждое свя-

тоотеческому пониманію духовной жизни. Такъ въ подвижническомъ словѣ бл. Діадоха читаемъ: „духовнымъ созерцаніемъ да предводительствуетъ вѣра, надежда и любовь“ (Ш, Добр. 1). „Безъ вѣры, надежды и любви“, говоритъ св. Максимъ Исповѣдникъ, „какъ изъ худаго ничего въ конецъ не истребляется, такъ и изъ добраго ничто совершенно неустановлено въ насъ“ (Ш, 286). Но дальше свв. отцы поясняютъ, какую именно силу имѣютъ означенные добродѣтели: „вѣра и надежда“, читаемъ далѣе, научаютъ только презирать видимыя блага, а любовь самую душу чрезъ добродѣтели сочетаваетъ съ Богомъ, умнымъ чувствомъ постигая Невидимаго“ (тамъ же). Подобное же встрѣчаемъ и у св. Максима Исповѣдника, который говоритъ (Добр. Ш, 270); „конецъ всѣхъ благъ есть любовь, такъ какъ она всѣхъ ходящихъ въ ней ведетъ, приводитъ и приближаетъ къ верховнѣйшему изъ благъ Богу, виновнику всякаго блага, какъ всегда вѣрная, никогда не отпадающая и всегда неизмѣнно пребывающая. Надежда есть крѣпость стоящихъ по краямъ ея, справа и слѣва, любви и вѣры, какъ собою самою обѣимъ имъ показующая вѣрность и достолюбезность, и путь къ тому творить, научающая. Любовь есть исполненіе ихъ, какъ вся все послѣднее (желательное) объемляющая, вмѣсто вѣры въ то, что есть, и надежды того, что будетъ, вводя собою обладаніе симъ какъ настоящимъ, и вкушеніе того, какъ присущаго“. И въ другомъ мѣстѣ тотъ же св. отецъ говоритъ. „Вѣра убѣждаетъ боримый умъ прибѣгать къ Богу и возбуждать его къ дерзновенію увѣреніемъ въ готовности для него всякихъ духовныхъ орудій; надежда бываетъ для него необманчивою поручительницей за Божественную помощь, обѣщая истребленіе противныхъ силъ, а любовь содѣваетъ его неудобоотторжимымъ, лучше же совсѣмъ неотторжимымъ отъ родственнаго сочетанія съ Божественнымъ, даже и во время самой брани, прилѣпляя всю силу его расположенія къ вожделѣнію Божественнаго“ (тамъ же 286). Изъ этихъ свидѣтельствъ богомудрыхъ мужей видно, что всѣ три добродѣтели представляютъ изъ себя различное какъ бы развитіе одного начала или три степени одного и того же духовнаго восхожденія къ совершенству. Подъ вѣрою имѣется въ виду преданность Богу, какъ начало добродѣтелей, надежда понимается или какъ усиленіе вѣры, или какъ субъективное усвоеніе истинъ благочестія, полнота же вѣдѣнія приписывается и любви, какъ совершенному исполненію Божественной воли. Толковники апостола Павла также видятъ въ вѣрѣ и надеждѣ только переходную степень къ любви, которой принадлежитъ полное и единоначальное господство въ будущемъ вѣкѣ. Такъ Златоустъ говоритъ по поводу 13 ст. 13 гл. I Кор., гдѣ любовь ставится выше и вѣры и надежды: „здѣсь новая похвала любви“. Не довольствуясь прежде

сказаннымъ, Апостолъ старается найти въ ней еще нѣчто иное. Смотри: онъ сказалъ, что любовь есть великій даръ и путь къ дарамъ превосходнѣйшій, сказалъ, что безъ нея дарованія не приносятъ большой пользы, написалъ ея изображеніе обильными чертами, а теперь хочетъ напаче возвысить ее и показать величіе ея тѣмъ, что она не прекращается: „нынѣ же“, говоритъ, пребываютъ вѣра, надежда, любы, три сія; больши же сихъ любы“. Почему же любовь больше? Потому, что тѣ преходятъ. Вѣра и надежда прекращаются, когда являются блага, составляющія предметъ вѣры и надежды“. Подобно этому утверждаетъ и бл. Ѳеодоритъ: „въ будущей жизни излишня вѣра, когда явными содѣлаются самыя вещи“. Если „вѣра есть уповаемыхъ извѣщеніе“ (Евр. II,) то, по явленіи самыхъ вещей, нѣтъ уже потребности въ вѣрѣ. Также излишняя тамъ и надежда, ибо „упованіе видимое нѣсть упованіе: еже бо видитъ око, что и уповаетъ? (Рим. 8, 24). Но любовь тамъ паче имѣетъ силу, когда упокоятся страсти, тѣла сдѣлаются нетлѣнными, а души не будутъ избирать нынѣ то, а завтра другое. Бл. Ѳеодоритъ пишетъ: „есть теперь пока и пророчества и языки, потому что они необходимы для утвержденія вѣры. Но, когда вѣра распространится повсюду и утвердится, тогда дары тѣ прекратятся, а пребудетъ вѣра, надежда и любовь, пребудетъ до скончанія вѣка. По скончаніи же вѣка, вѣра и надежда престанутъ, а любовь перейдетъ и въ будущій вѣкъ“ На основаніи этихъ свидѣтельствъ толковниковъ Ап. Павла, авторитетъ которыхъ внѣ всякаго сомнѣнія, всѣ три названныя добродѣтели нельзя принимать за три отдѣльныя начала, взаимно ограничивающія другъ друга, напротивъ, указывается ихъ полное единство и возможность полнаго слѣянія въ царствѣ любви, Но это обстоятельство вовсе не даетъ права считать вѣру началомъ любви: при единствѣ органическомъ нѣтъ возможности указать, что составляетъ начало, и что дальнѣйшее развитіе, только при механическомъ пониманіи явленія ясно выдѣляются и причины и слѣдствія. У бл. Діадоха находимъ указаніе, что любовь, представляющая завершеніе всего духовнаго развитія, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и начало: „любящій Бога и вѣруетъ искренно и дѣла вѣры совершаетъ преподобно Вѣрующій же только, а не пребывающій въ любви и самой той вѣры, которую кажется имѣющимъ не имѣетъ. Онъ вѣруетъ съ нѣкоторою легкостью ума, не нося въ себѣ дѣйственнаго отвѣса преславной любви. Только вѣра, любовію дѣйствующая, есть великая главизна добродѣтелей (III Добр. 20). Но и вѣра и любовь имѣютъ болѣе глубокое внутреннее основаніе: „никто не можетъ искренно любить, или вѣровать иначе, какъ если онъ не имѣетъ себя самого осудителемъ себя“ (III Добр. 21). Слѣдовательно, разсуждая о вѣрѣ и любви, нужно всегда имѣть въ виду, что ихъ

значеніе въ духовной жизни не можетъ исчерпываться готовымъ содержаніемъ какихъ либо формулъ, а представляетъ изъ себя весьма сложный нравственно-психологическій процессъ, гдѣ собственно коренное и главное разграниченіе между этими тремя добродѣтелями указать въ высшей степени трудно. Если сказать, что вѣра представляетъ первую степень духовнаго развитія, то всегда можно указать, что ей усвояется высокое значеніе въ судьбахъ вселенной, едвали возможное для добродѣтели первоначальной (Евр. П). Наконецъ, содержаніе вѣры очень часто смѣшивается съ содержаніемъ надежды; примѣръ такого смѣшенія мы даже видимъ у ап. Павла: „вѣра есть осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимымъ“ (Евр. П, 1). Если вѣра есть осуществленіе ожидаемаго, то что же такое надежда? Единственно, что можно сказать по этому поводу—это о болѣе субъективномъ личномъ значеніи надежды. Надежда есть личное проникновеніе обѣтованіями вѣры и отношеніе ихъ всѣхъ къ самому себѣ. Въ пользу такого пониманія надежды много говоритъ истолкованіе ея въ твореніяхъ св. Исаака Сирина: „человѣкъ, который вовсе не имѣетъ заботы о скоропогибнущемъ, но всецѣло, днемъ и ночію, ввѣряетъ себя Господу, не заботится ни о чемъ мірскомъ, по великой своей рачительности о добродѣтеляхъ—все свое время употребляетъ на занятіе Божественнымъ и потому не радитъ о приготовленіи себѣ яствъ и одеждъ, объ устроеніи жилища тѣлу и о всемъ прочемъ—такой человѣкъ прекрасно и разумно надѣется на Бога, потому что сдѣлался рабомъ Его, и рачителемъ дѣлу Его, непредается нерадѣнію по какой бы то ни было причинѣ“ (Ис. С. 343). Но развѣ всего сказаннаго нельзя признавать свойствомъ истинной вѣры, которая, какъ мы уже говорили, невозможна безъ любви? Быть можетъ, указывая на эти три добродѣтели, ап. Павелъ имѣлъ въ виду увѣренность въ Богооткрытыхъ истинахъ подъ вѣрою,—подъ надеждою—постоянное ожиданіе второго пришествія Христа, а подъ любовію—настроеніе, исполненное кротости и всепрощенія. За такое пониманіе надежды можно привести взглядъ ап. Павла на ожиданіе втораго пришествія, какъ на существенную особенность христіанъ, отличающую ихъ отъ язычниковъ. Такъ къ Солунскимъ христіанамъ онъ пишетъ. *„отъ васъ принеслось слово Господне не только въ Македоніи и Ахаіи, но и во всякомъ мѣстѣ прошла слава о вѣрѣ вашей въ Бога, такъ что намъ ни о чемъ не нужно разсказывать. Ибо сами они сказываютъ о насъ, какой входъ мы имѣли къ вамъ и какъ вы обратились къ Богу отъ идоловъ служить Богу живому и истинному и ожидать съ небесъ Сына Его, Котораго Онъ воскресилъ изъ мертвыхъ, Іисуса, избавляющаго насъ отъ грядущаго гнѣва“* (I Θіес. I. 10). Здѣсь можно указать всѣ три названныя добродѣтели: сначала апостолъ говоритъ о вѣрѣ, т. е. увѣренности въ не-

сомнѣнномъ бытіи Бога, потомъ о служеніи Ему, т. е. о любви, и, наконецъ, объ ожиданіи Его Сына съ небесъ, что на нашъ взглядъ можно считать христіанскою надеждою. Но и въ данномъ мѣстѣ остается въ полной силѣ наше замѣчаніе о невозможности установить особый оттѣнокъ каждой изъ нихъ, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, но несомнѣнна также ихъ тѣсная связь и единство ихъ содержанія. То же самое должно сказать и относительно любви.

Столь тѣсная, взаимная связь вѣры, надежды и любви, единство ихъ содержанія и полная невозможность указать, гдѣ прекращается одна изъ нихъ и начинается другая, дѣлаютъ безусловно невозможнымъ постановку этихъ добродѣтелей въ основѣ изложенія церковнаго ученія. Вѣдь предметомъ вѣры и надежды и любви является одинъ и тотъ же Богъ, а съ точки зрѣнія психологіи субъекта вѣра, и надежда и любовь представляютъ, какъ мы видѣли, уже три стороны одной и той же духовной силы. Наконецъ, представить психологическую систему богословія—эта задача была бы по силамъ величайшимъ богословамъ вселенной, но превосходила болѣе, чѣмъ слабыя силы кіевскихъ авторовъ и ихъ предшественниковъ—западныхъ схоластиковъ. Католическій катихизисъ (Станевскаго) не довольствуется даже этими пунктами и вводитъ еще самостоятельное ученіе о таинствахъ, какъ будто они не могутъ быть отнесены къ области вѣры, и отдѣлъ о христіанской праведности, какъ будто любовь не есть исполненіе высшей праведности. Здѣсь механичность системы и игра словами ужъ прямо изумительны.

Все, сказанное нами относительно характера трехъ основныхъ добродѣтелей, показываетъ, что изложеніе содержанія ихъ въ видѣ системы церковнаго ученія влечетъ за собою спутанность самой системы и множество разнаго рода натяжекъ. Но, быть можетъ, представители кіевскаго направленія даютъ какую-либо исключительную характеристику ихъ, устанавливаютъ новое, оригинальное пониманіе. дѣлающее вполнѣ возможнымъ невозможное съ принятой нами старинной святоотеческой точки зрѣнія? Отнюдь нѣтъ; Лаврентій Зизаній даетъ имъ такія опредѣленія: „вѣра есть благодать и даръ Божій, иже понуждаетъ насъ къ Божественныхъ словесъ послушанію, вѣра есть осѣненіе Св. Духа, имже распаляеми наставляемся къ разумѣнію истиннаго Бога нашего, вѣра есть надѣяніе невидимыхъ всѣхъ обѣщанныхъ благъ восприятія, вѣра есть яже ко исполненіи церковнаго гласа, всегда вопіетъ намъ глаголя, еже чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка аминь; вѣра есть извѣщеніе и проповѣдь воистину Истиннаго, Сущаго Бога, вѣра есть, якоже егда пречистыхъ и животворящихъ Христовыхъ таинъ причащенія и пріемлемъ тогда хлѣбъ въ самое тѣло, а вино въ самую честную кровь Господа Бога и Спаса на-

шего Іисуса Христа пріемлемъ, якоже и Павелъ пиша глаголетъ, чаша благословенія, еяже благословляемъ, не общеніе-ли крови. Хлѣбъ есть, хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова. Что же и Самъ Господь глаголетъ: хлѣбъ, егоже Азъ дамъ, плоть Моя есть; вѣра есть, еже о Бозѣ разумѣти и не къ тому сомнѣнія ради расцѣпляемому быти во иныя мысли, и не стоящее невѣдѣніе. Вѣра есть соединеніе благими дѣлы Христу и вѣры яже во Христа утвержденіе присно пребывательныя и никогда же колеблемыя. Вѣра есть разумѣніе Божіе и что есть воля и како—благоволеніе Его, еже ко спасенію нашему“ (Больш. К. 4).

Такое истолкованіе вѣры—очень сильное и краснорѣчивое, къ сожалѣнію, не отличается опредѣленностью и не указываетъ специфическихъ особенностей *вѣры*, присущей только ей одной изъ всѣхъ трехъ основныхъ добродѣтелей. Столь же сильно и краснорѣчиво и вмѣстѣ съ тѣмъ неопредѣленно формируется и надежда. „Надежда христіанская, иже есть животъ сокровенъ (?) со Христомъ въ Бозѣ, якоже къ Колоссаемъ Павелъ глаголетъ и, егда явится Христосъ, тогда явится жизнь наша, и упованіе наше, и Іоаннъ Златоустый глаголетъ, кое же есть упованіе благовѣстія, развѣ Христосъ, той бо есть миръ нашъ, и паки ничтоже рече лице питаетъ душу, яко же надежда благая, ея же ожидаемъ, то же и получимъ“ (гл. 39). Мы видѣли выше, что второе пришествіе и жизнь будущаго вѣка авторъ Большого катихизиса относилъ къ предметамъ вѣры, теперь то же самое включаетъ въ область надежды. Что же касается до свойствъ надежды, питающей душу и возводящей ко Христу, то это можно сказать и о каждой другой добродѣтели. Нѣсколько болѣе ярко опредѣляется и любовь... „Любовь,—яже ко искреннему, зло не творитъ, любовь чистая втѣсноту есть любовь Егда ни въ чемъ же суще любящему потребни, любими есмы отъ Него. Егда всегда намъ благая творить, о всѣхъ присно тщится, еже быти намъ пріятникомъ благихъ Его. Любовь вселенную утверди, любовь съ небесемъ землю смѣси, любовь человѣки ангелы сотвори, любовь всѣхъ вѣрныхъ сладость и веселіе, и радость, любовь есть всѣхъ благихъ корень и основаніе и мати и ничто же могу представити противу достоянія ея. Сице есть любовь“ (2 г. 53). Здѣсь точно указаны признаки любви къ ближнему, которая не исчерпываетъ всей полноты христіанской любви, о которой нѣкто изъ святыхъ сказалъ: „я былъ спрошенъ, что такое сердце милующее, и сказалъ, возгорѣніе сердца у человѣка о всемъ твореніи, о человѣкахъ, о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и всякой твари. При воспоминаніи о нихъ и при воззрѣніи на нихъ, очи у человѣка источаютъ слезы. Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце и отъ великаго терпѣнія умиляется сердце его, и не можетъ онъ вынести или слышать, или ви-

дѣть какого-либо вреда или малой печали, претерпѣваемой тварью. А посему и о безсловесныхъ, но врагахъ истины и дѣлающихъ ему вредъ, ежечасно со слезами приноситъ молитву, чтобы сохранились и были помилованы, а также и о естествѣ пресмыкающихся молится съ великою жалостью, какая безъ мѣры возбуждается въ сердцѣ его до уподобленія во всемъ Богу" (Ис. С. 48). Изъ сопоставленія этихъ двухъ опредѣленій видно, что пониманіе любви въ Большомъ Катихизисѣ выясняетъ только нѣкоторыя и при этомъ маловажныя стороны этой духовной силы и потому ученіе о любви въ пониманіи кіевскихъ богослововъ отнюдь не можетъ представить изъ себя самостоятельной части церковнаго вѣроученія. Относительно же содержанія христіанской вѣры и надежды нужно замѣтить, что каждый изъ этихъ отдѣловъ можетъ представлять вполнѣ законченную формулу христіанскаго ученія объ отношеніи человѣка къ Богу, ибо основа вѣры и упованія одна и таже. Не представляетъ также изъ себя ничего невозможнаго изложеніе всего содержанія христіанства, какъ ученія о любви и основаннаго на любви же. Такимъ образомъ при невозможности точно и опредѣленно разграничить предметъ ученія о вѣрѣ, надеждѣ и любви, кіевскимъ ученымъ, или вѣрнѣе—западнымъ схоластикамъ, потому что первые *беззастѣнчиво* взяли систему у вторыхъ, пришлось допустить цѣлый рядъ натяжекъ при выясненіи того, что именно должно писать въ отдѣлѣ о вѣрѣ, что въ ученіи о надеждѣ, что въ изложеніи содержанія христіанской любви. Если въ ученіи о вѣрѣ можно говорить о божественномъ предметѣ вѣры, то этого нельзя излагать въ послѣдующихъ отдѣлахъ, ибо пришлось повторять бы то же самое. Изъ этого безвыходнаго затрудненія схоластиковъ вывелъ ихъ обычный пріемъ—замѣнять трудныя понятія пустыми словами, различныя комбинаціи которыхъ имъ вполнѣ подъ силу.

IV.

Содержаніе ученій о вѣрѣ, надеждѣ и любви.

Представляя систему христіанскаго ученія, какъ сумму ученій о вѣрѣ, надеждѣ и любви, иногда прилагая къ этому еще ученіе о таинствахъ и христіанской праведности, авторы католическихъ катихизисовъ, и вслѣдъ за ними и наши кіевскіе авторы XVI столѣтія каждой изъ этихъ духовныхъ силъ отводятъ особую формулу, взятую изъ священнаго Писанія, или изъ каноническихъ опредѣленій Церкви. Противъ

самыхъ формулъ вѣры, надежды и любви такимъ образомъ говорить не приходится. Но въ высшей степени интересны и заслуживаютъ глубокаго вниманія всѣхъ безпристрастныхъ изслѣдователей богословской системы естественно возникающіе вопросы, а) нужно ли при изложеніи церковнаго ученія стоять на почвѣ опредѣленной формулы? и б) до какой степени формулы, принятыя схоластиками соотвѣтствуютъ дѣйствительному содержанію тѣхъ сторонъ духовной жизни, которыя они пытаются выразить во взятыхъ формулахъ.

Историческое рѣшеніе перваго вопроса будетъ скорѣе благопріятнымъ для схоластиковъ. Въ пользу ихъ приверженности къ опредѣленной формулѣ можно указать на несомнѣнное древнее происхожденіе символовъ, на высокое уваженіе къ символу со стороны соборовъ и св. отцовъ и на многочисленныя творенія богословско-полемической святоотеческой письменности, гдѣ буква писанія разсматривается какъ опредѣленная формула. Но вся сила сказаннаго нами ослабляется, если и не уничтожается совсѣмъ, когда мы вспомнимъ о причинахъ появленія символовъ и высокаго къ нимъ уваженія и о побужденіяхъ, которыми руководствовались свв. отцы въ полемикѣ съ еретичествующими учителями. Если припомнимъ раннее происхожденіе самыхъ сложныхъ и запутанныхъ ересей, уничтожавшихъ самую сущность христіанской догматики, и примемъ во вниманіе духъ пропаганды, свойственный всѣмъ древнимъ еретическимъ общинамъ, то едвали покажется страннымъ взглядъ, что первоначальное значеніе символовъ было *предохранительное*. Въ видахъ предохраненія истинныхъ понятій о Божествѣ былъ составленъ и знаменитый символъ перваго собора, окончательно формулированный на второмъ вселенскомъ соборѣ. Какія побужденія заставили свв. отцовъ 3-го вселенскаго собора признать неизмѣнность самыхъ выраженій Никео-Константинопольскаго символа? Безъ сомнѣнія страхъ, что измѣненія неудачныя дадутъ поводъ къ новымъ церковнымъ смутамъ, что на основаніи кажущагося принятія ереси послѣдуетъ дѣйствительный переходъ въ ересь, и что наиболѣе ревностные противники ереси внесутъ расцри и раздѣленія изъ-за словъ, даже невинныхъ. До какой степени свв. отцы Ефесскаго собора были мудры и какъ вѣрно понимали они склонный къ прекаленіямъ духъ человѣческій, лучше всего свидѣтельствуетъ искаженіе символа, допущенное западомъ и до сихъ поръ не умолкающіе споры по поводу filioque. Если даже въ наши дни безусловнаго превращенія богословія въ спекулятивную компиляцію возможны разсужденія объ исхожденіи Святаго Духа, хотя сами спорящіе очень мало понимаютъ, что такое исхожденіе Духа и почему этотъ догматъ имѣетъ для Церкви такой смыслъ, что измѣненіе его оправдываетъ даже грѣхъ раздѣленія, то

въ эпоху вселенскихъ соборовъ, когда помимо богословской софистики многіе были причастны созерцательному вѣдѣнію, когда вопросы богословскіе не ограничивались болѣе, чѣмъ узкою областью нѣсколькихъ богословскихъ и только иногда охранительныхъ изданій, а были содержаніемъ жизни не только профессіональныхъ богослововъ, но и всего христіанскаго (церковнаго) общества, не знавшаго никакой свѣтской жизни и не отвлекавшагося свѣтскими интересами,—въ то время слѣдствія даже маловажнаго измѣненія символа были бы поистинѣ ужасными; стоитъ только вспомнить, что сущность каждой изъ ересей IV и V вѣковъ удобно формулировалась въ нѣсколькихъ словахъ и измѣненія нѣсколькихъ буквъ давали торжество еретикамъ. Такое положеніе дѣла заставляло отцовъ Церкви, вообще чуткихъ къ нуждамъ своей эпохи, относиться весьма осторожно къ измѣненіямъ и добавленіямъ въ символѣ, а по мѣрѣ уничтоженія надобности въ дополненіяхъ уничтожить и самую ихъ возможность. Но это мѣропріятіе, вызванное внѣшними обстоятельствами, не имѣло окончательнаго рѣшающаго абсолютнаго значенія для сущности Божественнаго ученія, окончательно и вполнѣ едвали выразимаго блѣднымъ языкомъ человѣческимъ. О побужденіяхъ же, руководившихъ свв. отцами въ твореніяхъ полемическихъ, гдѣ они становились на точку зрѣнія толкованія буквы, мы сказали выше, но, когда св. отцы излагали содержаніе Христовой истины, не имѣя въ виду еретическихъ ученій, они, какъ мы объ этомъ также говорили, стояли всегда на почвѣ созерцанія духовнаго и были очень невысокаго мнѣнія о буквальномъ пониманіи св. Писанія. Такъ св. Максимъ Исповѣдникъ говоритъ: „Во святомъ Писаніи можно различать плоть и духъ, какъ бы оно было нѣкіимъ духовнымъ человѣкомъ. И кто сказалъ бы, что буква писанія есть плоть, а смыслъ его—духъ или душа, тотъ не погрѣшилъ бы противъ истины. Явно же, что тотъ премудръ, кто, оставя плоть, какъ нѣчто тлѣнное, весь прилѣпляется къ духу, какъ нетлѣнному“ (Ум. и дѣят. 28). Руководясь такимъ взглядомъ на букву Писанія, священные авторы греческихъ богословскихъ системъ не ограничивались символомъ, а истолковывали Божественную истину въ такой формѣ, какая наиболѣе подходила къ духовнымъ нуждамъ эпохи. Придавая значеніе внѣшнимъ символамъ благочестія постольку поскольку они являются выразителями вселенской правды, свв. отцы не различали формулъ важныхъ и второстепенныхъ, и разсуждали о тѣхъ изъ нихъ, которыя въ данную эпоху подвергались большимъ искаженіямъ поборниковъ лжи и слѣдовательно были тѣмъ дороже служителямъ вѣчной правды. Такъ пр. Іоаннъ Дамаскинъ, излагая ученіе о Божествѣ, не становится на почву толкованія первыхъ членовъ символа вѣры, а излагаетъ ученіе

вполнѣ самостоятельно, но тѣмъ не менѣе тотъ же великій отецъ считаетъ нужнымъ внести въ свою систему подробное истолкованіе трисвятой пѣсни, измѣненной монофизитами въ духѣ ихъ заблужденій и съ особенною ревностію охраняемой православными, какъ божественное пониманіе Таинства Живоначальной Троицы. Приведенный примѣръ ясно показываетъ, какъ относились свв. отцы въ своихъ догматическихъ твореніяхъ къ исповѣднымъ формуламъ. И св. Григорій Нисскій и бл. Ѳеодоритъ знали, конечно, Никео-Константинопольскій символъ; св. Григорій Нисскій, какъ членъ второго вселенскаго собора, даже принималъ участіе въ его дополненіи, но тѣмъ не менѣе эти отцы строятъ свои догматическія системы независимо отъ послѣдовательности выраженій символа. Такая свобода придаетъ ихъ твореніямъ характеръ творчества живого, тогда какъ Большой Катихизисъ и особенно Православное Исповѣданіе, благодаря приверженности къ опредѣленнымъ и точнымъ формуламъ, носятъ неизгладимый отпечатокъ сухости и дѣланности.

Какія же именно формулы выражаютъ въ схоластическихъ твореніяхъ содержаніе вѣры, и надежды и любви? Содержаніе вѣры излагается какъ изъясненіе Никео-Костантинопольскаго символа, ученіе о надеждѣ—излагается истолкованіемъ молитвы Господней (а въ Пр. Исповѣданіи помимо этого и заповѣдей блаженства), а ученіе о любви замѣнено изъясненіемъ синайскаго десятословія. До какой степени эти формулы подходятъ къ дѣйствительному содержанію разсматриваемыхъ сторонъ духовной жизни—рѣшеніе этого вопроса зависитъ отъ того или другого пониманія вѣры, и надежды, и любви. Выше мы видѣли, что всѣ три основныя добродѣтели въ дѣйствительности представляютъ изъ себя развитіе одного и того же начала. Такимъ образомъ, если даже излагать отдѣльное содержаніе каждой изъ нихъ, то во всякомъ случаѣ необходимо установить ихъ внутреннюю связь и расположить отдѣльныя части системы, такъ чтобы первоначальное и болѣе простое предшествовало болѣе сложному и послѣдующему, съ точки зрѣнія развитія духовной жизни. Пр. Максимъ Исповѣдникъ такимъ образомъ устанавливаетъ послѣдовательность отдѣльныхъ частей церковнаго ученія: „христіанинъ умудряется сими тремя путями—заповѣдями, догматами и вѣрою. Заповѣди отрѣшаютъ умъ отъ страстей, догматы вводятъ въ познаніе Сущаго, а вѣра въ созерцаніе св. Троицы„ (Ш Добр. 237). Но имѣя въ виду только внѣшнее соотвѣтствіе и не заботясь о внутреннемъ тождествѣ, авторы схоластическихъ катихизисовъ помѣстили въ первомъ отдѣлѣ своей системы изложеніе и истолкованіе Никейскаго символа, т. е. какъ разъ начали съ догматовъ, явленія очень сложнаго и для своего уясненія требующаго очень многихъ условій. Вообще по поводу символа вѣры,

какъ содержанія ученія о вѣрѣ (принимая это понятіе въ схоластическомъ смыслѣ) говорить не приходится, въ данномъ случаѣ формула подобрана очень удачно, хотя послѣдніе члены („чаю воскресеніе“ и т. д.) лучше бы отнести къ отдѣлу надежды, потому что самый глаголъ имѣетъ по своему значенію больше общаго съ глаголомъ ἐλπίζω, указывающимъ на будущее, чѣмъ съ πιστέυω, утверждающимъ дѣйствительность настоящаго, да и самое ученіе о буд. судѣ и воскресеніи, какъ предшествующее христіанской вѣрѣ, изложено въ VII членѣ символа, такъ что XI и XII являются его повтореніемъ, если не замѣчать здѣсь именно новой точки зрѣнія на эти истины, именно, какъ на предметъ радостной надежды подвизающихся христіанъ. Искусственная подтасовка формулъ начинается съ ученія о надеждѣ, которое замѣнено истолкованіемъ молитвы Господней и заповѣдей блаженства. Натяжка и искусственность чувствуются самі собою: почему молитва отнесена исключительно къ „надеждѣ“? Развѣ она не есть молитва вѣры и въ то же время дѣло любви? Напрасно мы стали бы искать разрѣшенія этихъ вопросовъ въ схоластическихъ руководствахъ богословія: эти руководства разрѣшаютъ исключительно вопросы, ими самими выдвинутые или случайно выхваченные изъ древнихъ богословскихъ твореній. Однажды допущенная натяжка не исправлялась, потому что схоластикамъ нѣтъ дѣла до внутренняго духа, а переносилась въ послѣдующія произведенія. Еще страннѣе замѣнить ученіе о любви изложеніемъ синайскаго десятословія; правда, и свв. отцы истолковывали эти заповѣди, какъ и вообще истолковывали библію (святоотеческая письменность знаетъ даже спеціальный трактатъ о десятословіи) (см. V т. Добр. св Григ. Пал.), но тамъ ни однимъ словомъ не указывается на то, что это ученіе о христіанской любви. И неужели это, данное не христіанамъ, а подзаконнымъ рабамъ, запрещеніе грубаго идолопоклонства, убійства, разврата и воровства, принятое (и при томъ независимо отъ десятословія) многими древними религіями и всѣми (исключая запрещеніе разврата, въ чемъ законодательства нѣсколько расходятся) современными или вообще культурными законодательствами, свидѣтельствуетъ о христіанской любви? Намъ лично, по крайней мѣрѣ, это представляется столь несообразнымъ, что всѣ разсужденія на эту тему кажутся простымъ искусствомъ для искусства. Еще можно бы сослаться на двоякое пониманіе закона: „иныя изъ заповѣдей закона должно соблюдать и тѣлесно и духовно, а иныя только духовно, напримѣръ: не прелюбодѣйствуй, не убій, не укради и подобныя симъ нужно соблюдать и тѣлесно и духовно, и духовно троякимъ образомъ. Напротивъ того, обрѣзываться, хранить субботу, закалать агнца, снѣдать опрѣсноки съ горькимъ зеліемъ и подобное—

только духовно (IV 209 Мал Исп) Въ случаѣ такого истолкованія за духовнымъ пониманіемъ десятословія можно признать сходство съ христіанскимъ пониманіемъ любви, но схоластики не сдѣлали даже этого отеческій аллегоризмъ имъ вообще не по силамъ нужно только сохранить формальную правду Спасителя сказалъ, что соблюденіе Его заповѣдей есть любовь къ Нему и этого вполнѣ достаточно А какія заповѣди имѣлъ въ виду Христосъ, какое до этого дѣло схоластикамъ?

