

ДОГМАТИЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ

О

СЕМИ ЦЕРКОВНЫХЪ ТАИНСТВАХЪ

ВЪ ТВОРЕНІЯХЪ

ДРЕВНѢЙШИХЪ ОТЦЕВЪ И ПИСАТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ ДО ОРИГЕНА ВКЛЮЧИТЕЛЬНО

ИСТОРИКО-ДОГМАТИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ

А. КАТАНСКАГО.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Ѳ. Г. Елеонскаго и К°. Невскій пр., № 140.

1877.

БИБЛІОТЕКА
ЦЕНТРАЛЬНОГО
АНТИРЕЛИГІОЗНОГО
МУЗЕЯ

ВТ
25

Печатать дозволяется, по опредѣленію Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи, 27 февраля 1877 года.

Ректоръ Академіи Протоіерей *Іоаннъ Янышевъ.*

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР
081
54

Содержаніе.

Стр.

ВВЕДЕНІЕ.

Существующіе на западѣ взгляды на историческія данныя для догматическаго ученія о таинствахъ: взглядъ протестантскій и римско-католическій. Взглядъ православной науки на тотъ же предметъ . . . . . 1 — 14

Литература предмета; задача, методъ и объемъ изслѣдованія. 14 — 26

Степень раскрытія и формулированія догматическаго ученія о таинствахъ въ св. Писаніи . . . . . 27 — 39

Обстоятельства, которыми условливалось раскрытіе ученія о таинствахъ отцами и писателями церкви первыхъ трехъ вѣковъ . . . . . 39 — 57

I. Апостольскіе мужи . . . . . 58 — 76

О крещеніи и муропомазаніи 58—60. О покаяніи 60—65. О священствѣ 65—69. Объ евхаристіи 69—73. О бракѣ 73—74. Объемъ понятія μυστήριον 74—75. Общій результатъ изслѣдованія 75—76.

II. Св. Іустинъ мученикъ . . . . . 77 — 92

О крещеніи 77—79. Объ евхаристіи 79—85. О другихъ таинствахъ 85—87. Объемъ понятія μυστήριον 87—90. Общій результатъ изслѣдованія 90—91.

III. Св. Ириней Лионскій . . . . . 92—133

О крещеніи и муропомазаніи 94—101. Объ евхаристіи 101—113. О священствѣ 113—116. О покаяніи 116—119. О бракѣ и елеосвященіи 119—126. Общая точка зрѣнія св. Иринея на способы дѣйствованія Духа Божія въ Церкви 126—128. Объемъ понятія μυστήριον 128—132. Общій результатъ изслѣдованія 132—133.

IV. Климентъ Александрійскій . . . . . 134—187

О первыхъ трехъ таинствахъ вообще 136—137. О крещеніи и муропомазаніи 138—143. Объ евхаристіи 143—161. О покаяніи 161—167. О священствѣ 167—173. О бракѣ 173—180.

Стр.

Объемъ понятія μυστήριον 180—186. Общій результатъ изслѣдованія 186—187.

V. Оригенъ . . . . . 188—271

О первыхъ трехъ таинствахъ вообще 192—198. О крещеніи и муропомазаніи 198—202. Объ евхаристіи 202—236. О покаяніи 236—251. О священствѣ 251—256. О бракѣ 256—261. Объ елеосвященіи 261—264. Объемъ понятія μυστήριον 264—270. Общій результатъ изслѣдованія 270—271.

VI. Тертулліанъ . . . . . 272—333

О крещеніи и муропомазаніи 273—283. Объ Евхаристіи 283—303. О покаяніи 303—312. О священствѣ 312—316. О бракѣ 316—322. Объемъ понятія sacramentum 322—332. Общій результатъ изслѣдованія 332—333.

VII. Св. Кипріанъ . . . . . 334—388

О крещеніи и муропомазаніи 335—349. О покаяніи 349—359. О священствѣ 359—368. Объ евхаристіи 368—373. Объемъ понятія sacramentum 374—387. Общій результатъ изслѣдованія 387—388.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Результаты изслѣдованія твореній древнѣйшихъ отцевъ въ отношеніи 1) къ способу раскрытія и выраженія ими догматическаго ученія о таинствахъ и 2) къ сущности этого ученія . . . . . 389—397

Нѣсколько соображеній и предположеній о причинахъ замедленія въ завершеніи раскрытія и формулированія догматическаго ученія о таинствахъ . . . . . 397—403

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Счисленіе таинствъ въ твореніи Діонисія Ареопагита «О церковной іерархіи» . . . . . 405—415

Первыя свидѣтельства, касающіяся образованія точной формулы счисленія таинствъ . . . . . 415—423

ВВЕДЕНІЕ.

Существующіе на западѣ римско-католическій и протестантскій взгляды на историческія данныя для догматическаго ученія о семи церковныхъ таинствахъ, при всемъ существенномъ различіи между собою, представляютъ однакожъ нѣсколько точекъ взаимнаго соприкосновенія.

Протестанты утверждаютъ [1]), что ученіемъ о седмеричномъ числѣ таинствъ богословская мысль привнесла нѣсколько новыхъ не данныхъ въ откровеніи истинъ. Въ св. Писаніи, по мнѣнію протестантовъ [2]), дано ученіе о двухъ только таинствахъ: крещеніи и евхаристіи. Къ этимъ двумъ священнодѣйствіямъ по преимуществу и прилагалось въ началѣ названіе таинствъ, хотя оно имѣло въ древней церкви весьма обширный смыслъ. Постепенно, говорятъ они, утрачивалась чистота апостольской вѣры въ таинства [3]), потому что съ очень ранняго времени начали, хотя на пер-

[1]) Мы имѣемъ въ этомъ случаѣ въ виду историко-догматическую теорію протестантовъ въ томъ полномъ и законченномъ ея видѣ, въ какомъ она явилась въ недавнее время, преимущественно въ трудѣ Гана: G. L. Hahn—Sacramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung innerhalb der abendländ. Kirche bis zum Concil von Trient. Bresl. 1864 (p. 79—133).

[2]) При этомъ мы не имѣемъ въ виду крайнихъ протестантовъ, въ родѣ Штейтца (Herzog-Real-Encycl. Sacramente), который утверждаетъ, что понятіе «таинство», даже въ примѣненіи къ крещенію и евхаристіи, есть въ *самомъ своемъ существѣ* не библейское, а богословское понятіе, будто бы перенесенное на христіанскіе обряды съ языческихъ мистерій. Мы касаемся взгляда Штейтца только въ тѣхъ случаяхъ, когда идетъ рѣчь о греческомъ востокѣ, на который Ганъ не обращаетъ вниманія.

[3]) По мнѣнію Гана, всю исторію седмеричнаго числа таинствъ можно раздѣлить на четыре періода. Періодъ первый—до Августина; періодъ второй—отъ Августина до конца X в.; періодъ третій—до Петра Ломбарда; періодъ четвертый—отъ Петра Ломбарда до Тридентскаго собора. См. Hahn p. 79.

выхъ порахъ и довольно медленно, умножаться таинства; слово таинство (sacramentum = μυστήριον) стали прилагать и къ другимъ священнодѣйствіямъ; при чемъ оно сохраняло, однакожъ, по прежнему весьма обширный смыслъ. Эти новыя священнодѣйствія отъ времени до времени то поставлялись въ одинъ рядъ съ богопреданными таинствами, то не поставлялись [1]). Такъ продолжалось, по словамъ протестантовъ, до тѣхъ поръ, пока со временъ Августина не началось быстрое увеличеніе таинствъ [2]) и ихъ появилось

---

[1]) По этому протестантскому воззрѣнію, до конца IV в. употребленіе слова sacramentum было *очень обширно и разнообразно*, но однакожъ къ нѣкоторымъ священнодѣйствіямъ прилагали это наименованіе по преимуществу предъ прочими, именно къ крещенію и евхаристіи. Господствующимъ взглядомъ былъ тотъ взглядъ, что таинствъ только два (всѣ греч. отцы, Тертулліанъ, Кипріанъ, Амвросій); тѣмъ не менѣе и въ этотъ уже періодъ подготовлялось умноженіе числа таинствъ чрезъ воспріятіе въ ихъ среду церковныхъ обрядовъ, хотя при перечисленіи таинствъ ихъ не поименовали и были далеки отъ того, чтобы ставить ихъ на ряду съ крещеніемъ и евхаристіею. Таково возложеніе рукъ, со временъ Тертулліана начавшее стремиться къ самостоятельности и окончательно получившее ее у рим. еп. Мелхіада († 314), и умовеніе ногъ—во времена Амвросія признаваемое таинствомъ, впрочемъ только въ медіоланской церкви.

[2]) Такое увеличеніе количества таинствъ, по мнѣнію протестантовъ (Гана), началось съ Августина. Августинъ обыкновенно упоминаетъ о двухъ таинствахъ, но въ одномъ мѣстѣ говоритъ о большемъ ихъ количествѣ, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ясно присоединяетъ къ двумъ таинствамъ третіе—мѵропомазаніе, хотя и не усвояетъ ему характера таинства. Изъ другихъ писателей этого періода (IV—XI в.) одни перечисляютъ два таинства, другіе три (крещеніе, евхаристію и мѵропомазаніе, еще болѣе отдѣлившееся отъ крещенія), третьи два таинства называютъ *преимущественными* таинствами, не обозначая того, какія таинства они относятъ къ непреимущественнымъ. Впрочемъ, въ этотъ періодъ упоминаются не три только таинства, а не малое количество и другихъ священнодѣйствій называютъ таинствами и даже въ собственномъ смыслѣ; только пока еще не осмѣливаются ставить ихъ въ одинъ рядъ съ вышеупомянутыми тремя таинствами. Сюда относятся: 1) таинства оглашенныхъ, т. е. различные обряды, совершавшіеся надъ оглашенными (знаменіе креста, помазаніе ушей и ноздрей слюною, благословеніе пепла и посыпаніе имъ оглашенныхъ, благословеніе соли и принятіе ея оглашенными, заклинаніе и помазаніе заклинательнымъ елеемъ), 2) посвященіе клириковъ, 3) помазаніе царей, 4) помазаніе больныхъ, бывшее сначала обрядомъ одной римской церкви, всеобщаго же признанія достигшее въ VIII в., 5) самое вещество: вода, елей, мѵро, хлѣбъ и вино, соль, свѣчи и т. п., 6) покаяніе, которое, если и не вполнѣ сдѣлалось таинствомъ, то покрайней мѣрѣ подготовлялось, чтобы сдѣлаться имъ, 7) бракъ. По мнѣнію Штейтца (Herzog-Real-Encycl. XIII Sacramente), первый толчекъ къ умноженію таинствъ дала гре-

съ началомъ XI в. такъ много [1]), что оказалось нужнымъ раздѣлить ихъ на классы; плодомъ этой классификаціи было то, что выдѣлены наконецъ семь священнодѣйствій изъ массы всѣхъ таинствъ. Эта послѣдняя работа принадлежитъ западу, именно знаменитому схоластику Петру Ломбарду [2]), а съ запада это ученіе о седме-

---

ческая церковь въ лицѣ писателя VI в. Діонисія Ареопагита, насчитывавшаго 6 таинствъ и его подражателя въ IX в. Ѳеодора Студита. Так. обр., по мнѣнію Гана, число священнодѣйствій и предметовъ, носившихъ наименованіе таинствъ, болѣе и болѣе возрастало въ этотъ періодъ, хотя между ними дѣлали еще различіе, ставя на первый планъ крещеніе, евхаристію и мyропомазаніе. См. Hahn. p. 79—100.

[1]) Большинство писателей этого времени (XI—XII в.), по словамъ Гана, приводятъ длинный рядъ таинствъ, не дѣлая между ними никакого различія. Многіе поименовываютъ опредѣленное число, но ни одинъ не согласенъ съ другимъ ни въ количествѣ, ни въ опредѣленіи того, какія именно таинства должны составлять это количество. Общее число таинствъ въ этотъ періодъ простиралось отъ 5 до 12 и болѣе. Все, носившее въ это время названіе таинствъ, можно подраздѣлить на пять классовъ: 1) всѣ тѣ церковныя дѣйствія, чрезъ которыя, сообразно съ господствовавшимъ воззрѣніемъ, сообщаются благодать, власть и права, 2) всѣ тѣ дѣйствія, чрезъ которыя бездушный предметъ освящается для церковнаго употребленія, 3) самые предметы, освященные епископомъ и священникомъ, 4) всѣ вообще богослужебные обряды и церемоніи, и наконецъ 5) многое другое, что мало имѣетъ между собою общаго, кромѣ мистическаго характера или силы прощать грѣхи (покаяніе, исповѣдь, вѣра, мученичество, бракъ). Изъ всего этого большинствомъ признавалось таинствами: таинство оглашенныхъ, крещеніе, конфирмація, евхаристія, покаяніе, исповѣдь или разрѣшеніе, посвященіе пресвитеровъ и нисшихъ клириковъ, посвященіе въ епископа, освященіе церквей, помазаніе елеемъ больныхъ, бракъ и омовеніе ногъ. (Hahn. p. 101—106).

[2]) По излагаемой нами протестантской теоріи, до Петра Ломбарда седмеричное число таинствъ не встрѣчается, равно и изъ его современниковъ никто не принималъ этого числа, такъ что онъ оставался одинокъ въ этомъ отношеніи, да и послѣ него до Александра Галеса († 1245), хотя это число и обращало на себя большое вниманіе, оно не удостоивалось однакожъ всеобщаго признанія и не было считаемо догматомъ. Такимъ образомъ, Петръ Ломбардъ есть изобрѣтатель (Erfinder) седмеричнаго числа таинствъ, что̀ совершенно соотвѣтствуетъ тому положенію, какое онъ занялъ въ развитіи догматовъ, такъ какъ онъ, если и не обнаружилъ въ этомъ отношеніи творчества, то и не относился къ догматамъ исключительно только рецептивно, а становился къ догматическому матеріалу и въ критическія отношенія, сравнивалъ авторитеты и потомъ самостоятельно, по большей части съ истиннымъ тактомъ, составлялъ собственное свое мнѣніе. Что побудило П. Ломбарда къ этой разработкѣ вопроса о таинствахъ? Прежде всего общее всѣмъ схоластикамъ стремленіе къ ясности и опредѣлен-

ричномъ числѣ таинствъ перенесено и на востокъ [1]). Такова въ краткомъ изложеніи протестантская теорія образованія ученія о сед-

---

ности. Нужно было опредѣлить понятіе «таинство»; но опредѣленіе этого понятія тѣсно связано съ опредѣленіемъ того, что нужно считать таинствомъ; заняться этимъ и оказалось необходимымъ прежде всего. Разграниченіе таинствъ, раздѣленіе ихъ на классы не было совершенно неизвѣстно уже нѣкоторымъ изъ прежнихъ писателей (Гуго-Сенъ-Викторъ, Абелярдъ, Гуго Руенскій, Герохъ Рейхерсбергскій). Во вторыхъ, отверженіе еретиками многихъ, принимаемыхъ церковію, таинствъ естественно побуждало учителей западной церкви согласиться между собою относительно количества таинствъ, обязательныхъ для всѣхъ. При этомъ нисколько не странно, что не возвратились къ количеству таинствъ древней Церкви, къ признанію только двухъ таинствъ. «Причина такой безспорной непослѣдовательности, замѣчаетъ Ганъ, заключается, очевидно въ силѣ церковнаго преданія, благодаря которому много священнодѣйствій постепенно получило равное значеніе съ крещеніемъ и евхаристіею. Преданіе, очевидно, обнаруживало еще большую силу, чѣмъ понятіе. Схоластики позволяли себѣ, какъ вообще, такъ и въ этомъ случаѣ, настолько опредѣлять себя въ дѣятельности чрезъ понятіе, насколько было возможно, неразрывая совершенно связи съ преданіемъ». Но, задаетъ себѣ вопросъ Ганъ, почему же въ такомъ случаѣ не приняты въ число таинствъ, вмѣсто покаянія, священства, брака и елеосвященія, другія священнодѣйствія, именно таинство оглашенныхъ, омовеніе ногъ, освященіе церквей и посвященіе епископовъ, «которыя въ церковномъ преданіи стояли на одной высотѣ»? Ихъ не признавали таинствами во вниманіи не къ ихъ природѣ, такъ какъ и семь таинствъ, принятыхъ Ломбардомъ, не представляютъ единства природы (бракъ и покаяніе сравнительно съ другими таинствами), а по соображеніямъ, какъ кажется, чисто внѣшнимъ. Всего вѣроятнѣе, что Ломбардъ принялъ въ число таинствъ тѣ, за которыя случайно высказалось болѣе авторитетныхъ людей и относительно которыхъ по этому всего менѣе можно было опасаться возраженій. Какими авторитетами онъ руководился въ этомъ случаѣ, трудно сказать навѣрное. Можно только догадываться, что онъ сравнилъ взгляды и мнѣнія: Абелярда, Гуго С. Виктора и Роб. Пуллейна на число таинствъ и такимъ путемъ выработалъ свой собственный взглядъ. Притомъ же число семь съ давнихъ поръ пользовалось особеннымъ значеніемъ и уваженіемъ. Что же касается принятія потомъ седмичнаго числа позднѣйшими схоластиками, то оно объясняется тѣмъ значеніемъ, какое получила догматика Ломбарда, послужившая основой для всѣхъ дальнѣйшихъ догматическихъ трудовъ (ibid. p. 107—119).

[1]) О восточной церкви Ганъ, занятый исключительно западною, не говоритъ ничего, а потому мы дополняемъ его теорію изъ сочиненій другихъ протестантовъ. «Нельзя сомнѣваться въ томъ, говоритъ Штейтцъ, что въ каталогѣ Іова (монаха XIII в.) заявляетъ себя воздѣйствіе на восточную церковь церкви западной, которая относительно количества таинствъ покончила столѣтіемъ ранѣе, между тѣмъ, какъ греческая еще въ XIII в. искала себѣ завершенія, какъ по-

меричномъ числѣ таинствъ, въ томъ законченномъ ея видѣ, какой она получила въ недавнее время.

Изъ этой теоріи очевидно, что протестанты тогда бы признали ученіе о седмеричномъ числѣ таинствъ постояннымъ ученіемъ Церкви, если бы они встрѣтили его выраженнымъ у древнихъ отцевъ также, какъ оно выражено послѣ въ Церкви и выражается теперь у насъ. Но не значитъ ли это смѣшивать выраженіе съ содержаніемъ? Не значитъ ли это становиться на сторону отрицательной критики, которая, не находя въ первые три вѣка, относительно догматовъ о Троицѣ и Лицѣ І. Христа, формулъ, опредѣленныхъ вселенскими соборами, отказывается признать въ Церкви существованіе вѣры въ троичность Лицъ въ Богѣ при единствѣ существа, или вѣры въ І. Христа, какъ единую ѵпостась при двойствѣ естествъ и волъ? Ужели вѣрующіе протестанты не признали бы вселенскимъ ученія о Троицѣ и Лицѣ Іисуса Христа, если бы, по какимъ либо обстоятельствамъ, формулированіе этого ученія произошло нѣсколькими вѣками позднѣе, чѣмъ оно совершилось? Ужели сравнительно позднее время (XII в.), когда завершилось формулированіе ученія о семи церковныхъ таинствахъ, можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для отверженія этого ученія?

Въ современной намъ протестантской исторической теоріи образованія ученія о таинствахъ бросается въ глаза еще и другой

казываетъ различіе (въ опредѣленіи того, какія таинства должны составлять число семь), представляемое Іовомъ». (Herzog-Real-Encycl. XIII). Вліяніе же на восточную имѣла западная церковь, по мнѣнію Перроне (Praelect. theol. t. II с. 1 p. 15), чрезъ латинскихъ миссіонеровъ, которые съ XII в. расходились по странамъ востока. Западное седмеричное число таинствъ окончательно утверждено на Флорентинскомъ соборѣ среди переговоровъ о соединеніи церквей (Hagenbach-Dogmengesch. 3 Aufl. 1853 p. 448). Соборъ Флорентинскій старался побудить (Marheineke-Symbolik. Berlin. 1848 p. 168) грековъ принять седмеричное число таинствъ. Поэтому, замѣчаетъ Штейтцъ (Herz. R. Enc.), когда Кле и другіе опираются на согласіе грековъ съ латинянами въ седмеричномъ числѣ таинствъ, то оказывается, что эти писатели въ данномъ случаѣ приводятъ слишкомъ тонкій аргументъ. Все это, впрочемъ, не мѣшаетъ тому же Штейтцу говорить, что «ходъ развитія греческой церкви въ византійскій періодъ слишкомъ мало изслѣдованъ для того, чтобы можно было съ ясностью прослѣдить непрерывность этого развитія во всѣхъ догматахъ» (ibid).