Написанные въ формѣ діалогической кіевскіе катихизисы производятъ тяжелое впечатлѣніе придирчивымъ тономъ своихъ разсужденій и стремленіемъ къ точности и опредѣленности въ области чистаго духа и свободы Искусственность чувствуется вездѣ и въ расположеніи частей и въ послѣдовательности вопросовъ. Впрочемъ Большой Катихизисъ, выдержавшій московскую редакцію и переполненный святоотеческими извлеченіями, грѣшитъ больше безсодержательной риторикой, чѣмъ намѣреннымъ схоластицизмомъ, но вѣдь не онъ, а чисто схоластическое Исповѣданіе, легло въ основу русской богословской науки —Въ слѣдующихъ главахъ мы сравнимъ святоотеческое и древне-московское богословіе съ латинскимъ и малорусскимъ, по тѣмъ существеннѣйшимъ предметамъ, по коимъ разность изложенія у тѣхъ и другихъ особенно рѣзко бросается въ глаза, именно въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, объ искупленіи и таинствахъ

ГЛАВА ВТОРАЯ

Сравнительное ученіе о воплощеніи и искупленіи.

Общій характеръ отечеекаго ученія о Сынѣ Божіемъ.

Имя Сына Божія велико и неизмѣримо; имъ поддерживается весь міръ. Ерма „Пастырь“ (10 пр.).

На необъятномъ небосклонѣ исторической жизни ярко выдѣляется одно событіе, еще болѣе отличное отъ всѣхъ прочихъ явленій, чѣмъ царь нашей планетной системы отъ другихъ планетъ. Явленіе Іисуса Христа произвело глубокій и единственный въ своемъ родѣ переворотъ въ развитіи человѣческаго духа. Законы развитія, самый ходъ развитія и цѣль человѣческой жизни указаны, если не прямо противоположные прежнимъ направленіямъ, то, во всякомъ случаѣ, своей полнотой и опредѣленностью уничтожающіе ихъ. Христіанство—не явленіе историческое въ числѣ прочихъ событій, а новая исторія человѣчества; оно не подлежитъ суду исторіи, ибо само есть судъ надъ міромъ; его нельзя никакъ считать одной стороной жизни, нѣтъ, оно содержитъ всю полноту жизни. Христіанство даже не вѣроученіе въ обще-употребительномъ значеніи этого слова: оно—сама жизнь.

Намъ вовсе не важно, въ какой мѣрѣ согласятся съ этимъ мнѣніемъ представители философскаго изслѣдованія исторіи, но лучшіе изъ нихъ, напр., Хомяковъ (Записки о всемірной исторіи) и даже отчасти В. Соловьевъ вполнѣ съ этимъ согласны. Полное и безпристрастное истолкованіе христіанства не есть дѣло обыкновеннаго историка, задача котораго по отношенію къ христіанству сводится только къ выясненію его вліянія на формы общественной жизни.—Это, конечно,

прежде всего дѣло самихъ христіанъ, дѣло Церкви и главнымъ образомъ дѣло церковныхъ учителей. Если бы святоотеческая литература дала намъ полную и законченную картину появленія христіанства и развитія его дальнѣйшей исторіи, если бы свв. учители Церкви имѣли возможность отрѣшиться отъ нравственныхъ запросовъ своей эпохи и предаться исключительно истолкованію жизни и ученія Господа Спасителя,—такіе труды имѣли бы важное и благодѣтельное значеніе для послѣдующихъ вѣковъ и предотвратили бы возможность сколько нибудь обоснованной защиты такихъ возмутительныхъ явленій, какъ нео-христіанство Л. Толстого или „Жизнь Іисуса“ Ренана, и лишили бы эти явленія всякаго права на существованіе. Къ сожалѣнію историческая дѣйствительность не всегда принимаетъ во вниманіе нужды послѣдующихъ поколѣній. Ставши по необходимости на почву условнаго мышленія своей эпохи, болѣе склоннаго изслѣдовать область метафизическую, свв. отцы оставили человѣчеству, или, точнѣе, Церкви полную и законченную систему о божествѣ въ самомъ себѣ, и о соединеніи двухъ естествъ самосущаго и тварнаго въ одномъ Лицѣ, а къ самой жизни Христа, какъ живой дѣйствительности, они обращались очень рѣдко, да и то въ исключительныхъ случаяхъ, въ проповѣдяхъ и въ лирическихъ отступленіяхъ. Было бы несправедливо по отношенію къ ревностнымъ защитникамъ и выразителямъ истины и несогласно съ дѣйствительностью утверждать, что Христосъ Живой, Страдающій, Униженный и Побѣждающій исчезъ со страницъ святоотеческихъ твореній; нѣтъ, даже при сравнительно поверхностномъ знакомствѣ съ святоотеческой литературой можно указать нѣсколько мѣстъ у Григорія Богослова, у Ефрема Сирина, даже у Исаака Сирина, гдѣ отцы съ пламенной вѣрой обращаются къ Христу съ воспоминаніемъ о Его жизни. Наконецъ, жизнь и страданія Христа нашли себѣ яркое и сильное выраженіе въ чинѣ божественныхъ литургій, но все же нужно сознаться, что въ догматической святоотеческой литературѣ (хотя нѣтъ никакой возможности разграничить святоотеческую литературу на догматическую и недогматическую) исторія земной жизни Іисуса Христа истолкована, сравнительно съ другими частями христіанскаго вѣроученія, слабо и не полно. Отвлеченные иными вопросами и поглощенные глубиной божественной благодати, свв. отцы часто ограничиваются одними громкими и пышными наименованіями по отношенію къ Іисусу Христу и повтореніемъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ, изложенныхъ языкомъ красивымъ и образнымъ. Если вообще человѣческое слово рѣдко выражаетъ человѣческую же мысль во всей ея полнотѣ, то для выраженій высшихъ и сокровенныхъ порывовъ духа и явленій божественныхъ языкъ человѣческій можетъ служить только

отчасти и въ весьма слабой степени. Намъ кажется совершеннымъ безумiемъ и доказательствомъ полнаго непониманія человѣческаго духа, какъ отраженія Вѣчнаго-Безсмертнаго Духа,—попытка создать въ этой области какой-нибудь опредѣленный языкъ, какую либо законченную терминологію. Въ своемъ существѣ Богъ—внѣ предѣловъ человѣческаго ума, въ человѣческой же душѣ, гдѣ человѣкъ только и можетъ созерцать вѣчное начало—Богъ, невидимый и непостоянный огнь", какъ называетъ Его божественный Іоаннъ Дамаскинъ въ одной изъ своихъ молитвъ. Можно ли съ математической, т. е. строго научной, точностью трактовать о подобныхъ явленіяхъ? Правда, Христосъ, какъ историческая личность—явленіе внѣшнее, но связь съ Нимъ возможна только внутренняя,—въ сокровенныхъ тайникахъ души человѣческой. Поэтому все сказанное о воплощеніи божественнаго Слова языкомъ человѣческихъ понятій нужно понимать и принимать, какъ необходимую и неизбѣжную дань человѣческой немощи, какъ уступку слабости нашего ума, какъ стремленіе пріобщить и слабыхъ духовно крѣпости Божьяго дѣла. Принимать же сравненія и уподобленія, взятыя изъ той или другой сферы человѣческой жизни, за нѣчто безусловное, самостоятельное, за полное выясненіе Христова дѣла, нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Можно сказать даже прямо, что подобный пріемъ, безполезный по своей невѣрности, прямо вреденъ по своимъ слѣдствіямъ; онъ суживаетъ безконечное и придаетъ сухость и искусственность самому живому и единственно самобытному изъ всѣхъ явленій, свидѣтелемъ которыхъ суждено быть человѣческому роду. Даже исключительные эпитеты, взятые изъ сферы явленій болѣе естественныхъ и по возможности обще-человѣческихъ, болѣе или менѣе свойственныхъ всѣмъ народамъ, и всѣмъ культурнымъ типамъ, только отчасти выражаютъ и опредѣляютъ личность Іисуса, Сына Божія, и Его значеніе для человѣчества. Эпитетъ „Спаситель" взятъ изъ самой широкой области борьбы съ сильнымъ противникомъ или сопротивленія опасности безотносительно къ внѣшнимъ условіямъ, ничего не говоритъ о значеніи Іисуса для спасенныхъ отъ врага. То же самое можно сказать объ именованіи Врача. Напротивъ того, именованіе „Жениха" выражаетъ, хотя не вполнѣ точно, связь Христа съ вѣрными душами, но малоимѣетъ смысла для людей борющихся и грѣшныхъ. Эпитетъ Искупителя, самый употребительный въ богословской наукѣ, поясняетъ одну только сторону пришествія Христова, именно освобожденіе отъ власти діавола. Если эпитетъ Спасителя взятъ изъ безотносительнаго понятія спасенія борьбы, то для полнаго пониманія имени Искупителя нужно уяснить себѣ весьма условную и измѣнчивую сторону военной жизни, именно выкупа или размѣна плѣнныхъ. Сравнительно болѣе устой-

чивое и опредѣленное пониманіе Христа даетъ понятіе Пастыря, но, взятое изъ быта скотоводовъ, оно менѣе понятно въ условіяхъ болѣе сложной культуры и притомъ выражаетъ отношеніе Христа къ Церкви и мало опредѣляетъ Его отношеніе къ остальному міру. Эпитетъ Агнца былъ однимъ изъ употребительнѣйшихъ въ первые вѣка и особенно въ литературѣ апостольской. Преимущество этого эпитета — яркость, наглядность и внѣшнее соотвѣтствіе, но съ теченіемъ времени эти черты должны были потускнѣть. Эпитетъ этотъ, взятый изъ очень условнаго и отнюдь не обреченнаго на вѣчность жертвеннаго ритуала, могъ быть сильнымъ только для христіанъ изъ іудеевъ и язычниковъ, нѣкогда приносившихъ кровавыя жертвы. При этомъ что же особенно выражаетъ понятіе агнца относительно Сына Божія? Кротость и смиреніе нрава, неповинность въ міровомъ злѣ и особенно непротивленіе злу. На послѣднюю черту указываютъ знаменитыя слова пр. Исаіи (LIX, 7). Вслѣдствіе безсилія человѣческихъ понятій выразить сущность Христова служенія во всей полнотѣ, самымъ удачнымъ наименованіемъ Господа Іисуса Христа слѣдуетъ считать Его Божественное имя Сына и Слова Божія, *указывающее и Его отношенія къ безначальному Отцу* и (во второй формѣ) къ созданной вселенной. Всѣ перечисленные нами эпитеты вполнѣ приложимы къ Іисусу Христу, какъ Сыну Божію и Богу, указывая на различныя стороны Его божественнаго дѣла. Св. Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ о различныхъ наименованіяхъ Господа такъ: „Господь же и Царь и подобныя имена показываютъ отношенія къ тому, что имъ противопоставляется. Ибо надъ тѣми, надъ которыми Онъ господствуетъ, Онъ называется Господомъ, и надъ тѣми, надъ которыми царствуетъ, Царемъ, и въ отношеніи къ тому, что творитъ, Творцомъ и и надъ тѣми, которыхъ пасетъ, Пастыремъ“ (II, IX). Не упоминаемъ о другихъ многочисленныхъ именахъ Христовыхъ: Мессія, Путь, Жизнь, Свѣтъ, Грядущій, Сынъ Давидовъ, Первосвященникъ, Истина и пр.

Говоря о воплощеніи божественнаго Слова, св. отцы прежде всего и почти исключительно видѣли въ этомъ событіи явленіе Бога, восхотѣвшаго явить людямъ полноту Своей любви и истины, понимаемой ими прежде только отчасти и только отчасти раскрываемой главнымъ образомъ чрезъ пророчанія іудейскихъ пророковъ, частью же чрезъ ученіе философіи восточной и эллинской. Такъ, св. Кодратъ Аѳинскій пишетъ о происхожденіи христіанства *): „Откуда все это? Это—не дѣла человѣка; это сила Божія. Самъ Всемогущій Богъ, Творецъ міра, написалъ съ небеси истину, святое и непостижимое Свое слово. Пришедшій къ намъ

*) „Историч. уч. объ оо. церкви“.

Строитель вселенной — Тотъ, чрезъ Котораго Богъ совершилъ небеса, положилъ предѣлъ морю, Котораго совѣты сохраняются стихіями, по манію Коего солнце совершаетъ теченіе, Которому покорно небо и все, что на небѣ, земля и все, что на ней. Прежде пришествія Его на землю, никто не видѣлъ Бога, никто не могъ знать Его; Онъ Самъ явился и теперь является вѣрѣ; вѣрѣ дано преимущество видѣть Его". Подобно этому разсуждаетъ о воплощеніи и св. Ипполитъ, обращая при этомъ преимущественное вниманіе на то, что Богъ явилъ Себя, какъ простой человѣкъ: „будемъ вѣрить, братіе, по апостольскому преданію, что Богъ Слово нисшелъ съ неба въ св. Дѣву Марію, дабы, воплотившись изъ нея и принявъ душу человѣческую, и я думаю, разумную, ставъ всѣмъ тѣмъ, что составляетъ человѣка, за исключеніемъ грѣха, спасти падшаго, даровать безсмертіе вѣрующимъ въ Него. Какъ проповѣдано, такъ открылся Онъ видимо новымъ человѣкомъ изъ Дѣвы и отъ Духа Святаго, съ одной стороны, съ небесною природою, которую принялъ отъ Отца, съ другой, съ земною, какъ плоть отъ ветхаго Адама чрезъ Дѣву. Такъ Онъ вступилъ въ міръ и открылся видимымъ Богомъ въ человѣческомъ тѣлѣ, взошелъ, какъ совершенный человѣкъ, поелику не призрачно или съ измѣненіемъ, но истинно былъ Онъ человѣкомъ". Климентъ Александрійскій въ „Увѣщаніи язычникамъ" также говоритъ о явленіи Іисуса Христа, какъ о воплощеніи божественнаго Слова. Такъ какъ Слово было прежде твари, то оно было и есть первоначальная причина всего; но поелику оно приняло на себя давно предвозвѣщенное имя Христа — Оно ново. Прежде дало Оно намъ бытіе, было поелику въ Богѣ; нынѣ даетъ прекрасную жизнь, поелику слово стало человѣкомъ. Оно есть то и другое, Богъ и человѣкъ, и потому начальная причина всякаго блага"[1]). Величайшій изъ древнихъ христіанскихъ мыслителей, геній александрійской философіи, Оригенъ признаетъ полную невозможность человѣческимъ языкомъ изложить сущность дѣла, совершеннаго Іисусомъ Христомъ. Какъ видно изъ употребляемыхъ имъ выраженій,—Оригенъ и не пытался достигнуть полноты изложенія, ибо вводитъ въ свои разсужденія понятія очень условныя (какъ, напримѣръ, „славы" и „изумленія"). Онъ пишетъ: „и дѣйствительно невозможно изложить въ письменахъ того, что относится къ славѣ Спасителя. Итакъ, видя столь великихъ свидѣтельствъ о природѣ Сына Божія, мы цѣпенѣемъ въ величайшемъ *изумленіи* отъ того, что это, превосходящее всѣхъ, существо, уничижая себя изъ состоянія своего величія, сдѣлалось человѣкомъ и жило между людьми, какъ свидѣтельствуетъ благодать, изливав-

[1]) Стр. 109.

шаяся устами Его, и какъ засвидѣтельствовалъ Отецъ Небесный и какъ подтверждаютъ различныя знаменія и чудеса и силы, совершенныя Имъ. Прежде этого Своего явленія во плоти, Онъ послалъ пророковъ въ качествѣ предтечъ и вѣстниковъ своего пришествія. Послѣ же вознесенія Своего на небеса, Онъ далъ повелѣніе обойти всю вселенную св. апостоламъ, исполненнымъ силою Его божества,— людямъ неопытнымъ и неученымъ, вышедшимъ изъ среды мытарей или рыбаковъ; Онъ далъ имъ повелѣніе, чтобы изъ всякаго языка и изъ всѣхъ народовъ они составили собраніе благочестивыхъ, вѣрующихъ въ Него“ (О началахъ II, VI).

Эти свидѣтельства священныхъ учителей благочестія, взятыя нами изъ наиболѣе древняго періода, показываютъ взглядъ древней Церкви на вочеловѣченіе божественнаго Слова. Здѣсь ярко выступаютъ слѣдующія черты: а) вочеловѣченіе божественнаго Слова было событіемъ исключительнымъ, не только безпримѣрнымъ, но и несравненнымъ, в) цѣль этого пришествія - учрежденіе новой, совершенно особой жизни, имѣющей развиваться на совершенно иныхъ, чуждыхъ остальному человѣчеству, началахъ, с) дѣло, совершенное Господомъ, какъ исключительное, не похожее на дѣла человѣческія и даже превосходящее человѣческій умъ, не можетъ быть вполнѣ ясно и во всей полнотѣ передано языкомъ человѣческихъ понятій, взятыхъ изъ сферы обычныхъ человѣческихъ отношеній, на которыхъ лежитъ неизгладимая печать грѣха и суеты, или человѣческаго мышленія, по временамъ громко заявляющаго объ ограниченности ума человѣческаго: свв. отцы IV вѣка, когда было положено начало свято-отеческому систематическому богословію, удержали эту точку зрѣнія.

II.

Древнеотеческое ученіе о воплощеніи.

Св. Григорій Богословъ такъ говоритъ о воплощеніи: „поелику все это (т. е. печальное въ нравственномъ отношеніи состояніе человѣка) требовало сильнѣйшаго пособія, то и подается сильнѣйшее. Само Слово Божіе приходитъ къ своему образу, носитъ плоть ради плоти, соединяется съ разумною душою для моей души, становится человѣкомъ по всему, кромѣ грѣха. Происшедшій отъ Дѣвы есть Богъ и съ принятымъ отъ Нея единое, составившееся изъ двухъ противоположныхъ, изъ плоти и духа. Въ немъ два естества, такъ какъ Онъ утомляется и алкалъ и жаждалъ и былъ въ борѣніи по законамъ тѣлесной природы“.

Кириллъ іерусалимскій въ XXI огласительномъ поученіи излагаетъ о воплощеніи Слова такой взглядъ: „будучи слышателями святаго Евангелія, да вѣруемъ Іоанну Богослову. Онъ, сказавши: „въ началѣ бѣ Слово и Слово бѣ къ Богу и Богъ бѣ Слово“ (Іоанн. I, 1), присовокупилъ сіи слова „и Слово плоть бысть“. Не есть дѣло святое покланяться Ему, какъ простому человѣку, равно не есть благочестивое называть Его только Богомъ, не вочеловѣчившимся. Ибо если Христосъ есть Богъ, какъ-то и истинно, но не принялъ человѣчества, то мы чужды спасенія. Итакъ должны Ему поклоняться, какъ Богу, и вѣрить, что Онъ и вочеловѣчился“ (XII). Этотъ взглядъ на воплощеніе, какъ на спасительное для человѣчества соединеніе человѣка съ Богомъ, удержанъ во всей своей чистотѣ и силѣ и въ тѣхъ систематическихъ изложеніяхъ православнаго ученія, о которыхъ мы упоминали выше. Впрочемъ относительно „богословія“ бл. Ѳеодорита и Іоанна Дамаскина нужно замѣтить, что этотъ вопросъ волновалъ въ ихъ эпоху Церковь сильнымъ развитіемъ лжеученій монофизитскаго и моноѳелитскаго. Поэтому, обозрѣвая ученіе о вочеловѣченіи Слова въ системахъ бл. Ѳеодорита и Іоанна Дамаскина, мы опустимъ весь полемическій элементъ, какъ относящійся исключительно къ нуждамъ своего времени и мало характеризующій направленіе и свойства свято-отеческаго мышленія.

Въ Великомъ Огласительномъ Словѣ святителя Григорія Нисскаго догматъ воплощенія разсматривался исключительно съ точки зрѣнія соединенія естествъ божескаго и человѣческаго. Съ одной стороны выясняется та мысль, что въ вочеловѣченіи нѣтъ ничего, унижающаго высокое достоинство божества, а съ другой устанавливается, что человѣческая природа вполнѣ могла быть соединенной съ Богомъ. „Или пусть покажутъ“, говоритъ св. Григорій, „что рожденіе, воспитаніе, возрастаніе, восхожденіе природы къ совершенству, вкушеніе смерти, воскресеніе изъ мертвыхъ есть зло, или, если они согласятся, что исчисленное чуждо зла, то необходимо признаются, что чуждое зла нисколько не безславно. Но поелику оно признается совершенно добрымъ, го какъ же жалки по своему неразумію тѣ, которые учатъ, что доброе неприлично Богу“ (63). „Но человѣческая природа, читаемъ далѣе, говорятъ, мала и ограниченна, а божество безпредѣльно, какъ же безпредѣльное могло обняться атомомъ? Да и кто это утверждаетъ, что безпредѣльное божество объято было предѣльною плотію, какъ бы нѣкоторымъ сосудомъ? Ибо и въ нашей жизни разумная природа незаключается въ предѣлахъ плоти, но только бремя тѣлесное ограничивается своими частями, а душа паренiями ума свободно распростирается по всему творенію и восходя

къ небесамъ, и углубляясь въ бездны морскія и проходя широту вселенной, и проникая съ любопытствомъ въ преисподнюю, а нерѣдко предается размышленію и о небесныхъ знаменіяхъ, нисколько не отягчаясь бременемъ тѣлеснымъ. Если и душа человѣческая, по естественной необходимости соединенная съ тѣломъ, вездѣ свободно пребываетъ, то что за крайность утверждать, что божество ограничивается природою плоти? И развѣ мы изъ доступныхъ для насъ примѣровъ не можемъ получить себѣ нѣкотораго приличнаго понятія о домостроительствѣ Божіемъ? Ибо какъ огонь въ свѣтильникѣ представляется объемлющимъ подложенное вещество, и умъ хотя различаетъ и огнь въ веществѣ и возбуждающее огонь вещество, но на самомъ дѣлѣ нельзя, отдѣливъ ихъ другъ отъ друга, показать пламени безъ вещества въ его собственной природѣ, но оба они составляютъ одно (только никто пусть при этомъ примѣрѣ не допускаетъ и разрушительной силы огня, но, взявъ въ семъ подобіи одно благоприличное, пусть устранитъ несходное и несоотвѣтствующее), такимъ же образомъ, т. е. какъ мы видимъ пламень и зависящимъ отъ подложеннаго вещества, и не заключающимся въ матеріи, что препятствуетъ тому, чтобы мы, представивъ нѣкотораго рода единеніе и сближеніе божественной природы съ человѣчествомъ, сохранили Богоприличное понятіе и въ семъ соприкосновеніи вѣруя, что божество было внѣ всякаго ограниченія, хотя и пребывало въ человѣкѣ“ (66). Приведенныя выдержки вполнѣ опредѣляютъ характеръ пониманія св. Григоріемъ факта вочеловѣченія; онъ видитъ въ этомъ явленіе исключительное и единственное событіе и поэтому такъ тщательно выясняетъ и опредѣляетъ всѣ стороны явленія. Далѣе онъ переходитъ къ изложенію причинъ вочеловѣченія, которыя составляютъ область совершенно иныхъ идей. Слѣдовательно, мы вправѣ смотрѣть на изложеніе взгляда св. Григоріи Нисскаго, какъ на вполнѣ законченное.

Бл. Ѳеодоритъ разсуждаетъ о воплощеніи на почвѣ полемики съ многочисленными и разнообразными врагами Церкви: „я выставилъ столько еретическихъ мнѣній для того, чтобы въ противоположность имъ показать истину ученія Церкви. Ибо Церковь одного и того же называетъ и Единороднымъ, и Богомъ Словомъ, и Спасомъ Господомъ и Іисусомъ Христомъ. Но Сыномъ Единороднымъ и Богомъ Словомъ и Господомъ Онъ назывался и до воплощенія и называется равно и по воплощеніи. Іисусомъ же Христомъ Онъ названъ собственно по вочеловѣченіи и это по слѣдующимъ причинамъ. Слово Іисусъ значитъ Спаситель, какъ свидѣтельствуетъ о томъ ангелъ Гавріилъ, который сказалъ Дѣвѣ: *„родиши Сына и нарекеши Ему имя Іисусъ*“ (Лук. I, 31), каковое имя Онъ въ бесѣдѣ въ Іосифомъ толкуетъ такъ: *„той*

ди спасетъ люди своя отъ грѣхъ ихъ“ (Матѳ. I, 21). Христомъ же онъ названъ по причинѣ помазанія отъ Св. Духа. Ибо Псалмопѣвецъ Давидъ говоритъ: „*сего ради помаза тя, Боже, Богъ твой елеемъ радости паче причастникъ твоихъ*“ (пс. 44, 8). Устами же пр. Исаіи Самъ Господь сказалъ: „*Духъ Господень на мнѣ, Его же ради помаза мя*“ (61, 1). А какъ надобно разумѣть сіе пророчество, этому научилъ насъ Самъ Господь. Ибо пришедши въ синагогу, и взявъ пророческую книгу, Онъ прочиталъ означенное мѣсто и сказалъ присутствующимъ: „*яко днесь сбысться Писаніе сіе во ушію вашею*“ (Лук. 4, 2). Согласно съ пророками проповѣдывалъ и Великій Петръ. Ибо, изъясняя Корнилію таинства, онъ сказалъ: „вы вѣсте глаголъ по всей Іудеѣ наченшійся отъ Галилеи, по крещеніи, еже проповѣда Іоаннъ Іисуса, иже отъ Назарета, яко помаза Его Богъ Духомъ Святымъ и силою“ (Дѣян. 10, 37—38). Изъ сказаннаго видно, что Онъ, по причинѣ помазанія отъ Св. Духа, и названъ Христомъ. Но онъ помазанъ не какъ Богъ, а какъ человѣкъ. Если же Онъ помазанъ, какъ человѣкъ, то по воплощеніи Онъ и названъ Христомъ“ (62). Здѣсь видно стремленіе установить опредѣленный взглядъ на взаимо-отношеніе естествъ божескаго и человѣческаго. Въ общихъ же чертахъ взглядъ на воплощеніе тотъ же самый, какъ и въ разсмотрѣнныхъ нами святоотеческихъ свидѣтельствахъ. Іисусъ Христосъ исповѣдывается исключительно вочеловѣчившимся Словомъ.

Такой же взглядъ на воплощеніе, какъ на соединеніе Божества съ человѣчествомъ, не имѣющее ничего подобнаго въ обычномъ теченіи исторической жизни, излагается и въ подробнѣйшей изъ греческихъ догматикъ, въ „Точномъ изложеніи Православной вѣры“ пр. Іоанна Дамаскина, которое представляетъ изъ себя какъ бы высшій синтезъ святоотеческаго пониманія Божественнаго дѣла. „По благоволенію Бога и Отца, Единородный Сынъ и Слово Божіе, и Богъ, сый въ лонѣ Бога и Отца, единосущный съ Отцемъ и Святымъ Духомъ, Предвѣчный, Безначальный, Который былъ въ началѣ и былъ у Бога и Отца, и былъ Богомъ, иже во образѣ Божіи сый, наклонивъ небеса, нисходитъ, т. е. неуничижимую Свою высоту неуничиженно уничиживъ, нисходитъ для пользы Своихъ слугъ такимъ снисхожденіемъ, которое было и неизреченно, и непостижимо, ибо это обозначаетъ слово нисхожденіе. И, будучи совершеннымъ Богомъ, Онъ дѣлается совершеннымъ человѣкомъ и совершаетъ дѣло, новѣйшее изъ всего новаго, дѣло, которое одно *только ново подъ солнцемъ* (Еккл. 1) и чрезъ которое открывается безпредѣльное могущество Божіе, ибо что больше того, что Богъ сдѣлался человѣкомъ? И Слово, не потерпѣвъ измѣненія, стало плотію; отъ Св. Духа и св. Маріи, Приснодѣвы и Богородицы; и Онъ называется Посредникомъ между Богомъ и людьми.

едино только человѣколюбивое, зачатое въ непорочнѣй утробѣ Дѣвы не отъ желанія или похоти, или соединенія съ мужемъ, или рожденія, связаннаго съ удовольствіемъ, но отъ Св. Духа и перваго источника Адамова, и Оно дѣлается послушнымъ Отцу черезъ то, что Оно стало подобно намъ и чрезъ то, что приняло отъ насъ, врачуя наше непослушаніе и становясь для насъ образцомъ повиновенія, внѣ котораго невозможно получить спасеніе“ (III, 1). Имя Іисуса Христа, какъ и въ предшествующихъ догматическихъ системахъ, понимается и толкуется, какъ наименованіе вочеловѣчившагося Сына Божія: „мы исповѣдуемъ, что изъ Божества и человѣчества совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, и есть и называется Одинъ и Тотъ же, и что Онъ изъ двухъ естествъ и существуетъ въ двухъ естествахъ. Словомъ же „Христосъ“ называется имя ипостаси, которое понимается не какъ что либо одного рода, но какъ служащее для обозначенія двухъ естествъ. Ибо Самъ Онъ помазалъ Себя, помазывая Свое тѣло Своимъ Божествомъ, какъ Богъ, будучи же помазываемъ, какъ человѣкъ, ибо Самъ Онъ есть это и то. Помазаніе же человѣчества—божество. Ибо, если Христосъ, будучи одной сложной природы, единосущенъ съ Отцемъ, то слѣдовательно и Отецъ будетъ сложенъ и Единосущенъ съ плотію, что совершенно нелѣпо и полно всякаго богохульства» (III, 3). Что Христосъ, какъ Помазанникъ, даже не сравнивался преп. Іоанномъ Дамаскинымъ съ прочими помазанниками, на это лучше всего указываетъ изъясненіе причинъ, понуждающихъ православныхъ отвергать несторіанское наименованіе Св. Дѣвы Маріи: „но Христородицей мы не называемъ Святой Дѣвы никоимъ образомъ, потому что это наименованіе, какъ оскорбляющее, выдумалъ нечистый и гнусный, по іудейски мыслящій, Несторій, сосудъ безчестія для уничтоженія слова „Богородица“ и для лишенія чести Богородицы, которая Одна только поистинѣ почтена выше всякой твари, хотя бы этотъ и разрывался отъ горя вмѣстѣ со своимъ отцемъ—сатаною. Ибо и Давидъ—царь называется Христомъ, т. е. помазаннымъ, такъ же и первосвященникъ Ааронъ, потому что, какъ царское достоинство, такъ и первосвященство было связано съ помазаніемъ, и всякій богоносный человѣкъ можетъ называться Христомъ, но не Богомъ по естеству, подобно тому, какъ и отверженный Богомъ Несторій, въ своей гордости, называлъ Рожденнаго отъ Дѣвы Богоносцемъ. Но да не будетъ, чтобы мы сказали и помыслили, что Онъ Богоносецъ, а что Онъ воплотившійся Богъ“ (III, 12). Этими словами св. отецъ показываетъ, что не признаетъ ничего общаго между помазаніемъ Христа и прочими помазаніями божественной благодати, ибо прочіе помазанники—люди, а Христосъ и Богъ и человѣкъ: „Христосъ называется и Богомъ и человѣкомъ, сотвореннымъ и

не созданнымъ, и подверженнымъ страстямъ и безстрастнымъ. И всякій разъ, какъ Онъ называется по одной изъ частей Сыномъ Божіимъ и Богомъ, принимаетъ свойства существующаго естества, т. е. плоти, будучи называемъ Богомъ—подверженнымъ страданіямъ, и Господомъ славы распятымъ: не поколику Онъ Богъ, а поколику Онъ же Самъ—также и человѣкъ. И всякій разъ Онъ называется человѣкомъ и сыномъ человѣческимъ. Онъ принималъ свойства божественнаго естества и украшенія, предвѣчный младенецъ, безначальный человѣкъ: не поколику Онъ младенецъ и человѣкъ, но поколику, будучи Предвѣчнымъ Богомъ, Онъ въ послѣдніе дни сдѣлался младенцемъ. И это—образъ взаимнаго общенія, когда изъ двухъ естествъ то, что ему свойственно, предлагаетъ въ обмѣнъ другому по причинѣ тождества Ипостаси и проникновенія ихъ одного въ другое. Поэтому, мы можемъ о Христѣ сказать: „Сей Богъ нашъ на землѣ явися и съ человѣки поживе“, и человѣкъ этотъ есть несозданный и неподверженный страстямъ и не описуемый“ (III, 4) „Одинъ есть Христосъ, совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, Которому съ Отцемъ и Духомъ мы поклоняемся единымъ поклоненіемъ, не исключая и непорочной Его плоти, не говоря, что плоть Его не заслуживаетъ поклоненія. Ибо ей покланяются въ единой ипостаси Слова, которая для нея сдѣлалась ипостасью не твари служа, ибо поклоняемся ей не какъ простой плоти, но какъ соединенной съ божествомъ и такъ какъ два Его естества возводятся къ Единому лицу и единой ипостаси Бога—Слова. Я боюсь прикоснуться къ углю по причинѣ соединеннаго съ деревомъ огня. По причинѣ Божества, соединеннаго со плотію, я покланяюсь обоимъ вмѣстѣ естествамъ Христа. Ибо въ Троицѣ я не вставляю четвертаго лица—да не будетъ! Но исповѣдую Одно Лице Бога Слова и плоти Его Ибо Троица осталась Троицею и послѣ воплощенія Слова“. Во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ догматической системы подробнѣйшаго изъ всѣхъ св. отцевъ систематиковъ разсматривается воплощеніе Слова исключительно, какъ соединеніе божественной абсолютной природы съ человѣческимъ ограниченнымъ естествомъ, и нѣкоторыя изреченія положительно отвергаютъ мысль о возможности сопоставить значеніе вочеловѣчившагося Слова Божія съ какимъ-либо явленіемъ, хотя и высокимъ, но несомнѣнно человѣческимъ. Во внутренней связи съ признаніемъ исключительности божественной личности Іисуса Христа и несравненности Его съ явленіями историческими является въ богословіи преп. Іоанна Дамаскина по возможности точное опредѣленіе взаимнаго отношенія двухъ естествъ: „Исповѣдуя, что Одинъ и Тотъ же Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, мы утверждаемъ, что Онъ же Самъ имѣетъ все то, что имѣетъ Отецъ, кромѣ