недостатокъ. Протестанты не замѣчаютъ весьма важнаго противорѣчія въ своей теоріи. Справедливо утверждая, что слово „таинство“, на языкѣ древнихъ отцевъ и даже послѣ нихъ до Петра Ломбарда, имѣло весьма широкій смыслъ, они однакожъ свою историческую теорію постепеннаго умноженія таинствъ основываютъ на томъ, когда къ какому изъ священнодѣйствій прилагается это наименованіе. Если это слово въ значеніи спеціальнаго термина есть явленіе позднѣйшее, а слѣдовательно таково же и то понятіе, для обозначенія котораго оно явилось, какъ терминъ, то можно ли строить на употребленіи его въ древне-отеческомъ періодѣ какія либо предположенія? Если слово μυστήριον = sacramentum изъ всѣхъ таинствъ прилагается всего чаще въ древности къ крещенію и евхаристіи, хотя въ тоже время этимъ словомъ обозначается весьма многое, совсѣмъ не относящееся къ литургической области, то не есть ли это признакъ того, что преимущественное наименованіе, въ твореніяхъ древнихъ отцевъ, крещенія и евхаристіи таинствами не имѣетъ особеннаго значенія? Не значитъ ли это, что приложеніе такого наименованія къ крещенію и евхаристіи само по себѣ, отдѣльно взятое, еще не свидѣтельствуетъ о сакраментальномъ ихъ значеніи, а равно и неприложеніе его къ другимъ священнодѣйствіямъ также ничего не говоритъ противъ признанія за этими послѣдними значенія органовъ благодати? Далѣе, если колебаніе древнецерковной терминологіи заставляетъ протестантовъ обращать вниманіе на то, какъ отцы разсуждаютъ о крещеніи и евхаристіи, то не слѣдовало ли бы протестантамъ держаться того же метода изслѣдованія и относительно другихъ таинствъ? Этого, однакожъ, они не дѣлаютъ, сразу же рѣшая, что остальныя таинства не суть таинства, какъ скоро не находятъ усвоенія всѣмъ имъ съ самаго же начала названія таинствъ, а присоединяютъ ихъ къ двумъ таинствамъ постепенно, по мѣрѣ приложенія къ нимъ этого наименованія.

Нѣчто подобное допускаютъ и римскіе католики, при пользованіи историческими свидѣтельствами о таинствахъ. Противъ протестантовъ они усиливаются обыкновенно выставлять, относи-

тельно каждаго изъ таинствъ, такія свидѣтельства, въ которыхъ бы встрѣчалось слово таинство и главнымъ образомъ стараются о томъ, чтобы набрать такихъ мѣстъ побольше числомъ и древнѣе по времени. Правда, приводятъ много и другихъ, самыхъ разнообразныхъ данныхъ для подтвержденія ученія о томъ или другомъ таинствѣ, какъ именно таинствѣ; но при этомъ все-таки придаютъ особенное значеніе тѣмъ мѣстамъ, въ которыхъ встрѣчается наименованіе того или другаго священнодѣйствія таинствомъ. Въ объясненіе того факта, что въ твореніяхъ отеческихъ не встрѣчается ни формулы седмеричнаго числа таинствъ, ни даже (у многихъ отцевъ) наименованія большинства таинствъ таинствами, указываютъ на disciplina arcani и чрезъ то даютъ понять, что, по ихъ мнѣнію, отцы прилагали къ таинствамъ μυστήριον = sacramentum въ томъ же смыслѣ, какъ и мы, но только не хотѣли, по особеннымъ причинамъ, говорить предъ всѣми, сколько именно христіанскихъ таинствъ и какія они у христіанъ. Въ послѣднее время нѣкоторые изъ римскихъ католиковъ стараются отрѣшиться отъ подобнаго пріема, какъ показываетъ сочиненіе Грене [1]). Авторъ этого сочиненія, задавшись мыслію прослѣдить употребленіе слова sacramentum въ твореніяхъ западныхъ отцевъ до Августина включительно [2]), приходитъ къ тому заключенію, что это слово въ отеческомъ языкѣ имѣло весьма широкій и разнообразный смыслъ. Но и Грене придаетъ болѣе значенія, чѣмъ сколько слѣдуетъ, усвоенію этого наименованія таинствамъ; по его мнѣнію, отцы, между прочимъ чрезъ самое приложеніе этого слова къ нѣкоторымъ изъ таинствъ, выражали мысль о присутствіи въ этихъ священнодѣйствіяхъ особенной благодати, освящающей человѣка чрезъ чувственные знаки.

Таковы два господствующихъ на западѣ взгляда на разсматриваемый предметъ, одолженные своимъ происхожденіемъ характеристическимъ особенностямъ протестантства и римскаго католицизма.

---

[1]) V. Gröne-Sacramentum oder Begriff und Bedeutung in der alten Kirche bis zum Scholastik. Brilon. 1853.

[2]) Не занимаясь содержаніемъ ученія отцевъ о таинствахъ, онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на внѣшней его сторонѣ, именно на словѣ sacramentum.

Римскіе католики, по свойственной имъ склонности смѣшивать временное съ вѣчнымъ, измѣняемое съ неизмѣняемымъ, стараются возвесть самую форму, какую съ теченіемъ времени получило ученіе о таинствахъ, на степень *ученія*, даннаго,—съ самаго начала существованія Церкви,—въ преданіи, но до времени сохранявшагося in disciplina arcani. Протестанты также, хотя держатся совсѣмъ другаго взгляда на этотъ предметъ, но согласно съ католиками смотрятъ на позднѣйшую форму ученія о таинствахъ не какъ на форму, а какъ на новый элементъ, привносящій нѣчто будто бы существенное въ содержаніе вѣры, словомъ, какъ на *новый догматъ*, новое ученіе, не бывшее прежде въ сознаніи церковномъ или преданіи. Такимъ образомъ, при всемъ различіи, тѣ и другіе сходны между собою въ томъ, что не различаютъ, смѣшиваютъ форму и содержаніе богооткровеннаго ученія о таинствахъ.

Намъ кажется, что только православный востокъ можетъ отнестись со всею научною строгостью къ историческимъ даннымъ, касающимся разсматриваемаго предмета, безъ ущерба для вѣры въ таинства, ничего не скрывая и не допуская очевидныхъ натяжекъ, подобно римскому западу, и въ тоже время не доходя до отверженія седмеричнаго числа таинствъ, подобно протестантамъ. Можетъ онъ это сдѣлать, благодаря началу религіозной своей жизни,—православію, которое заключаетъ въ себѣ всѣ условія для примиренія требованій вѣры съ требованіями науки. Православіе даетъ свое мѣсто и значеніе и божественному и человѣческому, — не обоготворяя естественнаго, человѣческаго, подобно католичеству, и не изгоняя человѣческаго, не могущаго будто бы быть въ союзѣ съ божественнымъ, безъ нарушенія святости и чистоты послѣдняго, подобно протестантству, — а потому оно даетъ возможность освѣтить полнымъ, истиннымъ свѣтомъ историческую судьбу седмеричнаго ученія о таинствахъ. Строго отличая форму отъ содержанія въ ученіи о таинствахъ, считая формулу и самый терминъ „таинство“ стороною догмата внѣшнею, несущественною, допускавшею до извѣстнаго времени измѣненія, подверженною законамъ историко-догматическаго раскрытія, а самыя таинства и взглядъ

на нихъ Церкви или извѣстное церковное о нихъ ученіе богооткровеннымъ содержаніемъ церковнаго преданія [1]), богословъ восточной церкви можетъ допустить безъ ущерба для вѣры и—какъ намъ кажется—для исторической правды слѣдующій взглядъ на историческія данныя, относящіяся къ ученію о седмеричномъ числѣ таинствъ.

Съ догматическимъ ученіемъ о таинствахъ могло повториться тоже самое, что и съ другими пунктами христіанскаго вѣроученія [2]). А съ этими послѣдними, напримѣръ съ ученіемъ о св. Троицѣ, было слѣдующее. Въ Церкви православной всегда существовало, во всемъ объемѣ составныхъ своихъ частей, это ученіе, не представляя однакожъ до извѣстнаго времени сосредоточенія всѣхъ богооткровенныхъ частныхъ мыслей въ такихъ точныхъ и краткихъ положеніяхъ и терминахъ, которые вошли въ употребленіе въ IV в.; таковы формулы, касающіяся ученія объ единствѣ по существу и различія по лицамъ, а равно и самые термины: οὐσία, ὑπόστασις, ὁμοούσιος и др. Тоже было и съ ученіемъ о Лицѣ І. Христа, какъ Богочеловѣка. И это ученіе, несомнѣнно существуя всегда въ Церкви Христовой во всѣхъ частяхъ, составляющихъ его объемъ, до извѣстнаго времени не было однакожъ формулировано въ немногихъ точныхъ положеніяхъ, исчерпывающихъ все ученіе о Лицѣ Богочеловѣка и условныхъ терминахъ, въ какіе оно облечено въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Для того, чтобы то и другое ученіе получило такую форму, для этого нужно было, чтобы откровенныя истины прошли извѣстный періодъ формальной дѣятельности ума отцевъ и учителей церкви, подъ руководствомъ Духа Божія, предохранявшаго ихъ разумъ отъ примѣси человѣческихъ представленій къ содержанію богооткровен-

---

[1]) См. болѣе обстоятельное раскрытіе взгляда на эти двѣ стороны догмата въ нашей статьѣ: «Объ историческомъ изложеніи догматовъ» (Хр. Чт. 1871. Май).

[2]) На эту аналогію ссылается и Грене (р. 24), но въ самыхъ общихъ выраженіяхъ, безъ подробнаго обозначенія частнѣйшихъ чертъ сходства въ историческомъ раскрытіи ученія о таинствахъ съ подобнымъ же раскрытіемъ ученія о другихъ догматахъ, между тѣмъ какъ въ этихъ подробностяхъ и заключается сила и значеніе подобной аналогіи.

ной вѣры. И Церковь,—воспринявъ результаты ихъ богословствованія и выразивъ эти результаты въ краткихъ формулахъ и терминахъ, прежде или вовсе не употребительныхъ или не бывшихъ только въ общемъ употребленіи,—безъ всякаго сомнѣнія ничего чрезъ то не измѣнила въ сущности богопреданнаго ученія, не ввела въ него ничего существенно новаго, а только выразила всегдашнее свое ученіе новымъ способомъ. Если мы не сомнѣваемся, что такъ было съ ученіемъ о св. Троицѣ и Лицѣ І. Христа, то не позволительно ли думать, что точно тоже самое было и съ ученіемъ о таинствахъ?

Въ настоящее время у насъ ученіе о таинствахъ вполнѣ формулировано; мы говоримъ: „таинствъ церковныхъ семь“, при чемъ слово „таинство“ становится условнымъ терминомъ, съ которымъ соединяется извѣстный смыслъ. Этотъ терминъ является у насъ общимъ понятіемъ, объединяющимъ въ себѣ четыре частныя догматическія мысли, именно: 1) что въ извѣстныхъ священнодѣйствіяхъ низводятся на вѣрующихъ извѣстные, опредѣленные [1]) дары благодати, 2) что эти дары подаются посредствомъ видимой стороны, чувственнаго элемента или священнаго дѣйствія, а не непосредственно самимъ Богомъ, такъ что благодать въ таинствѣ тѣсно соединена съ видимою его стороною [2]), 3) что такіе способы сообщенія благодати вѣрующимъ установлены самимъ Богомъ и предоставлены для совершенія особеннымъ, поставленнымъ на то лицамъ (церковной іерархіи) и 4) что такихъ способовъ низведенія извѣстныхъ благодатныхъ даровъ на вѣрующихъ только семь, не болѣе и не менѣе. Всѣми этими частными чертами таинства отличаются отъ обрядовъ [3]) и всѣ эти частныя мысли

[1]) См. Догм. Бог. пр. Филарета § 234.

[2]) Тамъ же. Туже мысль выражаетъ и Посл. восточ. патр. о вѣрѣ (ч. 15), когда говоритъ, что «таинства не суть только знаки обѣтованій Божіихъ, а суть орудія,' которыя *необходимо* дѣйствуютъ благодатію на приступающихъ къ онымъ».

[3]) Обряды въ ихъ отличіи отъ таинствъ можно опредѣлить слѣдующимъ образомъ. Они 1) суть только знаки благодати Божіей; чрезъ нихъ благодать не дѣйствуетъ на человѣка необходимо, иначе сказать благодать не соединена съ ними необходимо. 2) Если же человѣку, участвующему въ обрядахъ, и подает-

выражаются у насъ теперь однимъ словомъ таинство. Какъ скоро мы говоримъ, что Церковь имѣетъ таинства и что вѣруемъ въ таинства церковныя, мы тѣмъ самымъ представляемъ себѣ всѣ эти четыре мысли, которыя являются у насъ содержаніемъ, наполняющимъ понятіе „таинство“. Такимъ образомъ слово „таинство“ является у насъ условнымъ терминомъ, общею формою, общимъ знакомъ, обозначающимъ содержащееся въ немъ и подъ нимъ. Мы теперь такъ привыкли къ этому выраженію въ одномъ словѣ цѣлаго ряда частнѣйшихъ понятій и представленій, что затрудняемся и представить себѣ, чтобы этого когда либо не было. Мы склонны думать, что такъ было всегда и въ самой глубокой древности.

Между тѣмъ возможно представить, что такого способа обобщенія многихъ частныхъ мыслей въ одномъ общемъ понятіи и соотвѣтствующемъ этому понятію словѣ могло до извѣстнаго времени и не быть прежде, хотя и были всегда въ сознаніи Церкви всѣ частныя мысли и представленія о таинствахъ, подобно тому, какъ это мы видѣли въ исторіи другихъ догматовъ. Мысли и представленія могли существовать не обобщенными, какъ существовали и самые предметы, которыхъ они касались. Мысли могли имѣть характеръ конкретныхъ представленій о каждомъ изъ предметовъ въ отдѣльности, т. е. о каждомъ изъ семи таинствъ, какъ высшемъ священнодѣйствіи, подающемъ особенную благодать въ чувственномъ знакѣ или образѣ, и слѣдовательно возвышающемся надъ другими богослужебными дѣйствіями,—какъ о священнодѣйствіи Богоустановленномъ и въ силу того и другаго требующемъ для совершенія его особенныхъ благодатныхъ полномочій. Далѣе, мысли и представленія о таинствахъ могли имѣть характеръ не конкретныхъ только и отдѣльныхъ представленій, но и извѣстную связь и обобщеніе; но это обобщеніе могло имѣть нѣсколько другой ха-

---

ся Богомъ благодать, то благодать эта не имѣетъ характера частнаго, опредѣленнаго вида освященія человѣка. 3) Обряды далеко не всѣ установлены самимъ Христомъ Спасителемъ и Апостолами. 4) Обрядовъ много. Такимъ образомъ то, что отрицается въ отношеніи къ таинствамъ, приложимо къ обрядамъ.

рактеръ; оно могло вытекать изъ особенныхъ, самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія. Каждое изъ извѣстныхъ семи священнодѣйствій, какъ и каждый предметъ въ мірѣ, могъ быть разсматриваемъ съ весьма многихъ сторонъ и представлять съ этихъ сторонъ точки соприкосновенія съ самыми разнородными предметами, а потому имѣть и нѣчто общее съ послѣдними и слѣдовательно могъ быть подводимъ, вмѣстѣ съ ними, подъ одно общее понятіе. Возможно, что древніе отцы могли находить связь между нѣкоторыми таинствами, смотря на нихъ не съ точки зрѣнія общаго между всѣми семью священнодѣйствіями, какъ мы теперь смотримъ, а съ точки зрѣнія той связи, какая существуетъ между нѣкоторыми изъ таинствъ по времени ихъ совершенія или въ другихъ какихъ либо отношеніяхъ. Такъ, напримѣръ, таинства могли группироваться слѣдующимъ образомъ: 1) крещеніе, мvропомазаніе и евхаристія, 2) бракъ и евхаристія, 3) покаяніе и евхаристія, 4) священство и покаяніе, 5) покаяніе и елеосвященіе. Первая, вторая и третія группы представляютъ соединеніе таинствъ по времени ихъ совершенія, четвертая—по одновременному установленію ихъ самимъ Господомъ, пятая—по характеру того и другаго таинства (покаянія и елеосвященія). Это примѣръ обобщенія, вращающагося въ весьма тѣсныхъ предѣлахъ. Но возможны обобщенія, имѣющія весьма широкіе предѣлы, включающія въ себя огромное количество предметовъ. Возможно, напримѣръ, взглянуть на таинства и на все, что представляетъ въ себѣ христіанская вѣра, съ точки зрѣнія таинственности и непостижимости и освященія вообще, и тогда таинства станутъ въ рядъ со множествомъ такихъ предметовъ, съ которыми они имѣютъ мало сходнаго, кромѣ этой самой общей черты. Такимъ образомъ, въ церкви обобщеніе таинствъ до извѣстнаго времени могло быть или слишкомъ тѣсное или слишкомъ широкое. Сообразно съ тѣмъ и выраженія, прилагаемыя къ таинствамъ, μυστήριον=sacramentum могли имѣть или слишкомъ тѣсный или слишкомъ широкій смыслъ, но во всякомъ случаѣ отличный отъ того, въ какомъ мы теперь употребляемъ слово таинство. А между тѣмъ, въ то же самое время могли существо-

вать въ практикѣ церковной и всѣ семь таинствъ церковныхъ и эти таинства могли быть понимаемы именно какъ таинства, въ томъ значеніи, какое мы придаемъ имъ теперь. Вся разность между древними отцами и нами, въ разсматриваемомъ отношеніи, могла зависѣть единственно отъ того, что отцы не становились на нашу точку зрѣнія. Для того, чтобы соединить всѣ семь священнодѣйствій подъ одно общее понятіе, для этого нужно исключительно сосредоточить свое вниманіе на нихъ однихъ и притомъ на всѣхъ, сравнить одни съ другими, взять то, что есть между ними сходнаго и придать этому сходному одно названіе, которое бы и означало только это, а не другое. Подобныхъ задачъ отцы церкви могли не задавать себѣ, а потому они естественно могли и не становиться на ту точку зрѣнія, на которую стали богословы послѣдующаго времени.

Но вѣренъ ли такой взглядъ исторической дѣйствительности? Къ вполнѣ научному рѣшенію этого вопроса можетъ привести, конечно, только тщательное, всестороннее изученіе твореній отцевъ и писателей церковныхъ; при этомъ историкъ догматистъ долженъ постоянно имѣть въ виду слѣдующіе главные вопросы:

1. Было ли въ древней Церкви общее понятіе таинства, какъ понятіе, образовавшееся путемъ обобщенія всѣхъ таинствъ, отвлеченія отъ нихъ общихъ всѣмъ имъ чертъ и свойствъ и соединенія ихъ въ одно цѣлое?

2. Имѣетъ ли слово μυστήριον=sacramentum на языкѣ древнихъ значеніе термина, выражающаго это понятіе? Если не было ни того, ни другого, то

3. были ли въ самомъ древнемъ періодѣ существованія Церкви всѣ данныя для образованія общаго понятія таинствъ, или—иначе сказать—считалось ли каждое изъ семи священнодѣйствій установленнымъ Богомъ, съ самаго начала Христовой Церкви, заключающимъ благодать въ чувственномъ знакѣ или образѣ, предоставленнымъ для совершенія особеннымъ лицамъ (іерархіи) и слѣдовательно считалось ли таинствомъ, несмотря на то, что не подводилось, вмѣстѣ съ другими священнодѣйствіями, подъ одно общее

понятіе, почему и не явилось до извѣстной времени формулы: „таинствъ церковныхъ семь“?

Какъ пособіе для себя, при рѣшеніи всѣхъ этихъ вопросовъ, историко-догматистъ находитъ слѣдующую, далеко не богатую, литературу, посвященную изслѣдованію таинствъ въ указанномъ направленіи.