нерождаемости и имѣетъ все то, что имѣлъ первый Адамъ, исключая одного только грѣха, что есть тѣло и душа, одаренная, какъ разумомъ, такъ и умомъ; и что Онъ имѣетъ соотвѣтственно двумъ естествамъ и двойныя естественныя свойства двухъ естествъ: двѣ естественныя воли и божескую и человѣческую; и двѣ естественныхъ дѣятельности и божескую и человѣческую; и двѣ естественныя свободныя воли и божескую и человѣческую, также и какъ мудрость, такъ и знаніе—и божескія и человѣческія. Ибо, будучи единосущенъ съ Богомъ и Отцемъ, Онъ самодержавно желаетъ и дѣйствуетъ, какъ Богъ. Но, будучи единосущнымъ и съ ними, Онъ свободно желаетъ и дѣйствуетъ, какъ человѣкъ, одинаковый съ нами. Ибо ему принадлежатъ чудеса, Ему и страданія“ (III, 13). Но чрезъ соединеніе съ божествомъ человѣческая природа Іисуса Христа явилась обожествленной: „должно намъ знать, что о плоти Господа говорится, что она не по причинѣ превращенія естества или перемѣны, или измѣненія или сліянія обожествлена и сдѣлалась причастною такому же божеству и Богомъ, какъ говоритъ Григорій Богословъ: изъ чего одно божественно, а другое обожествлено и—отваживаюсь говорить—причастно такому же божеству. И то, что помазано, сдѣлалось человѣкомъ, и то, что было помазываемо, стало Богомъ. Ибо это произошло не по причинѣ измѣненія естества, но по причинѣ связаннаго съ домостроительствомъ соединенія, разумѣю ѵпостаснаго, сообразно съ которымъ плоть соединена съ Богомъ—Словомъ неразрывно, и также по причинѣ проникновенія естества другъ къ другу, подобно тому, какъ говоримъ и о расколеніи желѣза. Ибо, подобно тому, какъ исповѣдуемъ вочеловѣченіе безъ измѣненія и превращенія, такъ представляемъ и событіе обожествленія плоти. Ибо по той причинѣ, что Слово сдѣлалось плотію, и Оно не вышло изъ границъ Своего божества и не лишилось присущихъ Ему—соотвѣтствующихъ достоинству Божію украшеній, ни обожествленная плоть, конечно, не измѣнилась въ отношеніи къ своей природѣ или ея естественнымъ свойствамъ Ибо и послѣ соединенія остались какъ естества не смѣшанными, такъ и свойства ихъ неповрежденными. Плоть же Господа, по причинѣ чистѣйшаго соединенія съ Словомъ, т. е. ипостаснаго, обогатилась божественными дѣйствованіями, никоимъ образомъ не потерпѣвъ лишеніе своихъ естественныхъ свойствъ, ибо она совершала божественныя дѣйствія не своею собственною силою, но по причинѣ соединеннаго съ нею Слова, такъ какъ Слово черезъ нее обнаруживало Свою силу Ибо раскаленное желѣзо жжетъ, владѣя силою жженія, не вслѣдствіе естественнаго условія, но пріобрѣвъ это отъ своего соединенія съ огнемъ“ (III, 17). Даже наиболѣе подробныя разсужденія возникали, какъ видно изъ приведеннаго отрывка, на почвѣ

тщательнаго изученія законовъ соединенія двухъ естествъ, что возможно только при признаніи воплощенія дѣломъ единственнымъ и исключительнымъ. Признаніе это, сдѣланное въ принципѣ, отразилось во всѣхъ отдѣльныхъ разсужденіяхъ богомудраго истолкователя божественныхъ догматовъ. Съ исключительной яркостью выразился этотъ взглядъ св. Іоанна Дамаскина на воплощеніе въ замѣчательной главѣ о богомужномъ дѣйствованіи, произведенномъ силою совмѣстнаго дѣйствія воли Божеской и человѣческой: „Блаженный Діонисій сказавъ, что Христосъ среди насъ совершилъ нѣкоторое новое богомужное дѣйствованіе, говоритъ объ, одномъ дѣйствованіи, происшедшемъ какъ изъ человѣческаго, такъ и божественнаго, не упраздняя естественныхъ дѣйствованій. Ибо при этихъ условіяхъ мы могли бы назвать новымъ и единое естество, происшедшее какъ изъ Божескаго, такъ и человѣческаго, потому, что дѣйствованіе одно, по мнѣнію свв. отцовъ, одна и сущность. Но онъ говоритъ желая показать новый и неизреченный видъ обнаруженія естественныхъ дѣйствованій Христа, соотвѣтственно неизреченному образу проникновенія Христовыхъ естествъ одно въ другое,—также и человѣческій родъ Его жизни—необыкновенный и удивительный, и невѣдомый естеству сущаго,—и образъ общенія, возникающій по причинѣ неизреченнаго соединенія. Ибо мы говоримъ не о раздѣленныхъ дѣйствованіяхъ и не объ отдѣльно дѣйствующихъ естествахъ, но о томъ, что совокупно каждое совершаетъ съ участіемъ другого, то, что именно оно имѣло собственнымъ дѣломъ. Ибо не человѣческаго Онъ не совершилъ человѣческимъ образомъ потому, что онъ не былъ однимъ только человѣкомъ: ни Божескаго, какъ Богъ только, потому что не былъ однимъ только Богомъ, но совершилъ, будучи Богомъ вмѣстѣ и человѣкомъ. Ибо подобно тому, какъ мы понимаемъ и соединеніе, и природное различіе естествъ, какъ понимаемъ и различіе естественныхъ и воли и дѣйствованій. Богомужное дѣйствованіе означаетъ то, что послѣ того, какъ Богъ сдѣлался мужемъ, т. е. вочеловѣчился и человѣческое Его дѣйствованіе было божественнымъ, т. е. обожествленнымъ и не лишеннымъ участія въ божественномъ Его дѣйствованіи, и божественное Его дѣйствованіе не было лишено участія въ человѣческомъ Его дѣйствованіи, но каждое изъ двухъ совершалось вмѣстѣ съ другимъ“ (III, 19). Приведенныя разсужденія о богомужномъ дѣйствованіи съ неменьшей силой, чѣмъ вышеуказанныя слова, свидѣтельствуютъ о взглядѣ точнаго истолкователя священныхъ истинъ на вочеловѣченіе Слова, какъ на совершенно исключительное событіе. Помимо этого, данное мѣсто вводитъ нѣсколько болѣе подробное объясненіе дѣла, совершеннаго Господомъ Іисусомъ Христомъ. Если личность Христа не можетъ быть сопоставлена

съ личностью какого-нибудь историческаго дѣятеля, то даже во внѣшнихъ проявленіяхъ Своей человѣческой природы Христосъ являлъ Собою образъ иного, невѣдомаго дотолѣ человѣческому роду, богомужнаго дѣйствованія.

Изъяснивъ столь подробно исключительный характеръ божественнаго воплощенія, св. Іоаннъ Дамаскинъ истолковалъ различныя образныя выраженія, встрѣчающіяся въ св. Писаніи относительно Господа Іисуса Христа. Это толкованіе производится на основаніи временнаго смысла того или другого образа, того, что говорится о Христѣ. „Ибо одно будетъ приличествовать Ему и до вочеловѣченія, другое въ соединеніи, третье послѣ соединенія, четвертое послѣ воскресенія“ (IV, 18). Каждый изъ этихъ образовъ, какъ видно изъ дальнѣйшихъ разсужденій, выражаетъ различныя черты Божественной Vпостаси.

III.

Ученіе о томъ же московскихъ богослововъ.

Русское богословіе XVI вѣка удержало всѣ особенности богословія вселенскаго, какъ мы объ этомъ уже говорили выше. Ученіе о Христѣ въ твореніяхъ Іосифа Волоцкаго и Зиновія Отенскаго сохранено тоже самое, какое мы видѣли въ древне-отеческихъ писаніяхъ, только общія мысли о Божественномъ достоинствѣ Іисуса Христа и чрезвычайномъ значеніи Его священной миссіи изложены приспособительно для вразумленія русскихъ еретиковъ, противъ которыхъ и были главнымъ образомъ написаны творенія русскихъ богослововъ той эпохи. Пр. Іосифъ излагаетъ ученіе о Лицѣ Сына Божія въ трехъ пунктахъ своей системы: въ словѣ 1, гдѣ опровергаетъ и обличаетъ общія положенія своихъ противниковъ относительно Божества. Жидовствующіе отрицали православный догматъ Единосущныя и Животворящія Троицы. Въ противовѣсъ ихъ заблужденіямъ св. Іосифъ излагаетъ этотъ догматъ съ присущимъ ему талантомъ и силою и, конечно, говоритъ о Второй Vпостаси достопоклоняемаго Божества. Ему приходится много разсуждать о томъ, что Единый по существу троиченъ въ лицахъ. Эта истина доказывается подробнымъ разсмотрѣніемъ тѣхъ мѣстъ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгъ, гдѣ ясно видно различіе Vпостасей Божества. Утвердивъ на „недвижимомъ камени“ богооткровенныхъ свидѣтельствъ, принимаемыхъ его противниками, таинство Живоначальныя Троицы, пр. Іосифъ указываетъ на свидѣтельства Писанія о вочеловѣченіи Слова, свидѣтельства, не могущія относиться къ другимъ лицамъ и

событіямъ въ силу исключительнаго смысла и силы вочеловѣченія. Истолковывая слова пр. Даніила о вѣчномъ царствѣ Сына Человѣческаго (Дан. 7, 13—14), пр. Іосифъ говоритъ: „и власть Его, рече, власть вѣчна, яже не мимо идетъ и царство Его не разсыплется. Кому убо власть не мимо идетъ и кому царство не разсыплется? Давидъ убо преизящный въ царехъ и Соломонъ премудрый царствоваста, послѣдиже умроста, и власть ихъ мимо иде и царство ихъ разсыпася. И вси цари, елико ихъ подъ небесемъ бяху, власть ихъ мимо иде и царство ихъ разсыпася. Единъ же Той Господь нашъ Іисусъ Христосъ Сынъ Божій превѣчный, иже и Сынъ Человѣчь нарecеся и Христосъ. Тотъ убо на облацѣхъ небесныхъ къ Ветхому денми достиже, и Тому даетъ Отецъ Его Вседержитель власть вѣчну, яже не мимо иде и царство, еже не разсыпася“. Точно также признается полное и несравненное превосходство Іисуса Христа предъ религіозными героями Израиля, съ которыми библейскіе писатели, уступая духовнымъ немощамъ народа, сравнивали ожидаемаго Христа. Въ томъ же первомъ словѣ читаемъ: „и Моисей глаголетъ: сохраните законъ сей, иже мною Богъ далъ есть вамъ, и яко внидите въ землю обѣтованную не сотворите по мерзости языкъ тѣхъ. Но Пророка возставитъ вамъ Господь Богъ вашъ, яко мене, и всяка душа, яже не послушаетъ Пророка Того, потребится отъ людей (Чис. XXIV, 17) Пророка наречетъ Господа вочеловѣченія ради глаголетъ же, яко не по естеству, но по дѣланію, никто же бо отъ пророкъ законодавецъ бысть отъ Моисея до Христа. Того ради Моисей глаголетъ: яко мене; не равенъ творяся рабъ Владыцѣ и твореніе Творцу, но времени время уподобляя и истину сѣни восписуя“ (тамъ же). Исключительное значеніе Божественной жизни Іисуса Христа утверждается на основаніи Его Божескаго естества: „Исаія глаголетъ: Се дѣва во чревѣ пріиметъ и родитъ Сына и нарекутъ имя Ему Еммануилъ (Ис. 7, 14) еже есть сказаемо съ нами Богъ. Аще убо едино лице было и единъ составъ Божества, и аще бы Христосъ не единосущенъ былъ Богу Отцу, но яко же Давидъ, и Саломонъ, и Моисей, то кого пророкъ показуетъ отъ Дѣвы рождшася и съ нами суща Бога? И тако: се Богъ нашъ Самъ пріидетъ и спасетъ насъ. Тогда отверзутся очи слѣпыхъ и уши глухихъ услышатъ (Ис. 35, 4—5). Сія когда быша? Никогда же, но егда Господь на землю съ небесе пріиде и спасе насъ, и тогда отверзошася очи слѣпыхъ и уши глухихъ услышаша“ (тамъ же). Все значеніе вочеловѣченія Слова состоитъ въ томъ, что Богъ видимымъ и осязательнымъ образомъ обиталъ среди людей: „Іеремія глаголетъ: сей Богъ нашъ и не вмѣнится инъ къ Нему. Изобрѣте всякъ путь художества и дастъ Іакову отроку своему и Израилю возлюбленному отъ Него. И по сихъ на земли

явися и съ человѣки поживе (Вар. 3. 36—38). Зри, яко сіе истинное и неложное пророчество ни отъ кого же развратится. Яко аще и являшеся Богъ пророкамъ, но никогда же съ человѣки поживе чувственнѣ. Но точію Господь нашъ Іисусъ Христосъ, человѣколюбія ради Богъ сый, бысть человѣкъ, на земли явися и съ человѣки поживе“ (тамъ же). Такъ какъ ученіе жидовствующихъ было исполнено всевозможныхъ неточностей и внутреннихъ противорѣчій, какъ мы объ этомъ говорили выше уже, то и ихъ отрицаніе Божественнаго достоинства Іисуса Христа сводилось къ пустому глумленію надъ церковнымъ догматомъ и къ легкомысленному уподобленію Сына Божія прочимъ служителямъ Божественной воли. Обличая ихъ, пр. Іосифъ принужденъ былъ говорить преимущественно словами Ветхаго Завѣта, да и вообще толковать о явленіяхъ разнородныхъ, долженъ былъ касаться вопросовъ, выдвинутыхъ невѣжественными умами и при этомъ намѣренно, въ видахъ уничтоженія Христовой истины. Поэтому ученіе „Просвѣтителя“ о воплощеніи не отличается полнотою и законченностью, но тѣмъ не менѣе сохранена въ своей цѣлости и не прикосновенности главная мысль, что явленіе во плоти Господа не имѣло никакого историческаго подобія. Самъ пр. Іосифъ сознаетъ указанныя нами свойства своего богословія, но съ еще большой силою указываетъ на исключительность Божественнаго явленія„: се убо мало и отчасти сказахомъ отъ Божественныхъ Писаній и пророческихъ о Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ, яко Той есть иже по человѣчеству паречеся Христосъ и Сынъ Человѣчь, по Божеству же Сынъ Божій, Единосущный и сопрестольный Совѣтникъ Отца и Богъ крѣпокъ, и Владыка, и Князь міру, и Отецъ будущаго вѣка, и Творецъ, и Создатель видимыхъ же и не видимыхъ, съ Отцемъ и съ Св. Духомъ, а не якоже Моисей и Давидъ и вси пророци“ (тамъ же).

Отрицая Божественное достоинство Слова и отрицая Св. Троицу, жидовствующіе еретики не имѣли, какъ видно изъ „Просвѣтителя“, опредѣленнаго и точнаго взгляда на Личность Іисуса Христа. Судя по первому, только что разобранному нами слову, они склонны были признать Божественное происхожденіе Христова служенія, только отказывались видѣть въ Христѣ Бога, Единосущнаго Богу Отцу. Такъ говорили, по всей вѣроятности, тѣ изъ еретиковъ, которые переживали процессъ отрицанія церковнаго ученія и хулы догматовъ, ибо жиды постепенно вводили ихъ въ тайны своего ученія. Ознакомившись же съ внутреннимъ духомъ и чаяніемъ жидовства, еретики уже не хотѣли признать сколько-нибудь Божественное значеніе Іисуса хотя бы въ скромной сравнительно степени пророка и уже учили, что Іисусъ, признаваемый за Сына Божія Церковью, былъ обыкновенный человѣкъ, а

предвозвѣщенный пророками Мессія—Христосъ еще не родился, но настанетъ время исполненія пророчества о пришествіи Христа. Въ обличеніе ихъ безумія пр. Іосифъ даетъ во второмъ словѣ „Просвѣтителя“ подробную характеристику внѣшнихъ событій земной жизни Іисуса Христа, какъ точнаго исполненія ветхозавѣтныхъ пророчествъ о пришествіи Мессіи, дѣлающаго невозможнымъ новыя ожиданія Христа, уже совершившаго свое дѣло. Въ указанномъ словѣ пр. Іосифъ говоритъ о рождествѣ Іисуса Христа въ Виѳлеемѣ Іудейскомъ, во время уничиженія политическаго могущества Израиля, говоритъ объ исполненіи знаменитаго пророчества Даніила о седминахъ; столь же подробно приводятся всѣ ветхозавѣтныя пророчества о страданіяхъ Господа. Нужно замѣтить, что въ этомъ словѣ (строго полемическомъ) пр. Іосифъ почти не дѣлаетъ отступленія въ сторону истолкованія Божественныхъ догматовъ и ограничивается опроверженіемъ ереси. Для полнаго нравственнаго уничтоженія жидовствующихъ, ждавшихъ пришествія Мессіи, было вполнѣ достаточно опредѣлить на основаніи принимаемыхъ ими свидѣтельствъ фактъ пришествія Мессіи. Пр. Іосифъ такъ и поступаетъ, впрочемъ прибавляя, что ожидаемый еретиками Христосъ будетъ антихристомъ. Для насъ разсужденія пр. Іосифа, помѣщенныя во второмъ словѣ,—имѣютъ менѣе значенія, чѣмъ приведенныя выше его свидѣтельства о Лицѣ Господа Іисуса. Важно только, что и здѣсь пр. Іосифъ остался вѣренъ основному началу святоотеческаго мышленія, видѣвшаго въ пришествіи Христовомъ дѣло не только великое, но и безпримѣрное.

Устанавливая въ 7 словѣ „Просвѣтителя“ истинныя понятія о богопочитаніи для вразумленія еретиковъ, пытавшихся отождествлять православное богослуженіе съ идолопоклонническимъ культомъ, пр. Іосифъ считаетъ нужнымъ еще разъ въ сильныхъ и прекрасныхъ выраженіяхъ повторять ученіе о Достопоклоняемой Троицѣ, да устыдятся нечестивые, упрекавшіе Церковь въ суевѣріи и идолопоклонствѣ. Тамъ мы снова встрѣчаемъ нѣсколько изреченій о Божественномъ вочеловѣченіи: „Аще бо и Богъ сый, совершенъ бысть насъ ради человѣкъ, совершенъ въ послѣдніе дни, отъ Святыя Дѣвы Богородицы Маріи родися, Богъ великій, превѣчный, безначальный, невидимый, непостижимый и неописанный, свѣдый сердца всѣмъ человѣкомъ. Двѣ же убо рождествѣ Его есть: первое убо отъ Отца превѣчно, безлѣтно, безплотно, возсія бо яко отъ солнца свѣтъ. Второе же отъ Св. Дѣвы Маріи, безсѣменно отъ Св. Духа. Того ради въ двою познаваемъ естеству, въ божественномъ и человѣческомъ. Единъ убо составъ имать, яко той есть единъ Сынъ Божій и Сынъ Дѣвы. И Богъ тотъ же есть, и человѣкъ, и въ двою существу: единосущенъ бо есть Отцу по Божеству, и едино-

сущенъ матери по человѣчеству. И двѣ дѣйствѣ Божества и человѣчества, и двѣ воли, рекше хотѣнія. Имѣяше убо Божественную волю, ею же, яко Богъ, Божественное творяше, мертвыя воскрешая и слѣпыя просвѣщая и ина много неизреченная сотворяя знаменія же и чудеса. Имѣяше же человѣческую волю, рекше хотѣніе: ибо человѣческую плоть и душевныя дѣйства и страсти воспріятъ на извѣщеніе истиннаго, а не привидѣніемъ вочеловѣченія, а еже отъ злобы страсти, елики животъ нашъ сквернятъ, яко недостойны пречистаго Божества, отметеся; пострада убо, въ двою естеству сый, плотію бо на крестѣ висяше плотію умре, безсмертну убо Божеству Его пребывшу. Аще убо и умре безсмертный плотію и Божественный, Его душа отъ Пречистаго Тѣла отступляше, но Божество неразлучно бѣ отъ плоти, Самъ бо сый всемогущный Богъ съ Отцемъ на престолѣ и съ тѣломъ во гробѣ и съ душею во адъ сшедъ и проповѣда душамъ, сущимъ во адѣ, путь вѣдущимъ къ вѣчной жизни и вѣровавшихъ въ Отца и Сына и Св. Духа возведе съ Собою, а не вѣровавшихъ остави во адѣ, яко же сотвори на земли, вѣрою спасе, а невѣровавшихъ осуди. И ученикомъ явися плотію нетлѣнною уже обожествленною по воскресеніи, и на небеса вознесеся съ плотію, и одесную Отца сѣде съ плотію, а не въ разсыпаніи тлѣнія, якоже мы. И паки пріидетъ со славою судити живымъ и мертвымъ, Его же царствія нѣсть конца“ (Просв. сл. 7).

Эти слова, исполненныя святоотеческой мудрости, исчерпываютъ, какъ кажется намъ, всю глубину христіанской философіи по разсматриваемому нами вопросу и представляютъ собою точное и правильное опредѣленіе православнаго догмата; они, какъ и вышеуказанныя свидѣтельства пр. Іосифа, сохраняютъ во всей чистотѣ и неповрежденности святоотеческое пониманіе вочеловѣченія Слова, какъ соединенія грѣховнаго человѣческаго естества съ безконечнымъ и нетлѣннымъ Божествомъ.

Переходя къ другому писателю XVI столѣтія бл. Максиму, необходимо принять во вниманіе, что онъ не былъ богословомъ-систематикомъ. Поэтому въ его твореніяхъ можно найти только отрывочныя замѣчанія о пришествіи Сына Божія Правда, онъ значительно подробнѣе и чаще останавливается на великомъ дѣлѣ, совершенномъ Господомъ Іисусомъ но подвигъ Спасителя обыкновенно подъ тѣмъ или другимъ названіемъ разсматривается отдѣльно. О самомъ же пришествіи Спасителя бл. Максимъ говоритъ: „Азъ съ Павломъ, Божественнымъ Апостоломъ, опасно проповѣдаю и глаголю всею душею и всѣмъ языкомъ: „иже сый сіяніе славы и образъ присносуществу его и нося всяческая глаголомъ силы своея, собою очищеніе сотвори согрѣшеній нашихъ, сѣде одесную престола величествія въ вышнихъ“ (Евр.

1, 3) и прочая такожде во вся дни и нощи пою и глаголю со всѣми вами, благовѣрными: и возшедша на небеса и сѣдяща одесную Отца и яже по сихъ; такожде и во вседневномъ славословіи пою, благословляю, славословлю и глаголю: „Господи Боже, агнецъ Божій, Сыне Отечь, вземляй грѣхи міра, помилуй насъ, вземляй грѣхи міра, пріими молитвы наша, сѣдяй одесную Отца помилуй насъ и прочая“ (III, 33). Въ этихъ словахъ не замѣтно ничего новаго по сравненію съ тѣмъ, что мы читали въ твореніяхъ Св. Отцовъ и въ „Просвѣтителѣ“ пр. Іосифа; слѣдовательно, удержана обычная святоотеческая точка зрѣнія. Помимо приведеннаго отрывка бл. Максимъ говоритъ о пришествіи Сына Божія въ словѣ на Рождество Христово. Должно замѣтить, что въ этомъ, чисто ораторскомъ произведеніи, слогъ пр. Максима, обычно очень простой и краткій, если можно такъ выразиться, пріобрѣтаетъ нѣкоторую напыщенность, выражающуюся главнымъ образомъ въ образныхъ сравненіяхъ: „се и вертепъ, и ясли; новорожденъ младенецъ въ нихъ, восклоненъ матерію своею неискусомужною, и волсви дарми честными чествующе и звѣздою чрезъ естественною наставляемы свыше, и чинъ ангельскій вопіющъ: Слава царствующему въ вышнихъ и миръ живущимъ на земли, и пастыри, слышаще свыше: родися вамъ въ Виѳлеемѣ веси Христосъ, надежда ваша! Во истину предивна вся и явственнѣ возвѣщающа сему младенцу быти Богу, всѣмъ Царю; не можетъ бо никтоже глаголати симъ бывшимъ по прилучію; издавна бо сія прорекошася о немъ, и о сихъ неложни свидѣтели богодухновенныя книги священныхъ богоглаголивыхъ мужъ. Да посрамляется убо непокоривый жидовскій языкъ прекуя дерзостно тѣмъ явленнѣйшимъ вещемъ: Да или яко Бога, поютъ вкупѣ съ нами Іисуса, зряще вся, елико прорекошася о Немъ священными пророки прежде многихъ лѣтъ и сбышася о Немъ неложно, прокаженныхъ очищающу (словомъ), а слѣпымъ зрѣніе подающу и мертвыя изъ гробъ возставляющу словомъ, или въ своей злобѣ злохотно пребывающе, ни тѣмъ прочее священнымъ пророкомъ да повинуются, аки такова солгавшимъ на Христа, ниже да чаютъ иного пріити, аки представленному времени явленія его издавна уже трищи пришедшу“ (III, 40). Въ этомъ словѣ, имѣющемъ не только дидактическій, но и полемическій характеръ, бл. авторъ обращаетъ вниманіе своихъ слушателей на Божественное достоинство родшагося Младенца; правда, онъ называетъ Его и Царемъ, но это названіе сравнительно указываетъ на Божественное высочайшее достоинство. Исключительно, какъ о сошествіи на землю Бога, говоритъ бл. Максимъ о пришествіи Спасителя въ началѣ повѣсти о воздвиженіи Пресвятыя Богородицы хлѣба: „иже Божій Сынъ и Слово, насъ ради бывъ человѣкъ, кромѣ же грѣха, яко

совозведетъ человѣческое естество, еже содѣтель злобѣ изрину древле отъ рая и кресть волею и смерть претерпѣвъ и погребеніе, и воскресеніе, взыде паки къ первоначальной славѣ“ (III, 104).

Болѣе подробное содержаніе догмата Божественнаго воплощенія съ удержаніемъ вышеуказанной точки зрѣнія находимъ въ богословской системѣ третьяго учителя Русской Церкви разсматриваемаго нами періода. Бл. инокъ Отенскій Зиновій нѣсколько разъ возвращается къ этому догмату и, какъ авторъ системы, принужденъ отвести ему опредѣленное мѣсто въ своемъ твореніи. Богословская система бл. Зиновія, точно также, какъ и „Просвѣтитель“ Іосифа, преслѣдовала чисто полемическія задачи; тотъ же характеръ носитъ и ученіе о лицѣ Іисуса Христа: „Понеже законъ проповѣда Іисуса Христа Бога суща и апостоли такоже научиша, яко Господь нашъ Іисусъ Христосъ Богъ и человѣкъ есть. Косой же, иже реченная добрѣ святыми апостолы глаголетъ злѣ, проповѣдуетъ Христа человѣка просто, а не Бога, и по развращенному своему уму, якоже и Арійнаго пріемъ слово и разсуждаетъ злѣ, глаголетъ апостола Петра глаголюща, яко сотвори сего Іисуса Богъ, къ томуже приводя и Павлово оно: еже единъ Богъ и ходатай Богу и человѣкомъ человѣкъ Іисусъ Христосъ; сими глаголы Косой и сотворена Христа и человѣка Его проста глаголетъ, а не Бога Христа. Но нѣсть тако, якоже хулитъ Косой на Бога, глаголя на высоту неправду“ (Ист. п. 217). Эти слова въ достаточной степени выясняютъ ту точку зрѣнія, съ которой бл. Зиновій глядитъ на разсужденія о лицѣ Господа: ересеучитель утверждаетъ, что Христосъ простой человѣкъ, т. е. обычная, хотя и выдающаяся личность. Въ противовѣсъ ему православный учитель вѣры настойчиво проводитъ мысль о Божественномъ достоинствѣ Іисуса Христа, признавая такимъ образомъ христіанство явленіемъ совершенно исключительнымъ, съ особыми задачами и назначеніемъ. Защищая православную истину, бл. Зиновій выставляетъ слѣдующіе пункты, доказывая ихъ ссылками на соотвѣтствующія мѣста Библіи: 1) „яко Іисусъ Христосъ Сынъ Божій рожденъ, а не сотворенъ; 2) яко апостоли Іисуса Христа глаголаша человѣка сего ради, понеже воплотися Сынъ Божій и бысть человѣкъ, а не привидѣніемъ съ человѣки поживе на земли Богъ, но воистину Богъ сый человѣкъ бысть; 3) яко Христосъ и преже всѣхъ вѣкъ сый Сынъ Божій, Богъ есть и послѣди воплотися за еже спасти насъ“. Доказательства этихъ положеній взяты изъ св. Писанія и не представляютъ собою чего ниб. новаго и оригинальнаго. Важно для насъ лишь то, что въ содержаніи самыхъ положеній выражается во всей чистотѣ, безъ примѣси какихъ-либо мудрованій низшаго порядка и позднѣйшаго происхожденія идея о Божественномъ

достоинствѣ Іисуса Христа, идея глубокая и могучая, на которой зиждется все значеніе христіанства, какъ великой, вселенской силы. Для насъ важно, что русское святоотеческое богословіе считалось съ самой сущностью идеи, не внося ничего излишняго и оставаясь вполнѣ вѣрнымъ преданіямъ восточнаго богословія, которое при всей глубинѣ, блестящей разработкѣ и обаятельной красотѣ господствующаго въ восточной Церкви греческаго языка, на которомъ написаны новозавѣтныя священныя книги, всегда съ недовѣріемъ и опасеніемъ относилось къ способности человѣческаго языка точно и подробно излагать содержаніе Божественнаго слова въ виду ограниченности человѣческихъ понятій.