Нѣчто подобное сдѣланной нами постановкѣ догматическихъ вопросовъ о таинствахъ есть явленіе новое даже и на западѣ, относящееся тамъ къ весьма недавнему времени. Указанная выше постановка изслѣдованія требуетъ, какъ непремѣннаго для себя условія, трехъ вещей: спокойствія въ изслѣдованіи, строго историческаго метода изученія предмета, и сосредоточенія вниманія исключительно на цѣляхъ догматическихъ, съ устраненіемъ всѣхъ другихъ цѣлей: литургическихъ и каноническихъ. Между тѣмъ полемика римскихъ католиковъ съ протестантами долгое время имѣла страстный характеръ, который препятствовалъ той и другой сторонѣ заняться спокойнымъ и всестороннимъ изученіемъ предмета; слишкомъ спѣшили поскорѣе запастись оружіемъ, чтобы употребить его въ дѣло противъ своего противника. А затѣмъ, хотя и ссылались на историческія свидѣтельства, но строго историческій методъ изслѣдованія не былъ преобладающимъ методомъ въ трудахъ лицъ, писавшихъ о таинствахъ до послѣдняго времени. Сверхъ того, такъ какъ таинства, кромѣ догматической, представляютъ еще нѣсколько другихъ сторонъ (литургическую и каноническую), соприкосновенныхъ съ первою, и имѣющихъ въ извѣстномъ отношеніи важное значеніе, и такъ какъ каждая изъ этихъ сторонъ представляетъ много вопросовъ для изслѣдованія. [1]), то совмѣстное рѣшеніе всѣхъ этихъ частныхъ вопросовъ по всѣмъ тремъ сторонамъ не могло не вредить обстоятельности изслѣдованія каждаго отдѣльнаго вопроса и каждой изъ трехъ сторонъ, въ томъ числѣ и догматической.

---

[1]) Сюда относятся всѣ рубрики, трактующія о томъ: надъ кѣмъ и какимъ именно образомъ совершается то или другое таинство и что требуется отъ приступающихъ къ нему. Такъ напр. въ догматическій трактатъ о крещеніи вводили разсужденія о погруженіи и обливаніи и многое тому подобное. Въ

По всѣмъ вышеизложеннымъ причинамъ всѣ многочисленныя сочиненія, трактующія о таинствахъ и явившіяся до настоящаго столѣтія,—начиная съ знаменитаго труда Беллярмина, который посвятилъ таинствамъ цѣлый томъ [1]) и замѣчательнаго сочиненія Аркудія, который въ XVII ст. издалъ большое сочиненіе о таинствахъ [2]),—при всѣхъ своихъ, во многихъ отношеніяхъ, большихъ достоинствахъ, не могутъ быть причислены къ спеціальной, историко-догматической литературѣ; они составляютъ совсѣмъ другой родъ литературы; имъ можно усвоить названіе догматическо-литургическо-каноническо-полемическихъ сочиненій.

Въ настоящемъ столѣтіи, благодаря весьма многимъ обстоятельствамъ, полемическіе пріемы протестантовъ весьма значительно измѣнились, а вслѣдъ за ними начинаютъ измѣняться и пріемы римско-католическихъ богослововъ.

Тѣ и другіе начинаютъ обнаруживать гораздо болѣе трезвости, сдержанности и солидности въ аргументахъ и сужденіяхъ о таинствахъ. Такая перемѣна болѣе всего замѣтна въ протестантахъ. Въ значительной части протестантскаго міра съ 20-хъ годовъ настоящаго столѣтія усиливается, подъ вліяніемъ различныхъ обстоятельствъ, консервативное направленіе, которое обнаруживаетъ стремленіе возстановить многое, отвергнутое реформаторами XVI вѣка. Плодомъ такого направленія были: пьюзеизмъ въ Англіи и различнаго рода реакціонныя движенія въ области церковной жизни протестантской Германіи. Въ пьюзеизмѣ заявило себя стремленіе англійскаго протестантства отречься отъ самыхъ началъ протестантизма,—отъ признанія единой оправдывающей вѣры и единаго источника

трактатѣ о муропомазаніи разсуждали много о личности совершителя таинства (епископъ или пресвитеръ) и времени его совершенія (надъ младенцемъ или взрослымъ) и пр. Въ трактатѣ объ евхаристіи разсуждали о свойствѣ хлѣба (квасный или прѣсный), о способѣ пріобщенія (подъ двумя или однимъ видомъ) и пр. Тоже въ трактатахъ и о другихъ таинствахъ.

[1]) Bellarmini—De controversiis Christianae fidei. t. Venet. MDCCXI.

[2]) Petri Arcudii—Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione. Lutet. Paris. DC. XXVI.

вѣры, возстановить авторитетъ Церкви, іерархіи, церковнаго преданія и объективное значеніе таинствъ, вмѣстѣ съ признаніемъ таинствами большаго количества священнодѣйствій, чѣмъ признавалось до сихъ поръ протестантскимъ міромъ, такъ что Ньюманъ готовъ былъ даже допустить седмеричное число таинствъ, хотя съ нѣкоторымъ ограниченіемъ относительно трехъ таинствъ: священства, брака и елеосвященія, которыя онъ считалъ таинствами не вполнѣ. Въ менѣе рѣзкихъ формахъ обнаружилась реакція среди германскаго протестантизма. Здѣсь она выразилась въ глухомъ чувствѣ недовольства складомъ церковной жизни протестантскихъ обществъ. Къ нашему времени, для лучшихъ людей въ средѣ протестантовъ, сдѣлались весьма ощутительны горькіе плоды протестантскаго субъективизма, свободомыслія и неограниченнаго произвола въ вѣроученіи, въ богослужебной практикѣ и въ церковной дисциплинѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ явилось стремленіе смягчить нѣсколько принципы протестантства: ограничить ученіе объ единой оправдывающей вѣрѣ, возвысить авторитетъ преданія, церковныхъ символовъ и вѣроизложеній, оживить богослуженіе посредствомъ болѣе соотвѣтствующей потребностямъ человѣка обстановки. Такимъ образомъ, наряду съ усиленіемъ невѣрующаго свободомыслія и религіознаго индифферентизма, усиливается въ Германіи старолютеранское направленіе, ближе протестантства всѣхъ предъидущихъ временъ стоящее къ римскому католичеству, такъ что люди, къ нему нерасположенные, съ значительною долею справедливости, называютъ его katholisirende. Послѣ всего этого нѣтъ ничего удивительнаго, что въ протестантскомъ мірѣ многіе начали относиться къ римской церкви, ея ученію и учрежденіямъ не только съ большею терпимостью, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже и съ значительною долею уваженія, стали тщательнѣе прежняго не критиковать только, какъ прежде, а и изучать ея ученіе и установленія. Къ числу такихъ учрежденій относятся и таинства, при изученіи исторической судьбы которыхъ новѣйшіе протестанты стараются, съ своей конечно точки зрѣнія, объяснить происхожденіе седмеричнаго ихъ числа путемъ естественнаго историческаго развитія, обнаруживая при этомъ значительную

долю сдержанности въ сужденіяхъ и пытаясь поставить рѣшеніе вопроса на строго научную почву.

Умѣряющее вліяніе на протестантовъ имѣлъ въ этомъ случаѣ и самый методъ изслѣдованія, историко-догматическій, входящій въ наше время во всѣ отрасли богословскаго знанія. Онъ же способствовалъ и болѣе научной, строго догматической постановкѣ вопроса, именно побудилъ протестантовъ прослѣдить исторически, когда и при какихъ обстоятельствахъ извѣстное священнодѣйствіе возводилось, по ихъ мнѣнію, на степень таинства, присоединялось къ первымъ двумъ таинствамъ. Такой методъ изслѣдованія очень естественно повелъ за собою разрывъ съ прежними догматическими рубриками, среди которыхъ не мало было рубрикъ не строго догматическаго характера. Для рѣшенія вышеупомянутаго вопроса протестантскіе ученые естественно должны были сосредоточить исключительное вниманіе на томъ, что есть существеннаго въ понятіи таинства, оставляя въ сторонѣ то, что представляютъ таинства недогматическаго.

26392

Такое сосредоточеніе вниманія исключительно на догматической сторонѣ ученія о таинствахъ имѣло и другое не маловажное слѣдствіе. Слѣдя за тѣмъ, имѣли ли отцы церкви такое именно понятіе о всѣхъ семи таинствахъ, какое соединяется съ этимъ терминомъ въ настоящее время, и относили ли это общее понятіе къ частнымъ священнодѣйствіямъ, новѣйшіе западные ученые, въ особенности протестанты, должны были задаться вопросомъ: какой объемъ имѣло употреблявшееся у отцевъ слово μυστήριον = sacramentum, а изслѣдованіе употребленія этого слова въ отеческой литературѣ вводило ученыхъ богослововъ въ область филологическихъ изысканій.

Что же именно сдѣлано западными учеными относительно изслѣдованія разсматриваемаго предмета—въ этомъ новомъ направленіи, въ ближайшее къ намъ время, именно въ нынѣшнемъ столѣтіи? Сдѣлано пока далеко не все; мало того, весьма многаго еще остается пожелать, даже для того, чтобы можно было сказать, что выполнено по крайней мѣрѣ главное.

Довольно пока, на первый по крайней мѣрѣ разъ, мы имѣемъ

Библиотека Центрального Антирелигиозного Музея
Фундаментальная библиотека Общественных Наук Академии Наук СССР

по части филологическихъ изысканій относительно употребленія у латинскихъ отцевъ церкви слова sacramentum, но за то почти совершенно ничего не представляетъ западная литература въ отношеніи къ изслѣдованію слова μυστήριον въ его употребленіи у отцевъ греческихъ. Есть два изслѣдованія, спеціально посвященныя изученію того, въ какомъ смыслѣ слово sacramentum употребляется у латинскихъ отцевъ. Одно изъ нихъ принадлежитъ протестанту Авг. Гану и есть журнальная статья [1]), а другое Грене—римскому католику и представляетъ отдѣльную брошюру [2]), но оба эти изслѣдованія не доводятъ изученія даннаго предмета до конца. Впрочемъ нѣкоторымъ восполненіемъ въ этомъ случаѣ можетъ служить сдѣланное въ трудѣ другаго протестантскаго писателя (не посвященномъ впрочемъ спеціально этой филологической цѣли), Г. Л. Гана, обозрѣніе употребленія sacramentum у латинскихъ отцевъ и писателей, начиная съ Августина до Тридентскаго собора [3]). Что же касается употребленія слова μυστήριον и другихъ съ нимъ сродныхъ въ твореніяхъ отцевъ греческихъ, то западные ученые не представили ни одного, хотя бы небольшаго трактата по этой части. Они касаются этого предмета только вскользь, мимоходомъ, именно когда говорятъ о sacramentum, сравнивая это послѣднее съ греческимъ μυστήριον и сообщая объ употребленіи послѣдняго самыя общія свѣдѣнія, подкрѣпляемыя крайне ограниченнымъ количествомъ и притомъ случайно пришедшихъ на память мѣстъ изъ отеческихъ твореній греческаго востока.

Что же касается другой, болѣе существенной стороны догматическаго изслѣдованія о таинствахъ, именно того, насколько разработана западными учеными, примѣнительно къ новой постановкѣ вопроса, исторія отеческихъ взглядовъ и понятій о таинствахъ,

[1]) Aug. Hahn—Sacrament in Sinne der alten Kirche (Theologisch-kirchl. Annalen,—herausg. von A. Hahn, Bresl. 1842. 1 Band, S. 77—105, 157—185).

[2]) Val. Gröne—Sacramentum oder Begriff und Bedeutung in der alten Kirche bis zur Scholastik. Brilon. 1853. Авторъ впрочемъ не доводитъ свое изслѣдованіе до схоластики, а кончаетъ его Августиномъ.

[3]) G. L. Hahn въ нѣсколькихъ главахъ (I, II, VI Abschn.) своего сочиненія: Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abenländischen Kirche bis zum Concil von Trient. Bresl. 1864.

безотносительно къ исторіи терминологіи, то здѣсь найдемъ еще болѣе ощутительный недостатокъ и большіе пробѣлы въ западной литературѣ. Ни протестанты, ни римскіе католики не представили ни одного обстоятельнаго и полнаго изслѣдованія отеческихъ взглядовъ на всѣ семь таинствъ.

Протестанты дали съ своей стороны только общіе очерки постепеннаго, какъ, они выражаются, развитія—въ періодъ досхоластическій—понятія таинства и увеличенія числа таинствъ. Такіе очерки находимъ въ трудахъ Г. А. Гана, который, кромѣ довольно большого трактата (выше нѣсколько разъ упомянутаго), посвятилъ этому предмету еще отдѣльную брошюру [1]). Подобный же очеркъ представляетъ и статья Штейтца [2]). Во всѣхъ этихъ очеркахъ, не можетъ быть и рѣчи объ обстоятельномъ изслѣдованіи отеческаго ученія о всѣхъ семи таинствахъ; да странно было бы отъ протестанта и требовать изслѣдованія того, существованіе чего онъ отвергаетъ. Иное дѣло періодъ схоластическій, среди котораго протестантскіе богословы находятъ зарожденіе ученія о седмеричномъ числѣ таинствъ. Этотъ періодъ можетъ протестанту казаться стоющимъ обстоятельнаго изслѣдованія со стороны догматическихъ взглядовъ. Этимъ объясняется то явленіе, что уже въ настоящее время мы имѣемъ вполнѣ обстоятельное изложеніе взглядовъ схоластиковъ исключительно, конечно, западныхъ, такъ какъ средневѣковый періодъ греческаго востока вообще мало изучается западными, а въ отношеніи къ данному вопросу доселѣ остается не тронутымъ.

Если не много потрудились въ разсматриваемомъ отношеніи протестантскіе ученые, то не болѣе ихъ сдѣлали и римско-католи-

---

[1]) Georg. Lud. Hahn—Doctrinae romanae de numero sacramentorum septenario rationes historicae. Vratisl. 1859. Очень небольшая брошюра (66 стр.), представляющая скорѣе конспектъ, чѣмъ сколько-нибудь обстоятельный очеркъ. Противъ этого сочиненія Битнеръ написалъ опроверженіе (Bittner—Epistola critica, quam ad Georgium Ludovicum Hahnium scripsit Franciscus Antonius Bittner. Vratisl. 1859), гдѣ доказываетъ, что уже у Тертулліана упоминаются есмь таинствъ (De Praescr. c. 40).

[2]) Herzog—Real-Encycl. (Sacramente—Steitz).

ческіе. Замѣчательно, что послѣдніе не противопоставили отъ себя протестантскимъ очеркамъ подобныхъ же очерковъ исторической судьбы догматическаго ученія о таинствахъ съ римско-католической точки зрѣнія, исключая незначительной статьи лексикона Ветцера и Вельте. [1]) Сравнительно довольно содержательнымъ изложеніемъ догматическихъ данныхъ, касающихся таинствъ въ періодъ первыхъ осьми вѣковъ, нужно признать тѣ отдѣлы исторіи догматовъ римскаго католика Шване [2]), которые относятся къ этому предмету. Но, какъ ни старался быть обстоятельнымъ авторъ этого сочиненія, онъ по необходимости долженъ былъ останавливать свое вниманіе только на особенно выдающихся историческихъ свидѣтельствахъ, такъ какъ его сочиненіе имѣетъ очень широкую задачу. Можно было бы упомянуть здѣсь еще о сочиненіи Пробста [3])— хотя оно обнимаетъ періодъ только первыхъ трехъ вѣковъ,—если бы это сочиненіе не преслѣдовало цѣлей преимущественно литургическихъ, поболѣе занималось рѣшеніемъ вопросовъ догматическихъ и менѣе подчинялось вліянію старыхъ пріемовъ изслѣдованія.

Такимъ образомъ сумма отеческаго догматическаго ученія о всѣхъ семи таинствахъ далеко еще не приведена въ извѣстность, путемъ тщательнаго историко-догматическаго изслѣдованія, въ западной богословской литературѣ новѣйшаго времени.

Относительно отдѣльныхъ таинствъ эта литература представляетъ болѣе цѣнныхъ историко-догматическихъ изслѣдованій, но и здѣсь мы встрѣчаемъ большіе также пробѣлы. Вниманіе западныхъ не одинаково сосредоточивали на себѣ всѣ таинства.

Историко-догматическому изслѣдованію большинства изъ семи церковныхъ таинствъ: посвящено очень ограниченное количество монографій въ новѣйшее время, такъ что мы можемъ указать очень не много сочиненій въ этомъ родѣ и притомъ далеко не замѣчательныхъ. Таковы сочиненія, принадлежащія: римскимъ

[1]) Wetzer und Welte—Kirchen-Lexicon. B. IX.

[2]) J. Schwane—Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Münst. 1862.—Patristischen Zeit (325—787 Jahr.). Münst. 1869.

[3]) J. Probst — Sacramente und Sacramentalien in der drei ersten christ. Jahrhunderten. Tübing. 1872

католикамъ Кле [1]) и Фюртнеру [2]), старокатолику Ваттериху [3]) и протестанту Штейтцу [4]). Всѣ эти сочиненія, изъ которыхъ каждое посвящено одному изъ трехъ таинствъ (или браку, или покаянію, или священству), представляютъ далеко не капитальные труды. Къ этому нужно прибавить помѣщенные въ протестантскихъ и римско-католическихъ энциклопедіяхъ коротенькіе очерки догматическихъ данныхъ для исторіи того или другого таинства.

Всего болѣе историко-догматическихъ монографій, имѣющихъ притомъ значительную цѣну, посвящено въ новѣйшее время таинству Евхаристіи [5]). Правда, въ нѣкоторыхъ изъ этихъ сочиненій приводится сравнительно малое количество мѣстъ изъ отеческихъ твореній и еще менѣе тщательно эти мѣста изслѣдуются и надлежащимъ образомъ изъясняются, таковы сочиненія: Мейера [6]), Рудельбаха [7]), Ебрарда [8]). Но за то другіе представляютъ и болѣе отеческихъ мѣстъ и болѣе обстоятельный ихъ анализъ; хотя по большей части страдаютъ тенденціозностью, а во многихъ случаяхъ и недостаточно внимательнымъ изученіемъ отеческихъ твореній, та-

---

[1]) Klee — Die Ehe; eine dogmatisch-archälogische Abhandlung. Mainz. 1833. Оно имѣетъ характеръ полудогматической и полуархеологической монографіи и отличается старыми пріемами изслѣдованія, какъ и Догматика того же автора.

[2]) Furtner — Das Verhältniss der Bischofsweihe zum heil. Sacramente des Ordo. München. 1861. При своемъ маленькомъ объемѣ, излагая всю исторію предмета, это сочиненіе не можетъ быть названо обстоятельнымъ изслѣдованіемъ.

[3]) Watterich—Die Ehe, ihr Ursprung, ihr Wesen in ihre Weihe nach Gottes Wort und That. Nordl. 1876. Занимаясь собственно библейскимъ періодомъ, это сочиненіе представляетъ весьма мало данныхъ для періода церковнаго.

[4]) G. Steitz—Das romische Buszsacrament nach sein. bibl. Grunde u. seiner geschichtl. Entwicklung. Francf. a M. 1854. При значительной содержательности и новости метода, это сочиненіе проникнуто крайними отрицательными взглядами.

[5]) Не указываемъ на литературу о крещеніи, такъ какъ многочисленныя этого рода сочиненія имѣютъ не столько догматическій, сколько литургическій характеръ. Лучшимъ признается Höfling's—Das Sacrament der Taufe, dogm. hist. u. liturg. dargestellt. Erlang. 1859. I u. II Bde.

[6]) Meier—Versuch einer Geschichte d. Transubstantionslehre. Heilb. 1832.

[7]) Rudelbach — Die Sacrament-Worte, oder vesentl. Stücke d. Taufe u. d. Abendmahls. Nordl. 1851.

[8]) Ebrard—Das Dogma vom heil. Abendmahl u. seine Geschichte. Francf. a M. 1845.

ковы—Рюккерта [1]), Деллингера [2]), Каниса[3]), Гефлинга [4]). На нашъ взглядъ лучше всѣхъ этихъ сочиненій, по научному достоинству, недавно изданная брошюра Леймбаха [5]), посвященная изслѣдованію нѣкоторыхъ, относящихся къ евхаристіи, мѣстъ въ твореніяхъ Тертулліана. Сочиненіе это, не смотря на малый свой объемъ и самую узкую задачу, своими истинно научными пріемами и изученіемъ предмета до послѣднихъ его основаній, рѣзко выдѣляется изъ области всей новѣйшей историко-догматической литературы, относящейся къ таинствамъ; при этомъ въ немъ какъ въ зеркалѣ отражаются слабыя стороны нѣмецкихъ богослововъ, съ ихъ поспѣшностью въ сужденіяхъ, съ недостаткомъ внимательнаго изученія отцевъ, съ свойственною имъ, не смотря на то, удивительною смѣлостью и рѣшительностью въ приговорахъ; не говоримъ при этомъ о вѣроисповѣдныхъ тенденціяхъ, ими заявленныхъ, какъ недостаткѣ, котораго нечуждъ даже и Леймбахъ.