Помимо указанныхъ положеній, бл. Зиновій еще два раза останавливается на разсматриваемомъ нами догматѣ. Выясняя таинство предвѣчнаго рожденія Слова, бл. Зиновій точно устанавливаетъ, въ какихъ случаяхъ апостолы именуютъ Христа Богомъ, а въ какихъ человѣкомъ: „понеже апостоли часто крестъ, и кровь, и смерть Его проповѣдаху, ими же спасеніе сотвори намъ Христосъ и егда страсти Спасовы глаголаху апостоли, тогда и человѣка Христа глаголаху; понеже человѣку есть страдати, а не Богу, и яко воистину бысть, Богъ человѣкъ, еже есть Христосъ. Внегда же кромѣ креста и смерти глаголати апостоламъ о Христѣ, тогда Бога истинна проповѣдаху Христа“ (233). Эти слова болѣе всего свидѣтельствуютъ о томъ, что бл. Зиновій не только сохранилъ свято-отеческое пониманіе лица Господа нашего Іисуса Христа, но и свои самостоятельныя разсужденія по этому вопросу велъ въ строго святоотеческомъ духѣ и направленіи. Таково ученіе позднѣйшаго изъ разсматриваемыхъ нами великороссійскихъ богослововъ о святѣйшемъ Лицѣ Іисуса Христа, ученіе, вполнѣ тождественное съ общимъ святоотеческимъ пониманіемъ догмата воплощенія. Впрочемъ въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ бл. Зиновій дѣлаетъ рѣшительное опредѣленіе Христа посредствомъ понятій человѣческихъ. „Вѣмы же и исповѣдуемъ Господа Іисуса Христа Царя и Святителя и Владыку всѣхъ: Царя, убо понеже все Той сотвори и отступника діавола побѣди, Владыку же, яко всею тварею своею владычествуетъ, Святителя же по человѣчеству, яко ходатай о насъ къ Богу и Отцу, якоже научаетъ апостолъ Павелъ“ (982). Нужно замѣтить, что эти опредѣленія носятъ, такъ сказать, чисто внѣшній и условный характеръ. Рѣчь идетъ объ изображеніяхъ на иконахъ Бога Отца и Іисуса Христа. Бл. Зиновій указываетъ, что въ видѣ Царя и Святителя удобнѣе изображать Христа, потому что эти эпитеты относятся къ Нему въ св. Писаніи. Далѣе читаемъ: „а не Богъ Отецъ—царь и святитель: какъ бо и къ кому имать ходатайствовати, рекше свя-

тительствовати, иже Самъ есть Богъ и Отецъ". Подобнаго рода разсужденія были вызваны крайнимъ невѣжествомъ собесѣдниковъ бл. Зиновія и дѣйствительными нелѣпостями, допускаемыми въ иконописаніи той эпохи. Тамъ же читаемъ описаніе одного изображенія Бога Саваоѳа въ образѣ Давида: „начертаема же схима на главѣ и омофоръ на раму: сказаніе, яко царь и святитель. И сіе вѣло чуже благочестивыя мысли и хулы исполнено: не обрѣтается бо въ Писаніи Бога Отца быти Царя и Святителя. Вѣмы Бога Отца Царя и Владыку видимымъ всѣмъ и невидимымъ. Аще бо и о Господѣ начертаемо было царя и святителя, а не Бога Отца, яко Господь царь царствующимъ и святитель великъ въ дому Божіи: обаче и тако начерта чуже благочестивыя мысли, имать бо на главѣ схиму, и сіе хульно начертаніе Божіи Славѣ. Схима бо не Владыку и Царя показуетъ, но показуетъ раба покорена; царя убо показуетъ діадема и порфира. Схиму убо имутъ мниси, а не цари; научаются бо мниси схимою не еже царствовати и владычествовати, но еже вѣдати, яко пріидоша подъ иго Христово работати Богу и въ заповѣдехъ Его невозвратно и т. д." (981). Какъ видно, дѣло идетъ о художественныхъ символическихъ изображеніяхъ Божественныхъ Vпостасей, а не о метафизическихъ понятіяхъ, которыя вполнѣ и опредѣленно выражены въ чисто догматической части творенія бл. Зиновія, а выписанныя нами мѣста содержатся въ „разсмотрѣніи о начертаніи Бога, еже во образѣ Давидовѣ и Іисуса, сѣдяща всеоружна, како пріемлется". Это разсмотрѣніе велось за десятое пришествіе крылошанъ, когда вообще разсматривались вопросы церковной дисциплины и культа, представлявшіе очень много интереса въ помѣстной Церкви съ обрядовымъ, по преимуществу, характеромъ и въ ту эпоху, отличавшуюся великою ревностью о чистотѣ церковной жизни. Вопросы же чисто догматическаго порядка, какъ разсмотрѣнные прежде, за это „пришествіе" не разсматривались. Слѣдовательно, указанныя наименованія Господа, какъ чисто случайныя, нисколько не искажаютъ общаго догматическаго пониманія бл. Зиновія.

IV.

Особенности западнаго богословствованія о воплощеніи.

Вселенское ученіе о Божественномъ лицѣ Господа Іисуса Христа сохранилось въ своихъ существенныхъ чертахъ и въ

исповѣданіяхъ западной общины, уклонившейся отъ общенія съ Церковью. Но тамъ оно, не измѣнясь въ своей основѣ, приняло значительное дополненіе, съ перваго взгляда имѣющее характеръ невиннаго толкованія, быть можетъ, не совсѣмъ удачнаго, но во всякомъ случаѣ нисколько не измѣняющаго основной характеръ вселенской истины. Только дальнѣйшее развитіе латинскаго дополненія показываетъ, какъ мало оно гармонируетъ съ духомъ святоотеческаго богословія.—Латинскіе богословы не впали въ ересь Несторія или Евтихія и вполнѣ сохранили ученіе о двухъ воляхъ въ единомъ лицѣ Христа, но они внесли въ догматическое богословіе ученіе о Христѣ, какъ Пророкѣ, Первосвященникѣ и Царѣ. На первый взглядъ это ученіе не вноситъ ничего новаго въ догматъ о соединеніи двухъ естествъ въ одномъ лицѣ, а только поясняетъ значеніе различныхъ сторонъ жизни Іисуса Христа, а также и опредѣляетъ самое значеніе имени „Христосъ“. Въ „Confessio“ fidei christianae.

Такое подраздѣленіе, совершенно неизвѣстное св. отцамъ, было безсознательно переписано кіевскими схоластиками въ русское православное Богословіе. Оно содержится въ обоихъ документахъ кіевскаго богословія XVII вѣка. Лаврентій Зизаній въ своемъ „большомъ Катехизисѣ“ (л. 4) говоритъ, что Христу предшествовали три Іисуса: Іисусъ Навинъ—военачальникъ, Іисусъ Сираховъ—учитель и Іисусъ первосвященникъ, жившій въ эпоху возвращенія іудеевъ изъ плѣна. Такимъ образомъ чисто случайное обстоятельство существованія въ іудейской исторіи трехъ знаменитыхъ соименниковъ Христа истолковывается въ духѣ латинскаго нововведенія. Упускается изъ виду, что Іисусъ Навинъ былъ не только военачальникомъ, но и учителемъ народа. Въ православномъ же исповѣданіи Петра Могилы ученіе о трехъ служеніяхъ латинское же по происхожденію излагается и въ латинской формѣ. Въ изложеніи и истолкованіи втораго члена символа вѣры читаемъ: „что означаютъ сіи два слова Іисусъ Христосъ, положенные въ ономъ членѣ? Іисусъ значитъ Спаситель, какъ изъяснилъ Архангелъ, говоря Іосифу: „родитъ же Сына и наречеши имя Ему Іисусъ, той бо спасетъ люди своя отъ грѣхъ ихъ“ (Матѳ. 1, 21). Посему справедливо заключить должно, что имя сіе не можетъ принадлежать собственно никому другому, кромѣ Господа нашего и Спасителя, Который избавилъ весь родъ человѣческій отъ вѣчнаго рабства демонскаго. Имя же Христосъ означаетъ Помазанника, ибо въ ветхомъ завѣтѣ помазанные назывались Христами, какъ то: священники, цари и пророки, въ каковыя три должности помазанъ былъ Христосъ, впрочемъ, не общимъ съ другими образомъ, но преимущественно предъ всѣми другими помазанниками, какъ говоритъ о Немъ псалмопѣвецъ: „возлюбилъ еси правду и возненавидѣлъ еси без-

законіе: сего ради помаза тя, Боже, Богъ твой, елеемъ радости паче причастникъ Твоихъ“ (Пс. 44, 8). Здѣсь должно разумѣть помазаніе отъ Духа Святаго, поелику онъ помазанъ былъ Духомъ Святымъ по сказанію пр. Исаіи. Духъ Господень на мнѣ, Его же ради помаза мя, благовѣстити нищимъ посла мя“ (Ис. 61, 1). Каковыя слова Христосъ относитъ къ Самому Себѣ: „яко днесь сбыстся писаніе сіе во ушію вашею (Лук. 4, 21). Троякимъ преимуществомъ и особливо славнымъ величіемъ Христосъ превосходитъ соучастниковъ Своихъ. Во первыхъ, это есть священство по чину Мелхиседекову, о которомъ такъ говоритъ Апостолъ: „нареченъ отъ Бога Первосвященникъ, по чину Мелхиседекову“ (Евр, 5, 10). Онъ же въ другомъ мѣстѣ называетъ Христа Священникомъ, потому что Онъ принесъ Себя въ жертву Богу и Отцу: „иже Духомъ Святымъ себе принесе непорочна Богу“. И ниже: „Христосъ единою принесеся, во еже вознести многихъ грѣхи“ (Евр. 9, 19, 28). Во вторыхъ, особливо славное величіе и преимущество есть царское Его достоинство, которое открылъ Архангелъ Гавріилъ, когда принесъ спасительную вѣсть Пречистой Дѣвѣ: „и дастъ Ему Господь Богъ престолъ Давида, отца Его; и воцарится въ дому Іакова во вѣки и царствію Его не будетъ конца“ (Лук. I, 32—33). Также и волхвы, принесшіе дары во время Его рожденія, свидѣтельствовали о царствѣ Его, спрашивая: „гдѣ есть рождейся Царь Іудейскій“? (Мѳ. 2, 2). Тоже утверждаетъ надпись вины Его при Его смерти; „Іисусъ Назарянинъ, царь Іудейскій“ (Іоан. 19, 19). О третьемъ преимуществѣ пророчествовалъ Богомъ вдохновенный Моисей: „пророка отъ братіи твоея, якоже мене, возставитъ тебѣ Господь Богъ твой (Втор. 18, 15). Сіе величіе Его познается изъ святаго Его ученія, въ которомъ онъ открылъ и Божественность Свою, и все, что нужно было для спасенія человѣческаго, какъ Самъ говоритъ: „сказахъ имъ имя Твое“, и выше: „глаголы, ихже далъ еси мнѣ, дахъ имъ и тіи пріяша и разумѣша во истину, яко отъ Тебе изыдохъ, и вѣроваша, яко Ты мя послалъ еси“ (Іоанн. XVII). Пророческое достоинство свое (оно есть третье преимущественно) Христосъ наиболѣе показалъ тогда, когда предсказывалъ будущее не по какому—л. откровенію, но по собственному вѣдѣнію, какъ Богъ и человѣкъ“ (Прав. Исп. 92 ст.). Такъ истолковано неизмѣримое и великое имя Сына Божія, и Божественное воплощеніе, единственное явленіе вполнѣ новое и безусловно необычайное, представляется простымъ соединеніемъ въ одномъ лицѣ трехъ типовъ, столь обычныхъ въ исторіи іудейскаго царства временъ упадка. Христосъ является, какъ жрецъ кроваваго культа, какъ царь, управляющій силою внѣшняго могущества и, наконецъ, какъ пророкъ—учитель, чуждый и сторонящійся всякой принудительной власти и

дѣйствующій единственно на свободную человѣческую совѣсть. Замѣтимъ, что такое подраздѣленіе встрѣчается не въ поэтическомъ или риторическомъ произведеніи, гдѣ возможны и даже необходимы неточности и повтореніе одного и того же для усиленія, а въ догматической системѣ, главная особенность которой точность и строгая опредѣленность выраженій. Итакъ, Христосъ признается выразителемъ трехъ служеній—первосвященническаго, пророческаго и царскаго; слѣдовательно, всѣ названныя формы служенія тѣмъ самымъ признаются за нѣчто самобытное и основное.

Разсматривая это ученіе съ точки зрѣнія вселенскаго преданія Христовой Церкви, можно сказать, что оно безусловно чуждо мышленію св. отцовъ. Мы, можетъ быть, съ излишнею подробностью останавливались на ученіи вселенскихъ и древне-русскихъ отцовъ о Божественномъ лицѣ Господа и, какъ видно изъ сдѣланныхъ нами многочисленныхъ выписокъ, не находили ничего подобнаго. Если Христосъ гдѣ и называется Царемъ или Архіереемъ, то въ переносномъ или риторическомъ смыслѣ, или просто повторяются слова св. Писанія, гдѣ Христосъ называется такъ. Но ни въ одномъ изъ разобранныхъ нами памятниковъ святоотеческаго вселенскаго богословія не встрѣчается исключительнаго указанія на три названныхъ наименованія. Отсутствіе подобнаго ученія въ строго церковныхъ твореніяхъ налагаетъ и на самое ученіе печать нѣкоторой отчужденности отъ святоотеческаго пониманія христіанства. Помимо степени состоятельности самой доктрины весьма важно ея происхожденіе, ибо, какъ говоритъ св. ИринейЛіонскій: „не должно у другихъ искать истины, которую легко получить отъ Церкви, ибо апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу вполнѣ положили въ нее все, что относится къ истинѣ, такъ что всякій желающій беретъ изъ нея питіе жизни“ (Прот. ер. III, 4).

Переходя на почву Библіи, откуда заимствованы самые образы трехъ служеній, мы видимъ, что понятія первосвященника, царя и пророка далеко не единственныя, путемъ которыхъ священные писатели опредѣляютъ высокое достоинство Христа. Въ „Большомъ Катехизисѣ“ Лаврентія Зизанія подробно указываются всѣ существующіе въ Писаніи эпитеты Христа. На какомъ же основаніи предпочтеніе оказывается этимъ тремъ, взятымъ столь же случайно, какъ и прочіе? Вѣдь въ Библіи Христосъ называется и хлѣбомъ, и камнемъ, и первосвященникомъ, и жертвою. Почему же однимъ эпитетамъ предпочтеніе предъ другими? Называя себя сравнительно и образно хлѣбомъ (Іоанн. VI, 68) и виноградной лозой (Іоанн. XV, 55), Христосъ въ прямомъ смыслѣ называетъ себя учителемъ и наставникомъ. Дѣйствительно, для уясненія характера земной жизни Іисуса Христа, этотъ эпитетъ наиболѣе подходящій. Христосъ, какъ по образу жизни, такъ

и по формѣ отношеній Своихъ къ народу, былъ странствующимъ учителемъ. Таковымъ Онъ былъ для мало знавшихъ Его или случайно сталкивавшихся съ Нимъ лицъ, а близкіе Его друзья и послѣдователи, познавъ исключительный характеръ Его проповѣди, поняли, что это не простой учитель, и устами Симона Петра назвали его Христомъ, Сыномъ Бога живаго" (Мѳ. XVI, 16). Можетъ ли каждый изъ данныхъ эпитетовъ вполнѣ положительно, а не сравнительно только опредѣлить Іисуса Христа! Эпитетъ Первосвященника заимствованъ изъ посланія апостола Павла къ Евреямъ, написаннаго картиннымъ языкомъ еврейскихъ религіозныхъ понятій, заимствованныхъ изъ культа іерусалимскаго храма. Преданные вѣрѣ отцовъ, евреи не могли не относиться съ величайшею любовію и благоговѣніемъ къ своей святынѣ, къ своей славѣ и похвалѣ, къ іерусалимскому храму, гдѣ приносились жертвы и воспѣвались хвалы истинному Богу, тогда какъ весь міръ былъ загрязненъ идольскимъ нечестіемъ и осквернен злосмрадіемъ нечестивыхъ ученій язычниковъ. Съ горячею любовію относясь ко всему доброму и прекрасному, что только было въ мірѣ, до проповѣди апостольской, похваляя благочестіе даже аѳинянъ, апостолъ только и могъ питать глубокое сочувствіе къ столь искренней преданности священному культу и всей душой жалѣть тѣхъ изъ благочестивыхъ іудеевъ, которымъ вѣрность религіи отцовъ была препятствіемъ къ вѣрѣ въ Спасителя. Заблуждающимся по ревности къ установленіямъ Моисея, апостолъ хотѣлъ показать, что христіанство выдерживаетъ сравненіе даже съ внѣшней стороной іудейской религіи и что это сравненіе въ пользу христіанства. Съ этой точки зрѣнія онъ и называетъ Христа Первосвященникомъ, въ отличіе же отъ первосвященниковъ іудейскихъ называетъ Его Первосвященникомъ по чину Мелхиседекову. Очевидно, таковое названіе Христа не болѣе, какъ простое сравненіе, такъ какъ и жертвы древнихъ священниковъ сами по себѣ были только снисхожденіемъ къ человѣческой немощи, склонныхъ къ идолопоклонству іудеевъ, а не какимъ-нибудь безусловнымъ способомъ богоугожденія. Такъ смотрѣли на это дѣло свв. отцы. Св. Иринеѣ Ліонскій пишетъ: „такъ Онъ (т. е. Богъ) предписалъ народу созданіе скиніи и устроеніе храма и избраніе левитовъ, жертвы и приношенія, и уставы, и все прочее служеніе закона. Самъ Онъ ни въ чемъ не нуждался, ибо всегда преисполненъ всѣхъ благъ, имѣя въ Себѣ всякую воню сладости и всѣ куренія благоухающія, прежде чѣмъ былъ Моисей, но Онъ обучалъ народъ, склонный возвратиться къ идоламъ, разнообразными средствами призыванія, настрояя его быть постояннымъ и служить Богу и посредствомъ второстепеннаго призывая къ первостепенному, т. е. посредствомъ обрядовъ къ истинѣ, посредствомъ временнаго

къ вѣчному, посредствомъ плотскаго—къ духовному, посредствомъ земнаго—къ небесному, какъ и сказано Моисею: „ты все долженъ сдѣлать по образу того, что видѣлъ на горѣ“ (Исх. 25, 40). Эти слова отца и учителя древней Церкви показываютъ, что ветхозавѣтное первосвященническое служеніе было въ сознаніи христіанъ лишь предохранительнымъ средствомъ противъ іудеевъ, склонныхъ къ идолопоклонству. Съ большей опредѣленностью и силою выражаетъ ту же мысль отецъ древней Русской Церкви—св. Іосифъ, игуменъ Волоцкій. Въ третьемъ словѣ „Просвѣтителя“ читаемъ такія разсужденія о достоинствѣ ветхозавѣтныхъ жертвъ: „Израильтяне убо въ Египтѣ жительствоваша и жрети идоламъ и бѣсомъ навыкоша отъ нихъ, играти же и ликовати и органомъ мусикійскимъ услажатися. Егда же Египетскаго порабощенія восхотѣ свободити ихъ Богъ, симъ же въ обычаѣ бывшемъ жертвъ идольскихъ желающимъ жрети, егда бо и телецъ сотвориша въ пустынѣ и жертву пожроша бѣсомъ; тогда жрети убо попусти, но не вся, но вола, и овцу, и козу, и голубь, и горлицу жрущихъ ради немощи, а ина многа, и не идоломъ, но Тому Единому, истинному Богу. Египтяне бо боги нарицаху вола, и овцу, и козу, и голубь, и горлицу и ина многа отъ снѣдныхъ. Того ради поклоняемая отъ Египтянъ жрети тому повелѣ, яко да жруще та, навыкнутъ не боги именовати“. Приводя далѣе слова Господа чрезъ пророка Исаію о безполезности жертвъ при грѣховномъ состояніи души (Ис. I, 11, 12, 15), св. отецъ продолжаетъ: „Сего ради отъ начала Богъ не хотяше дати іудеомъ жертвъ. Но яко врачъ огницею зря содержима человѣка и желающа студенаго питія и претяща, яко аще не дадутъ ему, удаву себѣ наложити и въ стремнину себѣ низрину ти; врачъ же большее зло хотя возбранити, меньшее даетъ, хотя того отъ безвременныя смерти избавити. Тако и Богъ сотвори: понеже видѣ іудеи бѣсящихся и давящихся, желающе жертвъ и яко снѣ не пріимутъ къ идоломъ самѣмъ поити, тече же уже самопришедшихъ, повелѣлъ имъ жертвы творити и точію не глагола имъ: понеже неистовитеся и хощете жрети, то поне Мнѣ жрите. Отъ сего явлено есть яко по праздницѣ, его же сотвориша іудеи лукавымъ бѣсомъ, тогда жертву повелѣ бывати. Но обаче и повелѣвъ не до конца попусти, но премудрѣйшею козніо паки отведе. И яко же врачъ опъ, о немъ же рекохомъ, попустивъ мало желанію болящаго, чашу отъ дому своего повелѣ принести и того единаго студенаго питія пріимати болящему и тако отай повелѣ сокрушити чашу ону, яко да незазорнѣ и тли отведемъ болящаго отъ желанія онаго. Тако и Богъ сотвори жрети повелѣ, но въ единомъ Іерусалимѣ“. Эти слова священнаго учителя церкви и поборника православія такъ краснорѣчивы и ясны, что не нуждаются въ какого бы то

ни было рода комментаріяхъ. Изложенныя въ нихъ мысли свидѣтельствуютъ, какъ чуждо было древне-русской церкви мнѣніе о безусловной необходимости кровавыхъ жертвъ. Безъ признанія же этой необходимости идея о первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа меркнетъ сама собою.

Еще большей неопредѣленностью и условностью страдаетъ понятіе „царя“, служеніе котораго приписывается схоластиками Іисусу Христу не какъ картинное сравненіе, а какъ существенное свойство. И неограниченные восточные деспоты, и наслѣдственные представители Лакедемона, подчиненные надзору ефоровъ, и средневѣковые феодальные монархіи, и современные конституціонные государи—все это цари. Но что общаго въ ихъ положеніи? Развѣ только одно: земной характеръ ихъ власти. Но вѣдь Спаситель прямо призналъ Свое царство царствомъ „не отъ міра сего“ (Іоанн. XVIII, 36), т. е. не имѣющимъ ничего общаго съ человѣческими царствами; и задолго до Христа царственный пророкъ Давидъ отмѣтилъ земной, враждебный Богу характеръ власти языческихъ царей: „и возстаютъ цари земли и князья совѣщаются вмѣстѣ противъ Господа и противъ Помазанника Его“ (Пс. II, 2). Что же касается до самаго „Помазанника“, т. е. царя іудеевъ, то самое существованіе его было едвали не большимъ снисхожденіемъ къ немощи народа, чѣмъ даже учрежденіе кровавыхъ жертвъ. Самое желаніе имѣть царя было внушено іудеямъ примѣромъ язычниковъ: „поставь надъ нами царя, чтобы онъ судилъ насъ, какъ у прочихъ народовъ“ (I Цар. VIII, 15), сказали старѣйшины израиля Самуилу. Господь, являя свое долготерпѣніе и согласіе, тѣмъ не менѣе призналъ учрежденіе у избраннаго народа царской власти почти богоотступничествомъ: „И не понравилось слово сіе Самуилу, когда они сказали: дай намъ царя, чтобы онъ судилъ насъ. И молился Самуилъ Господу. И сказалъ Господь Самуилу: „послушай голоса народа во всемъ, что они говорятъ тебѣ, ибо не тебя они отвергли, но Меня отвергли, чтобы Я не царствовалъ надъ ними; какъ они поступали съ того дня, въ который Я вывелъ ихъ изъ Египта, и до сего дня оставляли Меня и служили инымъ богамъ; такъ поступаютъ они и съ тобою; и такъ послушай голоса ихъ, только представь имъ и объяви имъ права царя, который будетъ царствовать надъ ними“ (VIII, 19). Изъ этихъ словъ Господа видно, что идеальнымъ строемъ общественной жизни съ библейской точки зрѣнія нужно считать первобытный чисто-религіозный, а слѣдовательно, и строго-теократическій; что же касается до различныхъ формъ политической жизни, то въ этомъ отношеніи Библія относится къ нимъ совершенно безразлично. Общеизвѣстны мѣста псалмовъ и притчей, восхваляющія царскую власть, но библейское пониманіе жизни въ Маккавейской книгѣ отдаетъ долж-

ное и республиканскому строю древнихъ римлянъ, защищавшему вѣчный городъ отъ раздоровъ, столь обычныхъ въ древнихъ монархіяхъ: „никто изъ нихъ не возлагалъ на себя вѣнца и не облекался въ порфиру, чтобы величаться ею. Они составили у себя совѣтъ и постоянно каждый день триста двадцать человѣкъ совѣщаются обо всемъ, что относится до народа и благоустроенія его. И каждый годъ одному человѣку ввѣряютъ они начальство надъ собою и господство надъ всею землею ихъ и всѣ слушаютъ одного и не бываетъ ни зависти, ни ревности между ними“ (I Мак. VIII, 14—16). Слѣдовательно, нѣтъ основанія думать, что, съ библейской точки зрѣнія, царская власть представляется безусловнымъ и окончательнымъ выраженіемъ и формою политическаго бытія. Необходимо также замѣтить, что въ Евангеліи Христосъ называется царемъ или иносказательно (напр. Іоанн. I, 49), или въ насмѣшку, какъ римскими воинами и Пилатомъ. Сказаннаго, намъ кажется, достаточно, чтобы понять относительность царскаго служенія Іисуса Христа.

Идея о пророческомъ служеніи Господа зиждется на словахъ Второзаконія (XVIII, 15). „Пророка изъ среды тебя, изъ братьевъ твоихъ, какъ меня, воздвигнетъ тебѣ Господь Богъ твой—Его слушайте“ и т. д. Нужно признаться, что это служеніе самое высшее изъ всѣхъ видовъ библейскихъ отношеній къ народу, больше всего можетъ характеризовать жизнь и служеніе Христа. Но принять его вполнѣ не возможно, ибо пророческое служеніе (въ позднѣйшемъ смыслѣ) только и возможно при ненормальномъ теченіи общественной жизни, когда обычные органы духовной власти не исполняютъ своего назначенія. Пророки же болѣе ранняго періода (Моисей, Самуилъ) были главнымъ образомъ высшими представителями и правителями народа. При нормальномъ теченіи жизни болѣе поздняго періода, ихъ мѣсто занимали первосвященники (напр. Илій) и цари (Давидъ). И вообще, оставаясь на библейской почвѣ, нѣтъ возможности разграничить эти типы служенія. Первый первосвященникъ Ааронъ въ чинѣ нашей проскомидіи относится къ пророкамъ; къ сонму же пророковъ причисляется и Давидъ. Первосвященники, при условіи вѣрности своему назначенію, являлись также пророками, а пророки Самуилъ и Илія собственноручно приносили жертвы. Вообще понятія первосвященника, царя и пророка раздѣлились вслѣдствіе грѣховной жизни Израиля, и это раздѣленіе никакъ нельзя считать законнымъ. Давидъ царь былъ и пророкъ, а пророки Іеремія и Іезекіиль—священники. Христосъ, явившись человѣчеству, какъ Сынъ Божій, не могъ быть ни царемъ, ни первосвященникомъ, ни пророкомъ въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ; самымъ удачнымъ наименованіемъ Христа, какъ духовнаго главы

учрежденной имъ Церкви — было бы, какъ кажется намъ, наименованіе Пастыря. Вѣдь и ветхозавѣтные вожди народа, какъ Моисей и Самуилъ, были не только пророками, и вообще служеніе пророческое, болѣе другихъ напоминающее служеніе Господа, было чисто пастырскимъ. Можно вполнѣ опредѣлить главныя обязанности Первосвященника и Царя область перваго религіознаго культъ, а второго — земныя дѣла Израиля, но было бы несогласнымъ съ исторіей и съ изображеннымъ въ священныхъ книгахъ характеромъ пророческаго служенія ограничить его только предсказаніемъ будущаго, какъ то пытается сдѣлать авторъ „Православнаго Исповѣданія“

Ученіе о трехъ служеніяхъ Господа Іисуса Христа, такъ сказать, узаконяетъ раздѣленіе церковной жизни на свѣтскую и допускаетъ возможность законнаго существованія самостоятельнаго учительнаго начала Не трудно понять, что въ дальнѣйшихъ выводахъ это ученіе можетъ оказаться оправдывающимъ свѣтскую культуру и низводящимъ христіанство со степени единственнаго самостоятельнаго начала жизни въ разрядъ обычныхъ культурныхъ силъ Выводы эти могутъ быть очень симпатичны современнымъ религіознымъ мыслителямъ, имѣющимъ основаніе тяготѣть не только къ европейской культурѣ, но и къ отступническому Риму, но они совершенно чужды духу святоотеческаго вселенскаго мышленія, и мы не сомнѣваемся, что свв отцы, какъ вселенскіе, такъ и наши русскіе XVI вѣка, осудили бы ихъ съ прещеніемъ

V.

Значеніе воплощенія съ аскетической (церковной) точки зрѣнія.

Сатана и князи тьмы, со времени преступленія заповѣди, возсѣли въ сердцѣ, умѣ и тѣлѣ Адамовомъ, какъ на собственномъ своемъ престолѣ Почему пришелъ наконецъ Господь и пріялъ на Себя тѣло отъ Дѣвы, потому, что если бы угодно Ему было прити непокровеннымъ Божествомъ, кто могъ бы вынести сіе? Напротивъ, посредствомъ сего орудія—тѣла возглаголалъ Онъ къ человѣкамъ. И наконецъ, лука выхъ, возсѣдающихъ въ тѣлѣ, низложилъ Господь съ престоловъ, т е понятій и помысловъ, которыми они правили и очистилъ совѣсть и престоломъ Себѣ Самому сдѣлалъ и умъ, и помыслы, и тѣло
Макарій Великій Бесс 5

Дѣло, совершенное Господомъ Іисусомъ, состоитъ въ прямой противоположности съ преступленіемъ первыхъ людей и представляетъ изъ себя его исправленіе. Въ этомъ согласны всѣ христанскіе мыслители, стоящіе на почвѣ св Писанія. Но представляется большое различіе въ истолковании великаго дѣла Господа Какимъ образомъ Господь Іисусъ освободилъ человѣчество отъ грѣха и въ чемъ собственно состоитъ это освобожденіе, вотъ вопросы, можно сказать, открытые и до настоящаго времени, потому что представители святоотеческаго періода, непосредственно ощущая на себѣ власть освобожденія отъ узъ грѣха, не имѣли надобности подробно анализировать дѣла освобожденія, а современные мыслители, чуждые глубины чисто духовной жизни, безсильны сказать по этому поводу что—и живое и сильное, потому что о духовномъ только и можно разсуждать духовно Намъ кажется, что самая важная ошибка, которую легко допустить при истолковании нашего освобожденія отъ грѣха, состоитъ въ принятіи сравнительныхъ образовъ за абсолютное выраженіе истины Въ данномъ случаѣ такая ошибка гибельнѣе, чѣмъ когда либо свв отцы и апостолы дѣлали часто сравнительныя поясненія божественныхъ дѣлъ и брали образы для сравненій изъ сферы обычной повседневной жизни своей эпохи, есть такого рода образы изъ религіознаго культа древнихъ евреевъ, о достоинствахъ котораго мы уже имѣли случай говорить, есть сравненія

изъ области военныхъ отношеній, изъ области судопроизводства и т. д. и т. д. Каждое изъ этихъ сравненій, нѣсколько поясняя великое дѣло Господа, не можетъ, конечно, какъ взятое изъ узкой, ограниченной сферы человѣческихъ дѣлъ и понятій, выразить вполнѣ сущность Божественнаго дѣла. Гораздо драгоцѣннѣе для насъ и важнѣе по самому существу вопроса тѣ указанія свв. отцовъ, которыя относятся къ силамъ, дѣйствующимъ непосредственно на человѣка и освобождающимъ его отъ грѣха. Прежде чѣмъ подступить къ дѣйствительному изложенію различныхъ пониманій божественнаго дѣла, намъ кажется необходимымъ установить опредѣленный взглядъ на эти силы, т. е. на орудія нашего спасенія. При такой постановкѣ вопроса будетъ само собою очевидно достоинство различныхъ пониманій.

Владычество грѣха, начавшееся съ самыхъ первыхъ шаговъ самостоятельной жизни человѣчества безъ чрезвычайнаго божественнаго руководительства, имѣло главную свою основу въ ложныхъ языческихъ религіяхъ и дѣлало даже богооткровенную религію неточнымъ и неполнымъ отраженіемъ истины, приспособленнымъ къ грѣховной немощи людей. Кромѣ того, трудно говорить о древне-іудейской религіи, какъ о силѣ, противодѣйствующей грѣху, потому что исторія Израиля представляется сплошнымъ рядомъ измѣнъ богооткровенному закону. Правда, іудейская религія обуздывала худшія стороны человѣческой природы и своими установленіями напоминала человѣку о его зависимости отъ Бога, но въ силу человѣческой немощи она Самого Бога представляла грознымъ карателемъ человѣческихъ немощей и поэтому не могла привлекать къ себѣ человѣческія сердца; исторія убѣждаетъ насъ, что только тяжкія бѣдствія научили народъ еврейскій преданному отъ отцовъ богопочитанію, во времена же болѣе счастливыя (за ничтожными исключеніями) евреевъ болѣе привлекало открытое обоготвореніе человѣческихъ страстей, составлявшее подъ различными формами содержаніе всѣхъ древнихъ языческихъ религій. Съ психологической точки зрѣнія такое явленіе вполнѣ понятно. Грозное, безпредѣльное могущество можетъ подчинять себѣ, подавляя душу, но оно безсильно вызвать свободную и сознательную, т. е. единственно прочную покорность человѣческаго сердца. Правда, пророки прозрѣвали любовь божественную, но для народа Богъ оставался Грознымъ Властителемъ, Котораго необходимо бояться, но трудно любить. Въ этомъ существенный недостатокъ ветхозавѣтной іудейской религіи. Языческія религіи, какъ мы уже сказали, были обоготвореніемъ страстей, т. е. самого грѣха. Немногочисленныя философскія общества съ религіознымъ характеромъ не имѣли прочныхъ основъ для своего развитія и были малодоступны для простого народа по отвлеченности

своихъ ученій и очень скоро переходили въ грубое идолопоклонство, какъ случилось съ величайшимъ и знаменитѣйшимъ изъ крайне-восточныхъ вѣрованій—ученіемъ Сакія-Муни. Избавленія отъ грѣха не было.

Явившись на землѣ любящимъ страдальцемъ за грѣхи, Христосъ привлекъ къ Себѣ сердца многихъ, привлекъ Своею безконечною любовью въ силу неизмѣннаго психологическаго закона. И привлеченные имъ спаслись отъ грѣха, т. е. перестали жить по грѣховнымъ законамъ міра и умерли для страстей. Для сознательной жизни необходимъ образъ, иными словами, необходимъ предметъ почитанія и подражанія. Для послѣдователей Христа такимъ идеаломъ сталъ Самъ Христосъ, смиренный и уничиженный страдалецъ, привлекающій Своею безконечною любовью. Взирая на Него мысленнымъ окомъ и видя безконечный примѣръ безпримѣрнаго дотолѣ смиренія, христіане почерпали изъ этого созерцанія новыя начала жизни, уже реально и очевидно освобождающія отъ грѣха. Основа грѣха себялюбіе и стремленіе къ пріятному; въ жизни христіанъ преобладающимъ началомъ явился догматъ, установленный Христомъ—самоотрицаніе и готовность страдать. Смерть, какъ конечное выраженіе страданія, потеряла для христіанъ всякій страхъ, потому что смыслъ жизни перенесенъ въ вѣкъ будущій.

Жизнь послѣдователей Распятаго представляла полную противоположность жизни остальныхъ людей, которые подчинялись грѣху тогда, какъ христіане освобождались отъ него. Христіанство—это появленіе новой жизни. Св. мученикъ Іустинъ философъ пишетъ: „христіане не различаются отъ прочихъ людей ни страною, ни языкомъ, ни житейскими обычаями. Они не населяютъ гдѣ либо особенныхъ городовъ, не употребляютъ какого либо необыкновеннаго нарѣчія, и ведутъ жизнь ничѣмъ не отличную отъ другихъ. Только ихъ ученіе не есть плодъ мысли или изобрѣтеній людей, ищущихъ новизны; они не привержены къ какому либо ученію человѣческому, какъ другіе. Но, обитая въ эллинскихъ и варварскихъ народахъ, гдѣ кому досталось, и слѣдуя обычаямъ тѣхъ жителей въ одеждѣ, пищѣ и во всемъ прочемъ, они представляютъ удивительный и поистинѣ невѣроятный образъ жизни. Живутъ они въ своемъ отечествѣ, но какъ пришельцы; имѣютъ участіе во всемъ, какъ граждане, и все терпятъ, какъ чужестранцы. Для нихъ всякая чуждая страна есть отечество, и всякое отечество чуждая страна. Они вступаютъ въ бракъ, какъ и всѣ, рождаютъ дѣтей, только не бросаютъ ихъ. Они имѣютъ трапезу общую, а не ложе общее. Они во плоти, но живутъ не по плоти. Находятся на землѣ, но суть граждане небесные. Повинуются постановленнымъ законамъ, но своею жизнью превосходятъ самые законы. Они любятъ всѣхъ и всѣми бы-

ваютъ преслѣдуемы. Ихъ не знаютъ, но осуждаютъ, умерщвляютъ ихъ, но они животворятся; они бѣдны, но многихъ обогащаютъ. Всего лишены и во всемъ изобилуютъ (2 Кор. 4, 8—9). Безчестятъ ихъ, но они тѣмъ прославляются; клевещутъ на нихъ, и они оказываются праведны; злословятъ, и они благословляютъ; ихъ оскорбляютъ, и они воздаютъ почтеніе; они дѣлаютъ добро, но ихъ наказываютъ, какъ злодѣевъ; будучи наказываемы, радуются, какъ будто имъ давали жить" (къ Діонету 5). Всматриваясь глубже въ эту картину христіанской жизни, мы видимъ полное освобожденіе отъ грѣха чрезъ постоянную готовность страдать за свое неподчиненіе грѣху. Страданіе, прежде ненавистное человѣку, стало предметомъ почитанія. Подобное же описаніе новой, христіанской жизни находимъ въ великомъ огласительномъ словѣ св. Григорія Нисскаго: „кто не знаетъ, какъ во всякой области вселенной преизобиловало обольщеніе демонское, возобладавшее жизнію людей чрезъ идолослуженіе? Какъ у всѣхъ въ мірѣ языческихъ народовъ законнымъ считалось воздавать чрезъ идоловъ честь демонамъ приношеніемъ въ жертву животныхъ и совершавшимися при жертвенникахъ сквернами? Но когда, какъ говоритъ апостолъ, явилась благодать Божія спасительная всѣмъ человѣкамъ (Тит. II, 11), пришедшая въ міръ чрезъ человѣческую природу, то все на подобіе дыма обратилось въ ничто, такъ что прекратились изступленныя вѣщанія аракуловъ и гаданія о будущемъ, уничтожались ежегодно совершавшіеся празднественные ходы и очищенія кровію при совершеніи гекатамбъ; а у многихъ народовъ совершенно уничтожились жертвенники, священныя ограды, и капища, и истуканы и все прочее, что только было устроено служителями демоновъ къ ихъ собственному обольщенію и стекавшагося народа; такъ что во многихъ мѣстахъ и не упоминается уже, было ли когда нибудь это, а напротивъ, воздвигались во всей вселенной во имя Христа храмы и жертвенники, и стала совершаться святая и безкровная жертва и водворилось высокое любомудріе, совершаемое болѣе дѣломъ, нежели словомъ и отвращеніе отъ плотской жизни и презрѣніе къ смерти, которое явно выказывало принуждаемые мучителями отступать отъ вѣры, ни во что вмѣняя тѣлесныя муки и смертный приговоръ. Этому они, конечно, не стали бы подвергаться, не имѣя яснаго и несомнѣннаго доказательства божественнаго пришествія" (92 ст.). Такое же пониманіе избавленія отъ грѣха чрезъ установленія новой жизни на началахъ противоположныхъ грѣху находимъ у пр. Іоанна Дамаскина: вочеловѣчился же Сынъ Божій для того, чтобы то, для чего Онъ именно сотворилъ человѣка, опять ему даровать, ибо онъ сотворилъ его по образу Своему—разумнымъ и свободнымъ и по подобію, т. е. совершеннымъ во

всякомъ родѣ добродѣтелей, въ какой мѣрѣ это доступно естеству человѣка. Ибо это суть какъ бы признаки Божественнаго естества: свобода отъ заботъ и безпокойства и чистота, благость, мудрость, праведность, свобода отъ всякаго порока. Итакъ, поставивъ человѣка въ общеніе съ Собою,—ибо Онъ создалъ этого въ неистлѣніи—чрезъ общеніе съ Собою возвысилъ его до нетлѣнія. А такъ какъ чрезъ преступленіе заповѣди мы и помрачили черты божественнаго образа, и уничтожили и, очутившись во грѣхѣ, лишились божественнаго общенія, кое бо общеніе свѣту ко тьмѣ! и оказавшись внѣ жизни, подпали тлѣнію смерти, то Онъ, потому что удѣлилъ намъ лучшее и мы не сохранили, принимаетъ худшее—разумѣю наше естество—для того, чтобы чрезъ Себя и въ Себѣ возстановить бывшее по образу и по подобію, а также научить насъ добродѣтельной жизни, чрезъ общеніе съ жизнію освободить отъ тлѣнія, сдѣлавшись начаткомъ нашего воскресенія и для того, чтобы возобновить сосудъ, сдѣлавшійся негоднымъ и разбитый, чтобы избавить отъ тираніи діавола, призвавъ насъ къ Богопознанію, и для того, чтобы укрѣпить и научить чрезъ терпѣніе и уничтоженіе преодолѣвать тирана. Итакъ, богопочитаніе демоновъ прекратилось, тварь освящена божественною кровію, жертвенники и храмы идоловъ ниспровергнуты, боговѣдѣніе насаждено, Троица Единосущная, несозданное божество составляетъ предметъ служенія, единый Богъ — истинный, Творецъ всего безъ изъятія и Господь, добродѣтели управляютъ, надежда на воскресеніе дарована чрезъ воскресеніе Христа, демоны трепещутъ предъ людьми, которые искони находились въ ихъ власти; и удивительно именно то, что все это совершено чрезъ крестъ, страданія и смерть; Евангеліе Богопознанія возвѣщено во всей землѣ, обращающее въ бѣгство противниковъ не войною, и оружіемъ и войсками, но немногіе люди нагіе, бѣдные и неученые, преслѣдуемые, безчестными тѣлесными побоями умерщвляемы, возвѣщая Распятаго плотію и умершаго, одержали верхъ надъ мудрыми и сильными, ибо всемогущая сила Распятаго сопутствовала имъ. Смерть, нѣкогда весьма страшная, побѣждена и древне-ненавистная и отвратительная теперь предпочитается жизни. Это—отмѣнныя дѣянія пришествія Христа; это признаки Его могущества. Ибо не такъ какъ черезъ Моисея Онъ спасъ одинъ народъ изъ Египта и отъ рабства Фараонова, раздѣливъ море, но напротивъ того, все человѣчество избавилъ отъ тли смерти и жестокаго тирана—грѣха, не насильно ведя къ добродѣтели, не засыпая землею и не сожигая огнемъ и не повелѣвая побивать камнями согрѣшающихъ, но кротостію и долготерпѣніемъ убѣждая людей избирать себѣ добродѣтель и за нее вступать въ состязаніе посредствомъ трудовъ и находить въ

этомъ сладость. т Ибо хотя нѣкогда согрѣшающіе были опозориваемы, и всеаки продолжали крѣпко держаться грѣха, и грѣхъ былъ почтенъ у нихъ за Бога. Теперь же люди ради благочестія и добродѣтели предпочитаютъ поношенія, и мученія, и смерть. Прекрасно, о Христе—Божіе слово, и мудрость, и сила и Боже-Вседержитель. Чѣмъ мы, бѣдные, можемъ воздать Тебѣ за все это! Ибо все безъ изъятія Твое и Ты не требуешь отъ насъ ничего, кромѣ того, чтобы мы спасались, Самъ царствуя и это и по неизреченной Своей благости питая благоволеніе къ тѣмъ, которые получаютъ спасеніе.

Теперь очевидно, что освобожденіе отъ грѣха состоитъ въ основаніи новой жизни по образу жизни привлекающаго къ Себѣ страдающаго Христа, такъ какъ уничиженіе и страданія, силою которыхъ грѣхъ устрашалъ людей, были добровольно приняты за руководящія начала жизни, а привлекающія дѣйствія грѣха наслажденія были сознаны, какъ главный врагъ вѣчной правды. Таково очевидное и понятное для естественнаго ума человѣческаго дѣйствіе пришествія Христова; великое явленіе смиренія, всякое уничиженіе Христа можно разсматривать, какъ достоподражательный подвигъ, освобождающій отъ грѣха подражателей Христовой жизни; въ виду же того, что самымъ крайнимъ выраженіемъ смиренія Христова были Его страданія крестныя и позорная смерть, освобожденіе отъ грѣха чаще всего пріурочивается именно къ этимъ моментамъ земной жизни Господа. Но и прочія дѣянія Христа такъ же воспѣваются въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ, какъ попранія діавола и уничтоженіе Адамова грѣха. И уничиженное рожденіе отъ Дѣвы въ убогихъ ясляхъ, и смиренное крещеніе въ струяхъ Іорданскихъ отъ Предтечи—акты, однородные съ страданіями на Галгоѳѣ, хотя послѣднимъ, какъ завершенію всей земной жизни Христа и болѣе яркимъ по самому проявленію смиренія, и должно отдать первенство въ отношеніи привлекающей силы: въ уничиженіяхъ Господа ученики Христовы поклоняются не призрачной красотѣ человѣческихъ страстей, не доступному для человѣка могуществу и силѣ, а страданіямъ, существующимъ въ дѣйствительности, слѣдовательно реальному, а не вымышленному явленію. Воскресеніе Христово помимо доказательства Его Божества удостовѣрило вѣрующимъ общее воскресеніе, а сошествіе во адъ вѣчной истины освободило томившихся тамъ узниковъ. Эти свѣтлыя вѣрованія совершенно уничтожали среди истинныхъ послѣдователей Іисуса страхъ смерти. Подробное же мистическое изъясненіе смерти и воскресенія Господа Іисуса едвали возможно, какъ по самой недоступности вопроса, такъ и вслѣдствіе недостаточности данныхъ въ памятникахъ святоотеческаго мышленія: правда, отцы не безусловно укло-

нялись отъ разрѣшенія этого вопроса, но всегда ограничивались утвержденіемъ несомнѣнной спасительности воскресенія и смерти Какъ можно понимать эту спасительность, мы видѣли выше.

VI.

Искупленіе отъ власти діавола.

Рѣшивъ по мѣрѣ нашихъ силъ и въ предѣлахъ, указанныхъ въ святоотеческихъ твореніяхъ, вопросъ объ освобождающей силѣ Христова пришествія въ міръ по отношенію къ самому человѣку, мы далеко не исчерпали всего содержанія вопроса Дѣло освобожденія человѣка можно разсматривать, какъ по отношенію къ тому, кто освобождаетъ, т е къ Богу, такъ и по отношенію къ властителю міра, т е діаволу, который въ дѣлѣ освобожденія является побѣжденнымъ. Намъ лично кажется, что подобная постановка вопроса въ высшей степени нежелательна, и по малодоступности ея для человѣческаго мышленія и по сравнительной малополезности для благочестія, развѣ исповѣдникамъ Христова смиренія мало того, что открыто въ евангеліяхъ и что представляетъ не только догматъ вѣры, но и несомнѣнный фактъ исторіи? И какъ разсуждать объ отношеніи Творца къ падшему духу, когда и отношенія человѣческія часто бываютъ совершенно непонятны? Конечно, наши личныя мысли не имѣютъ никакого значенія, но не подлежитъ никакому сомнѣнію то условіе подобныхъ разсужденій, что ихъ можно вести только сравнительно, т е. на какой-либо условной почвѣ Представить дѣло спасенія человѣка по отношенію къ Богу и діаволу такъ же просто и ясно, какъ это можно сдѣлать по отношенію къ человѣку, не представляется никакой возможности

Уступая человѣческой немощи христіанъ, авторы святоотеческихъ богословскихъ системъ рѣшали этотъ вопросъ, но всегда въ высшей степени условно Въ великомъ огласительномъ словѣ святителя Григорія Нисскаго родъ человѣческій представляется плѣнникомъ діавола, Богъ же освободитель этого плѣнника Слѣдовательно, образъ сравненія взятъ изъ военной сферы того времени Но освободительныя средства Бога связаны Его свойствами, которыя должны проявляться и въ этомъ актѣ Его хотѣнія „и такъ какъ всѣми за достовѣрное признается, что Божество не только сильно, но и справедливо, и премудро, и есть все то, что умъ считаетъ лучшимъ Отсюда слѣдуетъ, что въ настоящемъ домостроительствѣ не одно какое либо изъ приличныхъ Богу свойствъ могло обнаружиться на дѣлѣ, а другое нѣтъ“ (XX) Слѣдовательно, освобожденіе плѣнника должно быть сочета-

ніемъ могущества, справедливости, и мудрости. Правосудіе заключалось въ томъ, что „Онъ не употребилъ никакой насильственной власти противъ нашего владѣльца и порабтившему человѣка приманкою удовольствія не оставилъ никакого повода къ справедливой жалости на то, якобы Онъ исхитилъ избытокъ силы. Ибо и взявшіе деньги за свою свободу становятся рабами купившихъ, какъ сами продавшіе себя“ и т. д. (XXII). Богъ не силою освободилъ человѣка, а выкупилъ его. Чтобы выкупить человѣка, необходимо „дать владѣльцу за плѣнника такую цѣну, какую только онъ взять пожелаетъ“ (XXIII). Св. отецъ полагаетъ, что діаволъ могъ продать человѣка „за очень высокую и великую цѣну, чтобы тѣмъ еще болѣе питать свою страсть гордости, вымѣнивъ большее на меньшее“. Вполнѣ понятно, что никто изъ людей или вообще тварныхъ существъ не удовлетворялъ требованіямъ злого духа, Христосъ же, какъ Сынъ Божій, и діаволу представлялся достаточнымъ выкупомъ. Описавъ подробно всѣ чудеса Спасителя, св. отецъ продолжаетъ: „Итакъ, врагъ, видя въ немъ такую силу, замѣчалъ, что предложенное на обмѣнъ важнѣе узника, поэтому желаетъ, чтобы Онъ сдѣлался искупительною цѣною за содержимыхъ подъ стражею. Но какъ невозможно было ему возрѣть на настоящій образъ Божій, не увидѣвъ на Немъ нѣкоторой части той плоти, которую онъ уже плѣнилъ чрезъ грѣхъ, то поэтому Божество прикрылось плотію, чтобы онъ, взирая на знакомое и сродное съ нимъ (по творенію) естество, не устрашился приближенія силы Вышняго“. Въ дѣлѣ спасенія вполнѣ проявляются Божественныя свойства: „что Онъ восхотѣлъ спасти, это есть знакъ благости; что заплатилъ условную цѣну за плѣнника, показываетъ правосудіе; а что не доступное для врага искусно сдѣлалъ доступнымъ, это содержитъ въ себѣ доказательство величайшей премудрости“. Въ слѣдующей (XX) главѣ св. отецъ разсматриваетъ изображенный имъ актъ освобожденія съ точки зрѣнія Божественнаго могущества и приходитъ къ заключенію, что онъ исполненъ величайшаго могущества, проявившагося прежде всего въ сверхъестественности событія. Но, согласившись на подобный выкупъ, діаволъ обманулся въ своихъ ожиданіяхъ: „вмѣстѣ съ приманкою плоти схвачена была имъ, на подобіе жадныхъ рыбъ, уда Божества, и такимъ образомъ, по вселеніи жизни въ нѣдрахъ смерти и по возсіяніи свѣта во тьмѣ, уничтожилось свѣтомъ и жизнію противоположное состояніе“. Хотя и была возможность предполагать, что Христосъ будетъ удержанъ въ плѣну смерти, однако, подвергшись сему состоянію, Онъ произвелъ свойственное себѣ по природѣ. Св. отецъ предвидитъ возраженіе противъ своего толкованія и заранѣе заявляетъ, что сходство съ обманомъ нисколько не говоритъ противъ толкованія. „Ибо то

достойное возмездіе, что обольститель взаимно обольщается, показываетъ правосудіе, а цѣль этого дѣйствія свидѣтельствуетъ о благости“ (117). Но уже, рѣшая вопросъ о времени искупленія, св. Григорій вводитъ другое сравненіе: человѣчество уже представляется болящимъ, а Господь-Врачемъ. Новое сравненіе, конечно, налагаетъ новый отпечатокъ и на самыя разсужденія. Вообще о толкованіяхъ путемъ сравнительнымъ должно замѣтить, что ихъ преимущество—ясность и легкость представленія, но они имѣютъ и важный недостатокъ, именно вводятъ величайшую условность и мелочность въ область безусловную и малодоступную человѣческому уму.

Переходя къ краткому изложенію Божественныхъ догматовъ бл. Ѳеодорита, мы мало находимъ въ ней разсужденій по поводу способа нашего спасенія. Обличая многочисленныя хитросплетенія еретиковъ, достославный учитель Церкви мало говоритъ о томъ, чему не находитъ прямыхъ и опредѣленныхъ указаній въ словѣ Божіемъ. Впрочемъ и онъ становится на любимую отцами точку зрѣнія борьбы съ діаволомъ, но борцомъ у него является сама человѣческая природа: „Господь же восхотѣлъ, чтобы само побѣжденное естество вступило въ борьбу съ врагомъ своимъ, и одержало побѣду“. Относительно подробности описанія борьбы бл. Ѳеодоритъ далеко уступаетъ св. Григорію Нисскому. Быстро перейдя на почву Библіи, онъ истолковываетъ слова ап. Павла къ Римлянамъ. „Посему, какъ однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ, а грѣхомъ смерть, такъ и смерть перешла во всѣхъ человѣковъ, потому что въ немъ всѣ согрѣшили. Ибо и до закона грѣхъ былъ въ мірѣ, но грѣхъ не вмѣняется, когда нѣтъ закона. однако же смерть царствовала отъ Адама до Моисея и надъ несогрѣшившими подобно преступленію Адама, который есть образъ будущаго. Но даръ благодати не какъ преступленіе. Ибо если преступленіемъ одного подверглись смерти многіе, то тѣмъ болѣе благодать Божія и даръ по благодати одного человѣка Іисуса Христа преизбыточествуетъ для многихъ. И даръ не какъ судъ за одного согрѣшившаго— ибо судъ за одно преступленіе къ осужденію, — а даръ благодати къ оправданію отъ многихъ преступленій. Ибо, если преступленіемъ одного смерть царствовала посредствомъ одного, то тѣмъ болѣе пріемлющіе обиліе благодати и даръ праведности будутъ царствовать въ жизни посредствомъ единаго Іисуса Христа. Посему какъ преступленіемъ одного всѣмъ человѣкамъ осужденіе, такъ правдою одного всѣмъ человѣкамъ оправданіе къ жизни. Ибо, какъ непослушаніемъ одного человѣка сдѣлались многіе грѣшными, такъ и послушаніемъ одного сдѣлаются праведными многіе“ (V, 5—19). Представляя анализъ апостольскаго ученія, бл. Ѳеодоритъ

оставляетъ начатое было имъ уподобленіе избавленія отъ грѣха борьбѣ и положительно заявляетъ: когда одинъ согрѣшилъ, всѣ осудились, нынѣ же когда всѣ согрѣшили, всѣмъ желающимъ предлагается спасеніе. Въ концѣ же своего толкованія бл. учитель утверждаетъ истину спасенія по отношенію къ самому человѣку: „послѣ пришествія Спасителя не всѣ получаютъ спасеніе, а только вѣрующіе въ Него и поступающіе по Его Божественнымъ законамъ“. Такимъ образомъ въ изложеніи догмата спасенія бл. Ѳеодорита почти, не встрѣчается никакихъ условныхъ сравненій и нѣтъ попытки разрѣшать вопросъ избавленія человѣка по отношенію къ освободившему и плѣнившему.

Св. Іоаннъ Дамаскинъ повторяетъ мысль бл. Ѳеодорита о необходимости самому естеству человѣческому побѣдить своего врага: „вочеловѣченіе Бога-Слова произошло по той причинѣ, чтобы само согрѣшившее и павшее, и растлѣнное естество побѣдило обольстившаго его тирана, и чтобы оно такимъ образомъ освободилось отъ тлѣнія, подобно тому, какъ говоритъ Божественный апостолъ: „Понеже бо человѣкомъ смерть и человѣкомъ воскресеніе смертныхъ“. Такъ же, какъ бл. Ѳеодоритъ, св. Іоаннъ не продолжаетъ сравненія. Но за то у него находимъ замѣчательную *идею объ усвоеніи*. Въ самой идеѣ нѣтъ ничего новаго, но ея необыкновенно сильное и проникновенное выраженіе ярко выясняетъ связь Освободителя Христа съ освобожденными. Слова: „Боже, Боже Мой, вскую Мя еси оставилъ“? Онъ сказалъ такъ, какъ имѣлъ наше лицо Своимъ собственнымъ. Ибо ни Богъ-Отецъ Его не былъ бы поставляемъ вмѣстѣ съ нами, если бы именно, при помощи тонкихъ представленій ума, не было раздѣлено видимое отъ того, что воспринимается умомъ, ни Онъ, съ другой стороны, никода не былъ оставленъ Своимъ Божествомъ, но мы были покинутые и пренебреженные, такъ что Онъ молился объ этомъ, усвояя Себѣ наше лицо. Должно же знать, что есть два усвоенія: одно естественное и существенное, другое личное и относительное. Естественное и существенное, конечно, то, соотвѣтственно которому Господь, по человѣколюбію, воспринялъ, какъ естество наше, такъ и все естественное, по естеству и по истинѣ сдѣлавшись человѣкомъ и испытавъ то, что относится къ нашему естеству; личное же и относительное бываетъ тогда, когда кто либо принимаетъ на себя лице другого по причинѣ какого либо отношенія, т. е. *состраданія или любви* и вмѣсто него произноситъ направленныя въ его защиту рѣчи, самого нисколько не касающіяся. Соотвѣтственно этому Господь усвоилъ Себѣ и проклятіе и оставленіе наше и подобное, что не есть естественное усвоеніе, Самъ не будучи этимъ или не сдѣлавшись, но принимая наше лице и поставляя Себя на ряду съ ними. Вотъ такого рода смыслъ имѣетъ и

изреченіе! „*бывъ по насъ клятва*“ Хотя въ приведенныхъ словахъ св Іоанна разсуждается по отношенію не къ человѣку, а скорѣе къ Самому Христу, однако не трудно понять, что въ этихъ словахъ изложено ученіе объ избавленіи отъ грѣха чрезъ привлекающую любовь Христа къ таинственному слиянію съ Нимъ Впрочемъ, св Іоаннъ пытается, какъ бы между прочимъ, рѣшить вопросъ о смерти Христа, какъ по отношенію къ небесному Отцу, такъ и врагу человѣческаго рода Выраженія его очень условны и взяты изъ обычной въ святоотеческихъ твореніяхъ области освобожденія военно-плѣнныхъ посредствомъ выкупа Только выкупъ дается не діаволу, а Богу-Отцу, въ чемъ св. Іоаннъ какъ бы противорѣчитъ св Григорію, для діавола же Христосъ былъ приманкою, въ чемъ оба названныхъ свѣтильника вѣры вполнѣ согласны Очевидно, св Іоаннъ нѣсколько иначе сравнивалъ освобожденіе человѣка съ выкупомъ плѣнныхъ, и представляемая имъ картина, вѣроятно, значительно разнится отъ той, которую столь подробно изображалъ св Григорій Нисскій Но св Іоаннъ излагаетъ только выгоды своего сравненія, опуская самые образы. „Господь нашъ Іисусъ Христосъ, будучи безгрѣшнымъ, яко беззаконія не сотвори, ниже обрѣтеся лесть во устѣхъ Его, не былъ подчиненъ смерти, ибо смерть вошла черезъ грѣхъ Итакъ, Онъ умираетъ, претерпѣвая смерть за насъ, и чтобы мы были освобождены отъ осужденія, ибо кровь Господа была принесена никакъ не тирану Итакъ, смерть приходитъ и, поглотивъ тѣлесную приманку, пронзается удою Божества и, вкусивъ безгрѣшнаго и животворящаго тѣла, погибаетъ и отдаетъ назадъ всѣхъ, которыхъ нѣкогда поглотила Ибо подобно тому, какъ тьма чрезъ приведеніе свѣта уничтожается, такъ и тлѣніе чрезъ прикосновеніе жизни прогоняется, и для всѣхъ возникаетъ жизнь, а для погубителя смерть“ (III, XXVII) Помимо идеи выкупа, въ этихъ словахъ есть сравненіе, взятое изъ жертвеннаго культа. Но все, что можно сказать относительно всѣхъ разобранныхъ нами сравненій, сводится къ тому, что, показывая Своими страданіями истинный путь жизни и привлекая Своей сострадающей любовію шествовать по этому пути, Христосъ исполнилъ хотѣнія вѣчной правды Бога-Отца и уничижилъ діавола

VII

Русскіе богословы о томъ же.

Нѣкоторая неопредѣленность, отличающая святоотеческія поясненія объ освобожденіи человѣка отъ грѣха, естественно перешла и въ русское богословіе XVI вѣка. Всѣ сравненія,

допускаемыя въ истолкованіи этого догмата, повторены и нашими отцами: Христосъ, какъ освободитель людей, называется и жертвой Богу-Отцу (Зиновій Отенскій 353 ст.) и прельщеніемъ діавола. Такая неопредѣленность, болѣе чѣмъ понятная въ твореніяхъ отцовъ Вселенской Церкви, неизбѣжна въ нашихъ русскихъ богословіяхъ XVI вѣка. Помимо затрудненій мысли, наши русскіе отцы разсуждали въ опредѣленныхъ границахъ и пользовались уже готовыми образами сравненій.