Въ такомъ положеніи находится на западѣ дѣло обработки догматическаго отдѣла о таинствахъ по требованію строго историческаго метода изслѣдованія. Литература этого рода только еще возникаетъ тамъ; она весьма не значительна не только по количеству, но и по качеству, сравнительно съ историко-догматическою литературою по другимъ отдѣламъ догматики, въ особенности по отдѣламъ о Троицѣ и Лицѣ I. Христа, представляющимъ весьма обстоятельную обработку, въ историко-догматическомъ отношеніи, и даже капитальные труды въ этомъ родѣ, каковъ всѣмъ извѣстный, напримѣръ, трудъ Дорнера о Лицѣ I. Христа, и другіе.

Нисколько поэтому не удивительно, что наша отечественная богословская литература не успѣла пока представить съ своей стороны ничего, соотвѣтствующаго новой постановкѣ догматическаго

---

[1]) Ruckert—Das Abendmahl. Seine Wesen u. seine Geschichte. Leipz. 1856.

[2]) Döllinger — Die Lehre von der Eucharistie in den drei Jahrhunderten. Mainz. 1826.

[3]) Kahnis—Die Lehre vom Abendmahle. Leipz. 1851.

[4]) Höfling — Die Lehre vom Opfer im Leben und Cultus den Christen. Erlang. 1851.

[5]) Leimbach—Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians. Gotha. 1874.

изслѣдованія о таинствахъ. Есть у насъ правда нѣсколько сочиненій, [1]) посвященныхъ этому предмету, но они не относятся къ новому роду историко-догматической литературы, о которой идетъ рѣчь, хотя нѣкоторыя изъ нихъ и имѣютъ свои достоинства.

При такомъ состояніи литературы по избранному нами предмету, мы не могли взять на себя трудъ представить полную, законченную исторію постепеннаго раскрытія и формулированія догматическаго ученія о всѣхъ семи церковныхъ таинствахъ въ твореніяхъ отцевъ и писателей церковныхъ, восточныхъ и западныхъ, до XVII в. на востокѣ и до того же времени на западѣ. Такой трудъ въ настоящее время едва-ли могъ бы быть должнымъ образомъ выполненъ силами одного лица. Не могли мы, съузивъ нѣсколько предѣлы изслѣдованія, взять для себя и весь святоотеческій періодъ до временъ схоластики, такъ какъ и въ такомъ случаѣ предметъ нашего сочиненія былъ бы все-таки слишкомъ широкъ; намъ пришлось бы изучить болѣе сотни отеческихъ твореній. Мы ограничили свою задачу твореніями отцевъ и писателей церковныхъ первыхъ двухъ съ половиною вѣковъ до Оригена включительно; но и въ такомъ ограниченномъ видѣ выполненіе задачи изслѣдованія представило большія трудности.

[1]) Изъ имѣющихся у насъ доселѣ сочиненій о таинствахъ можно указать на слѣдующія: весьма почтенный въ своемъ родѣ трудъ Пр. *Евсевія* «Бесѣды о семи церковныхъ таинствахъ». Спб. 1850; изд. 2.—Пр. *Игнатія* «О таинствахъ единой, святой, соборной и апостольской церкви, опытъ археологическій». Спб. 1863.—*Рубцова* «Разсужденіе о таинствѣ крещенія». Спб. 1850. — *Поспѣлова* «О таинствѣ муропомазанія». М. 1840.—*Бурлуцкаго* «О таинствѣ покаянія». Спб. 1848.—«О спасительномъ таинствѣ покаянія». М. 1857.—С. *Михайловскаго* «Разсужденіе о трехъ степеняхъ іерархіи въ православной церкви». Тверь 1850.—Изъ журнальныхъ статей: «Происхожденіе и литургическій характеръ таинствъ (Труд. Кіев. Ак. 1874. Дек., 1875 Янв.). «О таинствахъ православной церкви» (Прав. Обозр. 1874, ч. 1). Рядъ статей о всѣхъ таинствахъ въ Христ. Чт. (1836. II. III — для назидательнаго чтенія). «Таинство крещенія по чину прав. церкви» (Стран. 1864. Янв.). «О крещеніи чрезъ погруженіе и обливаніе» (Приб. къ Тв. св. отц. 1855 XIV). «О крещеніи младенцевъ» (тамъ же 1857 XVI). «О таинствѣ евхаристіи противъ реформатовъ» (Хр. Чт. 1860 ч. 2). «О богоучрежденности трехъ степеней церковной іерархіи» (Стр. 1860, Мар.). «О таинствѣ елеосвященія» (Приб. къ Твор. св. отц. 1858, XVII). «Бракъ есть таинство» (небольшая замѣтка въ Хр. Чт. 1869 г. Май). Есть наконецъ нѣсколько брошюръ о таинствахъ для дѣтскаго и народнаго чтенія.

Мы считали себя обязанными тщательно изучить догматическое ученіе отцевъ и церковныхъ писателей указаннаго времени о всѣхъ семи церковныхъ таинствахъ и способы выраженія этого ученія въ ихъ твореніяхъ. При этомъ главною цѣлію изслѣдованія было— собрать возможно большее количество данныхъ для догматическаго ученія о таинствахъ изъ отеческихъ твореній разсматриваемаго времени, чѣмъ сколько обыкновенно приводится ихъ въ существующихъ на западѣ и у насъ сочиненіяхъ по этому предмету, подвергнуть эти данныя самому внимательному анализу, поставить ихъ въ связь между собою, уяснить ту общую точку зрѣнія, на которую становились древніе отцы и писатели церкви, когда разсуждали о таинствахъ вообще и каждомъ въ отдѣльности, а равно— и показать, чѣмъ условливались особенности въ раскрытіи ученія о данномъ предметѣ у того или другого древняго отца и церковнаго писателя, по воможности вѣрно понять ихъ образъ выраженія, отличный отъ современнаго намъ языка, прослѣдить, какой объемъ имѣло у нихъ понятіе таинства. Выполненіе всѣхъ этихъ требованій весьма не легко, если задаться стремленіемъ понять древняго писателя изъ его собственныхъ твореній, а не навязывать ему своихъ мыслей и образа выраженія, какъ по большей части поступаютъ протестанты и римскіе католики, — если стараться изложить — полно, въ связи и съ тщательнымъ анализомъ — то, что относится къ раскрытію (въ тѣхъ, конечно, случаяхъ когда существуетъ это раскрытіе) ученія о всѣхъ семи таинствахъ въ твореніяхъ отцевъ, а не приводить только нѣкоторыхъ изъ ихъ положеній и мѣстъ, отрывочно и безъ анализа или съ болѣе или менѣе легкимъ комментаріемъ къ нимъ, какъ это постоянно (за самыми малыми исключеніями) встрѣчается въ новѣйшей западной литературѣ по данному предмету, словомъ если внимательно и самостоятельно изучать отеческія творенія со стороны догматическаго ихъ содержанія и способа выраженія этого содержанія. Такими цѣлями мы задались въ своемъ сочиненіи; къ посильному осуществленію всего этого стремились; а потому и не могли расширить объемъ своей темы, тѣмъ болѣе, что мы взяли для ис-

торико-догматическаго сочиненія не одно какое либо таинство, а всѣ семь таинствъ, что крайне усложняло трудъ выполненія предположенныхъ задачъ и цѣлей сочиненія. Считаемъ нужнымъ при этомъ замѣтить, что всѣ отеческія творенія мы цитуемъ исключительно по изданію Migne—Patrologiae cursus completus.

Въ заключеніе нашихъ предварительныхъ замѣчаній скажемъ нѣсколько словъ о методѣ и порядкѣ изложенія предметовъ изслѣдованія.

Для того, чтобы было болѣе наглядно и убѣдительно то обстоятельство, что въ твореніяхъ отцевъ даже такого ранняго періода, какъ періодъ первыхъ трехъ вѣковъ, не такъ мало находится данныхъ для ученія о таинствахъ, какъ стараются представить это протестанты, и какъ это кажется на основаніи болѣе или менѣе поверхностныхъ изслѣдованій даже римско-католическихъ богослововъ, постараемся изложить то, что относится къ догматическому ученію о всѣхъ семи таинствахъ въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцевъ церкви, въ послѣдовательномъ преемствѣ отцевъ, а не въ порядкѣ слѣдованія пунктовъ догматическаго ученія. Такой способъ изложенія историко-догматическаго матеріала въ послѣднее время начинаетъ входить на западѣ въ употребленіе въ историко-догматическихъ сочиненіяхъ. Преимущества этого метода состоятъ въ удобствѣ для анализа отеческихъ мѣстъ и въ томъ, что онъ способствуетъ строгости и безпристрастію изслѣдованія. Въ виду особенностей склада мыслей и языка того или другаго отца, многое выясняется чрезъ совокупное изложеніе подрядъ всѣхъ мыслей, относящихся къ данному предмету, что особенно важно въ такомъ многосложномъ предметѣ изслѣдованія, каково ученіе о семи таинствахъ. Далѣе, такой пріемъ способствуетъ строгости и безпристрастію научнаго изслѣдованія, не дозволяя пополнять существующіе у одного отца пробѣлы, относительно того или другаго пункта догматическаго ученія, заимствованіями изъ твореній другаго отца, что опять имѣетъ особенное значеніе для предмета нашего изслѣдованія. Намъ кажется, что истинность православнаго вѣрованія въ седмеричное число таинствъ найдетъ себѣ чрезъ такое изложеніе

болѣе очевидное и болѣе научное подтвержденіе, чѣмъ при другомъ пріемѣ изложенія.

Само собою разумѣется, что изъ твореній отцевъ и писателей церкви мы будемъ брать для изслѣдованія творенія только такихъ лицъ, которыхъ сочиненія представляютъ значительно обширный объемъ и содержательность въ отношеніи къ занимающимъ насъ вопросамъ, [1]) а потому предметомъ нашего изслѣдованія будутъ творенія слѣдующихъ отцевъ: I. Мужей апостольскихъ, II. св. Іустина мученика, III. св. Иринея, IV. Климента александрійскаго, V. Оригена, VI. Тертулліана и VII. св. Кипріана. Изложенію догматическаго ученія о таинствахъ, въ твореніяхъ этихъ отцевъ и писателей церковныхъ, предпосылаемъ нѣсколько замѣчаній о степени раскрытія и формулированія догматическаго ученія о таинствахъ въ св. Писаніи и объ обстоятельствахъ, которыми условливалось то и другое въ первые три вѣка. Въ заключеніе же сочиненія, въ видѣ приложенія, представляемъ анализъ ученія Діонисія Ареопагита о таинствахъ, а также—свидѣтельствъ, въ которыхъ впервые является седмеричное счисленіе таинствъ.

---

[1]) А потому не войдутъ въ наше изслѣдованіе: Таціанъ, Аѳинагоръ, св. Ѳеофилъ антіохійскій, писатель посл. къ Діогнету, Ермій, Мелитонъ, Минуцій Фел. и др., такъ какъ ихъ творенія совсѣмъ не представляютъ догматическаго матеріала для ученія о таинствахъ.

Степень раскрытія и формулированія догматическаго ученія о таинствахъ въ св. Писаніи.

Въ св. Писаніи ученіе о таинствахъ, какъ и все догматическое ученіе, хотя несомнѣнно содержится, но безъ подробнаго и обстоятельнаго научнаго раскрытія и безъ точнаго формулированія.

Не считаемъ нужнымъ доказывать ту мысль, много разъ доказанную и между прочимъ въ нашихъ отечественныхъ догматикахъ [1]), что въ св. Писаніи содержатся свидѣтельства о всѣхъ семи таинствахъ,—свидѣтельства, не оставляющія мѣста сомнѣнію для православнаго богослова, что всѣ эти семь священнодѣйствій признаются Писаніемъ самыми высшими священнодѣйствіями, сообщающими во внѣшнемъ видимомъ дѣйствіи особенную благодать пріемлющему ихъ. Мы хотимъ обратить вниманіе на другую сторону, именно не на содержаніе, а на способъ изложенія и выраженія, или иначе—раскрытія и формулированія ученія о таинствахъ въ св. Писаніи.

Консервативные изъ протестантовъ часто замѣчаютъ о св. Писаніи,—когда касаются содержащагося въ немъ догматическаго ученія о какомъ либо изъ догматовъ, — что на св. писателей нельзя смотрѣть, какъ на ученыхъ богослововъ, а потому нельзя требовать отъ нихъ обстоятельнаго раскрытія ихъ мыслей, систематическаго изложенія этихъ мыслей и выраженія ихъ въ краткихъ и точныхъ формулахъ, а нужно смотрѣть, какъ на лицъ, служившихъ дѣлу вѣры, а не науки, писавшихъ по требованію религіозныхъ нуждъ

---

[1]) Въ Догматическихъ богословіяхъ пр. Макарія и пр. Филарета, въ особенности же въ Догматикѣ послѣдняго. Пр. Филаретъ особенно много и тщательно занимался анализомъ текстовъ св. Писанія, относящихся къ догматическому ученію о таинствахъ.

времени,—лицъ, имѣвшихъ въ виду созидать дѣло спасенія, а не построять научную систему. Признавая эти положенія по отношенію ко многимъ изъ догматовъ, протестанты этого рода забываютъ ихъ, когда дѣло касается таинствъ. Вмѣстѣ съ отрицательными критиками они требуютъ отъ Писанія подробнаго изложенія и точнаго формулированія ученія о каждомъ изъ таинствъ въ отдѣльности и о всѣхъ ихъ въ совокупности, и не находя въ немъ ничего подобнаго, говорятъ:—первые, что въ писаніи нѣтъ вовсе ученія о таинствахъ,—вторые, что, если и есть, то только о двухъ. При этомъ первые гораздо послѣдовательнѣе послѣднихъ; такъ какъ, если заключать отъ отсутствія въ Писаніи современнаго намъ способа изложенія и выраженія ученія къ отсутствію ученія о таинствахъ, то нужно отречься и отъ двухъ таинствъ—крещенія и евхаристіи; ибо и о нихъ ученіе въ Писаніи изложено далеко не въ такой формѣ, въ какой оно излагается нынѣ. А потому православная богословская наука гораздо послѣдовательнѣе консервативныхъ протестантовъ; она различаетъ—во всемъ что находится въ Писаніи догматическаго, (а не въ нѣкоторыхъ только случаяхъ),—содержаніе ученія отъ его формы, догматическую мысль отъ внѣшней ея оболочки и не требуетъ для другихъ таинствъ болѣе обстоятельнаго изложенія и болѣе точной формулы въ Писаніи, когда видитъ, что и два таинства, допускаемыя протестантами, не имѣютъ въ св. книгахъ такого изложенія и такой формулы.

Такимъ образомъ, если посмотрѣть на ученіе св. Писанія о таинствахъ съ этой внѣшней стороны, то окажется слѣдующее.

1) Что касается ученія о каждомъ изъ таинствъ, то св. Писаніе, давая ясно понять, что каждое изъ семи священнодѣйствій, носящихъ нынѣ спеціальное наименованіе таинствъ, сообщаетъ особенные благодатные дары или особенную благодать, не раскрываетъ подробно и не отвѣчаетъ прямо на то, какъ именно относится благодать, даруемая въ таинствѣ къ видимому элементу: водѣ, хлѣбу и вину, къ елею или къ видимому дѣйствію совершенія таинства. Правда, нѣкоторыя выраженія св. Писанія даютъ несомнѣнное право допускать тѣсное отношеніе между благодатію, или

внутреннею стороною таинства и внѣшнею, таковы мѣста св. Писанія, относящіяся къ таинствамъ: крещенію, муропомазанію, евхаристіи, покаянію, священству, но эти краткія изреченія, будучи разсматриваемы со стороны формальной, не представляютъ въ себѣ завершенія раскрытія этой стороны догмата [1]). Притомъ относительно нѣкоторыхъ таинствъ нѣтъ и такихъ указаній, именно относительно: брака и елеосвященія, такъ что здѣсь св. Писаніе, ясно говоря о великомъ значеніи брака и о благодатныхъ плодахъ, получаемыхъ въ елеосвященіи, не опредѣляетъ отношенія между благодатію и внѣшнею стороною таинства [2]).

---

[1]) Такъ св. Писаніе, говоря о необходимости воды (Іоан. 3, 5) для возрожденія или о банѣ водной, въ зависимость отъ которой поставляетъ всѣ многочисленные плоды крещенія (въ посл. ап. Павла), даетъ понять, что благодать крещенія находится въ тѣсной связи съ видимою стороною таинства, съ водою и актомъ погруженія, но эту послѣднюю мысль оно не формулируетъ въ краткихъ и точныхъ, соотвѣтственныхъ ей выраженіяхъ. Точно также и относительно руковозложенія. При разсказѣ о фактахъ руковозложенія всегда прибавляется, что тотчасъ же, по возложеніи рукъ апостольскихъ на крещенныхъ, нисходилъ на нихъ Духъ св., а это служитъ яснымъ признакомъ того, что полученіе Духа св. полагается въ необходимой зависимости отъ руковозложенія, но, какъ прямое положеніе, эта мысль не выражена. Хлѣбъ и вино называются тѣломъ и кровію Христовою, чѣмъ ясно указывается на дѣйствительное присутствіе тѣла и крови въ видимыхъ элементахъ, особенно въ соединеніи съ 1 Кор. 10, 27 (о недостойно пріобщающихся), такъ что элементы—хлѣбъ и вино—никакъ не могутъ быть понимаемы, какъ простые символы; но какъ именно присутствуетъ тѣло Христово въ элементахъ (per impanationem aut per transsubstantiationem), этого Писаніе прямо не выражаетъ. Слова Христа Спасителя о таинствѣ покаянія показываютъ, что вязаніе и разрѣшеніе грѣховъ находится въ прямой зависимости отъ лицъ іерархическихъ, — отъ Петра (Мѳ. 16, 19) отъ Церкви (18, 18), отъ апостоловъ (Іоан. 20, 22 — 23), отъ извѣстнаго акта, ими совершаемаго. Еще: прямо говорится о тѣсной связи благодати священства съ возложеніемъ рукъ; въ 2 Тим. 1, 6 говорится прямо о *дарованіи*, которое въ рукоположенномъ присутствуетъ *чрезъ* возложеніе рукъ (χάρισμα τοῦ Θεοῦ, ὅ ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου; въ 1 Тим. 4, 14 менѣе ясно: διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου); тѣмъ не менѣе и относительно покаянія и относительно священства эта ясная и несомнѣнная мысль о тѣсномъ соединеніи благодати священства съ видимымъ знакомъ не выражена въ прямомъ положеніи, не говоря уже о раскрытіи этого положенія.

[2]) Св. Писаніе, указывая на великую важность брака, ясно даетъ понять, что оно разумѣетъ не всякій бракъ, а бракъ христіанскій, совершаемый съ церковнаго благословенія (Еф. 5, 23—33), или, какъ говоритъ апостолъ, *о Господѣ* (1 Кор. 7, 39): но оно не опредѣляетъ точно, какъ именно благодать брака

Мы не встрѣчаемъ также подробныхъ и прямо формулированныхъ отвѣтовъ на вопросы о дѣйствительности таинствъ и ихъ дѣйственности, или иначе объ условіяхъ со стороны совершителя таинства и со стороны пріемлющаго таинство, именно о томъ—зависитъ ли дѣйствительность таинства отъ вѣры и благочестія его совершителя или не зависитъ, а дѣйственность—отъ вѣры и благочестія пріемлющаго его и какого рода дѣйственность нужно при этомъ различать (дѣйствіе на человѣка во осужденіе и во спасеніе)? Краткіе, чуждые подробнаго раскрытія отвѣты, и притомъ не на всѣ, а на нѣкоторые только изъ этихъ вопросовъ, даютъ мѣста Писанія, относящіяся къ двумъ только таинствамъ: крещенію и евхаристіи [1]).