Самую подробную теорію спасенія человѣческаго рода чрезъ явленіе роду человѣческому Господа Іисуса Христа находимъ въ IV словѣ „Просвѣтителя“, которое могло бы составить украшеніе какому угодно святоотеческому творенію востока, въ нашей же русской богословской письменности оно представляетъ перлъ, какъ по глубинѣ и отчетливости созерцательнаго ума, такъ и по силѣ и яркости чувства: это камень, выдерживающій самые сильные напоры враговъ, и въ тоже время огонь, неудержимо пожигающій противниковъ. Надписаніе слова свидѣтельствуетъ о его полемическомъ назначеніи: „Слово 4 на ересь новгородскихъ еретиковъ, глаголющихъ, егда не можаше Богъ спасти Адама и сущихъ съ нимъ и еда не имѣаше небесныя силы и пророки и праведники, еже послати исполнити хотѣніе Свое, но Самъ сице, яко нестяжатель и нищъ, и вочеловѣчився и пострада, и симъ перехитри діавола. Не подобаетъ убо Богу тако творити. Здѣже имать свидѣтельство отъ Божественныхъ писаній, яко вся возможна суть Богу, никтоже Божественной Его власти противитися можетъ; но глубинами мудрости и человѣколюбія, Своего, нашего ради спасенія, тако благоизволи Самъ вочеловѣчитися, и пострадати, и въ адъ снити и воскреснути изъ мертвыхъ, и извести Адама отъ ада и сущихъ съ нимъ и тако Божественною мудростію прехитри діавола и спасе весь міръ и до нынѣ спасаетъ“. Какъ видно изъ надписанія слова, русскіе еретики подъ тѣми образами, которыми св. отцы и пѣснотворцы охотнѣе всего излагали истину нашего спасенія, имѣли въ виду самое описаніе спасенія и, представляя несовершенство образовъ, глумились надъ самымъ спасеніемъ. Преп. Іосифъ защищаетъ эти образы, защищаетъ горячо, съ ревностью истиннаго поборника вселенскаго благочестія; онъ прекрасно понимаетъ, что тяжелыя обстоятельства эпохи менѣе всего благопріятствуютъ спорамъ относительно догматическихъ тонкостей. Какъ подвижникъ, склонный къ созерцательному проникновенію, онъ смѣло утверждаетъ свое любимое начало богословскихъ размышленій: „да молчатъ излишняя въ Церкви Божіи, да славятся вѣрованная“. Софистическія ухищренности и любопрительность еретиковъ онъ осуждаетъ, какъ отсутствіе благоговѣнія: „за премного даровъ не вѣруемъ бла-

годателю, за великое Владыки милосердіе отъ работы отбѣгаемъ—о, безмѣстнаго сего и лукаваго злонравія! Волсви поклоняются, еретицы терзаютъ, како во плоти Богъ и въ каковѣ плоти, аще совершенъ человѣкъ или несовершенъ пріять быви". Утверждая на основаніи святоотеческихъ свидѣтельствъ вочеловѣченіе Слова, св. отецъ переходитъ къ разрѣшенію столь любимаго еретиками вопроса о причинѣ вочеловѣченія. Скажемъ между прочимъ, что подобнаго рода вопросы всегда свидѣтельствуютъ о нѣкоторой ограниченности мысли: если нельзя всегда указать опредѣленную причину въ дѣлахъ обычныхъ человѣческихъ, если никогда нельзя найти причину болѣе важныхъ историческихъ событій, то задавать вопросъ о причинѣ величайшаго явленія, гдѣ съ одной стороны—вѣчное непостижимое начало жизни, а съ другой—весь человѣческій родъ въ совокупности настоящаго, прошедшаго и будущаго есть проявленіе крайней тупости. Почему именно Богъ Самъ явился, а не послалъ кого либо изъ ангеловъ и святыхъ? Нелѣпость такого вопроса чувствуется сама собою. Поэтому и отвѣтъ на него преп. Іосифа коротокъ и ясенъ: „Сего ради Богъ воплотился, понеже человѣкъ спасти не можаше. И ангелъ искупити не можаше, не имяще бо таковаго искупа. Богъ нашъ пострадати не можаше, сего ради Самъ Богъ бысть человѣкъ. Доказавъ на основаніи Слова Божія, что для Бога не существуетъ ничего невозможнаго, преп. отецъ утверждаетъ, что многія дѣла Божія, о которыхъ повѣствуется въ Библіи, имѣютъ видъ какъ бы хитрости, такъ что такимъ характеромъ отличается и величайшее изъ Божественныхъ дѣлъ: „много суть такова въ Божественныхъ писанінхъ прехищренія и коварства, яже Самъ Господь сотвори. Такоже по Божественному повелѣнію Святіи-Божіи человѣци творяху мнящася, яко не добра, Богови же блага и зѣло угодна суть". Послѣдніе слова ясно показываютъ на непригодность человѣческой точки зрѣнія къ разсмотрѣнію божественныхъ дѣлъ и человѣческихъ понятій для ихъ выраженія. Освобожденіе человѣка человѣку представляется прехищреніемъ, въ дѣйствительности же это не прехищреніе, а нѣчто другое, подобнаго чему человѣкъ не знаетъ, поэтому и не можетъ назвать. Вѣдь предметы и явленія, неизвѣстные какому либо народу, совершенно ему непонятны и не имѣютъ на его языкѣ соотвѣтственныхъ названій. Какъ же опредѣлить языкомъ человѣческихъ условныхъ понятій отношенія двухъ существъ, изъ которыхъ одно-самосущій Богъ всего міра, а другое—злое начало жизни, падшій, но могущественный духъ—демонъ зла? Конечно, о хитрости и обманѣ можно въ такомъ случаѣ говорить лишь относительно, за полной невозможностью сказать болѣе точно и опредѣленно. Св. Максимъ Исповѣдникъ говоритъ, что діаволъ и врагъ Божій и

мотитель. Вообще дѣла Божія не должны служить предметомъ праздпаго любопытства. „Егда Богъ что творитъ, или повелѣваетъ, что творите, пріимати вѣрно, а не испытывати дерзоснѣ; еже бо испытывати вину, и истязати пря, и образъ взыскивати, души развращены и изумленны и невѣріемъ недугующія дѣло есть“. Показавъ, далѣе, къ какимъ печальнымъ слѣдствіямъ ведетъ любопрительность, св. Іосифъ въ сильныхъ и исполненныхъ горячей вѣры словахъ исповѣдуетъ таинство спасенія чрезъ пришествіе на землю Господа Іисуса. Далѣе кратко говорится о паденіи закона, о сотвореніи человѣка и о его паденіи. По изгнаніи изъ рая, „діаволъ крѣпость взялъ на человѣка. Умножившемяеся человѣкомъ, всякому пути злобному научи ихъ діаволъ и забыша человѣци Бога, поработившеся похотемъ, убійству и блуду, чародѣянію и волшвенію“. Послѣ всемірнаго потопа беззаконія не прекратились, а скорѣе нашли себѣ новую опору въ нечестивыхъ культахъ идолопоклонниковъ: „пріемлюще человѣци вины отъ боговъ своихъ, бесстыдно сквернѣяхуся всякими сквернами“ Гнусныя человѣческія жертвы дополняли печальную картину. Посылаемые Богомъ пророки не имѣли силы существеннымъ образомъ измѣнить условія человѣческой жизни: „человѣци бо бяху, вси бо подлежаху грѣху и грѣха ради смерти“. Избавителемъ могъ быть только безгрѣшный. Далѣе слѣдуютъ разсужденія, съ которыми мы уже встрѣчались въ „Великомъ огласительномъ словѣ“ св. Григорія Нисскаго, а именно, что исторгнуть человѣка изъ узъ діавола путемъ насилія, несогласно съ Высшей Правдой Божества. Совершилось вочеловѣченіе Бога. Изложивъ въ краткихъ словахъ евангельскую исторію о первыхъ тридцати годахъ земной жизни Христа, преп. Іосифъ замѣчаетъ объ устроеніи на землѣ новой жизни: „И ученики избра дванадесять, повелѣ проповѣдати человѣкомъ небесное жительство“. Діаволъ хотѣлъ уничтожить Его, какъ уничтожалъ пророковъ, воздвигъ на Христа злобу іудейскихъ старѣйшинъ и чрезъ нихъ предалъ смерти Іисуса Христа, думая, что Его душа будетъ узницею ада. Но сошествіе въ адъ Бога было гибельно для ада, за позорною казнію слѣдовало славное воскресеніе и освобожденіе томившихся въ адѣ узниковъ. Далѣе развивается ученіе о спасеніи человѣка вѣрою въ Іисуса Христа. Было бы величайшимъ невѣжествомъ пытаться найти въ этомъ ученіи какое-либо сходство съ извѣстной доктриной западныхъ реформаторовъ схоластики, еще разъ вспомнимъ, что мышленіе пр. Іосифа было исполнено аскетическихъ идей и высшаго духовнаго пониманія вопросовъ вѣры. На благочестивыя упражненія онъ смотрѣлъ не какъ на самостоятельный способъ богоугожденія черезъ „заслугу“, а какъ на средство развивать въ себѣ духовныя силы, отрѣшающія чело-

вѣка отъ земли и возводящія на небо. Господь указалъ истинный путь жизни и положилъ покаяніе согрѣшающимъ, далъ врачевства духовныя, избавляющія отъ самыхъ страстей. Совершенно избавляются страстей только ревностно подвизающіеся, но и ненавидящіе страсти и смиряющіеся и терпящіе отъ укоровъ совѣсти будутъ избавлены вѣчныхъ мученій. „Глаголетъ Богословъ Григоріе: не еже убо не мука, се и царство, ни еже не царство се и мука, но лѣнивымъ довольно есть еже и муки избѣжати". Сострадающая любовь Христа обладаетъ могуществомъ спасать явныхъ грѣшниковъ, со смиреніемъ и умиленіемъ души прибѣгающихъ къ Нему. „Иже за человѣческія грѣхи умерый, Іисусъ Господь и словесы покаянія пріемлетъ, устну исповѣданія не отмещетъ; вельми бо согрѣшающимъ намъ и кающимся веліе изливаетъ море своего милосердія, учащающе огнь золъ нашихъ". И далѣе продолжаетъ: „пріемлетъ бо создавый насъ Богъ отъ хотящихъ спастися не токмо мученическое страданіе и постническое житіе, но и скорбь, бывающую о грѣсѣхъ и толченіе чела, и біеніе персемъ, и колѣну преклоненіе, и руку воздѣяніе съ болѣзнію сердечною и сѣтованный о грѣсѣхъ глагола, воздыханіе отъ глубины сердечныя, плачевное рыданіе капли слезныя, совѣсть съ болѣзнію вопіющу и плодъ устенъ исповѣдующихъ имени Господа Іисуса". Далѣе пр. отецъ приводитъ выдержку изъ какого-либо древняго сборника, въ которомъ діаволъ выражаетъ недоумѣніе по поводу спасительнаго пути, установленнаго Христомъ: „Глаголетъ же св. Григоріе Ангранатскій, яко—противу сему отвѣщаетъ діаволъ, клевеща на иже вѣра ради спасающихся, и глаголетъ: кія ради вины велика вѣра ихъ? Почто и спасаеши ихъ туне? И Господь глаголетъ: предана Мя слышатъ, и связана, и заплевана; и на крестѣ распята, и копіемъ прободена; не смущаются сердцемъ, не соблажняются, но вѣруютъ Мя Бога быть отъ Бога, исповѣдуютъ Мя Царя и Создателя и Творца Своего и Господа Мя безъ лукавства исповѣдуютъ. И аще быхъ нагимъ Божествомъ пришелъ и, чудесы страшными и знаменьми устрашая и аще вѣровали быша ничтоже дивно бы Нынѣ же ничто таково видѣвше вѣроваша и бояшася, и плакашася, оскорбишася о согрѣшеніяхъ своихъ. Воистину велія вѣра ихъ. Сего ради пріиму и помилую ихъ и небеснаго царствія Моего сподоблю ихъ". Эти трогательныя слова показываютъ, какъ спасительность для человѣка обожествленія страданій Христовыхъ, такъ и безконечную любовь Христа, которая, какъ дальше разсуждаетъ преп. Іосифъ, простирается и за гробомъ, какъ сила, неограниченная внѣшними условіями закона и формы. Исповѣдуя спасительность Христова пришествія для всѣхъ и отмѣчая успѣхъ распространенія Еван-

гелія, пр отецъ даетъ замѣчательную характеристику христіанскаго спасенія „Самъ Истина и Любовь именуется и всѣхъ приводитъ отъ нечестія въ благочестіе не ратію, не оружіемъ, не водою потопляя, не огнемъ жегый, но кротостію, и терпѣніемъ, и смиреніемъ, и милосердіемъ, и любовію". Явный признакъ самихъ спасающихся—смиреніе и простота сердца „что мы убозіи противу тому воздадимъ? Точію благодареніе и вѣру по симъ дѣла съ простотою и смиреніемъ не трудомъ бо, по простотѣ и смиренію является Богъ" Это замѣчательное изложеніе святоотеческихъ идей по вопросу о спасительномъ дѣйствіи Христова пришествія,—изложеніе глубоко проникновенное и необыкновенно сильное представляетъ собою лучшее, что намъ удавалось читать по этому вопросу Образы сравненій удержаны древніе, отеческіе, но св Іосифъ какъ-то не ограничивается ими и, помимо внѣшней теоріи искупленія, излагаетъ внутреннее, психологическое ученіе о спасеніи любовію Христа, чрезъ поклоненіе Его страданіямъ, чрезъ уподобленіе Его смиренію Смѣло рѣшаемся сказать, что лучшаго, болѣе возвышеннаго, сильнаго и глубокаго пониманія и изложенія этого догмата Русская Церковь не имѣла до настоящаго времени, и 4 слово „Просвѣтителя" Іосифа Волоцкаго могло бы украсить даже „Великое огласительное слово" мудрѣйшаго изъ мыслителей IV вѣка или знаменитый трудъ Іоанна Дамаскина Все, что было написано по вопросамъ спасенія или искупленія послѣ „Просвѣтителя" поражаетъ по сравненію съ 4 словомъ и блѣдностью чувства и условностью описанія Кромѣ того блестящій литературный талантъ Великаго Іосифа сказался въ этомъ словѣ съ какою-то исключительной силою

Въ различныхъ твореніяхъ пр. Максима Грека излагается то же ученіе о спасительности жизни и страданій Господа Іисуса, но такъ какъ бл Максиму приходилось, между прочимъ, касаться этого вопроса, то тщетно мы стали бы искать въ его твореніяхъ столь глубокаго и всесторонняго рѣшенія его, какое далъ Церкви св Іосифъ Убійцею Христа—какъ и большинство отцовъ, бл Максимъ считаетъ діавола (II, 391) Въ молитвѣ къ Пресвятой Богородицѣ и въ пѣсни къ Живоначальной Троицѣ бл Максимъ усиленно исповѣдуетъ спасительность Христовыхъ страстей, не прибѣгая ни къ какимъ сравненіямъ, эти слова его могутъ служить по выражаемому ими чувству блестящей иллюстраціи для ученія о спасительной силѣ сострадающей любви Христа, которая естественно вызываетъ умиленіе Въ сказаніи на 18-й псаломъ бл Максимъ отмѣчаетъ уничтоженіе страданіями Господа многообразной идольской прелести и единенія человѣчества во Христѣ Въ этомъ сказаніи заслуживаетъ особеннаго вниманія то обстоятельство, что дальше авторъ го-

воритъ о спасительности Спасова крещенія и повторяетъ мысли, выраженныя въ молитвѣ при великомъ освященіи воды: „ты стерлъ еси главу зміеву, далъ еси брашно людямъ ефіопскимъ; главы зміевы глаголя различно лукава дѣянія богопротивныхъ бѣсовъ... сію убо губительную главу его сокрушилъ есть, крещеніе принялъ въ струяхъ Іорданскихъ“ (Ш, 29). Такимъ образомъ, крещеніе признается спасающимъ актомъ, конечно, какъ подвигъ смиренія. Эта мысль дѣлаетъ вполнѣ невозможнымъ признаніе исключительной спасительности смерти Христа, которая спасительна въ этомъ же смыслѣ. Еще болѣе сильное подтвержденіе взгляда на страданія Христа, какъ на достоподражаемый примѣръ, находимъ въ словѣ на Рождество (Ш, 46). „Не праведно убо есть отнюдь мудствовати о Немъ, Его же всесильному мановенію всяческая повинуются, яко за еже не имѣти Ему инъ образъ исцѣленія, его же худое и несильное явися мудрѣйши всякія премудрости и всякія силы сильнѣйшее. Но хотя дѣломъ увѣщевати насъ смиренная мудрствовати и о самой жизни удобь нерадѣти и Божественныя любве ничтоже ино мнѣти выше и лучшее, изволилъ есть и страдати на крестѣ и погребенъ быти, всѣмъ желающимъ яже въ будущемъ, благая предложивъ Себѣ образъ и указъ житія совершеннаго“. Въ этомъ же словѣ бл. Максимъ говоритъ о спасительномъ дѣйствіи обожествленнаго страданія и уничиженія: „како еже преже гнушаемое и проклятое, и ненавидимое, аки смертное орудіе, крестообразное древо, нынѣ многожелаемо и всечестно есть на поклоненіе и почитаніе? Зане жизни подательно и безчисленныхъ благъ“. Въ словѣ противъ „Самуила евреина“ бл. Максимъ кратко замѣчаетъ объ освобожденіи нисшедшимъ въ адъ Христомъ праведныхъ душъ; образъ заимствованъ изъ сравнительнаго ученія о выкупѣ и приманкѣ діавола. Въ сказаніи о сивиллахъ бл. Максимъ говоритъ о спасительности крестнаго подвига. Какъ видно изъ приведенныхъ краткихъ замѣчаній бл. Максима, онъ исповѣдывалъ свойственное всѣмъ святымъ отцамъ ученіе объ избавленіи отъ грѣха черезъ любовь Христа посильнымъ участіемъ въ Его жизни. Насколько можно судить, онъ вполнѣ принимаетъ отеческія сравненія „выкупа“, но, кажется, не вносилъ въ эту сравнительную теорію ничего сколько—н. видоизмѣняющаго ея характеръ.

Въ богословской системѣ бл. Зиновія не находимъ столь опредѣленнаго ученія о спасеніи, какъ въ „Просвѣтителѣ“ пр. Іосифа, потому что „истины показаніе“ преслѣдовало болѣе узкія, чисто полемическія цѣли. Бл. Зиновій весьма охотно и подробно рѣшаетъ недоумѣнія совопросниковъ и рѣдко выходитъ изъ предѣловъ, поставленныхъ его оппонентами. Законченной теоріи спасенія у него нѣтъ. Христосъ называется жертвой Отцу, „яко же пишетъ Павелъ

апостолъ въ еврейстѣй епистолии", но безъ какой-либо опре дѣленной тенденции Впрочемъ, опредѣленныя мысли бл Зиновія вполнѣ тождественны съ идеями „Просвѣтителя" и такъ же устанавливаютъ спасеніе человѣчества, какъ дѣло Божественной любви и вызваннаго ею почитанія страданія Длинныя его разсужденія о томъ, что Богъ, не воплощаясь, не могъ пострадать и т д мы приводить не будемъ, такъ какъ они вполнѣ тождественны съ соотвѣтствующими пунктами 4 слова „Просвѣтителя", отмѣтимъ только тѣ пункты его системы, гдѣ говорится о спасеніи человѣчества не въ сравнительномъ, а въ психологическомъ смыслѣ „Благоволеніемъ Бога Отца сниде Сынъ Божій взыскати образъ Свой и подобіе и пострада Христосъ не неволею страсть и крестъ, а послушаніе къ Отцу исполняя, волею простертъ вся, яко человѣкъ, человѣка ради" (307 ст) Изъ этихъ словъ видно, что нужда въ подвигѣ страданій Господа явилась у человѣка, страдая, какъ человѣкъ, Христосъ являлъ послушаніе Богу, установившему законы жизни, въ которой страданія существуютъ не только какъ неизбѣжный элементъ, но, кажется, какъ главное содержаніе, и давалъ образъ ищущему спасенія отъ грѣха человѣку Въ разсмотрѣніи о Христовѣ крестѣ" бл Зиновій говоритъ „кровь же источи Христосъ на крестѣ, имже избави насъ отъ власти темныя, идольскаго гнѣва и мучительства діавола и страшнаго и адова царства и престави насъ въ Царство Сына — любве своея, рекше крестомъ и воскресеніе, и жизнь вѣчная, небеснаго царства настажденіе" (547 стр) Здѣсь несомнѣнно имѣется въ виду истинная христіанская религія страданія въ противовѣсъ ложнымъ языческимъ вѣрованіямъ красоты и могущества

Оканчивая разборъ древне-русскихъ богословскихъ ученій о спасеніи человѣческаго рода, т е объ освобожденіи отъ грѣха, отмѣтимъ его двѣ стороны а) полную вѣрность святоотеческоку вселенскому пониманію подвига Іисуса Христа, доходящую до тождества сравнительныхъ образовъ, б) психологичность и жизненность этого ученія въ передачѣ древне-русскихъ богослововъ, вселенскія доктрины не облечены въ сухія и безжизненныя формулы, а выражены со всѣмъ огнемъ, присущимъ вѣрѣ и созерцанію.

VIII.

Искупленіе у латинскихъ и малорусскихъ богослововъ.

Разсуждая по поводу внесенія въ кіевскія богословскія системы ученія о трехъ служеніяхъ Господа Іисуса Христа, мы были поставлены въ необходимость выяснить взглядъ святоотеческаго богословія, какъ вселенскаго, такъ и русскаго, на кровавыя жертвоприношенія. Взглядъ этотъ почти отрицательный: по сознанію святыхъ отцовъ жертвы были допускаемы въ ветхо-завѣтномъ періодѣ только какъ снисхожденіе къ человѣческой немощи іудеевъ. Такое воззрѣніе на жертвы не допускало признанія Іисуса Христа жертвой Богу Отцу, какъ окончательной формы спасенія. Правда, св. отцы повторяли слова апостола Павла о жертвѣ Христа (Евр. 15), но, конечно, понимали ихъ въ смыслѣ сравнительномъ, образномъ, какъ и прочія наименованія Христа: если Богъ не хотѣлъ смерти безсловесныхъ животныхъ и допускалъ ихъ жертвоприношенія, какъ снисхожденіе къ человѣческой слабости, то трудно допустить, чтобы Богу была необходима или даже желательна (не рѣшаемся сказать пріятна) кровавая, исполненная позора и страха смерть Его вочеловѣчившагося Сына. И дѣйствительно, хотя свв. отцамъ были, конечно, извѣстны слова апостола о священничествѣ и жертвѣ Христа, но ни одинъ изъ нихъ не строитъ теоріи освобожденія человѣка отъ грѣха чрезъ жертву Богу-Отцу. Западное схоластическое богословіе, принявъ ученіе о первосвященническомъ служеніи Іисуса Христа, совершенно иначе понимало жертвоприношенія и смотрѣло на нихъ, какъ на дѣйствительное средство освобожденія отъ грѣха (utrum Christus simul fuerit sacerdos et hostia? Sic, hostia et pro peccata et pacifica et holocaustum). Склонное, вслѣдствіе религіознаго невѣжества своихъ представителей, къ грубому буквализму, оно приняло образныя слова апостола о жертвѣ въ буквальномъ смыслѣ и внесло, какъ существенный догматъ вѣроученія; ученіе о жертвѣ, догматизированное на Западѣ, имѣло твердый оплотъ въ западной культурѣ, основанной на идеяхъ права и рыцарской чести, „жертва“ представлялась обычнымъ въ рыцарскія времена удовлетвореніемъ оскорбленнаго. Такимъ образомъ, спасеніе человѣка очень легко разрѣшалось съ точки зрѣнія рыцарскихъ понятій. Намъ кажется, что даже такое разрѣшеніе вопроса объ освобожденіи человѣка отъ грѣха могло бы имѣть мѣсто въ богословіи, если бы принималось, какъ художественный образъ

сравненія, хотя и не особенно удачный; но грубый буквализмъ схоластики не допускалъ сравнительныхъ образовъ, и понятія жертвы и удовлетворенія получили силу неизмѣнности и безусловности. Человѣческая ограниченность перешла въ область Божества, и на этихъ основахъ построена вся система нашего спасенія: „Прогнѣвавъ безконечное величіе Божіе"—читаемъ въ пространномъ Катихизисѣ Стацевича,—„человѣкъ былъ уже не въ состояніи исправить грѣхъ свой, потому что онъ не могъ принести Господу удовлетворенія, соразмѣрнаго преступленію" (34 ст.). Но чего не могъ сдѣлать человѣкъ, сдѣлалъ воплотившійся Сынъ Божій: одинъ Іисусъ Христосъ, Который, какъ человѣкъ, могъ страдать и, какъ Богъ, могъ сообщить Своимъ страданіямъ безконечную заслугу, одинъ Онъ могъ удовлетворить правосудію небеснаго Своего Отца, принося Ему Свои страданія цѣны безконечной вмѣсто должнаго грѣху человѣковъ наказанія" (39 ст.). Эта теорія спасенія, заимствованная изъ области правовыхъ отношеній и поэтому извѣстная подъ именемъ юридической, вполнѣ соотвѣтствуетъ всему строю и быту западной общины, обычно называемой Римско-католической церковію. Мы уже имѣли случай говорить о земномъ, свѣтскомъ и въ высшей степени условномъ характерѣ церковнаго механизма запада, тогда дѣлали оцѣнку самаго духа схоластической системы. Теперь только отмѣтимъ тотъ фактъ, что юридическая точка зрѣнія перенесла и на каждый отдѣльный случай спасенія грѣшника: по ученію католическаго катихизиса необходимыя условія покаянія—это сокрушеніе, исповѣдь и удовлетвореніе (121 ст.). Такимъ образомъ, ученіе объ удовлетвореніи правдѣ Божіей, при всей своей условности, вполнѣ умѣстно въ религіозной общинѣ, управляемой въ духѣ идей римскаго права и средневѣковаго рыцарства. Но, къ сожалѣнію, это ученіе не удержалось въ системахъ латинскихъ богослововъ: въ XVII столѣтіи оно перешло чрезъ творенія кіевскихъ богослововъ въ русскую богословскую науку. „Первое убо страсть и смерть Христова нарицается жертва приношенія о соединеніи, яже примирившая насъ къ Богу, Его же прогнѣвахомъ многими грѣхи" (Больш. Кат. 45 ст.). „Сице та жертва, яже тѣла и кровь Христовы едина, есть намъ умоленіе прогнѣваннаго Бога, яже есть пріятна Богу отъ всѣхъ жертвъ и паче всѣхъ приношеній" (46 л.). Впрочемъ, Лаврентій Зизаній не отстаиваетъ этотъ взглядъ всецѣло; уже на оборотѣ 47 листа точка зрѣнія нѣсколько измѣняется: „Христосъ же сего ради бысть человѣкомъ предается за ны и пострада и кровь Отцу принесе, да Отецъ осудитъ врага, неправедно наведша смерть". На 53 листѣ снова торжествуетъ юридическое пониманіе: „понеже едина капля крове Его святыя довлѣетъ предъ Богомъ на избавленіе всего рода человѣческаго, но сего ради

Господь нашъ Іисусъ Христосъ изволи еже при страсти великія болѣзни и поношенія пріяти и поруганія, яко да вся премногая множества нашихъ согрѣшеній преизобилуетъ правда Его и будетъ наша вся согрѣшенія яко капля воды морскія противъ Его человѣколюбнаго милосердія". „Помимо жертвы Іисуса Христа каждый грѣшникъ долженъ принести также удовлетвореніе" (341 л.). Такимъ образомъ въ Большемъ Катихизисѣ мы видимъ не только слѣды латинскаго схоластическаго мышленія, но цѣликомъ перенесенную схоластическую доктрину нашего спасенія путемъ удовлетворенія правдѣ Божіей.

Въ „Православномъ Исповѣданіи" Петра Могилы, которое вообще уступаетъ въ отношеніи подробности „Большему Катихизису" нѣтъ столь опредѣленно выраженныхъ признаній необходимости удовлетворенія Божественному правосудію, но общее его ученіе о спасеніи въ значительной степени отличается юридическимъ характеромъ, хотя и безъ столь законченнаго поясненія всѣхъ подробностей, которое мы видѣли въ „Католическомъ Катихизисѣ" Стацевича. Христосъ признается жертвой Отцу, конечно, въ буквальномъ смыслѣ, и епитимія, налагаемая на грѣшника, разсматривается, какъ „наказаніе". Идея объ удовлетвореніи Бога жертвой „кровавой" была столь присуща сознанію автора „Православнаго Исповѣданія", что привела Его къ весьма характерной оговоркѣ: на стр. 39 читаемъ, что Христосъ пострадалъ одной плотію; правда, плоть здѣсь противополагается Божеству, но вѣдь Самъ Христосъ говорилъ о страданіяхъ Своей души (Марк. XIV, 34), что не могло быть неизвѣстнымъ митрополиту Петру Могилѣ, но вѣрной тенденціи удовлетворенія онъ всю силу страданій Христа полагалъ въ кровавой смерти.

Если бы схоластическіе богословы прибѣгали къ юридической теоріи спасенія, какъ только къ сравнительному образу, то можно бы сказать, что сравненіе не вполнѣ удачно. Если бы ученіе это излагалось не съ такимъ грубымъ буквализмомъ, то удовлетвореніе божественной правды можно бы истолковывать въ высшемъ смыслѣ, т. е. можно бы утверждать, что установленіе спасительнаго пути жизни и привлекающая къ этому пути любовь невиннаго Божественнаго Страдальца вполнѣ соотвѣтствуютъ предначертаніямъ творческой воли и, слѣдовательно, удовлетворяютъ вѣчной правдѣ.

Къ сожалѣнію, католическіе богословы, а вслѣдъ за ними списавшіе у нихъ кіевляне говорятъ въ этомъ случаѣ такъ ясно и опредѣленно и съ такой настойчивостію возводятъ въ абсолютное свое неудачное толкованіе, что не остается мѣста какимъ-либо смягчительнымъ поясненіямъ. Изъ приведенныхъ выше выдержекъ пространнаго римско-католическаго катихизиса видно, что по мнѣнію схоластиковъ Богъ, безконечно оскорбленный грѣхомъ, удовлетворился (т. е. от-

мстился) кровавой жертвой Своего Сына. Чтобы согласиться съ такимъ поясненіемъ божественнаго дѣла, необходимо признать самую идею удовлетворенія, т. е. мести чѣмъ-то безусловнымъ, неизбѣжнымъ. Быть можетъ, такою она представлялась средневѣковому обществу: съ одной стороны, рыцарство, съ его безконечно развитой идеей чести, съ другой, варварское судопроизводство, смотрѣвшее на наказаніе, какъ на месть преступнику. Но человѣчество въ болѣе свѣтлые моменты своей жизни возвышалось даже естественными силами надъ жестокой идеей; о прощеніи обидъ говорили многіе учители востока и запада, а современное гуманное законодательство смотритъ на наказаніе, какъ на исправленіе преступника, слѣдовательно тоже возвысилось надъ идеей мести. Далѣе, принимая теорію удовлетворенія, нужно допустить божественный гнѣвъ, какъ нѣчто реальное, а не сравнительное. Не говоря уже о томъ, что признаніе гнѣва безусловнымъ свойствомъ Божіимъ противорѣчитъ общимъ христіанскимъ понятіямъ о Богѣ, оно идетъ вразрѣзъ съ положительными свидѣтельствами св. отцовъ, понимавшихъ гнѣвъ Божій въ сравнительномъ смыслѣ. Преп. Іоаннъ Кассіанъ прямо говоритъ, что „безъ богохульства нельзя приписывать Ему возмущеніе гнѣвомъ и яростію“ (II т. Добр., 60 стр.). Внося кромѣ того въ христіанское вѣроученіе элементы условности и сухости и мало гармонируя съ ученіемъ Христа о всепрощеніи, юридическая теорія вводитъ и въ церковную дисциплину, и въ личную жизнь западныхъ христіанъ много сухости и законническаго формализма, совершенно невѣдомыхъ жизни древне-вселенской Церкви. Въ ученіе же православной Церкви, живущей преданіями самоотверженной любви апостоловъ, мучениковъ, подвижниковъ и іерарховъ и никогда не знавшей предѣловъ божественному человѣколюбію, эта теорія явилась совершенно случайно, въ силу печальнаго недоразумѣнія. Существуя только въ книгахъ (почти исключительно въ учебникахъ) и мало проникая въ жизнь, она оставалась чуждою сознанію Церкви и въ силу этого не имѣла практическаго значенія. Въ настоящее же время ея несостоятельность признается огромнымъ большинствомъ нашихъ богослововъ и критическія возраженія противъ нея—явленіе общеизвѣстное.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Разборъ ученія о таинствахъ.

Ученіе древнеотеческое.

Сія убо собою умысливше нѣціи. а не отъ святыхъ апостоловъ, ниже отъ Богоносныхъ отецъ нашихъ и учителей, ниже отъ святыхъ седми соборовъ вселенскихъ кто сказа или изобрѣте: сего ради сія слава и некрѣпка (Просв. сл. 8).

Единеніе человѣка съ Богомъ, составляющее задачу христіанства, достигается не вдругъ, а созидается медленнымъ, постепеннымъ подвигомъ внутренняго самоусовершенствованія, постояннаго духовнаго самоумерщвленія для міра, для грѣха и непрестаннаго возрастанія для Христа. Въ противоположность міру, живущему по законамъ своей воли и плотскихъ мудрованій, христіанинъ живетъ по законамъ, начертаннымъ божественнымъ явленіемъ вочеловѣчившагося Слова, и отражаетъ въ своей жизни тѣ же свойства, которыя составляли и отличительныя качества земной жизни Господа. Область спасенія христіанина—вся его жизнь, и вмѣстѣ съ тѣмъ вся его жизнь исполнена благодати высшей истины. Мы имѣли уже случай останавливаться на картинѣ истинно-христіанской жизни, изображенной св. мученикомъ Іустиномъ, и видѣли тамъ глубокое и совершенное подчиненіе Христовой волѣ, видѣли образъ, отражающій во всей полнотѣ кроткаго и смиреннаго Учителя истины, видѣли спасающую человѣка отъ страстей христіанскую жизнь. И все ученіе св. отцовъ вселенской Церкви о нашемъ спасеніи есть въ тоже самое время ученіе объ истинно-христіанской жизни. Нужно замѣтить, что въ трудахъ догматико-полемическихъ, гдѣ разсматривались обычно полемическіе вопросы метафизическаго свойства, свв. отцы очень мало говорили о вопросахъ нравственныхъ, потому что послѣдніе не имѣли никакого отношенія къ ихъ полемикѣ, но есть зато цѣлая область святоотеческой письменности, гдѣ законы истинно христіанской жизни раскрыты во всей полнотѣ. Тѣ изъ божественныхъ учителей вѣры, которые оставили города и церковное управленіе, занимались исключительно проникновеніемъ въ тайны человѣческой души, уясняли себѣ постепенный ходъ

неизбѣжной для христіанина борьбы со страстями, постигали опытнымъ ощущеніемъ дѣйствіе освобождающей отъ грѣха любви Христовой и въ своихъ дивныхъ писаніяхъ потщились изложить, какъ описаніе благодатныхъ явленій и созерцаній, такъ и выводимые изъ опыта законы духовной жизни, а также и мудрыя правила, необходимыя для жительствующаго по волѣ Христовой. Наставленія свв. отцовъ подвижниковъ были въ большей степени близки и доступны большинству христіанъ, чѣмъ самыя лучшія творенія догматическія; поэтому авторы послѣднихъ, излагая подробно устроеніе нашего спасенія Господомъ Іисусомъ, не имѣли нужды долго и подробно говорить объ усвоеніи Его, какъ о предметѣ, извѣстномъ христіанамъ изъ другихъ писаній. Что наше мнѣніе о большой распространенности аскетическихъ твореній по сравненію съ чисто-догматическими вполнѣ справедливо, можно видѣть на примѣрѣ современныхъ христіанъ: классическія творенія свв. Аѳанасія, Василія и Григорія читаются только спеціалистами и съ спеціальными же цѣлями, тогда какъ Лѣствицу, Авву Дороѳея, Варсонофія и Іоанна читаютъ и монастырскіе монахи, и странники, и благочестивые міряне и (особенно Лѣствицу) раскольники. Слѣдовательно, священные авторы греческихъ богословій не имѣли побужденія писать о совершеніи спасенія каждаго человѣка въ отдѣльности, предполагая этотъ вопросъ извѣстнымъ изъ другихъ писаній.