2) Упоминая о каждомъ изъ таинствъ въ отдѣльности, съ болѣе или менѣе подробною характеристикою послѣдняго, св. Писаніе не соединяетъ существенныхъ чертъ, общихъ всѣмъ таинствамъ, въ одно отвлеченное понятіе таинства. Это не значитъ того, что св. Писаніе не даетъ содержанія для такого понятія; оно его даетъ. Это понятіе содержится въ Писаніи, но оно еще не получаетъ здѣсь выраженія въ словѣ, въ одномъ опредѣленномъ условномъ терминѣ. Какъ слово ὁμοούσιος не встрѣчается въ буквѣ Писанія, хотя и содержится въ его духѣ, въ смыслѣ многихъ его мѣстъ, подобно тому и слово μυστήριον, хотя и встрѣчается въ Писаніи очень часто, но не прилагается къ таинствамъ, какъ общее понятіе, для обозначенія именно этихъ семи важнѣйшихъ священнодѣйствій въ от-

---

относится къ видимому акту церковнаго благословенія, несомнѣнно предполагаемому Писаніемъ. Далѣе, то несомнѣнно, что елеосвященіе подаетъ болящему благодать тѣлеснаго исцѣленія и душевнаго врачеванья и что эти плоды получаются имъ подъ условіемъ извѣстнаго священнодѣйствія, совершаемаго надъ нимъ пресвитерами; но какое именно отношеніе имѣетъ благодать Божія къ елею и вообще къ внѣшнему богослужебному акту, — этого Писаніе точно не формулируетъ.

[1]) Въ особенности важное мѣсто представляетъ 1 Кор. 10, 27 о недостойно пріобщающихся, которые вкушаютъ истинное тѣло Христова и притомъ дѣйствующее на нихъ, но только въ судъ и въ осужденіе, а не во спасеніе такъ что ихъ недостоинство не препятствуетъ таинству быть дѣйствительнымъ и дѣйственнымъ. Необходимость вѣры для спасительности крещенія см. Мк. 16, 15—16.

личіи отъ другихъ, не имѣющихъ такой важности, а употребляется въ другихъ смыслахъ, а слѣдовательно все равно, что совершенно не существуетъ въ Писаніи въ приложеніи къ таинствамъ.

Въ доказательство послѣдней мысли прослѣдимъ употребленіе слова μυστήριον въ св. Писаніи новаго завѣта [1]).

Въ рѣчахъ І. Христа слово это имѣетъ весьма широкій смыслъ, особенно въ соединеніи съ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, βασιλεία τοῦ Θεοῦ,—выраженіемъ, имѣвшимъ въ устахъ Христа Спасителя весьма обширное содержаніе. Такъ какъ выраженіе „царство небесное, царство Божіе“ въ устахъ І. Христа обозначало иногда все ученіе Спасителя и все вообще домостроительство спасенія человѣка, которое Онъ имѣлъ совершить [2]), иногда частнѣе дѣло искупленія, и усвоеніе дѣла искупленія [3]), иногда еще частнѣе общество вѣрующихъ въ Него, будущую Его Церковь [4]), то и τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν обнимало у Него все то, что входило въ объемъ понятія царства небеснаго. Еще одна особенность: μυστήριον противополагается παραβολαὶ [5]). Въ евангеліяхъ Мк. 4, 11, Лук. 8, 10 (срав. Мѳ. 13, 11) подъ μυστήριον ближайшимъ обра-

---

[1]) Что касается ветхаго завѣта, то въ переводѣ LXX слово μυστήριον встрѣчается нерѣдко: 1) въ значеніи вообще таинственнаго (напр. сна Навуходоносорова: Дан. 2, 18—ὑπὲρ τοῦ μυστηρίου τούτου,—19 τὸ μυστήριον ἀπεκαλύφθη,—гл. 4, 6 καὶ πᾶν μυστήριον οὐκ ἀδυνατεῖ σε), 2) въ значеніи таинственнаго ученія (въ кн. Прем. Солом. 2, 22—οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια Θεοῦ — 6, 23: τί δέ ἐστι σοφία καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπεγγελῶ καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια,—8, 4: μύστης γάρ—σοφία—ἐστι τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιστήμης). Употребленіе въ послѣднемъ смыслѣ особенно замѣчательно. Что касается употребленія этого слова въ смыслѣ языческихъ мистерій, то хотя въ греческомъ переводѣ св. Писанія въ этомъ смыслѣ употребляется преимущественно слово τελεταί, но встрѣчаются случаи употребленія и μυστήριον (напр. въ той же кн. Прем. Сол. 14, 15. См. объ этомъ ниже въ тракт. объ языч. мистической терминологіи).

[2]) См. Лук. 4, 43 сравн. Мѳ. 10, 7. Лук. 10, 9—11. Еще Мѳ. 9, 35. Мк. 1, 14. Лук. 9, 10 и мн. др.

[3]) Преимущественно въ рѣчахъ у Іоанна. См. напр. 3, 3. 5.

[4]) Во притчахъ о царской вечери (Мѳ. 8, 11—12., о жатвѣ и неводѣ (—гл. 13) и во мн. др. мѣстахъ напр. Мѳ. 8, 11—12.

[5]) По крайней мѣрѣ у Марка и Луки. Мк: ἐκείνοις δε τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. Подобное же прибавлено и у Луки: τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς. У Мѳ. нѣтъ этого противоположенія.

зомъ разумѣется таинственное ученіе, сообщаемое нѣкоторымъ только лицамъ безъ прикровенности, безъ притчъ.

Апостолы употребляли это выраженіе для обозначенія 1) или всего ученія вѣры Христовой, разсматриваемой съ объективной и субъективной стороны (т. е. какъ вѣры и вѣрованія христіанъ) или частныхъ пунктовъ вѣры, 2) въ значеніи символа, образа.

Такъ въ первомъ смыслѣ ап. Павелъ говоритъ о діаконахъ, что они должны хранить таинство вѣры въ чистой совѣсти [1]), проситъ христіанъ молиться о себѣ, дабы ему *дано было слово—устами открыто съ дерзновеніемъ возвѣщать тайну благовѣствованія* [2]), *чтобы Богъ отверзъ ему дверь для слова возвѣщать тайну Христову* [3]). О себѣ онъ выражается, что онъ служитель церкви, имѣющій то назначеніе, чтобы *исполнить слово Божіе, тайну сокрытую отъ вѣковъ и родовъ, нынѣ же открытую святымъ Его, которымъ благоволилъ Господь показать, какое богатство славы въ тайнѣ сей для язычниковъ, которая есть Христосъ въ васъ, упованіе славы* [4]). Вѣрующіе *соединены въ любви для всякаго богатства совершеннаго разумѣнія, для познанія тайны Бога и Отца и Христа, въ которомъ сокрыты всѣ сокровища премудрости и вѣдѣнія* [5]). Какъ ни велико значеніе знанія *тайнъ вѣры*, но оно ничего не значитъ безъ любви [6]). Даръ языковъ не служитъ къ назиданію другихъ, такъ какъ *говорящій языками говоритъ не людямъ, а Богу; ибо его никто не понимаетъ; онъ говоритъ тайны духомъ* [7]). Въ частности апостолъ называетъ *великою благочестія тайною* всѣ важнѣйшія дѣла Христовы, начиная съ воплощенія и оканчивая вознесеніемъ [8]); Богъ, по апостолу, открылъ *тайну своей воли* о спасеніи чрезъ

---

[1]) 1 Тим. 3, 9: τὸ μυστήριον τῆς πίστεως.

[2]) Еф. 6, 19: τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου.

[3]) Кол. 4, 3: τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ.

[4]) Кол. 1, 25—27: τὸ μυστήριον ἀποκεκρυμμένον... τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν.

[5]) Кол. 2, 2: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ.

[6]) 1 Кор. 13, 2: καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν.

[7]) 1 Кор. 14, 2: πνεύματί δε λαλεῖ μυστήρια.

[8]) 1. Тим. 3, 16. Μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον.

Христа [1]); ему — апостолу Богъ чрезъ откровеніе возвѣстилъ ту *тайну* (о чемъ уже и прежде писалъ онъ—апостолъ и изъ чего его читатели могли понять, какъ онъ разумѣетъ эту тайну), что и язычники войдутъ въ составъ тѣла Христова [2]). Ему, меньшему изъ апостоловъ, даровано было *открыть всѣмъ, въ чемъ состоитъ причастіе тайнѣ, сокрытой отъ вѣчности въ Богѣ* [3]). Апостолъ не хочетъ оставить вѣрующихъ въ невѣдѣніи *той тайны*, что іудеи нѣкогда, по исполненіи временъ, обратятся ко Христу [4]); сообщаетъ онъ также и ту *тайну*, что при кончинѣ міра не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся [5]).

Судя по всему этому, едва-ли справедливо видятъ нѣкоторые [6]) въ наименованіи апостоломъ себя самаго и другихъ Апостоловъ строителями таинъ Божіихъ [7]) указаніе именно на „внѣшнія средства благодатнаго освященія“, или на таинства въ тѣсномъ смыслѣ. Подъ строеніемъ таинъ Божіихъ апостолъ, вѣроятно, разумѣлъ тоже, что и подъ возвѣщеніемъ тайны благовѣствованія, подъ возвѣщеніемъ тайны Христовой и подъ исполненіемъ слова Божія, подъ тайною сокрытою отъ вѣкъ и родовъ. Правда, подъ строеніемъ могъ онъ разумѣть не только простое возвѣщеніе ученія Христова, но и воздѣйствіе благовѣстія апостольскаго на души вѣрующихъ и слѣдовательно представлялъ себя и другихъ Апостоловъ орудіями дѣйствія благодати предваряющей, а равно и благодати спасающей по вѣрѣ во Христа, и благодати, помогающей человѣку дѣятельно послѣ крещенія усвоять спасеніе Христово, возрастать, усовершаться духовно; такимъ образомъ подъ строеніемъ таинъ могъ онъ разумѣть весь

---

[1]) Еф. 1, 9. Γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ. См. предъидущ. стихи той же гл., чтобы видѣть въ чемъ состоитъ воля Божія и тайна этой воли.

[2]) Ефес. 3, 3 — 4; Ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνώρισέ μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ. Πρὸς ὃ δύνασθαι ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ.

[3]) Ibid. ст. 9. Τίς ἡ κοινωνία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ.

[4]) Рим. 11, 25. Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο.

[5]) 1 Кор. 15, 51. Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λεγω.

[6]) Напр. Преосв. Филаретъ черн. (Догм. Бог. изд. 2 ч. 2 стр. 202).

[7]) 1 Кор. 4, 1: ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ.

процессъ усвоенія человѣку и человѣкомъ спасенія Христова, по вѣрѣ во Христа; но, и въ такомъ случаѣ, понятію „таинство“ онъ, очевидно, давалъ другой, болѣе широкій объемъ, а не употребилъ это выраженіе для обозначенія именно священнодѣйствій, сообщающихъ благодать въ чувственныхъ знакахъ, или таинствъ въ тѣсномъ смыслѣ [1]).

Наконецъ μυστήριον употребляется въ значеніи символа именно въ Апокалипсисѣ. Здѣсь встрѣчаются выраженія: τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων [2]), а также τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς. [3]) Въ той же св. книгѣ это слово употреляется вообще въ значеніи пророчества или таинственнаго предсказанія. Такъ, по Апокалипсису,

---

[1]) Въ первыхъ трехъ главахъ 1 Коринѳ. апостолъ убѣждаетъ коринѳянъ говорить одно, уничтожить раздѣленія, быть единодушными и единомысленными (гл. 1, 10), не называться Павловыми, Аполлосовыми, Кифиными (ст. 12—13),—благодарить Бога, что онъ крестилъ не многихъ, такъ какъ Христосъ послалъ его не крестить, а благовѣстить не въ премудрости слова (ст. 14 — 17), премудрости, не имѣющей никакой цѣны предъ Богомъ (ст. 18—31),—говоритъ, что онъ приходилъ къ нимъ возвѣщать слово о Христѣ распятомъ не въ убѣдительныхъ словахъ человѣческой мудрости, что онъ проповѣдуетъ между совершенными (ἐν τοῖς τελείοις) премудрость Божію въ тайнѣ сокровенную (ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην), непзвѣстную ни кому изъ властей вѣка, открытую ему Духомъ св. всевѣдующимъ, постигаемую не плотскими людьми, но духовными (гл. 2). Коринѳяне же оказываются не духовными, а плотскими, почему апостолъ и питалъ ихъ молокомъ, а не твердою пищею. Что они плотскіе, они это доказываютъ своими раздѣленіями (гл. 3, 1—4). *Кто Павелъ, кто Аполлосъ, они только служители, чрезъ которыхъ вы увѣровали. Я посадилъ, Аполлосъ поливалъ, но возрастилъ Богъ. Мы*, говоритъ апостолъ, *соработники у Бога, а вы Божія нива, Божіе строеніе* (οἰκοδομή). *Я по данной мнѣ благодати, какъ мудрый строитель положилъ основаніе, а другой строитъ на немъ* (ἐποικοδομεῖ), *но каждый смотри, какъ строитъ* (ст. 5—10), на какомъ основаніи, на прочномъ или не прочномъ, ибо одно основаніе для прочнаго созиданія—Христосъ (ст. 10—15). Коринѳяне должны помнить, что они храмъ Божій. Они не должны обольщать себя ложною мудростью, ибо мудрость мірская есть безуміе предъ Богомъ, не должны они хвалиться людьми (ст. 15—23) *Итакъ каждый долженъ разумѣть насъ, какъ служителей Христовыхъ и домостроителей тайнъ Божіихъ*. Ходъ всѣхъ мыслей апостола показываетъ, что здѣсь идетъ рѣчь главнымъ образомъ о созиданіи вѣры на краеугольномъ камнѣ—Христѣ. Правда здѣсь говорится и о продолженіи созиданія, *поливаніи*, чрезъ что намекается на крещеніе; но и въ этомъ случаѣ разумѣется, сообразно съ основою темою всей рѣчи апостола, элементъ вѣры, ученія, именно укрѣпленіе, усовершеніе вѣры благодатію Божіею.

[2]) Апок. 1, 20.

[3]) Тамъ же 17, 7.

когда вострубитъ седьмый ангелъ, *совершится тайна Божія, какъ онъ благовѣствовалъ рабамъ своимъ пророкамъ.* [1]) Въ смыслѣ же образа, символа, можно думать, употреблено слово μυστήριον и относительно брака, такъ какъ апостолъ прибавилъ: *Я говорю по отношенію къ Христу и Церкви* и такъ какъ во всей его рѣчи проходитъ сопоставленіе союза мужа и жены съ союзомъ Христа и Церкви. Употребляя такъ выраженіе μυστήριον, апостолъ, безъ сомнѣнія, вовсе не хотѣлъ низвесть бракъ на степень простаго символическаго дѣйствія, (какъ это прекрасно доказалъ пр. Филаретъ Черн. посредствомъ тщательнаго анализа этого мѣста) [2]), а напротивъ хотѣлъ раскрыть ту мысль, что бракъ представляетъ такой же полный благодатнаго освященія актъ, какъ и актъ союза Христа съ Церковью.

Итакъ, хотя въ Писаніи и употребляется слово μυστήριον, но оно не имѣетъ здѣсь значенія термина, выражающаго понятіе таин-

---

[1]) Тамъ же 10, 7. Τελεσθῇ τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ, ὡς εὐαγγέλισε τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις τοῖς προφήταις.

[2]) См. Догм. Бог. § 288. Онъ доказалъ 1) что слова *тайна сія велика* относятся не къ союзу Христа съ Церковью, а къ союзу мужа и жены 2) что здѣсь разумѣется болѣе, чѣмъ простой символической образъ. Апостолъ, замѣчаетъ онъ, называя бракъ образомъ соединенія Христа съ Церковію, конечно, не принимаетъ его въ томъ же смыслѣ, въ какомъ обряды ветх. завѣта были образами предметовъ новаго завѣта; отличіе новаго завѣта въ томъ и состоитъ, что въ немъ подается благодать (Іоан. 1, 17). Наименованіе христіанскаго брака образомъ союза Христа съ Церковію объясняется подобнымъ же апостольскимъ наименованіемъ крещенія омовеніемъ и ветхозавѣтнаго омовенія образомъ очищенія грѣховъ (Рим. 6, 4—5)». Крещеніе оттого не считается же простымъ образомъ. «Самыя слова: *тайна сія велика* показываютъ, что христіанскій бракъ есть болѣе, чѣмъ простой *обрядовый образъ*.... Пусть такъ, что брачный союзъ — великое дѣло въ томъ отношеніи, что онъ есть образъ союза Христа съ Церковію; но потому самому онъ уже не есть простой обрядъ, а дѣйствіе таинственное, въ которомъ, какъ въ достойномъ *подобіи* величайшей тайны, является божественная сила первообраза; иначе думать о значеніи великой тайны не позволяетъ сила тайны величайшей. Апостолъ, называя христіанскій бракъ образомъ соединенія Христа съ Церковію, а не съ родомъ человѣческимъ, тѣмъ самымъ даетъ видѣть, что онъ разумѣетъ то соединеніе Христа съ душею, которымъ сообщаются душѣ благодатные дары освященія, а не союзъ воплощенія... Если же бракъ есть образъ освящающаго союза Христа съ Церковью, то онъ заключаетъ въ себѣ силу освящающую, какъ и союзъ Христовъ».

ства, какъ понятіе, содержащее въ себѣ соединеніе нѣсколькихъ частныхъ догматическихъ мыслей относительно извѣстныхъ семи священнодѣйствій. Вообще св. Писаніе, говоря о каждомъ изъ семи таинствъ такъ, какъ можно говорить только о таинствѣ, а отнюдь не объ обрядѣ, формально, однакожъ, не обобщаетъ всѣхъ таинствъ въ одномъ общемъ, отвлеченномъ понятіи и какомъ либо соотвѣтствующемъ ему терминѣ. Если и можно находить въ св. книгахъ нѣкоторые слѣды обобщенія, безъ формальнаго, впрочемъ, подведенія подъ понятіе μυστήριον, то только относительно трехъ таинствъ: крещенія, мvропомазанія и евхаристіи. Такъ св. ап. Павелъ, желая преподать евреямъ нѣчто болѣе совершенное, чѣмъ начатки ученія, состоящіе въ ученіи объ обращеніи отъ мертвыхъ дѣлъ и вѣрѣ въ Бога, о крещеніи, о возложеніи рукъ, о воскресеніи мертвыхъ и о судѣ вѣчномъ, [1]) раскрываетъ затѣмъ въ нѣсколькихъ главахъ то, что онъ называетъ τὴν τελειότητα, именно ученіе о первосвященническомъ служеніи І. Христа на землѣ и на небѣ и о жертвѣ евхаристической; хотя говоритъ о всемъ этомъ не довольно раздѣльно, что обусловливалось отчасти сущностью всѣхъ этихъ пунктовъ ученія, находящихся въ самой тѣсной между собою связи. [2]) Такимъ образомъ ап. Павелъ весь актъ вступ-

---

[1]) Самъ Спаситель чрезъ страданія достигъ совершенства: καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (Евр. 5, 9). Судя по времени, евреи должны быть учителями, а потому, какъ совершенные, должны питаться твердою пищею. (Евр. 5, 14: τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή). Διὸ (Евр. 6, 1) ἀφέντες... ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα· μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ Θεὸν, βαπτισμῶν διδαχῆς ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου.