Въ догматическихъ же системахъ свв. отцы говорятъ лишь о тѣхъ моментахъ духовной жизни христіанина, которые по своему исключительному значенію требовали особеннаго истолкованія и о тѣхъ сторонахъ христіанскаго культа, существованіе и чистота которыхъ подвергались опасности со стороны фанатической злобы еретиковъ. Вообще же въ святоотеческомъ догматическомъ богословіи отдѣлъ о личномъ усвоеніи каждымъ христіаниномъ благодати христіанства не отличается подробностью, потому что о христіанской жизни всегда говорилось по другимъ побужденіямъ въ иныхъ писаніяхъ; что же касается внѣшняго христіанскаго культа, то ему всегда отводилось мѣсто сообразно нуждамъ эпохи. Бл. Ѳеодоритъ не считаетъ необходимымъ разсуждать даже объ евхаристіи, вѣроятно, не имѣя къ тому побужденія въ своихъ полемическихъ задачахъ, а пр. Іоаннъ Дамаскинъ въ противовѣсъ несторіанамъ, монофизитамъ и иконоборцамъ говоритъ и о почитаніи Богородицы, и о трисвятой пѣсни и о поклоненіи иконамъ.

Въ „Великомъ Огласительномъ Словѣ“ св. Григорія Нисскаго говорится о крещеніи, какъ о моментѣ духовнаго рожденія человѣка для жизни въ Богѣ и объ евхаристіи, какъ о постоянномъ и непрерывномъ проявленіи Божественной жизни, какъ о дѣйствительномъ единеніи съ освобождаю-

щей отъ грѣха любовью Господа и Спасителя нашего. О крещеніи св. отецъ говоритъ, какъ о духовномъ рожденіи человѣка. Повидимому, онъ принимаетъ во вниманіе главнымъ образомъ сомнѣвающихся въ возможности втораго рожденія при посредствѣ воды, потому что въ XXIII главѣ Слова указываетъ на непостижимость даже плотскаго рожденія, что свидѣтельствуетъ о безусловной невозможности вполнѣ истолковать духовное рожденіе Въ XXIV главѣ св. Григорій устанавливаетъ, что истина христіанства ручается за присутствіе при крещеніи Божественной силы, на что указываютъ также совершаемыя при крещеніи молитвы. Крещеніе разсматривается, какъ актъ психологическій, тождественный въ мірѣ физическомъ акту рожденія. Если Богъ являетъ помощь рождающей женщинѣ, „то тѣмъ болѣе въ духовномъ образѣ рожденія (послѣ того, какъ и Богъ обѣщалъ находиться при возрожденіи и сообщилъ, какъ мы вѣруемъ, Свою силу этому дѣйствію, да и наша воля благорасположена къ совершаемому дѣлу), если должнымъ образомъ присовокупится содѣйствіе молитвы, дѣйствіе совершится благоуспѣшнѣе“. Въ XXV главѣ подробно объясняется символическое значеніе внѣшней формы крещенія, какъ образа трехдневной смерти Спасителя, а въ XXVI главѣ отмѣчается премудрость Божія, указавшая въ столь малыхъ средствахъ, какъ вѣра въ вездѣсущіе Божіе и водная стихія орудіе возрожденія къ новой духовной жизни. Какъ на неизмѣнныя условія дѣйственности крещенія, св. Григорій указываетъ на вѣру въ несозданную и живоначальную Троицу, ибо чрезъ эту вѣру человѣкъ входитъ въ неизмѣнную и непреложную жизнь, и на полную готовность измѣнить свою нравственную настроенность сообразно требованіямъ божественной воли. Разсужденія св. отца объ этихъ условіяхъ въ высшей степени сильны и убѣдительны и свидѣтельствуютъ о глубинѣ и духовности взглядовъ древней Церкви на крещеніе. „Исповѣдующій Св. Троицу несозданною входитъ въ неизмѣнную и непреложную жизнь, а неправославно усматривающій въ Троицѣ созданную природу и потому крещающійся въ оную снова вступаетъ въ измѣняемую и переходящую жизнь“ (180). Если мы „измывшись“, какъ выражается пророкъ, этою таинственною банею, сдѣлаемся чистыми въ стремленіяхъ, исторгнувъ лукавство изъ душъ, то мы сдѣлались лучшими и перешли въ лучшее состояніе. Напротивъ, если водное очищеніе совершится надъ тѣломъ, а душа не отринетъ страстныхъ нечистотъ, но жизнь ея по просвѣщеніи бываетъ подобна жизни непросвѣщенной, то хотя бы дерзко было сказать, однакожъ выскажу, что въ таковыхъ вода остается лишь водою, потому что даръ Св. Духа нисколько не обнаруживается въ рождающемся, когда не только безобразіе въ духѣ, какъ-то: страсть, любостяжа-

ніе, преступное и гнусное помышленіе, и тщеславіе, и зависть, и гордость оскорбляетъ божественный образъ, но и неправдою добытые прибытки остаются при немъ, и прелюбодѣйно содержимая имъ жена даже и послѣ этого удовлетворяетъ его похотямъ... Если ты остаешься съ порочными склонностями, то напрасно хвалишься рожденіемъ свыше“ (189).

Объ евхаристіи св. Григорій говоритъ, какъ о тѣлесномъ единеніи съ Спасителемъ чрезъ пріобщеніе его животворящаго тѣла и св. крови: „Такъ какъ существо человѣческое состоитъ изъ двухъ частей — изъ души и тѣла, то нужно, чтобы спасаемые обѣими частями слѣдовали за ведущимъ къ жизни. По сему душа, соединившаяся съ нимъ вѣрою, имѣетъ въ ней средства къ спасенію: потому что единеніе съ жизнію сообщаетъ ей жизнь. А тѣло инымъ образомъ вступаетъ въ единеніе и общеніе съ спасающимъ. Ибо, какъ принявшіе ядъ въ себѣ по чьему либо навѣту заглушаютъ вредоносную силу другимъ сильнодѣйствующимъ составомъ, и при томъ по подобію губительнаго яда и противоядіе должно находиться во внутренностяхъ человѣческихъ, чтобы чрезъ нихъ сила цѣлительнаго состава могла распространиться на все тѣло: такъ мы, вкусившіе нѣчто разрушающее нашу природу, по необходимости имѣемъ нужду въ томъ, что возстановляетъ подвергшееся разрушенію естество, чтобы этотъ цѣлительный составъ, вошедшій въ насъ, истребилъ своимъ противодѣйствіемъ вселившійся прежде въ тѣло вредоносный ядъ. Что же это такое? Не иное что, какъ то Тѣло, Которое восторжествовало надъ смертію, сдѣлалось началомъ новой жизни. Ибо какимъ образомъ „малъ квасъ“, какъ говоритъ апостолъ, „все смѣшеніе творитъ подобнымъ себѣ“, такъ преданное Богомъ на смерть оное Тѣло, вошедши въ наше, всецѣло претворяетъ и преобразуетъ оное, соотвѣтственно своей природѣ“ (169). Устанавливая далѣе, что наше тѣло имѣетъ силу отъ вводимыхъ въ него чрезъ органы питанія веществъ и слѣдовательно по своей природѣ имѣетъ общее съ этими веществами, св. Григорій пытается этимъ пояснить образъ преложенія хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь Спасителя. „Я справедливо вѣрую, что и теперь хлѣбъ, освящаемый словомъ Божіимъ, претворяется въ Тѣло Бога Слова, потому что и то тѣло въ существѣ было хлѣбомъ, но освятилось пребываніемъ Слова обитавшаго. И такъ, какимъ образомъ претворенный въ томъ тѣлѣ хлѣбъ воспринялъ Божеское величіе, такимъ же образомъ и теперь подобное происходитъ. Ибо и тамъ благодать Слова содѣлывало тѣло (у котораго существо было изъ хлѣба) святымъ и даже само было въ нѣкоторомъ отношеніи хлѣбомъ, и здѣсь также хлѣбъ, какъ говоритъ апостолъ, освящается Словомъ Божіимъ и молитвою“ (I Тим. 4, 5) не

чрезъ вкушеніе и питіе, переходя въ тѣло Слова, но прямо прелагается въ тѣло Слова, какъ сказано Словомъ. Но всякая плоть питается и влагою, потому что безъ соединенія съ нею наша земная часть не можетъ продолжать жизни. Какъ твердою и грубою пищею мы поддерживаемъ твердую часть тѣла, такъ и къ влажной части дѣлаемъ приращеніе изъ однороднаго влажнаго естества, каковая влага, побывъ въ насъ, претворяющею силою обращается въ кровь и особенно, если она при содѣйствіи вина получитъ возможность претворится въ теплоту. „Поелику же воспринявшая Бога она (плоть) приняла и эту часть въ свое существо, и поелику явившееся Слово для того соединилось съ бренною природою человѣческою, чтобы чрезъ общеніе съ Божествомъ обожилось человѣчество, то поэтому всѣмъ увѣровавшимъ въ домостроительство благодати оно сообщаетъ себя чрезъ ту плоть, сущность которой состоитъ изъ хлѣба и вина, соединяясь съ тѣлами увѣровавшихъ съ тою цѣлію, чтобы, чрезъ единеніе съ безсмертнымъ, и человѣкъ сдѣлался причастникомъ нетлѣнія; эти дары оно сообщаетъ, претворивъ силою благословенія природу видимыхъ частей въ оное (тѣло)“ (гл. XXXVII).

Относительно этого ученія о евхаристіи должно сказать, что все оно сводится къ философскому поясненію возможности пріобщенія Тѣла и Крови Христа чрезъ вкушеніе хлѣба и вина. Возможность эта съ философской точки зрѣнія святителя Нисскаго обусловливается единствомъ сущности хлѣба и вина съ одной стороны, и тѣла и крови съ другой. Внутреннее же значеніе евхаристіи для причащающихся объясняется какъ-то вскользь; очевидно, оно представлялось вполнѣ понятнымъ и очевиднымъ. Намъ кажется, что св. Григорій съ особенной настойчивостью указываетъ на тѣлесное единеніе съ Христомъ, имѣя въ виду общеизвѣстность и общедоступность идеи духовнаго единенія съ Словомъ. Необходимо также имѣть въ виду, что „Великое Огласительное Слово“ имѣетъ въ виду читателей, настроенныхъ по отношенію къ христіанскимъ священнодѣйствіямъ нѣсколько недовѣрчиво. Священный авторъ Слова старается довести ихъ мысль до сознанія, что содержаніе важнѣйшихъ священнодѣйствій вполнѣ понятно даже уму, если только онъ не омраченъ предубѣжденіемъ и невѣжествомъ. Но св. отецъ ничего не говоритъ о необходимости этихъ священнодѣйствій и о степени ихъ спасительности. Необходимость ихъ очевидна сама собою: можно доказать исторически, что въ Церковь никогда и никто не вступалъ иначе, какъ чрезъ крещеніе, и что въ исполненіе глагола Божественнаго Слова евхаристія всегда была неизмѣннымъ признакомъ церковной жизни. О томъ же, до какой степени необходимы эти священнодѣйствія, не можетъ быть и рѣчи:

отказаться отъ нихъ значитъ прервать общеніе съ Церковію. Ничего также не говоритъ Великій Учитель вѣры и о совершителяхъ таинствъ тоже по причинамъ вполнѣ понятнымъ. Въ Христовой Церкви (это также исторически вѣрно) совершителями священнодѣйствій и предсѣдателями молитвенныхъ собраній были каноническіе преемники апостоловъ, епископы и пресвитеры. Если бы какой мірянинъ пожелалъ быть совершителемъ священнодѣйствія, это было бы проявленіемъ величайшей гордости и сдѣлало бы его недостойнымъ Божественнаго Главы христіанства. Почему святитель Григорій говоритъ только о крещеніи и евхаристіи? Вѣроятно принимая въ соображеніе исключительную важность этихъ священнодѣйствій въ духовной жизни христіанина. Можно такъ же думать, что святитель имѣлъ въ виду и какія либо частныя причины. Кто и изъ философски-образованныхъ христіанъ могъ просить высокоученаго архипастыря дать объясненіе этимъ священнодѣйствіямъ, могущимъ вызывать затрудненія и недоумѣнія въ умахъ, не вполнѣ еще освоившихся съ внутреннимъ духомъ церковной жизни.

Бл. Ѳеодоритъ касается нѣкоторыхъ сторонъ внѣшней христіанской жизни. Въ обличеніе отвергающихъ ветхій завѣтъ онъ подробно останавливается на божественномъ происхожденіи ветхаго завѣта и здѣсь же говоритъ о великой пользѣ чтенія Писаній. Изъ его разсужденій видно, что чтеніе слова Божія онъ считаетъ однимъ изъ важнѣйшихъ признаковъ христіанъ. О Писаніи онъ говоритъ даже прежде, чѣмъ о крещеніи. Послѣднему посвящена XVIII глава, гдѣ разсужденіе ведется частію сравнительно съ ветхозавѣтными установленіями, а частію полемически. Въ общемъ духѣ взглядъ на крещеніе тотъ же, что и въ „Въ Великомъ Огласительномъ Словѣ“ святителя Григорія. Вмѣсто оныхъ древнихъ окропленій достаточно въ настоящее время для вѣрующихъ дара св. крещенія. Ибо оно не только даруетъ намъ отпущеніе древнихъ грѣховъ, но и вселяетъ въ насъ надежду на обѣтованныя блага, дѣлаетъ причастниками смерти Господней и воскресенія, сообщаетъ дары Св. Духа, и дѣлаетъ сынами Божіими, и не только сынами, но и наслѣдниками Богу и сонаслѣдниками Христу. Ибо крещеніе не походитъ на бритву, какъ думаютъ съумашедшіе Мессаліане, такъ какъ посредствомъ онаго отнимались только предшествовавшіе грѣхи: конечно и это бываетъ по преизбыточеству благодати. Но не одно только это сообщаетъ намъ сіе таинство, но и гораздо большія совершеннѣйшія блага, ибо оно есть залогъ будущихъ благъ, образъ нашего воскресенія, причастіе страданій Господнихъ и воскресенія, риза спасенія, одежда веселія, свѣтозарное одѣяніе, или лучше самый свѣтъ. „Елицы б во Христа крестистеся, во Христа облекостеся“ (Гал. III, 27) и „елицы во Христа Іисуса

крестихомся, въ смерть Его крестихомся, да якоже воста Христосъ отъ мертвыхъ славою Отчею, тако и мы во обновленіи жизни ходити начнемъ. Аще бо сообразни быхомъ подобію смерти Его, то и воскресенія будемъ“ (Рим. 14 35—5). Такъ-то о св. крещеніи думать научилъ насъ Апостолъ, а именно, что мы „спогребшись крещеніемъ Христу, дѣлаемся причастниками Его воскресенія“. Бл. Ѳеодоритъ при изложеніи божественныхъ догматовъ имѣлъ въ виду многочисленныхъ еретиковъ сошедшихъ съ пути христіанской любви, и установившихъ дисциплину, исполненную непосильныхъ требованій къ человѣческой немощи и безпощадную къ отклоненіямъ отъ строгаго образа жизни. Требованіе безусловнаго дѣвства и отрицанія покаянія заставили бл. Ѳеодорита прибавить къ чисто-догматической части своей системы главы о дѣвствѣ, о бракѣ, о блудодѣяніи, о покаяніи и о воздержаніи. „Поелику“, пишетъ онъ въ концѣ XXIII главы, „и нравственное ученіе повредили тѣ злодѣи, и выдумали совершенно противные пути (когда одни супружества называли прелюбодѣяніемъ, а другіе предавались всякому непозволительному и зазорному плотоугодію), то мы покажемъ, какъ мыслитъ Церковь и о нравственныхъ предметахъ“. Не отвергая брака, бл. учитель отдаетъ предпочтеніе дѣвству. Разсужденіе по этому вопросу ведется имъ на почвѣ Апостольскихъ словъ (I Кор. VII гл.). О бракѣ (т. XXX) бл. Ѳеодоритъ разсуждаетъ въ строго-полемическомъ духѣ: „считаю нужнымъ изслѣдовать также и законы относительно супружества, дабы укротить чрезъ то дерзость тѣхъ, кои осуждаютъ оное“. Далѣе говоритъ, что жена создана Богомъ, что Богъ въ ветхомъ завѣтѣ обѣщалъ чадородіе, какъ даръ, и допускалъ многоженства, что первоверховный Петръ былъ изъ числа женатыхъ, и Господь не возбранялъ брака, что бракъ былъ терпимъ въ Церкви Апостольской, какъ снисхожденіе къ немощи плоти и во избѣжаніе худшихъ явленій (I Кор VII, 1—2). Затѣмъ излагаются законы супружеской жизни христіанъ на основаніи словъ ап. Павла. Всѣ разсужденія сводятся къ доказательству, что бракъ нельзя считать явленіемъ беззаконнымъ. Достойно вниманія, что бл. Ѳеодоритъ не приводитъ извѣстныхъ словъ Апостола (Еф. V, 32), признавая бракъ допустимымъ въ Церкви, какъ явленіе, вызываемое естественными функціями организма, не говоритъ о значеніи брака, какъ священнодѣйствія. — Разсужденія бл. Ѳеодорита о покаяніи отличаются тѣмъ же полемическимъ характеромъ. Осудивъ въ XXVII главѣ еретиковъ, допускавшихъ свальный грѣхъ и признавъ блудодѣяніе несовмѣстимымъ съ пребываніемъ въ нѣдрахъ Церкви, бл. Ѳеодоритъ въ XXVIII главѣ порицаетъ противоположную крайность другихъ лжеучителей. „Божественное Писаніе не только возбраняетъ

подобныя беззаконія, но и подаетъ врачевство тѣмъ, кои заразились оными. Оно проклинаетъ жестокость Новата и укоряетъ пастырей, которые не прилагали такого попеченія объ овцахъ". Выяснивъ Божественную волю относительно покаянія и приведя многочисленные примѣры покаявшихся въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ даже по принятіи благодати, бл. Ѳеодоритъ указываетъ, что прощеніе объ оставленіи грѣховъ содержится и въ молитвѣ Господней. Условія покаянія выставлены очень строгія, но за покаянными трудами признается значеніе исключительно приготовительное и исправительное: „Удобоизлѣчимы раны, бывающія и послѣ крещенія: но удобоизлѣчимы не за одну вѣру, какъ было древле, но за многія слезы, плачь, сокрушеніе. посты, молитву и трудъ, соотвѣтствующіи важности грѣха. Въ тѣхъ, кои посредствомъ всего этого приготовили себя къ покаянію, нельзя сомнѣваться и возбранять имъ принятіе таинствъ, но не должно давать святая псамъ, и пометать бисеръ предъ свиніями" (Матѳ, VII, 6). Таковые то законы о покаяніи имѣетъ Церковь.

Въ IV книгѣ „Точнаго изложенія Православной Вѣры" св. Іоанна Дамаскина говорится между прочимъ и о внѣшнихъ проявленіяхъ церковной жизни, въ частности о культѣ и о пречистыхъ таинствахъ. Подъ именемъ „таинствъ" въ гл. XIII пр. Іоаннъ имѣетъ въ виду евхаристію; о крещеніи онъ говоритъ въ гл. IX, гдѣ разсуждаетъ также о вѣрѣ. О крещеніи св. отецъ говоритъ, какъ объ образѣ смерти Христа. Крещеніе едино, т. е. не повторяемо, если только совершено согласно съ повелѣніемъ Господа. Крещеніе есть возрожденіе водою и духомъ. Вода вообще признается Писаніемъ символомъ очищенія: „Издавна Писаніе свидѣтельствуетъ въ пользу воды, что она владѣетъ силою очищенія. Во времена Ноя Богъ потопилъ водою міровой грѣхъ. Водою по закону очищается всякій нечистый, когда и самыя одежды вымываются водою". Но дабы не подать повода къ взгляду на крещеніе, какъ на внѣшнюю преимущественно форму, пр. Іоаннъ прибавляетъ: „возрожденіе, конечно, происходитъ въ душѣ, ибо вѣра съ помощію духа умѣетъ усыновлять, хотя мы и твари, и приводитъ къ первоначальному блаженству". Въ крещеніи намъ преподается прощеніе грѣховъ, *а благодать Духа преподается по мѣрѣ вѣры каждаго.* Послѣ крещенія необходима тщательная богоугодная жизнь. Говоритъ также пр. Іоаннъ и о необходимости вѣры въ единосущную, несозданную Троицу, но далеко не такъ ясно, удобопонятно, какъ св. Григорій Нисскій, пр. Іоаннъ оставляетъ безъ поясненія внутреннюю необходимость этой вѣры. Возрожденіе водою и Духомъ свв. отцы считаютъ явленіемъ естественнымъ, какъ тѣлесное рожденіе, или сіяніе солнца, какъ сравниваетъ его св. Григорій Нисскій въ XXXIV главѣ

Великаго Огласительнаго Слова. Пр. Іоаннъ Дамаскинъ подробно останавливается на аналогичныхъ крещенію явленіяхъ и въ библейской жизни, и въ послѣдующемъ развитіи христіанина. „Первымъ крещеніемъ былъ потопъ для истребленія грѣха. Второе крещеніе моремъ и облакомъ; ибо облако символъ Духа, а море воды. Третье было законное, ибо всякій нечистый омывался водою и вымывалъ одежды и такимъ образомъ входилъ въ станъ. Четвертое Іоанново, бывшее вступительнымъ и приводившее тѣхъ, которые крестились, къ покаянію, чтобы они увѣровали во Христа. „Азъ убо крещаю вы“, говоритъ онъ, „водою; грядый же по мнѣ, Той вы крститъ Духомъ святымъ и огнемъ“. И такъ Іоаннъ чрезъ воду предочищаетъ къ принятію Духа. Пятое крещеніе Господне, которымъ Онъ Самъ крестился. Но Онъ крестился не по тому, что Самъ имѣетъ нужду въ очищеніи, но усвояя Себѣ мое очищеніе, для того, чтобы стереть главу зміеву въ водѣ, для того, чтобы смыть грѣхъ и погребсти всего ветхаго Адама въ водѣ, для того, чтобы освятить крестителя, чтобы исполнить законъ, чтобы открыть таинство Троицы, чтобы сдѣлаться намъ образомъ и примѣромъ для крещенія. Крестимся же и мы совершеннымъ Господнимъ крещеніемъ, какъ водою, такъ и Духомъ. Далѣе говоритъ, что Христосъ крестилъ огнемъ, ибо Онъ излилъ на св. Апостоловъ благодать Духа въ видѣ огненныхъ языковъ, подобно тому, какъ говоритъ Самъ Господь, что Іоаннъ „убо крестилъ есть водою, вы же имате креститися Духомъ Святымъ и огнемъ не по мнозѣ сихъ днехъ“, или по причинѣ крещенія, наказывающаго будущимъ огнемъ. Шестое крещеніе чрезъ покаяніе и слезы, и истинно трудное. Седьмое крещеніе кровью и мученичествомъ, которымъ ради насъ крестился и Самъ Христосъ, какъ весьма священнымъ и блаженнымъ, которое не оскверняется позднѣйшими нечистотами. Восьмое—послѣднее, не спасительное, но истребляющее порокъ, ибо порокъ и грѣхъ болѣе не будутъ жить, наказывающее же безконечно“. Пр. Іоаннъ говоритъ такъ же о помазаніи при крещеніи. Приступающіе къ крещенію коварно не только не получаютъ отъ него пользы, но сколѣе будутъ осуждены. О святыхъ и пречистыхъ таинствахъ Господнихъ (глава XII) пр. Іоаннъ говоритъ, какъ о духовной пищѣ человѣка. Благость Божія не терпѣла, чтобы человѣческая природа была непричастною божественнаго естества, поэтому вочеловѣчившійся Сынъ Божій далъ роду человѣческому не только второе рожденіе, но и тѣснѣйшее общеніе съ Нимъ чрезъ вкушеніе Его плоти и крови. Сказавъ объ установленіи евхаристіи на Тайной вечери, пр. Іоаннъ удостовѣряетъ насъ, что хлѣбъ и вино дѣлаются истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Господа Іисуса Христа. Совершается это тѣмъ же Всемогущимъ словомъ, которое сотво-

рило міръ и такъ же непонятно уму человѣческому, какъ безсѣменное зачатіе Божія Слова. Непонятное безсильному уму вмѣщается силою вѣры: „дѣйствіе духа совершаетъ то, что превышаетъ естество, чего кромѣ одной только вѣры ничто не можетъ вмѣстить. Хлѣбъ и вино обычная естественная пища человѣка, отъ которой не отвращается человѣческая немощь; Богъ, благоволившій возрождать человѣчество чрезъ омовеніе въ водѣ, благоволилъ и Божественную плоть и св. кровь Свою преподать также обычнымъ и всѣмъ доступнымъ способомъ. Не плоть и кровь Христовы сходятъ съ небесъ, а хлѣбъ и вино измѣняются въ плоть и кровь, соединившіяся съ Божествомъ. Какъ это дѣлается, умъ человѣческій не постигаетъ, и вполнѣ довольно знать, что это совершается силою Духа. Какъ хлѣбъ и вино, принимаемыя нами въ пищѣ, обращаются въ наше тѣло и кровь, не дѣлаясь въ то же время вторымъ тѣломъ, „такъ и хлѣбъ предложенія, и вино, и вода, чрезъ призываніе и пришествіе Духа Св., преестественно измѣняются въ тѣло Христово и кровь, и не суть два, но единое и то же самое“. Для причащающихся съ вѣрою; евхаристія источникъ вѣчной жизни, а для приступающихъ недостойно, она служитъ въ осужденіе, какъ и смерть Господа, спасительная для вѣрныхъ, ведетъ къ наказанію и вѣчной карѣ невѣрующихъ. Хлѣбъ и вино въ евхаристіи—не образы только Тѣла и Крови Христовой, но и самое тѣло и самая кровь. Поэтому приступающимъ къ евхаристіи надлежитъ быть особенно тщательными. Причащаясь тѣла, соединеннаго съ Божествомъ, христіане причащаются двухъ естествъ. Въ ветхомъ завѣтѣ хлѣбъ и вино, которыми Мелхиседекъ привѣтствовалъ Авраама, и хлѣбъ предложенія были нѣкоторымъ подобіемъ евхаристіи. Тѣло и Кровь Спасителя переходятъ, какъ въ составъ души, такъ и въ составъ нашаго тѣла. Должно, впрочемъ, замѣтить, что они не подчиняются обычной участи всякой другой пищи, а переходятъ въ самую сущность тѣла. „Этотъ хлѣбъ начатокъ будущаго хлѣба, который есть насущный (ὁ ἐπιούσιος). Ибо Слово τὸ ἐπιούσιον обозначаетъ или будущій, т. е. хлѣбъ будущаго вѣка, или хлѣбъ, принимаемый для сохраненія нашего существа. Слѣдовательно, такъ ли или иначе (мы поймемъ хлѣбъ насущный имъ), надлежащимъ образомъ будетъ названо Тѣло Господне; ибо плоть Господня есть Животворящій Духъ, потому что она зачата отъ Животворящаго Духа; ибо рожденное отъ Духа—Духъ есть. Говорю же это, не уничижая естества тѣла, но желая показать животворность и спасительность этого“. Слова духовныхъ мужей, называющія евхаристическіе хлѣбъ и вино образами Тѣла и Крови Христовыхъ, нужно относить къ хлѣбу и вину до ихъ освященія. Такъ какъ въ евхаристіи мы соединяемся другъ съ другомъ, по-

этому не слѣдуетъ причащаться вмѣстѣ съ отлученными еретиками: „Образами же будущихъ хлѣбовъ и вина называются не потому, что они не суть поистинѣ Тѣло и Кровь Христа, но потому, что теперь, конечно, чрезъ нихъ мы дѣлаемся участниками Божества Христова, а тогда духовнымъ образомъ чрезъ одно лицезрѣніе".

Это ученіе объ евхаристіи, помѣщенное съ ученіемъ о прочихъ внѣшнихъ проявленіяхъ церковной жизни, представляетъ изъ себя тоже самое истолкованіе важнѣйшаго христіанскаго священнодѣйствія, которое мы видѣли въ „Великомъ Огласительномъ Словѣ" святителя Григорія. Только св. Григорій болѣе подробно и точно поясняетъ преложеніе хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь Спасителя; но и св. Іоаннъ представилъ также ученіе возвышенное и полное духовной мудрости. Впрочемъ, можно замѣтить, что св. Григорій, какъ мыслитель и имѣя въ виду петвердыхъ въ вѣрѣ, болѣе пытается выяснить человѣческому уму, а пр. Іоаннъ, излагая ученіе Церкви для православныхъ, утверждаетъ его на вѣрѣ, не какъ на слѣпомъ довѣріи къ внѣшнему авторитету, а какъ на внутреннемъ согласіи съ истиной.

Изъ вышеизложеннаго ученія святоотеческихъ богословскихъ системъ о христіанскихъ священнодѣйствіяхъ видно, во первыхъ, что свв. отцы придавали гораздо больше значенія внутренней, психологической сторонѣ священнодѣйствія, чѣмъ его внѣшней, совершительной формѣ и, во вторыхъ, что свв. отцамъ было совершенно чуждо выдѣленіе какихъ-либо священнодѣйствій изъ ряда другихъ съ усвоеніемъ имъ особаго значенія неизмѣннаго достоянія Церкви; даже о важнѣйшихъ священнодѣйствіяхъ—крещеніи и евхаристіи—говорится наравнѣ съ почитаніемъ св. иконъ и съ чтеніемъ Библіи, ибо все, содержимое Церковію, имѣетъ великую силу для вѣрующихъ, а ученіе о седьмеричномъ числѣ таинствъ св. отцовъ чуждо.

II.

Ученіе о благочестіи Московскихъ богослововъ.