[2]) Въ дальнѣйшихъ главахъ своего посланія апостолъ имѣлъ въ виду указать на очищающую, совершенствующую силу какъ крестной жертвы І. Христа, такъ и жертвы небесной, ходатайственной, которую Христосъ приноситъ за людей на небѣ Богу Отцу, а равно и жертвы евхаристической. Всѣ эти виды очищенія, дѣлающіе человѣка совершеннымъ и представляющіе самую тѣсную, внутреннюю между собою связь, разсматриваются апостоломъ совмѣстно. А потому трудно рѣшить, что въ его словахъ относится исключительно къ той или другой жертвѣ. Впрочемъ, можно указать на нѣсколько довольно очевидныхъ намековъ на евхаристію. Такъ, когда ссылается на завѣтъ, къ которому приступили вѣрующіе, на торжествующій соборъ и церковь праведниковъ, на Судію всѣхъ Бога, на души праведниковъ, достигшихъ совершенства (τετελειωμένων),

ленія христіанина въ церковь Христову или постепеннаго возведенія къ совершенству полагаетъ въ трехъ священнодѣйствіяхъ: крещеніи, возложеніи рукъ и принесеніи евхаристической жертвы, которою какъ-бы запечатлѣвается завѣтъ каждаго вѣрующаго съ Богомъ. Въ сравненіи съ послѣднею, первыя дѣйствія суть начало, начатки совершенства; евхаристическая жертва одна можетъ сдѣлать то, чего не могли сдѣлать всѣ ветхозавѣтныя жертвы, т. е. сдѣлать человѣка совершеннымъ. Не безъ причины, какъ увидимъ далѣе, учители александрійской школы любили опираться на это и другія подобныя мѣста въ посл. къ Евреямъ въ доказательство полученія вѣрующими высшаго совершенства въ актахъ крещенія, муропомазанія и евхаристіи. Понятіе совершенства, совершенствованія (τελειότης, τελειόω), будучи выраженіемъ употребительнымъ, какъ увидимъ далѣе, въ языкѣ того времени, часто встрѣчается въ посланіяхъ ап. Павла, и притомъ иногда въ соединеніи съ μυστήριον, представляя субъективную сторону послѣдняго. Μυστήριον, отождествляясь съ σοφία, съ ученіемъ, выражаетъ объективное, внѣ человѣка заключающееся условіе для возведенія его въ совершенство,— совершенство, зависящее столько же отъ Бога, сколько и отъ человѣка [1]). Объединеніе двухъ таинствъ: крещенія и евха-

---

на Ходатая новаго завѣта Іисуса и *на кровь окропленія*, то послѣднимъ выраженіемъ намекаетъ между прочимъ и на евхаристическую кровь (гл. 12, ст. 23—24), и еще яснѣе, когда говоритъ, что вѣрующіе имѣютъ *алтарь* (θυσιαστήριον), *отъ котораго не имѣютъ права питаться служащіи скиніи* (гл. 13, ст. 10). Есть не мало и другихъ намековъ на это таинство напр. въ гл. 10 Законъ *никогда не можетъ сдѣлать совершенными* (τελειῶσαι) *приходящихъ съ жертвами* (ст. 1); можетъ очищать только кровь Христова; по этому христіане, *имѣя дерзновеніе входить въ святилище посредствомъ крови І. Христа* (ст. 19), должны приступать къ нему *съ искреннимъ сердцемъ, съ полною вѣрою*, окропленіемъ очистивъ сердца отъ порочной совѣсти и омывъ тѣло водою чистою (ст. 22); должны держаться исповѣданія упованія неуклонно (ст. 23), поощрять другъ друга къ любви и добрымъ дѣламъ (ст. 24); не должны оставлять своего собранія (ст. 25); *не почитающій за святыню кровь завѣта, которою освященъ*, подвергнутъ будетъ самому тяжкому наказанію (ст. 29) Сравн. ученіе Оригена объ евхаристіи.

[1]) Вотъ нѣсколько мѣстъ, гдѣ встрѣчается это понятіе. Такъ, по словамъ ап. Павла, онъ проповѣдуетъ премудрость между совершенными, премудрость въ тайнѣ сокровенную (1 Кор. 2, 6—7 σοφίαν δε λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις... σοφίαν

ристіи (или точнѣе трехъ, потому что крещеніе въ Писаніи понимается, какъ рожденіе водою и Духомъ, т. е. какъ собственно крещеніе и, тѣсно связанное съ нимъ, возложеніе рукъ, низводящее на крещаемаго Духа святаго) находимъ въ 1 Кор. 10, 1 — 4, гдѣ Апостолъ говоритъ, что отцы *всѣ крестились отъ Моисея въ облакѣ и въ морѣ и всѣ ѣли одну и ту же духовную пищу и всѣ пили одно и тоже духовное питіе, ибо пили изъ духовнаго послѣдующаго камня: камень же былъ Христосъ.*

Итакъ относительно степени раскрытія и формулированія догматическаго ученія о таинствахъ въ Св. Писаніи мы приходимъ къ слѣдующимъ окончательнымъ выводамъ. 1) Не смотря на обиліе, ясность и рѣшительность свидѣтельствъ боговдохновенныхъ писателей о всѣхъ семи священнодѣйствіяхъ, какъ таинствахъ въ тѣсномъ смыслѣ, формальная сторона этого ученія представляется въ не завершенномъ еще видѣ, сравнительно съ нынѣшнимъ ея состояніемъ. 2) Всѣ составныя части для образованія общаго понятія таинства въ нынѣшнемъ его смыслѣ, даны въ откровеніи; и слѣдовательно понятіе „таинство“, будучи разсматриваемо со стороны содержанія, есть понятіе откровенное; но дѣло образованія формальной стороны даннаго въ откровеніи понятія,—или общей формы, долженствующей объединить въ себѣ отдѣльныя священнодѣйствія и сосредоточить составныя части догматическаго о нихъ ученія,—предоставлено послѣдующему времени. 3) Къ тому же времени отнесено и установленіе извѣстнаго выраженія, какъ термина для обозначенія этого понятія, такъ какъ слово μυστήριον, хотя и употребляется въ св.

Θεοῦ ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην), но съ другой стороны *онъ научаетъ всякой премудрости, чтобы представить всякаго человѣка совершеннымъ* (τέλειον) *во Христѣ Іисусѣ* (1 Кол. 1, 28). Такимъ образомъ совершенство, по апостолу, есть и условіе сообщенія премудрости и вмѣстѣ его результатъ, цѣль, что, безъ сомнѣнія, нужно понимать не какъ противорѣчіе апостола самому себѣ, а какъ выраженіе той мысли, что совершенство можетъ имѣть различныя степени, что совершенный можетъ быть еще совершеннѣйшимъ. Въ этомъ то смыслѣ апостолъ, называя даже самаго себя несовершеннымъ (Фил. 3, 12: οὐχ' ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι) называетъ однакожъ вѣрующими совершенныхъ (тамъ же ст. 15 ὅσοι οὖν τέλειοι τοῦτο φρονῶμεν) и выражаетъ увѣренность, что начавшій въ нихъ доброе дѣло совершитъ его (ἐπιτελέσει) даже до дня Іисусъ Христова (тамъ же 1, 6).

Писаніи, но въ другихъ смыслахъ. 4) Будущему же времени предоставлено и дѣло образованія краткой и возможно точной догматической формулы для выраженія догматическаго ученія о таинствахъ.

Обстоятельства, которыми условливалось раскрытіе ученія о таинствахъ отцами и писателями церкви первыхъ трехъ вѣковъ.

Благодаря обширности отеческихъ твореній и разнообразію обстоятельствъ и случаевъ, бывшихъ побудительными причинами и поводами для отцевъ разсуждать о таинствахъ, ученіе о нихъ въ однихъ сторонахъ намѣчено, а въ другихъ раскрыто въ твореніяхъ отцевъ разсматриваемаго періода, сравнительно съ св. Писаніемъ, съ гораздо большею рельефностью и обстоятельностью, хотя совершенно въ духѣ св. Писанія, такъ что отеческія разсужденія служатъ какъ бы обширнымъ и пространнымъ комментаріемъ въ краткихъ выраженіяхъ св. писателей объ этомъ предметѣ.

Чтобы видѣть, какова вообще степень раскрытія ученія о таинствахъ въ твореніяхъ отцевъ и писателей церкви разсматриваемаго времени, а также, чтобы показать, въ чемъ состояли особенности этого раскрытія, обратимъ вниманіе на обстоятельства, среди которыхъ отцамъ и писателямъ первыхъ трехъ вѣковъ приходилось жить и дѣйствовать. Эти обстоятельства слагались вообще изъ борьбы съ врагами внѣшними и внутренними, каковы: язычество съ одной стороны, ереси и расколы съ другой.

I. Борьба съ язычествомъ была обстоятельствомъ, имѣвшимъ, по нашему мнѣнію, въ данномъ случаѣ весьма важное значеніе.

Христіанство, какъ совокупность богооткровенныхъ истинъ, преданныхъ Христомъ Спасителемъ и Апостолами, и положенныхъ въ Церковь Христову божественнымъ ея Основателемъ правилъ церковно-богослужебнаго устройства и управленія, явилось не путемъ

естественнаго историческаго развитія, а принесено на землю воплотившимся Сыномъ Божіимъ; оно было не плодомъ іудейства или язычества, не дѣломъ человѣческимъ, а дѣломъ Божіимъ. Оно явилось для того, чтобы замѣнить собою тѣ ложныя начала религіозной жизни языческаго міра, которыя, ко времени явленія Христа Спасителя, вполнѣ обнаружили внутреннюю свою ложь, потеряли господство надъ умами и сердцами людей и довели древній міръ до самаго тяжелаго состоянія сомнѣнія и даже отчаянія. Тѣмъ не менѣе христіанство встрѣтило сильнѣйшее себѣ противодѣйствіе въ языческомъ мірѣ. Не обладая болѣе умами и сердцами людей, языческія религіозныя начала крѣпко, однакожъ, держали тогдашній міръ въ своихъ узахъ, въ рабствѣ себѣ. Держали они его силою привычки, замѣнившей въ языческомъ обществѣ сердечную привязанность къ язычеству,—чувствомъ національнаго самолюбія, гордившагося древними религіями, какъ произведеніями славнаго прошедшаго въ жизни древнихъ народовъ, всего же болѣе—всѣмъ складомъ древней жизни [1]). Этотъ послѣдній главнымъ образомъ и поддерживалъ языческія религіи. Въ немъ же заключался источникъ и той сильнѣйшей ненависти, которая смѣнила въ языческомъ правительствѣ и обществѣ чувство презрѣнія и пренебреженія къ христіанству,—характеризующее отношенія первыхъ къ послѣднему, на первыхъ порахъ существованія христіанства,—и которая выразилась въ жестокихъ гоненіяхъ на христіанъ. Чувство опасенія за самое существованіе гражданскихъ обществъ древняго міра отъ появившейся новой религіи, проникнутой началами враждебными древнимъ началамъ, и подрывавшей слѣдовательно самыя основы всего

[1]) Въ основѣ всей жизни древнихъ обществъ: умственной, эстетической, гражданской, семейной лежали взгляды, идеалы, учрежденія, обычаи, въ общемъ и частяхъ отзывающіеся языческими началами. Эти начала были въ древнемъ мірѣ тою атмосферою, которая всюду окружала древняго человѣка. Самыя обыновенныя понятія и языкъ, искуства, даже предметы обыкновенной жизни, многія проявленія жизни государственной и общественной, многіе обычаи жизни семейной,—все это въ древнемъ, греко-римскомъ мірѣ болѣе или менѣе напоминало прошедшее, тѣсно связанное съ религіозными и миѳологическими преданіями. Доказательствами на все это наполнены сочиненія христіанскихъ апологетовъ, въ особенности Тертулліана.

склада древней жизни,—вотъ что главнымъ образомъ возбуждало въ язычникахъ ненависть къ христіанству. И древній міръ въ этомъ случаѣ не ошибся. Христіанство дѣйствительно вносило въ него, по пророческому слову Христа Спасителя, не миръ, но мечъ. Даровавъ человѣчеству новыя начала религіознаго міровоззрѣнія, оно вытѣснило не только языческіе взгляды и поставило на ихъ мѣсто новые, но и измѣнило весь складъ жизни; разрушивъ старыя, создало новыя для нея формы: наука, искуство, государство, жизнь семейная, — все это преобразовалось подъ вліяніемъ новыхъ христіанскихъ началъ. Мало того, христіанство призвало и новые народы для устроенія новыхъ обществъ на развалинахъ греко-римскаго міра. Вино новое, новое откровенное ученіе не могло навсегда остаться въ мѣхахъ ветхихъ, въ древнихъ формахъ жизни и среди дѣятелей древняго міра, не прорвавъ ихъ, не уничтоживъ ихъ.

Но все это совершилось не вдругъ. Христіанство не сразу измѣнило лице древняго міра. Долго оно жило въ немъ, какъ живой протестъ противъ всего существующаго. Оно жило въ древнемъ мірѣ; но оно было не отъ этого міра, ни по своему происхожденію, ни по своему существу. Оно жило въ древнемъ мірѣ; но было чуждо всему, что̀ въ немъ. Древній міръ его не любилъ и христіанство не любило ни его самого, ни всего того, что̀ было въ немъ. Христіанство всегда, съ самаго начала своего существованія, имѣя свое ученіе, свое богослуженіе, свои правила жизни и даже обычаи, тщательно, даже ревниво оберегало себя отъ вліянія всего языческаго. Оно зорко хранило свое ученіе отъ вторженія языческихъ понятій; извѣстна его борьба съ ересями вообще и съ гностическими въ особенности. Мало того, изъ отвращенія къ язычеству оно не хотѣло допустить многое такое, что безъ этого условія можетъ быть и было бы имъ допущено, въ извѣстной, конечно, мѣрѣ и съ извѣстными ограниченіями. Отвращеніе древнихъ христіанъ отъ всего языческаго выразилось во многихъ весьма характеристическихъ фактахъ. Имъ объясняется, напримѣръ, крайне строгое, даже повидимому жестокое, отношеніе древней Церкви до IV в.

къ христіанамъ, которые занимались работами для языческихъ храмовъ или прислуживали при языческихъ празднествахъ и церемоніяхъ; ихъ отлучали отъ Церкви, хотя бы они прибѣгали къ такимъ занятіямъ по необходимости, въ видахъ снисканія себѣ чрезъ то средствъ жизни [1]). Изъ отвращенія же ко всему языческому первые христіане отвергли всю пластическую обстановку богослуженія, статуи и даже въ живописи, символическую живопись предпочли исторической, иконописной или портретной. Когда можно было строить отдѣльные храмы, избрали себѣ не тотъ родъ архитектуры, какой употреблялся для языческихъ капищъ, а другой родъ ея (базилики), не употребительный въ древнемъ мірѣ для построекъ съ религіозными цѣлями. Не употребляли нѣкоторыхъ обрядовъ, даже болѣе или менѣе общихъ всѣмъ народамъ, только потому, что эти обряды были въ большомъ употребленіи у язычниковъ [2]). И въ обыкновенной своей жизни христіане чуждались языческихъ обычаевъ, что между прочимъ возбуждало народную къ нимъ непріязнь и дѣлало ихъ людьми подозрительными въ глазахъ тогдашняго общества. Такія непріязненныя отношенія христіанства къ язычеству въ высшей степени естественны; чего либо иного не могло и быть въ эпоху гоненій, во время страшнаго антагонизма между христіанствомъ и язычествомъ, борьбы ихъ на жизнь и смерть. Само собою понятно, можно ли послѣ этого ожидать, чтобы христіанство могло заимствовать изъ язычества что либо для содержанія своего ученія или ввести, по подражанію язычеству, что либо, сколько нибудь важное въ свое богослуженіе, могли ли, напримѣръ, такимъ путемъ явиться

---

[1]) Ап. Постан. кн. VIII гл. 32.

[2]) Напримѣръ, христіане избѣгали до IV в. употребленія вѣнковъ вообще и въ частности при бракахъ, хотя вѣнки употреблялись при бракѣ еще въ ветхомъ завѣтѣ (Пѣсн. Пѣсн. 3, 11),—избѣгали только потому, что обычай надѣвать вѣнки вошелъ въ слишкомъ частое употребленіе у язычниковъ и что этотъ обычай имѣлъ у нихъ оттѣнокъ религіозный. См. особенно у Тертулліана (Apol. c. 62. De cor. mil. c. 5, 14 и др.); не мало находится свидѣтельствъ о томъ же и у другихъ писателей (св. Іустина муч., Мин. Фел., Клим. алекс. см. Klee—Ehe p. 133). Первымъ свидѣтельствомъ объ употребленіи вѣнковъ при бракѣ считается свидѣтельство св. Григорія Богослова (см. Euseb. amico ep. 231, t. 37, p. 374).

въ христіанствѣ таинства и чрезъ вліяніе языческихъ воззрѣній на христіанъ пріобрѣсть въ христіанской Церкви важное значеніе. Подобное, болѣе, чѣмъ смѣлое, предположеніе является рѣшительною несообразностью, противною историческимъ обстоятельствамъ и психологическимъ законамъ.

Была, однакожъ, одна точка соприкосновенія между христіанствомъ и язычествомъ даже и въ отношеніи къ таинствамъ. Христіанство, будучи не отъ міра сего, явилось, однакожъ, для того, чтобы жить въ мірѣ, на землѣ, чтобы преобразовать лице земли. А для этого оно должно было хорошо знать ту среду, въ которой оно живетъ, и дѣйствовать на нее съ той стороны, съ которой она наиболѣе доступна воздѣйствію, знать ея понятія, учрежденія, нравы, языкъ и, сообразно со всѣмъ этимъ, вліять на нее. Подобный способъ дѣйствованія, какъ самый дѣйствительный, освященъ употребленіемъ самого Христа Спасителя. Самъ Основатель христіанства старался нисходить до пониманія своихъ слушателей, приспособлялъ изложеніе своего божественнаго ученія, для лучшей его воспріемлемости, къ ихъ понятіямъ, и выражался, для большей удобопонятности, языкомъ своего времени. Также поступали и св. Апостолы.

Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, что отцы и церковные писатели въ древнемъ мірѣ старались раскрывать христіанское ученіе вообще и о таинствахъ въ частности—съ той стороны, съ которой оно было наиболѣе удобопріемлемо для древняго общества, т. е. со стороны сближенія существующаго въ христіанствѣ съ существовавшимъ въ язычествѣ,—христіанскихъ таинствъ съ мистеріями. Вотъ почему, рядомъ съ проявленіями общаго всѣмъ христіанамъ совершеннаго отрицанія язычества и самаго крайняго,—у большинства изъ нихъ,—отвращенія ко всему языческому, творенія древнихъ отцевъ наполнены параллелями между христіанскими таинствами и мистеріями. Такія параллели мы находимъ даже у такихъ лицъ, какъ Тертулліанъ, который смотрѣлъ на все языческое, какъ на дѣло дьявола. На сходство христіанскихъ священнодѣйствій съ языческими мистическими культами,—сходство, ко-

нечно, внѣшнее, соединенное съ различіемъ въ существѣ,—указывали всѣ апологеты христіанства, не смотря на разногласіе въ объясненіи причинъ этого сходства. Дѣлали подобное сближеніе какъ тѣ, которые, подобно Тертулліану, въ языческихъ мистеріяхъ видѣли произведенія дьявола, подражавшаго, по его словамъ, таинствамъ христіанъ для болѣе удобнаго чрезъ то обольщенія преданныхъ ему язычниковъ, такъ и тѣ, которые допускали, что языческія мистеріи, вмѣстѣ съ древнею философіею, содержатъ въ себѣ разсѣянныя частицы истины, посредствомъ которыхъ Промыслъ руководилъ языческій міръ и подготовлялъ его къ принятію христіанства. Дѣлать такія сближенія между предметами, въ сущности совершенно различными, побуждали отцевъ и писателей разсматриваемаго времени апологетическія и катихизическія цѣли. Съ одной стороны, апологеты были озабочены защитою христіанства и потому должны были, даже ненавидя все языческое, какъ Тертулліанъ, показывать, что христіанство своимъ ученіемъ и учрежденіями не вводитъ чего-либо такого, чему болѣе или менѣе сроднаго не представляетъ ни одна религія, что въ частности, если въ язычествѣ существуютъ мистеріи, то почему не быть христіанскимъ таинствамъ, почему христіанамъ не крестить, когда есть и въ языческихъ мистеріяхъ очищенія и т. д.? Съ другой стороны, катехеты, стараясь о распространеніи христіанства въ средѣ языческаго общества, въ особенности образованнаго, должны были христіанское ученіе и все вообще христіанство представлять вниманію язычниковъ съ той стороны, съ которой оно было болѣе удобопріемлемо для людей, возросшихъ въ языческихъ понятіяхъ и учрежденіяхъ, именно со стороны сходства съ тѣмъ, что существуетъ въ язычествѣ, для того, чтобы уже послѣ, расположивъ къ принятію христіанства, указать на глубокія и существенныя черты различія. Отсюда постоянныя обращенія къ языческимъ философамъ,—при изложеніи ученія о Богѣ и Лицѣ Христа, и къ культу мистерій,—при изложеніи ученія о таинствахъ [1]).

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, обойтись безъ этихъ сближеній въ сочиненіяхъ, назначаемыхъ между прочимъ для язычниковъ, также было нельзя, какъ нельзя было

Итакъ борьба съ языческимъ міромъ, выпавшая на долю отцевъ апологетовъ христіанства, побуждала ихъ излагать ученіе о таинствахъ—то противопоставляя, то сопоставляя языческое съ христіанскимъ, во всякомъ случаѣ сравнивая то и другое, ставя ихъ въ нѣкоторую параллель. Такой параллелизмъ не могъ не отразиться на общихъ пріемахъ раскрытія ученія о таинствахъ у отцевъ апологетовъ. Такъ какъ наиболѣе близкая параллель могла существовать между первыми только тремя христіанскими таинствами (крещеніемъ, муропомазаніемъ и евхаристіею) и между тремя степенями нѣкоторыхъ изъ языческихъ мистерій, то отцы разсматриваемаго періода преимущественно эти три таинства всегда и выдвигали на первый планъ, занимаясь раскрытіемъ ихъ смысла предпочтительно предъ прочими. Вотъ, намъ кажется, одна изъ не послѣднихъ причинъ, почему въ этотъ періодъ раскрывали наиболѣе ученіе о первыхъ трехъ таинствахъ и почему преимущественно къ нимъ прилагали наименованіе таинствъ [1]).