Вполнѣ выражая основныя начала Восточнаго святоотеческаго богословія относительно метафизической стороны христіанства, „Просвѣтитель" пр. Іосифа на нашъ взглядъ превосходитъ греческія богословскія системы опредѣленностью и законченностью ученія о христіанскомъ благочестіи. 7 слово „Просвѣтителя" содержитъ въ себѣ изложеніе истиннаго, христіанскаго богопочтенія, т. е. опредѣляетъ, что долженъ дѣлать человѣкъ, чтобы быть истиннымъ хри-

стіаниномъ и наслѣдникомъ царствія Божія. Пр. Іосифу пришлось основательно изслѣдовать этотъ вопросъ, такъ какъ жидовствующіе, противъ которыхъ былъ направленъ „Просвѣтитель“, отвергали не только опредѣленные догматы вѣры, но глумились и надъ всѣмъ христіанскимъ благочестіемъ.—Прежде всего пр. Іосифъ оправдываетъ христіанскій культъ и главнымъ образомъ иконопочитаніе. Онъ подробно излагаетъ ученіе объ этомъ предметѣ, далѣе подробно говоритъ о почитаніи Пресвятой Богородицы, о поклоненіи Ея иконамъ, о почитаніи креста и богослужебныхъ предметовъ. Здѣсь же излагается ученіе о евхаристіи, какъ о предметѣ благоговѣйнаго почитанія. „Подобно же тому подобаетъ почитати и поклонятися святымъ Божіимъ тайнамъ, пречистому тѣлу и честной крови Господа нашего Іисуса Христа, того ради, иже вначалѣ созда человѣка самовластна и повелѣ ему присно пребывати въ послушаніи сотворившаго и онъ же преступи заповѣдь и смерти и тлѣнію предадеся. Зиждитель же и Творецъ рода нашего Своимъ милосердіемъ уподобився, бывъ человѣкъ, кромѣ грѣха, примесися нашему естеству нищему и немощному и плотію плоть нашу очище и душею душу нашу освяти, якоже Самъ рече Господь: „се есть плоть Моя и се есть кровь Моя новаго завѣта, яже за вы проливаема, ядите и пійте на оставленіе грѣховъ. Да еще слово Божіе живо и дѣйственно, и вся, елика хощетъ и творитъ, рече бо будетъ свѣтъ и бысть свѣтъ и словомъ Господнимъ небеса утвердишася и духомъ устъ Его вся сила ихъ: паки рече, да изведъ земля траву сѣнну и тако донынѣ изводитъ своя прозябенія, Божественнымъ повелѣніемъ возмогаема. Аще бо восхотѣ Богъ Слово отъ пречистыя и приснодѣвы Маріи крови, безъ сѣмени Себѣ плоть состави и на крестѣ распинаемъ и съ пречистыхъ реберъ кровь и воду источи намъ: не можаше-ли хлѣба въ плоть Свою и вино и воду въ кровь Свою сотвори! Якоже рече св. Богородица: „како будетъ ми се, понеже мужа не знаю?“ Отвѣща Архангелъ: „Духъ Святый найдетъ на Тя и сила Вышняго осѣнитъ Тя. Тако и въ причащеніи Духъ Святый приходитъ и творитъ се. Вѣсть бо Господь человѣчу немощь: якоже бо, иже не по естеству есть, отвращается и скорбитъ, да тако ради по естеству и сошествіемъ обычнымъ творитъ естеству выше естества освященіе. Якоже бо на крещеніи обычай человѣкомъ водою омыватися и миромъ помазыватися, присовокупи миру даръ Св. Духа, понеже бо сугубъ человѣкъ отъ души и плоти, сугубо даде намъ и очищеніе отъ воды и Духа, тѣло бо видимо видимою водою омываетъ, душу же невидиму Духомъ невидимымъ очищаетъ: тако и здѣ сотвори: обычай убо есть человѣкомъ хлѣбъ ясти, вино же и воду пити, припряже къ нимъ свое Божество и сотвори, да обычными естеству выше естества

будемъ. И якоже отъ Пріснодѣвы пріятъ плоть и не сія плоть, возшедшая на небо, съ небесъ сходитъ, но хлѣбъ и вино и вода претворяется въ плоть и кровь Божію Духомъ Святымъ, якоже Самъ Господь глаголетъ: „плоть Моя истинно есть брашно и кровь Моя истинно есть пиво“, и ядый Мя живъ будетъ Мене ради: и тако взимаетъ плоть ту и кровь, якоже къ ребру Господню приникше усты своими піюще, иже съ вѣрою и достойнѣ пріемлетъ на оставленіе грѣховъ и жизнь вѣчную и въ соблюденіе души же и тѣлу: пожжетъ бо грѣхи наша и освятитъ сердца наша. А иже безвѣрствомъ и недостойнѣ пріемлетъ, въ томленіе и мученіе, якоже Господня смерть вѣрующимъ бысть въ жизнь вѣчную, а невѣрующимъ въ томленіе и муку вѣчную“. Далѣе повторяются мысли пр. Іоанна Дамаскина, что хлѣбъ и вино не образы тѣла и крови, а дѣйствительныя тѣло и кровь, что св. Причастіе не подвергается обычной участи пищи. Повторяя мысль этого отца Церкви о необходимости отвращаться отъ еретической евхаристіи, пр. Іосифъ съ особенной силою оттѣняетъ независимость совершенія евхаристіи отъ личныхъ достоинствъ православныхъ священниковъ. Не осуждая своихъ пастырей, христіане, однако, могутъ допускаться къ причащенію Христовыхъ Таинъ по строгомъ исправленіи своей жизни. „Аще кто отъ вѣрныхъ житіе имать нечисто, или отъ объяденія, или отъ піанства, или отъ гнѣва и памятью злыхъ осквернився, да не дерзнетъ приступить къ сему пречистому огню, дондеже достойнымъ покаяніемъ очистится отъ всякія скверны плоти и духа. Аще же недостойнѣ кто пріимая обрѣтается Самого Христа убивая. Якоже іуден тѣло Его тогда распяша, тако и нынѣ тѣло оскверняюще и нечистою душею причащающеся“ (Слово 7).

Какъ видно изъ сдѣланной выписки, преп. Іосифъ повторяетъ ученіе о евхаристіи преп. Іоанна Дамаскина. Самое мѣсто для изложенія этого ученія вмѣстѣ съ ученіемъ о православномъ культѣ избрано также подъ несомнѣннымъ вліяніемъ преп. Іоанна, такъ что относительно ученія о евхаристіи, преп. Іосифъ только повторилъ ученіе предшествующихъ отцовъ. Но его положительная заслуга, это — внесеніе въ отдѣлъ о богопочитаніи точно и опредѣленно выраженныхъ правилъ подвижнической христіанской жизни. Что подразумѣвается и сквозитъ между строкъ греческихъ догматистовъ, то нашло себѣ опредѣленное мѣсто въ догматикѣ Великаго Богослова Церкви Русской, написанной подъ сильнымъ вліяніемъ вселенскихъ подвижническихъ твореній. Изложивъ правила молитвы церковной и домашней, сопряженныя съ постоянной и неусыпной бдительностью надъ своимъ настроеніемъ, преп. Іосифъ указываетъ особенности жизни христіанской, которой христіане отличаются отъ прочихъ людей, какъ духъ отличается отъ плоти и какъ живые

отъ мертвыхъ: „Буди праведенъ, мудръ, печальнымъ утѣшитель, нищимъ кормитель, страннымъ преемникъ и т. д.“ Однимъ словомъ, повторяются всѣ правила жизни, нѣкогда начертанныя Великимъ Василіемъ для монашествующихъ и относятся уже ко всѣмъ христіанамъ. Изложеніе этихъ правилъ въ томъ же словѣ, гдѣ говорится и о священнодѣйствіяхъ, очень характерно; оно опредѣленно указываетъ на аскетическій, глубоко духовный взглядъ преп. Іосифа на священнодѣйствія и опредѣляетъ его пониманіе аскетизма, какъ сущности христіанскаго ученія.

Въ виду того, что блаж. Максимъ Грекъ не представилъ христіанскаго вѣроученія въ законченномъ видѣ системы, мы затрудняемся указать то мѣсто, которое онъ опредѣлилъ бы въ общемъ составѣ богословскихъ вопросовъ христіанскимъ священнодѣйствіямъ. Зато его взгляды на христіанскую жизнь такъ опредѣленны и отличаются такою полнотою, что опредѣлить ихъ не представляется никакихъ затрудненій: достаточно вспомнить написанную имъ біографію Іеронима Саванаролы, чтобы понять, что блаж. инокъ Ватопедской обители желалъ видѣть въ христіанской жизни торжество исключительно церковнаго начала. Въ этомъ отношеніи блаж. Максимъ очень напоминаетъ Іосифа. Впрочемъ, объ этомъ достаточно было сказано, когда мы разсматривали общій характеръ міровоззрѣнія свв. отцовъ и блаж. учителей московской Церкви XVI столѣтія. Въ отдѣльныхъ твореніяхъ и по совершенно различнымъ поводамъ блаж. Максимъ упоминаетъ объ евхаристіи: чаще всего это дѣлается въ обличеніе западнаго обычая употреблять опрѣсноки при совершеніи Божественной службы. Какъ въ спорахъ съ латинянами, такъ и въ другихъ случаяхъ блаж. Максимъ утверждаетъ, что хлѣбъ и вино прелагаются въ тѣло и кровь Спасителя: „Понеже прободшуся ребру Господню, кровь изыде и вода, ей же причащаемся, самую кровь Его се быти вѣруемъ по заповѣди Его божественной. Сице же и хлѣбъ той самое тѣло Господа нашего Іисуса Христа вѣруемъ, одушевленно глаголюще и умно, а не бездушно, яко опрѣсночно“ (I, 524). „Мы же имамы вмѣсто скиніи церковь въ славу Божію и вмѣсто скрижалей свящ. Писаніе новыя благодати, вмѣсто херувимовъ щитыхъ, образъ Христовъ и святые Его, вмѣсто ручки, имущей манны, святый хлѣбъ и чаша, еже есть въ тѣло и кровь Христову совершается“ (489). Это мнѣніе важно въ томъ отношеніи, что здѣсь, хотя сравнительно съ іудейскими установленіями, евхаристія указывается, какъ признакъ церковной жизни наравнѣ съ иконопочитаніемъ и чтеніемъ Божественныхъ Писаній. Въ этомъ мѣстѣ блаж. Максимъ является достойнымъ ученикомъ и вѣрнымъ послѣдователемъ великихъ отцовъ Восточнаго благочестія, не знавшихъ различія въ степени важности различныхъ сторонъ

церковной жизни и требовавшихъ отъ христіанъ полноты благочестія

Переходя къ богословской системѣ блаж Зиновія, мы встрѣчаемъ то же явленіе, которое уже неоднократно отмѣчалось нами при обозрѣніи святоотеческихъ восточныхъ системъ въ нее входятъ истолкованіе и поясненіе лишь тѣхъ сторонъ христіанскаго культа, которыя въ данную эпоху требовали исключительнаго вниманія или вслѣдствіе нападокъ со стороны еретиковъ, или по причинѣ духовныхъ нуждъ вѣрующихъ Такъ, при разсужденіи съ пришедшими къ нему крылошанами о правилахъ Великаго Василія, блаж Зиновій говоритъ объ епитиміяхъ, хотя главный предметъ спора состоялъ въ томъ, чтобы выяснить, что подразумѣвалъ Великій Василій подъ „развращеннымъ человѣческимъ преданіемъ“ (656) Даже о важнѣйшемъ христіанскомъ священнодѣйствіи, о Божественной евхаристіи, блаж Зиновій говоритъ по случайному поводу, именно „въ разсмотрѣніи о воспѣвани Господнія молитвы во святыхъ таинахъ“ Блаж Зиновій настаиваетъ на необходимости въ точности и строго соблюдать древніе обычаи при совершеніи литургіи, какъ имѣющіе великую силу и смыслъ „Въ Божественныхъ же таинствахъ все не просто, аще молитва, аще пѣніе, аще пѣснь Внегда бо въ таинствахъ, рекше на литургіи подобаетъ быти пѣнію, тогда прежде святитель молитствуетъ, глаголя „дай же намъ единѣми усты славити и воспѣвати и единымъ сердцемъ великолѣпое имя Твое“. Егда же подобаетъ быти молитвѣ, тогда святитель молитствуетъ, прежде проситъ отъ Бога датися всѣмъ молитвѣ, глаголя „сподоби насъ призывати Тебе Бога Отца и глаголати“ и тако Господнею молитвою молятся и глаголятъ „Отче нашъ“ (971) Истолкованія же самого образа преложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы у блаж Зиновія нѣтъ и вообще относительно содержанія его системы можно повторить все сказанное по поводу „Просвѣтителя“ преп Іосифа ученіе объ евхаристіи такъ же примыкаетъ къ ученію о культѣ и совершенно отсутствуетъ ученіе о священнодѣйствіяхъ, какъ самостоятельный отдѣлъ Въ этомъ наблюдается замѣчательное сходство всѣхъ святоотеческихъ богословій, какъ восточныхъ, такъ и русскихъ.

III.

Ученіе о таинствахъ въ латинскомъ и малорусскомъ богословіи.

Стремленіе къ законченности и опредѣленности заставило западныхъ богослововъ съ неопредѣленнымъ вниманіемъ отнестись къ внѣшнимъ христіанскимъ священнодѣйствіямъ, избрать изъ нихъ важнѣйшія и выдѣлить ихъ изъ ряда прочихъ на основаніи ихъ особенной важности. Въ религіозной общинѣ, гдѣ жизнь течетъ на основаніи принципа юридической законности, гдѣ нѣтъ мѣста торжеству возрожденнаго духа, гдѣ всѣ внутренніе порывы сумѣли замѣнить господствомъ строгой дисциплины, подобное явленіе было неизбѣжно. Независимо отъ тенденціи схоластическаго богословія опредѣлить все точнымъ числомъ ученіе римско-католической общины о семи церковныхъ таинствахъ, какъ исключительныхъ источникахъ божественной благодати, вполнѣ гармонируетъ съ общимъ духомъ этой помѣстной церкви, отдѣлившейся отъ вселенскаго единенія. Оно въ достаточной степени возвышаетъ іерархію, ибо совершителями важнѣйшихъ священнодѣйствій являются представители священноначалія; легко и удобно сводя всю внутреннюю жизнь Церкви на совершеніе таинствъ и тѣмъ самымъ выдвигая въ дѣлѣ спасенія свое значеніе, римско-католическая іерархія безъ всякаго труда опредѣляетъ народу пассивное, подчиненное мѣсто въ общемъ строѣ церковной жизни и отказываетъ ему въ живомъ и дѣятельномъ участіи. Помимо этого практическаго значенія въ жизни римской церкви ученіе о семи церковныхъ таинствахъ естественно слѣдуетъ за ученіемъ о трехъ служеніяхъ Господа и объ удовлетвореніи Божественной правдѣ: юридическая правда, торжествующая въ жизни Самого Начальника жизни, не можетъ быть чуждою и церковной жизни; такъ на это дѣло смотрятъ сами католики: „таинствами называются чувственные, священные виды, установленные Іисусомъ Христомъ для означенія и сообщенія намъ благодати. Ветхій завѣтъ, при толикомъ множествѣ обрядовъ, не имѣлъ ни одного таинства, сообщающаго благодать, какія таинства принадлежатъ только новому завѣту. Ихъ установилъ Самъ Іисусъ Христосъ, чтобы кровь и безконечныя заслуги Его, съ избыткомъ достаточныя для спасенія всѣхъ людей, были усвоены всѣмъ его послѣдователямъ“. Такова идея таинствъ по ученію римско-католическаго катихизиса.

Перенеся на почву русской духовной школы католическія системы богословія и схоластическій строй разсужденій, кіевскіе богословы XVII столѣтія впервые познакомили русскихъ

христіанъ съ ученіемъ о семи таинствахъ. Не содержащее въ себѣ ничего противнаго благочестивому преданію и не чуждое даже греческимъ богословамъ (временъ упадка) и зависимости отъ запада [1]), это ученіе — католическое, какъ по происхожденію (Петръ Ломбардскій), такъ и по несомнѣнно юридической тенденціи,— не могло встрѣтить протеста со стороны простодушнаго русскаго народа, хотя, какъ видно изъ обозрѣнія системъ преп. Іосифа и блаж. Зиновія, въ XVI столѣтіи русская Церковь ничего не знала о седмеричномъ числѣ таинствъ. Самое опредѣленіе таинства взято цѣликомъ изъ католическаго катихизиса. „Тайна есть невидимое благодати Божіея видимое знаменіе, во освященіе наше отъ Бога намъ преданная“ (306), говоритъ Лаврентій Зизаній. „Таинство есть священное дѣйствіе, которое подъ видимымъ какимъ-либо образомъ душѣ вѣрующаго сообщаетъ невидимую благодать Божію, будучи установлено Господомъ нашимъ, чрезъ Котораго всякій изъ вѣрующихъ получаетъ Божественную благодать“, учитъ митрополитъ Петръ Могила. Не трудно замѣтить произвольность и искусственность самого понятія: всѣмъ богословски-образованнымъ людямъ извѣстно, что на языкѣ священнаго Писанія и лучшихъ памятниковъ святоотечественнаго творчества, какъ восточнаго, такъ и русскаго, слово таинство не имѣетъ приписываемаго ему схоластиками сакраментальнаго смысла. Не только въ твореніяхъ поэтическихъ и риторическихъ, но и въ богословскихъ святоотеческихъ системахъ подъ таинствами имѣются въ виду всѣ проявленія Божественной благодати, независимо отъ формальныхъ условій ихъ совершенія. Явленія въ жизни Господа также называются таинствами, таинствомъ называется и христіанское ученіе; св. Григорій Богословъ называетъ таинствомъ праздники Рождество и Крещеніе; также называются въ священныхъ пѣснопѣніяхъ другія явленія Божественной жизни и постриженіе въ монашество. Русскіе отцы XVI столѣтія удержали широкій вселенскій смыслъ этого понятія и только въ XVII вѣкѣ русская богословская наука усвоила новое значеніе слова „таинство“ или „тайна“.

Отличительнымъ признакомъ „тайны“ или „таинства“ Лаврентій Зизаній и Петръ Могила, вслѣдъ за латинскими богословами, считаютъ Божественное установленіе. Если бы мы хотѣли точно и ясно опредѣлить этотъ признакъ, то намъ пришлось бы долго и тщательно изслѣдовать въ этомъ направленіи священную Библію, если же мы повѣримъ на слово схоластикамъ, то придется придти къ заключенію, что въ дѣлѣ выбора таинствъ больше значенія имѣли ихъ расположенія, чѣмъ прямыя и точныя указанія на этотъ счетъ

[1]) Смотри „О семи таинствахъ“ Катанскаго.

Божественной воли. Въ иныхъ случаяхъ для признанія Божественнаго установленія достаточно одного намека Евангелія или случайнаго присутствія Іисуса Христа при совершеніи извѣстныхъ явленій жизни, далекихъ и чуждыхъ духовнаго ея содержанія, а въ иныхъ замалчивается даже примѣръ Господа, положившій начало нѣкоторымъ христіанскимъ священнодѣйствіямъ. Кромѣ того, принципъ Божественнаго установленія седми церковныхъ таинствъ уничижаетъ прочіе обряды и священнодѣйствія, не менѣе важные и имѣющіе также Божественное установленіе; есть положительное свидѣтельство св. Василія Великаго, устанавливающее Божественное происхожденіе проявленій церковной жизни, не вошедшихъ въ составъ семи таинствъ. „Изъ сохраненныхъ въ Церкви догматовъ и проповѣданій—нѣкоторыя мы имѣемъ отъ письменнаго наставленія, а нѣкоторыя пріяли отъ Апостольскаго преданія, по преемству въ тайнѣ, и тѣ и другія имѣютъ едину и ту же силу для благочестія. И сему не воспрекословитъ никто, хотя мало свѣдущій въ установленіяхъ церковныхъ. Ибо аще предпріимемъ отвергати неписанные обычаи, яки не великую имѣющіе силу, то непримѣтно повредимъ Евангелію въ главныхъ предметахъ, или паче сократимъ проповѣдь въ единое имя безъ самыя вещи“ (кн. о св. Д. гл. 27). Не выдерживаютъ критики и прочіе признаки семи таинствъ, т. е. внѣшняя форма и внутренняя благодать, потому что въ церковной практикѣ есть другія священнодѣйствія, вполнѣ удовлетворяющія этимъ условіямъ, но почему-то не удостоенныя схоластиками имени таинствъ. Есть даже священнодѣйствіе, имѣющее величайшую важность для всей жизни воспріявшихъ его и всегда признаваемой вмѣстѣ съ крещеніемъ, евхаристіей и хиротоніей—великимъ проявленіемъ Божественной благодати, но тѣмъ не менѣе схоластиками признаваемое ниже простой исповѣди, ниже елеосвященія. Мы имѣемъ въ виду постриженіе въ монашество, которое называется таинствомъ и въ постригательномъ чинѣ, и въ подлинномъ твореніи Діонисія Ареопагита, и у пр. Ѳеодора Студита, и у монаха Іова, перваго изъ восточныхъ писателей XIII вѣка, принявшаго седмеричное число таинствъ. Такимъ образомъ, внѣшніе и внутренніе признаки, долженствующіе отличить „таинство“ отъ прочихъ священнодѣйствій, нельзя признать состоятельными. Переходя къ самымъ „таинствамъ“, нельзя не замѣтить, что здѣсь указаны священнодѣйствія различнаго характера и значенія, что и вызвало странное дѣленіе на тайны „потребонужныя“ и „потребныя“ ко спасенію. Подобное дѣленіе только и возможно при формальной точкѣ зрѣнія на наше спасеніе. „Нужнопотребныхъ въ спасеніи есть три: крещеніе, причащеніе и покаяніе; потребныя же ко спасенію двѣ, святое мѵро, и послѣднее елеосвященно-помазаніе. Бракъ же и

потребенъ есть употребляющимъ его помощи ради и сохранения отъ блуда и нужно потребенъ есть чадородія ради и исполненія Церкве Божіея. Подобно же и священничество. Потребно убо есть хиротонисавшимся, дабы симъ служеніемъ угодить Богу, нужно же потребно есть правленія ради церковнаго и строенія Св. Божіихъ Таинъ“ (301). Малопонятность и сбивчивость такого дѣленія таинствъ, которыя по единству наименованія должны бы имѣть и одинаковое значеніе, замѣтны даже самому автору „Большаго Катихизиса“, потому что дальше онъ пишетъ: „Да лучше и удобнѣе уразумѣеше послушай другого сего раздѣленія. Вся убо седмь тайны потребне суть, но не всякому человѣку, ниже единообразны. Бракъ убо и священничество, аще убо и нужно потребни суть Церкви, но отъ другія страны, въ воли и избраніи всякаго есть, тако яко и не брачився и не хиротонисося можетъ спастися. Прочая же пять тайны потребни суть во спасеніе и ко спасенію, но не единообразно. Крещеніе бо и причащеніе и покаяніе, сице нуждно потребни суть всякому во спасеніе, да спасется, якоже корабль въ преплытіе глубины морскія, безъ нихъ же не единъ спастися можетъ; развѣ аще не возможетъ ихъ употребляти вожделѣвъ ихъ. Святое же мѵро и послѣднее елеосвященно-помазаніе, сице ко спасенію, дабы имѣли есмы спасеніе наше дерзновеннѣ извѣстно же и твердо, ельма убо не точію имѣти требѣ есть спасеніе, но да будетъ дерзновеннѣ и утвержденнѣ святое убо мѵро дерзновеннѣ насъ устрояетъ къ страдальчеству, а послѣднее же елеосвященно-помазаніе и останки грѣховъ отпущаетъ. Сего ради пренебрегіи я, немощенъ есть и неизвѣстенъ ниже утвержень въ своемъ спасеніи, развѣ аще бы я вожделѣлъ и невозмоглъ бы ихъ употребляти“ (тамъ же). Не имѣя возможности не отмѣтить различнаго значенія „таинства“, Лаврентій Зизаній тѣмъ не менѣе настойчиво утверждаетъ седмеричное число таинствъ: „вѣждь убо безъ всякаго сумнѣнія, яко въ Церкви Божіей не двѣ точію суть тайнѣ, но всесовершеннѣ седмь“. Несмотря на убѣдительность тона, всякій безпристрастный читатель, знакомый съ духомъ святоотеческой письменности, остается при мысли, что самая идея таинства, какъ сакраментальнаго акта, совершенно особеннаго по сравненію съ другими священнодѣйствіями, принадлежитъ латинскому богословію, что число такихъ священнодѣйствій указано схоластиками произвольно и искусственно, что разсужденія о большей или меньшей необходимости для спасенія того или другого таинства безразсудны, ибо спасеніе совершается не отдѣльными священнодѣйствіями, даже самыми важными, а единеніемъ со всей церковною жизнію, гдѣ нѣтъ ничего маловажнаго, что нѣкоторыя священнодѣйствія, напр., великое освященіе, постриженіе въ мона-

шество, и отпѣваніе усопшихъ, имѣютъ силу и значеніе не меньшую, чѣмъ большинство таинствъ, хотя намъ лично въ высшей степени не симпатично сравненіе священнодѣйствій съ точки зрѣнія „важности“. Чѣмъ обусловливается важность священнодѣйствія! Неужели количествомъ или, лучше, степенью благодати? Но если разсуждать на этой почвѣ и не принимать во вниманіе высшаго духовнаго смысла священнодѣйствій, то будетъ непонятно послѣдовательное совершеніе нѣсколькихъ священнодѣйствій. Зачѣмъ тогда муропомазаніе послѣ крещенія, причащеніе послѣ исповѣди, а иногда и послѣ елеосвященія? Вообще нѣтъ надобности и основанія примѣнять суетную точку зрѣнія человѣческихъ понятій къ христіанскимъ священнодѣйствіямъ, о которыхъ слѣдуетъ разсуждать строго-духовно. Кромѣ всего сказаннаго нами бросается въ глаза привязанность кіевскихъ богослововъ къ формулѣ таинствъ. Здѣсь также сказывается вліяніе юридическаго латинства. При разсужденіи о священнодѣйствіяхъ св. отцы, какъ мы видѣли изъ обозрѣнія вселенскихъ догматическихъ системъ, ничего не говорятъ о формулѣ священнодѣйствій, относя ее къ богослужебному уставу, а вовсе не къ догматическому ученію Церкви. Формула таинства, какъ внѣшнее его совершеніе, признается какъ бы неизмѣнною, но трудность и даже невозможность точнаго опредѣленія „момента“ и „формулы“ сказались въ ученіи о евхаристіи. Въ этомъ ученіи наблюдается противорѣчіе у Лаврентія Зизанія и у митроп. Петра: первый „видотвореніемъ“ тайны вмѣстѣ съ католиками считаетъ произнесеніе словъ Господа, а второй, болѣе приближаясь къ смыслу литургіи, признаетъ формулой таинства благословеніе хлѣба и вина. Должно, впрочемъ, оговориться, что высокій, строго-духовный смыслъ Божественной литургіи, составленной апостолами и преданный письменамъ двумя величайшими столпами Христовой Церкви, не даетъ возможности ставить вопросъ такъ грубо и въ такомъ смыслѣ плотскаго мудрованія. И послѣ благословенія св. даровъ, дьяконъ говоритъ: „раздроби, Владыко, святый хлѣбъ“.

Вообще по поводу ученія кіевскихъ богослововъ XVII столѣтія относительно каждаго таинства въ отдѣльности нужно замѣтить, что оно лишено возвышеннаго духа святоотеческаго богословія и очень напоминаетъ средневѣковыя схоластическія доктрины, изъ которыхъ и заимствовано. Особенно земнымъ характеромъ проникнуто ученіе Большого Катихизиса о таинствѣ евхаристіи, и покаянія; внесеніе въ число таинствъ брака рѣзко отличаетъ „Большой Катихизисъ“ и „Православное Исповѣданіе“ отъ „Просвѣтителя“ Іосифа Волоцкаго и богомудраго творенія пр. Іоанна. Что касается до ученія объ евхаристіи, то послѣ духовныхъ разсужденій о ней свв. отцовъ восточнаго благочестія „Большой Катихи-

зисъ“ Лаврентія Зизанія поражаетъ въ этомъ отношеніи какимъ-то грубымъ буквализмомъ. Прежде всего поражаетъ ученіе о евхаристіи, какъ о жертвѣ удовлетворяющей Бога. Мы уже говорили о степени состоятельности самой идеи удовлетворенія, но даже по принятіи этой идеи является страннымъ, зачѣмъ Богъ, однажды безконечно удовлетворившійся, удовлетворяется каждымъ новымъ приношеніемъ крови и плоти Сына Его. Мало того въ евхаристіи кровавыя страданія Христа далеко переходятъ за предѣлы Голгоѳскихъ; даже того незначительнаго облегченія, которое оказали умершему Христу обстоятельства и римскіе воины, не захотѣли явить Ему грубыя схоласты. „На крестѣ же не къ тому, но и сопротивное сему, кость бо его, рече, не сокрушится, по еже не пострада на крестѣ, сіе страждаетъ въ просвирѣ, спрѣчь въ приношеніи Тебе ради и терпимъ ломимъ сый, да всѣхъ исполнитъ“ (33). Послѣднее выраженіе показываетъ, какимъ грубымъ и чувственнымъ характеромъ отличаются воззрѣнія кіевскихъ богослововъ на евхаристію.

Мы уже имѣли случай отмѣтить идею „удовлетворенія“, внесенную въ область покаянія и имѣющую основу въ общемъ міровоззрѣніи латинскихъ богослововъ. Теперь ограничимся замѣчаніемъ, что ученіе о „покаяніи“, какъ о главномъ содержаніи и началѣ христіанской жизни, замѣнено ученіемъ объ исповѣди, какъ юридической формѣ очищенія грѣховъ. Несомнѣнно, обычай исповѣдывать свои грѣхи духовнымъ отцамъ такъ же древенъ, какъ и вселенская Церковь, но священные наставники вѣры, излагая законы покаянія, главное вниманіе обращали на душу кающагося, а не на внѣшнюю обстановку покаянія. Конечно, исповѣдь одно изъ важнѣйшихъ священнодѣйствій и уже несомнѣнное „таинство“въ самомъ широкомъ смыслѣ — но всетаки, излагая ученіе о покаяніи ограничиваться изложеніемъ условій исповѣди, и при этомъ вносить въ нее юридическіе элементы, значитъ удаляться отъ ученія богоносныхъ отцовъ и приближаться къ латинской ереси. На востокѣ, вообще, шире понимали покаяніе и не ограничивали его исповѣдью. Монахъ Іовъ отожествляетъ даже съ покаяніемъ елеосвященіе, и нужно согласиться, есть много данныхъ въ внутреннемъ содержаніи обоихъ таинствъ, чтобы допустить такое отожествленіе. „Большой Катихизисъ“ и „Православное Исповѣданіе“ признали таинствомъ, т. е. религіознымъ священнодѣйствіемъ „бракъ“, явленіе, не имѣющее къ религіи никакого опредѣленнаго отношенія, существующее помимо религіи въ обществахъ не религіозныхъ. Конечно, Христосъ не могъ ничего не выразить по поводу столь важнаго явленія въ человѣческой жизни и, какъ повѣствуетъ Евангелистъ (Матѳ. XIX, 12), оказалъ предпочтеніе дѣвству. То же самое въ болѣе подробныхъ выраженіяхъ, изложилъ Апостолъ

(I Кор. VII). Въ догматикахъ св. Григорія, пр. Іоанна и бл. Зиновія ничего не говорится о бракѣ, только бл. Ѳеодоритъ упоминаетъ о немъ, но вовсе не какъ о христіанскомъ таинствѣ, а какъ о явленіи, вполнѣ возможномъ въ Церкви. Лаврентій Зизаній какъ то колеблется относительно „потребно нужности“ или „потребности“ брака и склоненъ считать бракъ „потребно-нужнымъ“ для Церкви. Замѣтимъ только, что признаніе необходимости брака для Церкви нѣсколько противорѣчитъ Апостолу, желавшему видѣть всѣхъ христіанъ дѣвственниками (I Кор. VII. 7). Правда Апостолъ назвалъ бракъ „тайной“ (Еф V, 32), но не бракъ христіанскій, а вообще всякій, такъ что здѣсь, подъ тайной, должно разумѣть: таинственный непостижимый законъ жизни. Да, наконецъ, самое содержаніе указанныхъ словъ Апостола имѣетъ въ виду не священнодѣйствіе, о которомъ вовсе не упоминается, а психологическій и даже физіологическій актъ супружеской любви. Что же считать таинствомъ брака, самый обрядъ вѣнчанія или супружеское сожительство? Изъ „Большого Катихизиса“ этого не видно. Правда, сначала говорится, что въ таинствѣ брака „женихъ и невѣста сопрягаются въ общее и нераздѣльное житіе, якоже Адамъ и Ева прежде паденія безъ плотскаго смѣшенія“ (л. 342), но при опредѣленіи „вещества“ тайны, авторъ считаетъ таковымъ самихъ брачущихся. Отказываемся дѣлать какія-либо поясненія, такъ какъ допущенныя натяжки видны сами собой. Наставленія вступающимъ въ бракъ весьма почтенны, но болѣе относятся къ области пастырскихъ наставленій, чѣмъ догматическаго богословія; то же, конечно, должно сказать о священнодѣйствіи обрученія и вѣнчанія.

Кромѣ того, относительно ученія о семи таинствахъ должно сказать, что мы уже сказали о трехъ служеніяхъ Господа, т. е. что ученіе, имѣющее своимъ источникомъ творенія еретиковъ, не можетъ быть живымъ и дѣйственнымъ. Практика вселенской восточной Церкви никогда не слѣдовала узкимъ тенденціямъ школьнаго богословія и за прочими священнодѣйствіями и молитвами признаетъ великую силу

БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО АНТИРЕЛИГИОЗНОГО МУЗЕЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА Общественных Наук Академии Наук СССР
БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО АНТИРЕЛИГИОЗНОГО МУЗЕЯ