отцамъ первыхъ трехъ вѣковъ излагать ученіе о Сынѣ Божіемъ, не пользуясь понятнымъ и удобопріемлемымъ для древняго міра философскимъ ученіемъ объ умѣ или словѣ. Ученіе о словѣ есть ученіе, въ которое разрѣшилось все движеніе философской мысли древняго міра, при рѣшеніи важнѣйшаго философскаго вопроса объ отношеніи между безконечнымъ и конечнымъ. Оно было высшею точкою развитія древней философской мысли и, хотя существенно отличалось отъ христіанскаго ученія о Богѣ Словѣ, но, какъ любимое тогда ученіе, при нѣкоторыхъ чертахъ внѣшняго сходства съ откровеннымъ ученіемъ, могло служить прекрасною и самою удобною формою для облеченія откровеннаго ученія о второмъ Лицѣ св. Троицы. И отцы церкви не могли отказаться отъ такого средства защитить христіанское вѣрованіе въ божество Сына Божія отъ обвиненій въ мнимой его нелѣпости и пренебречь представлявшеюся возможностью предрасположить чрезъ то къ христіанству многихъ изъ образованныхъ язычниковъ, хотя и сознавали существенное различіе того и другого ученія и потому въ обширныхъ размѣрахъ пользовались формою (но отнюдь, конечно, не содержаніемъ) этого древне-философскаго ученія,—формою которою не пренебрегъ даже евангелистъ Іоаннъ, предлагая богооткровенное ученіе о Словѣ воплотившемся и направляя свое изложеніе, можно думать, именно противъ послѣдователей Филона. Но, если высшую точку философскаго развитія въ древнемъ мірѣ, при рѣшеніи важнѣйшаго философскаго вопроса объ отношеніи между безконечнымъ и конечнымъ, представляетъ ученіе о словѣ или умѣ, то высшій пунктъ развитія древняго міра въ религіозномъ отношеніи безспорно представляютъ культы языческихъ мистерій; а потому и невозможно было отцамъ—апологетамъ не обращать на нихъ вниманія.

[1]) Впрочемъ, мы имѣемъ основанія думать, что вліяніе указанной нами при-

Далѣе, разсуждая о христіанскихъ таинствахъ, отцы апологеты должны были говорить языкомъ своего времени, т. е. употреблять выраженія, заимствованныя изъ языческаго мистическаго языка, дѣлая это не для того только, чтобы быть понятными для своихъ современниковъ, но и по необходимости, такъ какъ слово есть знакъ, всегда заимствуемый изъ существующаго въ окружающей жизни. Жизнь даетъ матеріалъ для оболочки мысли. [1]) Мысль, хотя по существу своему и новая, не вдругъ облекается въ новую одежду, а долгое время должна жить въ старой, пока не создастъ себѣ новой. Вотъ почему отцы апологеты, отчасти добровольно, а болѣе всего невольно, принуждены были много брать изъ языка, которымъ говорили язычники о своихъ мистеріяхъ. Правда, исключая александрійскихъ учителей (въ особенности Климента алекс.), они остерегались говорить о христіанскихъ таинствахъ чисто мистическимъ языкомъ, принятымъ въ свѣтскомъ тогдашнемъ обществѣ и литературѣ; старались по возможности избирать выраженія, представлявшія только болѣе или менѣе близкое родство съ языческою терминологіею и потому во многихъ случаяхъ обнаружили значительную долю самостоятельности, при словоупотребленіи выраженій, бывшихъ уже въ ходу въ языческомъ обществѣ. При всемъ томъ они принуждены были во всякомъ случаѣ многое заимствовать изъ древняго мистическаго языка. А этотъ языкъ былъ слѣдующій, какъ показываютъ выработанные классическою филологіею результаты изслѣдованія относительно языческой мистической терминологіи [2]).

чины не ограничивалось первыми только тремя вѣками, а простиралось и на послѣдующее время, на все время господства древней, греко-римской цивилизаціи.

[1]) Вотъ между прочимъ основаніе для мнѣнія, высказаннаго въ предъидущемъ примѣчаніи. См. приложеніе.

[2]) Мы не занимаемся рѣшеніемъ вопросовъ ни о сущности мистерій (именно, были ли они средствомъ для передачи высшей, сообщаемой только избраннымъ, мудрости, или же они были не болѣе, какъ религіозными церемоніями, не заключавшими въ себѣ и не сообщавшими никакого тайнаго ученія), ни о родахъ и классахъ мистерій (древне-греческихъ, восточныхъ и неоплатоническихъ); не излагаемъ ихъ исторіи; не вдаемся въ подробное изслѣдованіе и образа ихъ

Общими наименованіями языческихъ мистерій были у грековъ: τελεταὶ. ὄργια, μυστήρια. Каждое, впрочемъ, изъ этихъ наименованій имѣло свой особенный оттѣнокъ и сравнительную древность своего происхожденія. Самое древнее наименованіе мистерій τελεταὶ (встрѣчающееся у Гезіода, въ приложеніи къ мистеріямъ Бахуса или орфическимъ) [1]), далѣе ὄργια (объ элевзинскихъ мистеріяхъ въ гимнахъ Деметры и въ одномъ изъ Солоновыхъ законовъ) [2]), наконецъ позднѣйшее μυστήρια (также объ элевзинскихъ—и именно, когда они вошли въ употребленіе въ Аттикѣ,—во множественномъ числѣ въ первый разъ встрѣчающееся у Геродота) [3]). Τελετὴ выражаетъ понятіе возведенія къ высшему совершенству, а потому иногда обозначаетъ послѣднюю и высшую степень освященія [4]). Замѣчательно, что въ греческомъ переводѣ св. Писанія, напримѣръ у пр. Амоса—языческіе жертвенники называются τελεταὶ [5]). Ὄργια,

---

совершенія. Рѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ надолго отвлекло бы насъ отъ главнаго предмета изслѣдованія и не особенно нужно для задачи нашего сочиненія, какъ историко-догматическаго; притомъ о всемъ этомъ существуютъ спеціальныя сочиненія, къ которымъ мы и отсылаемъ читателя. Самымъ капитальнымъ изъ этихъ сочиненій признается: многоученое, полное фактическихъ данныхъ сочиненіе Лобека (Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres. Reg. Pruss. 1829), далѣе слѣдуетъ также замѣчательное сочиненіе Преллера (Demeter und Persephone ein Cyclus mythologischer Untersuchungen. Hamb. 1837) и его довольно обширная, коротко излагающая, но вполнѣ обнимающая почти все, что доселѣ выработано западною наукою о мистеріяхъ, статья въ Pauly-Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft (lit. M. Bd. V Stuttg 1848) и наконецъ сочиненіе Creuzer (Symbolik und Mythologie der alten Völker 4 Theile 3 Aufl. 1837 ff.). Есть нѣсколько изслѣдованій и на русскомъ языкѣ: гр. Уварова (Соврем. 1847 кн. 2), И. А. Чистовича (Древне-греческій міръ и Христіанство. Спб. 1871 г.) и преосв. Хрисанфа (во 2-мъ томѣ его «Исторіи древнихъ религій». Спб. 1875 г.).

[1]) См. Лобека l. II § 8 p. 304.

[2]) Именно in lege de sodalitatibus. Ibid. 305.

[3]) Pauly-Real-Encyclop. t. V p. 317—318.

[4]) Ibid.

[5]) Такъ см. Амос. 7, 9: *опустошены будутъ жертвенныя высоты Исааковы, и разрушены будутъ святилища Израилевы* (τελεταὶ τοῦ Ἰσραήλ). Прем. Сол. 12, 3—5: *возгнушавшись древними обителями святой земли Твоей, совершавшими ненавистныя дѣла волхвованій и нечестивыя жертвоприношенія* (ἔργα φαρμακῶν καὶ τελετὰς) *и безжалостными убійцами дѣтей и на жертвенныхъ пирахъ пожиравшими внутренности человѣческой плоти*

по словопроизводству Лобека [1]) происходя отъ ἔρδω (ἔοργα дѣлать, совершать) выражаетъ преимущественно идею возбужденія душевнаго. Μυστήριον, происходя отъ μύω (закрываю глаза, сжимаю ротъ), обозначаетъ идею таинственнаго, сокровеннаго, недоступнаго другимъ. Всѣ эти слова, будучи употребляемы какъ синонимическія для обозначенія всей совокупности мистерій, обозначали и извѣстныя части мистерій, почему и употреблялись то въ широкомъ, то въ болѣе тѣсномъ смыслѣ [2]).

Вышеуказанными выраженіями не ограничивалась, впрочемъ, вся мистическая терминологія. Такъ какъ мистеріи представляли нѣчто очень сложное, то для каждой отдѣльной части были свои наименованія.

Мистеріи представляли нѣсколько степеней. Какъ часто бываетъ, древніе писатели не одинаково раздѣляютъ мистеріи. Болѣе общее раздѣленіе ихъ было—на μύησις καὶ ἐποπτεία, а вступающихъ въ мистеріи — на μύσται καὶ ἐπόπται. Μύησις есть подготовленіе къ высшей степени, которая носила названіе ἐποπτεία. Тотъ и другой акты назывались еще, какъ въ элевзинскихъ мистеріяхъ, τὰ μικρὰ καὶ τὰ μεγάλα μυστήρια. Нѣкоторые, какъ Климентъ алек., присоединяли еще третью степень—τὰ καθαρσία, τὰ μικρὰ καὶ τὰ μεγάλα μυστήρια [3]), другіе прибавляли къ тремъ степенямъ еще нѣсколько степеней: καθάρσεις, ἀποῤῥητοτέρα, συστάσεις, μυήσεις, ἐποπτείαι или же καθαρμὸς, ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις, ἐποπτεία, ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπιθέσις καὶ εὐδεμονία [4]). Несомнѣнно одно [5]), что въ составъ мистерій входили различныя

и крови въ тайныхъ собраніяхъ (ἐκ μέσου μυσταθείας σοῦ). Соединеніе μυστήρια и τελεταὶ см. Прем. Сол. 14, 15. Здѣсь, разсуждая о происхожденіи идолопоклонства, премудрый говоритъ, что отецъ, оплакивая своего сына, дѣлаетъ его изображеніе, почитаетъ его какъ Бога и передаетъ подвластнымъ μυστήρια καὶ τὰς τελετάς.

[1]) Lib. 11 § 8 not. e. p. 305. Онъ отвергаетъ здѣсь производство Gesneri (ab εἴργειν) и Vossii (ab ὀργή).

[2]) См. Преллера статью въ Pauly-Real-Encycl. p. 312—320.

[3]) См. въ тракт. о Клим. алекс.

[4]) Лобекъ l. 1. § 5 p. 41. См. мѣста: Olimpiodori et Theonis Smyrn.

[5]) См. примиреніе всѣхъ этихъ дѣленій у Преллера (P. R. Encycl. 321—322).

очищенія и вообще подготовленія къ мистеріямъ, составлявшія большую часть μύησις. Собственно посвященіе въ мистеріи совершалось чрезъ такъ называемое μυστηκὴ παράδοσις или ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις, состоявшее въ нѣкоторыхъ церемоніальныхъ дѣйствіяхъ и словахъ, относящихся къ легендамъ культа. Преллеръ думаетъ, что здѣсь показывали посвящаемымъ (мистамъ) святилище, дозволяли дотрогиваться до священныхъ предметовъ, цѣловать ихъ, давали, можетъ быть, амулеты; всѣ эти предметы назывались символами (σύμβολα), а совокупность обрядовъ — μύησις въ тѣсномъ смыслѣ. Прошедшіе эту степень дѣлались эноптами и могли участвовать въ свящ. церемоніяхъ, состоявшихъ въ процессіяхъ, мимическихъ представленіяхъ, танцахъ и музыкѣ (δρώμενα) и въ священныхъ гимнахъ (λεγόμενα). Участвованіе во всемъ этомъ было высшею степенью или ἐποπτεία.

Латиняне называли мистеріи initia, sacra. Initia имѣетъ ближайшее отношеніе къ τελετὴ, такъ какъ высшая степень совершенства (τελετὴ) предполагаетъ начало новой жизни [1]). Sacra выражаетъ понятіе освященія [2]).

Латинскія выраженія соотвѣтствуютъ: initiatio=μύησις, perfectio, consignatio=τελέιωσις [3]), traditio signi et symboli=ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις [4]). Иногда удерживались безъ перевода и греческія названія, напримѣръ epoptae [5]) и другія.

Что касается sacramentum, то это слово въ классической древ-

---

[1]) См. свидѣтельства Цицерона и Варрона у Преллера (Pauly-R. Encycl. p. 318). Initia ut appellantur, ita revera principia vitae cognovimus (Cicer. De leg. 11. 14, 36). Cui consentaneum est, quod initia vocantur potissimum ea, quae Cereri fiunt sacra (Varr. de r. r. 111, 1).

[2]) См. свидѣтельство Светонія у Преллера (ibid. p. 319). Peregrinatione quidem Graeciae Eleusinis sacris, quorum initiatione impii et scelerati voce praeconis summoventur interesse non ausus sum (Svet. Ner. 34).

[3]) Тертулліанъ, говоря (Adv. Valent. c. 1) объ Елевзинскихъ мистеріяхъ, выражается: diutius initiant, quam consignant, quum epoptas ante quinquennium constituant. Первыя выраженія Лобекъ (t. 1 p. 33), справедливо считаетъ равносильными словами: πλέιονα χρόνον μυοῦσιν, ἢ τελοῦσιν.

[4]) См. Лобекъ t. 1 p. 23 et 706.

[5]) См. выше (свид. Тертул.).

ности, по мнѣнію Форцеллини [1]), употреблялось: 1) для обозначенія денегъ, которыя клали въ храмъ стороны, ведущія процессъ. Изъ словъ Варрона видно, что эти деньги, называвшіяся sacramentum и отдаваемыя главному жрецу, возвращались только сторонѣ выигравшей процессъ, деньги же проигравшихъ шли въ казнохранилище [2]); тоже видно и изъ многихъ другихъ свидѣтельствъ. 2) Sacramentum назывался и самый процессъ, какъ видно изъ словъ Цицерона [3]) и другихъ свидѣтельствъ, 3) воинская клятва по свидѣтельству Цицерона [4]) и многихъ другихъ, 4) обыкновенная клятва, какъ ясно изъ словъ Горація, Плинія [5]) и другихъ. Но sacramentum латинскіе классики не употребляли для обозначенія мистерій [6]).

---

[1]) Все, что относится къ употребленію этого слова у латинскихъ классиковъ, мы заимствуемъ изъ лексикона Форцеллини (Totius latinitatis lexicon — Aeg. Forcellini, lucubr. cura et studio Vincentii De-Wit. t. V distr. XLVIII. Prati 1873), считающагося въ настоящее время лучшимъ и самымъ полнымъ.

[2]) Ea pecunia, quae in judicium venit in litibus, sacramentum a sacro. Qui petebat et qui inficiabatur, de aliis rebus uterque quingentos aeris ad pontificem deponebant: de allis rebus item certo alio legitimo numero assium. Qui judicio vicerat, suum sacramentum a sacro auferebat: victi ad aerarium redibat (у Форц. Varro 5 LL sub fin.).

[3]) Agerent enim tecum lege primum Pythagorei, vindicarentque ornati homines in dicendo et graves, quibuscum tibi justo sacramento contendere non liceret (ibid. Cicer. 1 Orat. 10).

[4]) Cato ad Pompilium scripsit, ut, si (filium) pateretur in exercitu remanere, secundo eum obligaret militiae sacramento, quia, priore amisso, jure cum hostibus pugnare non poterat (Cic. 1 Offic. 11 ad med.). Nemo invitus sacramento diceret (Liv. 4, 53 sub init.). Ut jam dixerant sacramento militare (Plin. 10 ep. 38). У историковъ Тита Ливія, Тацита часто встрѣчаются фразы: sacramento milites adigere, Imperatoris sacr. delectare, sacr. mutare,—exuere,—accipere,—solvere (см. у Форцеллини).

[5]) Non ego perfidium dixi sacramentum (Horat. 2 Od. 17, 9). Se sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne adulteria committerent (Plin. 10, ep. 97 de christianis). Sacramentum amicitiae delere (Pert. Satyr. 117).

[6]) Грене (р. 4) указываетъ, впрочемъ, на одно мѣсто у Тита Ливія, въ которомъ слово sacramentum употреблено, по мнѣнію нѣмецкаго ученаго, «несомнѣнно въ значеніи mysterium». Титъ Ливій говоритъ о посвященіи въ мистеріи Бахуса: Hoc sacramento initiatos juvenes milites faciendos censetis (Liv. 39. 15)? Но здѣсь подъ sacramento римскій писатель могъ разумѣть ту клятву, или обѣтъ молчанія, который давали вступающіе въ мистеріи и слѣдовательно онъ могъ употребить это выраженіе не въ новомъ какомъ либо смыслѣ.

Таковы обстоятельства, при которыхъ происходила борьба христіанства съ язычествомъ; таковы въ частности условія, среди которыхъ отцамъ церкви и церковнымъ писателямъ приходилось раскрывать ученіе о таинствахъ; таковъ наконецъ языкъ, которымъ говорили язычники о своихъ мистеріяхъ и съ которымъ, отчасти невольно, отчасти добровольно, должны были сообразоваться апологеты христіанства и проповѣдники его среди язычниковъ.

II. Если борьба съ язычествомъ имѣла большое вліяніе на общіе пріемы раскрытія и на способы выраженія отеческаго ученія о таинствахъ въ разсматриваемое время, то борьба съ гностицизмомъ способствовала раскрытію существенныхъ сторонъ въ этомъ ученіи.

Основною мыслью всѣхъ гностическихъ системъ была, какъ извѣстно, мысль о непримиримости и совершенной противоположности двухъ началъ: духовнаго и матеріальнаго. Изъ смѣшенія и сплетенія этихъ двухъ началъ гностики выводили происхожденіе видимаго міра и объясняли всю его исторію. Въ уничтоженіи же этого смѣшенія—божественнаго, духовнаго съ небожественнымъ, матеріальнымъ—полагали цѣль и завершеніе всего міроваго развитія. Сообразно съ тѣмъ и въ искупленіи и спасеніи человѣка они видѣли средство для освобожденія духовныхъ элементовъ отъ соединенія съ чувственными. Эти общія всѣмъ гностическимъ системамъ начала получали, однакожъ, не одинаковое развитіе въ различныхъ гностическихъ сектахъ; разность зависѣла главнымъ образомъ отъ различія во взглядѣ на то, что такое матерія сама въ себѣ, есть ли это нѣчто по своимъ свойствамъ противоположное духовному (какъ тьма свѣту, какъ пустота полнотѣ божественной жизни), но въ тоже время недѣятельное, безжизненное, пустое, неорганизованное, хаотическое, или же это есть дикобѣснующееся царство зла, начало дѣятельное и полное энергіи, направленной къ уничтоженію божественнаго, духовнаго начала. Первый взглядъ лежалъ

а въ томъ же значеніи клятвы, весьма употребительномъ, какъ мы видѣли, у римскихъ языческихъ писателей. Форцеллини не приводитъ этого мѣста и вовсе не говоритъ объ употребленіи sacramentum въ значеніи μυστήριον.

въ основѣ гносиса александрійскаго, послѣдній—сирійскаго и тотъ и другой имѣлъ важное вліяніе на общій характеръ и подробности въ развитіи различныхъ системъ, принадлежащихъ въ той или другой группѣ.

Гностицизмъ не былъ заблужденіемъ относительно отдѣльнаго какого-либо пункта христіанскаго вѣроученія, а представлялъ цѣлую систему воззрѣній, существенно отличавшуюся отъ истиннаго ученія православной Церкви. На все, начиная съ творенія міра и кончая послѣдними его судьбами, гностики имѣли свои собственные взгляды и всѣ религіозные вопросы рѣшали по своему, допуская безчисленное разнообразіе въ своихъ системахъ. Не имѣя нужды излагать всѣ ихъ догматическія воззрѣнія, ограничимся тѣмъ, что относится къ ближайшей задачѣ нашего сочиненія. Александрійскіе гностики, по свойству своего основнаго воззрѣнія, сравнительно снисходительнѣе остальныхъ гностиковъ смотрѣли на матеріальное, чувственное. Такъ они допускали даже человѣческую природу во Христѣ, хотя, въ силу присущаго имъ дуалистическаго взгляда, и не признавали единства Богочеловѣческой въ Немъ Vпостаси. А нѣкоторые изъ нихъ пошли такъ далеко, что допускали даже чувственные элементы въ своихъ священнодѣйствіяхъ, назначенныхъ для возбужденія духовныхъ элементовъ въ тѣхъ, которые участвуютъ въ ихъ таинствахъ, и для полученія ими (конечно душею только, а не тѣломъ) всевышней благодати. Таковы Маркъ и его послѣдователи, принадлежавшіе къ отрасли гностиковъ Валентиніанъ, которые вообще склонны были видѣть во всемъ низшемъ, чувственномъ мірѣ символы и образы міра высшаго, духовнаго. Иначе относились ко всему матеріальному гностики сирійскіе. Смотря на матерію, какъ на начало, энергически противодѣйствующее началу духовному, они не допускали истиннаго воплощенія Спасителя и, само собою разумѣется, не могли допустить употребленія чувственныхъ элементовъ въ таинствахъ, а потому у нихъ и не было таинствъ сходныхъ съ таинствами православной Церкви. Къ этому присоединялось общее всѣмъ гностикамъ неуваженіе къ авторитету Церкви, къ церковному преданію и къ постоянству въ

обрядахъ, крайній субъективизмъ и своеволіе, какъ въ ученіи, такъ и въ устроеніи ихъ богослуженія [1]).

Борьба отцевъ церкви съ такого рода заблужденіями требовала прежде и болѣе всего разоблаченія ложности основныхъ принциповъ гностицизма и опроверженія главнѣйшихъ пунктовъ ихъ вѣроученія, именно ихъ понятій о матеріи, о твореніи міра и человѣка, о ветхомъ завѣтѣ, о Лицѣ І. Христа и дѣлѣ спасенія, Имъ совершенномъ, о будущей судьбѣ міра и человѣка. На эти пункты отцы и обращали главнѣйшее свое вниманіе. Что касается ученія о таинствахъ, то—такъ какъ такое или иное отношеніе къ этимъ священнодѣйствіямъ являлось у гностиковъ, какъ слѣдствіе, вытекавшее изъ ихъ принциповъ и основныхъ воззрѣній на Бога, міръ и человѣка,—то и для отцевъ Церкви раскрытіе ученія о таинствахъ не могло быть преимущественною цѣлію ихъ дѣятельности въ борьбѣ съ еретиками. Тѣмъ не менѣе, по временамъ касаясь гностическаго ученія о таинствахъ, они имѣли случай въ борьбѣ съ ними раскрывать съ одной стороны необходимость и цѣлесообразность чувственныхъ элементовъ, какъ орудій или посредствъ въ дѣлѣ низведенія благодати Божіей на человѣка въ таинствахъ, съ другой—указывать на твердость и постоянство Церкви въ употребленіи заповѣданныхъ самимъ Богомъ способовъ низведенія благодати Божіей въ видимыхъ знакахъ и притомъ не на душу только, но и на тѣло человѣка. Изъ отдѣльныхъ таинствъ раскрыты въ борьбѣ съ гностиками преимущественно слѣдующія таинства: крещеніе, евхаристія и бракъ.

Такимъ образомъ борьба съ гностическими ересями способствовала къ раскрытію какъ нѣкоторыхъ сторонъ, общихъ всѣмъ, или только нѣкоторымъ, таинствамъ, такъ и ученія въ частности о нѣкоторыхъ изъ таинствъ.

ІІІ. Не менѣе борьбы съ гностицизмомъ содѣйствовали тому же и слѣдующія обстоятельства: появленіе монтанизма, главнымъ

---

[1]) Фактическія данныя для подтвержденія вышеизложенныхъ гностическихъ взглядовъ на таинства читатель найдетъ въ дальнѣйшихъ трактатахъ о св. Иринеѣ и Тертулліанѣ.

же образомъ споры объ еретическомъ и раскольническомъ крещеніи и расколы въ Карѳагенѣ и Римѣ.

При всемъ отличіи отъ гностицизма, монтанизмъ имѣлъ не мало сходнаго съ послѣднимъ. Монтанисты выходили изъ ложнаго взгляда на значеніе дара пророчества; они думали, что обѣщанный Христомъ Спасителемъ Утѣшитель, вдохновляющій, по ихъ мнѣнію, единственно ихъ пророковъ и пророчицъ, сообщаетъ имъ нѣчто особенное, отличное отъ сообщеннаго Христомъ Спасителемъ и Апостолами всему обществу христіанъ, даетъ обществу монтанистовъ нѣчто высшее, чѣмъ Церкви, и потому смотрѣли на всѣхъ немонтанистовъ, какъ на несовершенныхъ (психиковъ), не имѣющихъ въ себѣ Духа Божія, а на себя, какъ на совершенныхъ (пневматиковъ), обладающихъ Духомъ Святымъ. Чрезъ это они, очевидно, отрицали единство Церкви, ея вселенскость, раздѣляя ее на плотскую и духовную, на видимую и невидимую. У видимой Церкви монтанисты отнимали всѣ ея преимущества. Такъ они отнимали у Церкви и ея іерархіи право прощать тяжкіе грѣхи, ограничивая ея права прощеніемъ только грѣховъ легкихъ и понимая это прощеніе, какъ только формальный юридическій актъ, или дисциплинарную мѣру. Они утверждали, что прощеніе грѣховъ есть право одного только Бога и необыкновенныхъ его посланниковъ, въ родѣ—монтанистическихъ пророковъ, которые, однакожъ, не пользуются своими правами. Власть прощать грѣхи, правда, дана Апостоламъ, но дана имъ лично; это есть власть, не передаваемая преемникамъ Апостоловъ; она сообщается непосредственно отъ Бога только лицамъ, владѣющимъ особенными дарами. Этотъ взглядъ отличенъ отъ взгляда всей древней Церкви. Послѣдняя, правда, также строго относилась къ впадшимъ въ тяжкіе грѣхи, но мотировала отказъ (хотя и не всегдашній и не повсюдный), въ разрѣшеніи такого рода грѣшниковъ, не отсутствіемъ у Церкви права на это, а соображеніями, вытекавшими изъ началъ цѣлесообразности, или пользы для самихъ падшихъ, а также изъ дисциплины церковной, или изъ соображеній о томъ, какое вліяніе на другихъ членовъ церкви можетъ имѣть разрѣшеніе такого рода грѣш-

никовъ. Приписывая такія важныя права, какъ дѣйствительное разрѣшеніе грѣховъ, не видимому, не низшему на ихъ взглядъ священству, а духовной высшей, собственной, монтанистической іерархіи, монтанисты, очевидно, должны были отвергнуть и другія права видимой іерархіи, именно право совершать и другія таинства, даже евхаристію, и вообще дойти до отверженія необходимости видимой іерархіи, какъ имѣющей какія либо особенныя права. Каждый христіанинъ долженъ совершать все, что совершаетъ священникъ, а видимая іерархія существуетъ единственно для порядка. Отсюда видно, могли ли монтанисты придавать какое либо особенное значеніе возложенію рукъ, при посвященіи въ іерархическія степени; видно и то, какъ они, гордые своей чистотой, должны были смотрѣть на церковное покаяніе и на бракъ, особенно второй. Полнымъ выразителемъ монтанистическихъ взглядовъ [1]) и главнымъ источникомъ свѣдѣній о нихъ служитъ Тертулліанъ, до перехода въ монтанизмъ, энергически возставшій противъ религіознаго субъективизма, раскрывавшій истинно православное понятіе о Церкви, ея авторитетѣ и правахъ, о значеніи іерархическаго преемства отъ Апостоловъ, о важности церковнаго покаянія и брака, а съ переходомъ въ монтанизмъ начавшій высказывать о всемъ этомъ превратныя сужденія и опровергать общецерковные взгляды и вѣрованія.

Если монтанизмъ способствовалъ болѣе рельефному выраженію православнаго ученія какъ о благодатныхъ полномочіяхъ, дарованныхъ Богомъ церковной іерархіи въ таинствѣ священства, такъ отчасти и о нѣкоторыхъ другихъ таинствахъ, то еще болѣе содѣйствовали этому споры о еретическо-раскольническомъ крещеніи, возникшіе между св. Кипріаномъ и папою Стефаномъ и ихъ сторонниками, и расколы карѳагенскій и римскій, явившіеся по поводу вопроса о принятіи падшихъ въ церковное общеніе.

Не будемъ входить здѣсь въ подробное изложеніе спора о

[1]) Подтвержденіе на всѣ главныя изъ высказанныхъ монтанистическихъ положеній читатели найдутъ ниже при изложеніи взглядовъ Тертулліана—монтаниста на таинства: покаяніе, священство и бракъ.

крещеніи, равно какъ и борьбы съ расколами III в., такъ какъ о всемъ этомъ сказано будетъ обстоятельно въ трактатѣ о св. Кипріанѣ; здѣсь же ограничимся только самыми краткими, общими замѣчаніями объ этомъ предметѣ. Не смотря на то, что всѣ эти споры и безпорядки въ Карѳагенѣ и Римѣ во многомъ обязаны были своимъ происхожденіемъ внѣшнимъ историческимъ обстоятельствамъ, личнымъ особенностямъ, страстямъ и т. п., несомнѣнно, однакожъ, что они имѣли въ своей основѣ большую или меньшую разность догматическихъ взглядовъ тѣхъ или другихъ лицъ, начиная съ безвреднаго для чистоты вѣры разногласія и кончая опаснымъ для спасенія извращеніемъ догматическаго ученія, разномысліемъ относительно нѣкоторыхъ существенныхъ его пунктовъ. Такъ въ основѣ спора о крещеніи лежалъ вопросъ: можно ли допустить существованіе извѣстной мѣры благодати въ обществахъ еретическихъ и раскольническихъ. Смотря потому, какъ рѣшали этотъ вопросъ, въ отрицательную или положительную сторону, и на вопросъ о дѣйствительности крещенія, полученнаго у еретиковъ и раскольниковъ, отвѣчали или отрицательно, какъ св. Кипріанъ, или положительно, какъ папа Стефанъ. Далѣе въ основѣ мятежническихъ дѣйствій карѳагенскихъ и римскихъ раскольниковъ противъ законной іерархіи, скрывались ложные взгляды на принадлежность законной только іерархіи правъ и власти вязать и рѣшить кающихся и на предѣлы этой власти и этихъ правъ. Раскольники карѳагенскіе ограничивали исключительную принадлежность іерархіи означенныхъ правъ, простирая эти права и на исповѣдниковъ и утверждая, что іерархія должна разрѣшать всѣхъ безъ различія желающихъ войти въ церковное общеніе. Раскольники римскіе напротивъ совершенно отрицали права кого либо, въ томъ числѣ даже іерархіи, разрѣшать отпадшихъ отъ Церкви. Въ сущности, такимъ образомъ, тѣ и другіе подрывали ученіе о богодарованныхъ іерархіи правахъ и власти, первые—чрезъ распространеніе іерархическихъ полномочій на простыхъ вѣрующихъ, вторые — чрезъ совершенное отрицаніе этихъ полномочій. Далѣе, тѣ и другіе подрывали значеніе покаянія, какъ таинства, первые тѣмъ,—что превращали актъ священни-

ческаго отпущенія въ простую формальность; а вторые—тѣмъ, что видимому дѣйствію священническаго разрѣшенія тяжкихъ грѣшниковъ отказывали въ присущей ему силѣ духовнаго врачеванія падшихъ благодатію Божіею.

Всѣ эти обстоятельства давали прекрасный поводъ къ раскрытію православнаго ученія о таинствахъ: священства, крещенія, мvропомазанія и покаянія. Такое раскрытіе дѣйствительно мы и находимъ, по этому именно поводу, въ твореніяхъ св. Кипріана.

Итакъ въ разсматриваемый періодъ борьба христіанства съ язычествомъ опредѣляла общіе пріемы раскрытія и способы выраженія ученія о таинствахъ,—борьба съ ересями способствовала раскрытію ученія о необходимости въ таинствахъ чувственныхъ элементовъ, о значеніи послѣднихъ, какъ органовъ благодати, о богоустановленности таинствъ, и о нѣкоторыхъ изъ таинствъ (въ особенности о крещеніи, евхаристіи, бракѣ), наконецъ—борьба съ раздѣленіями и расколами въ Церкви содѣйствовала раскрытію ученія о благодатныхъ полномочіяхъ, данныхъ іерархіи къ совершенію таинствъ, а также о нѣкоторыхъ изъ таинствъ по преимуществу (о священствѣ, крещеніи, мvропомазаніи и покаяніи).

I. АПОСТОЛЬСКІЕ МУЖИ.

Творенія мужей апостольскихъ представляютъ, въ способѣ изложенія всего вообще догматическаго ученія, мало особенностей сравнительно съ выраженіемъ этого ученія у новозавѣтныхъ священныхъ писателей, ихъ учителей. Что касается таинствъ, то мужи апостольскіе также, какъ и Апостолы, не останавливали на этихъ священнодѣйствіяхъ нарочитаго вниманія, а говорили о нихъ по тѣмъ или другимъ поводамъ, кратко выражая вѣрованія Церкви относительно того или другаго таинства, такъ что ихъ творенія далеко не представляютъ обстоятельнаго раскрытія догматическаго ученія о разсматриваемомъ предметѣ. Тѣмъ не менѣе писанія мужей апостольскихъ, имѣющія понятную для насъ важность, заключаютъ въ себѣ нѣсколько данныхъ для догматическаго ученія о таинствахъ и даже отличаются по мѣстамъ сравнительно съ св. писателями нѣкоторыми особенностями, конечно не въ содержаніи, а только въ изложеніи откровеннаго ученія объ этихъ священнодѣйствіяхъ. Значительныхъ данныхъ они представляютъ болѣе для таинствъ: евхаристіи, покаянія и отчасти священства, чѣмъ о крещеніи, мѵропомазаніи и бракѣ. Свидѣтельствъ объ елеосвященіи, столь ясно описанномъ и характеризованномъ, со стороны благодатныхъ его плодовъ, въ посланіи ап. Іакова, въ ихъ твореніяхъ не находимъ.

I. О крещеніи и мѵропомазаніи. Все, что можно извлечь изъ писаній мужей апостольскихъ относительно этихъ двухъ таинствъ, состоитъ въ слѣдующемъ.

У св. Варнавы мы находимъ указаніе на благодатные плоды

крещенія [1]),—указаніе, не представляющее ничего особеннаго, сравнительно съ библейскимъ способомъ выраженія догматическаго ученія объ этомъ предметѣ. Болѣе обращаютъ на себя вниманія нѣкоторыя мѣста въ посланіяхъ св. Игнатія Богоносца и въ особенности въ „Пастырѣ“ Ермы. По словамъ св. Игнатія I. Христосъ родился и крестился, чтобы страданіемъ очистить воду (τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ) [2]). Особенно выразительно называетъ св. Игнатій благодать св. Духа, живою водою: „но вода, живущая (τὸ ὕδωρ δὲ ζῶν) и говорящая во мнѣ, взываетъ мнѣ извнутри [3]). Въ „Пастырѣ“ Ермы много образовъ, выражающихъ взглядъ Церкви на крещеніе. Башня строится на водахъ, „потому что жизнь ваша спасена и спасется чрезъ воду“ [4]). Камни для строенія этой башни извлекаются изъ глубины и полагаются въ зданіе башни, по объясненію ангела, потому что имъ, или, лучше сказать, людямъ, ими обозначаемымъ, „необходимо пройти чрезъ воду, чтобы почить; не могли они иначе войти въ царство Божіе, какъ отложивши мертвенность прежней жизни; почему эти почившіе запечатлѣны печатью Сына Божія (sigillo Filii Dei ignati sunt) и вошли въ царство Божіе. Ибо человѣкъ до принятія имени Сына Божія предназначенъ къ смерти, а какъ скоро приметъ эту печать, освобождается отъ смерти и предается жизни. Печать же эта есть вода; въ нее люди сходятъ мертвыми, а выходятъ живыми; поэтому имъ и проповѣдана эта печать и они воспользовались ею, чтобы войти въ царство Божіе“ [5]).

Что касается мѵропомазанія, то у мужей апостольскихъ нѣтъ прямыхъ указаній, къ нему относящихся. По всей вѣроятности,

[1]) Варнава называетъ (Epist. c. 6 p. 741) крещеніе обновленіемъ чрезъ отпущеніе грѣховъ (ἀνακαινίσας ἐν τῇ ἄφεσει ἁμαρτιῶν), возсозданіемъ (ἀναπλάσεσθαι), вторымъ твореніемъ въ послѣдніе дни (δευτέραν πλάσιν), замѣчаетъ (Epist. c. 16) что «получивъ отпущеніе грѣховъ и возложивъ надежду на имя Господне, мы сдѣлались совершенно новыми, вновь созданными». Объ отпущеніи грѣховъ въ крещеніи см. также c. 11 p. 758—760.

[2]) Ad Ephes. c. 18.

[3]) Ad Roman. c. 6.

[4]) Pastor Vis. III c. 3. Per aquam salva facta est et fiet.

[5]) Simil. XVI: illud autem sigillum aqua est etc.

они разсматривали его въ тѣсной связи съ крещеніемъ и давали двумъ этимъ актамъ одно общее названіе крещенія, какъ дѣлали это и другіе позднѣйшіе ихъ отцы, называя крещеніе въ тѣсномъ смыслѣ крещеніемъ водою, а мѵропомазаніе—крещеніемъ Духомъ св. Что, однакожъ, мужи апостольскіе смотрѣли на этотъ послѣдній актъ, какъ на актъ отдѣльный отъ перваго и весьма важный, это видно изъ „Пастыря“ Ермы, въ которомъ разграничиваются два акта: прохожденіе чрезъ дверь—съ одной стороны—и чрезъ руки дѣвъ—съ другой, принятіе имени Сына (что равносильно, по словоупотребленію Ермы, печати Сына Божія) и облеченіе силами дѣвъ [1]).

II. О покаяніи. Ученіе о покаяніи раскрыто Ермою въ связи съ ученіемъ о крещеніи, св. Климентомъ — по поводу безпорядковъ

---

[1]) Сюда относится то мѣсто, гдѣ Ерма говоритъ, что «всѣ народы, находящіеся подъ небомъ, услышавши проповѣдь, увѣровали и нареклись однимъ именемъ Сына. Посему, принявши печать Его, всѣ получили одно разумѣніе и одинъ смыслъ и у нихъ стала одна вѣра и одна любовь и они носили вмѣстѣ съ именемъ Его и духовъ сихъ дѣвъ (et spiritus virginum harum cum Ejus nomine ferebant. Past. Simil. IX c. 17). Еще обстоятельнѣе говорится объ этомъ предметѣ въ другомъ мѣстѣ (ibid. c. 13). На вопросъ Ермы, кто такія дѣвы, принимавшія участіе въ строеніи башни, ангелъ отвѣчалъ, что это «святые духи (spiritus sancti); человѣкъ не можетъ войти въ царство Божіе, если они не облекутъ его своею одеждою. Ибо не будетъ нисколько тебѣ полезно, что ты примешь имя Сына Божія, если не примешь также одежды и (etiam et) отъ нихъ. Эти дѣвы суть силы (potestates) Сына Божія. Такъ ты тщетно будешь носить Его имя, если не будешь также носить и Его силъ... Всякій, кто носитъ имя Сына Божія, долженъ также носить и ихъ имена, потому что и самъ Сынъ носитъ ихъ имена». Что подъ силами дѣвъ едва ли можно разумѣть добродѣтели, это видно изъ дальнѣйшей рѣчи. На вопросъ Ермы,—почему нѣкоторые камни найдены не годными для строенія башни, хотя они пронесены были чрезъ дверь и переданы чрезъ руки дѣвъ,—Ангелъ отвѣчаетъ: «всѣ такіе приняли имя Сына и силу (potestatem) сихъ дѣвъ. Принявши сихъ духовъ (his spiritibus), они сдѣлались совершенными (consummati)». Но затѣмъ, по изъясненію ангела, они потеряли полученное совершенство, потому что соблазнились красотою двухъ дѣвъ, облеченныхъ въ черную одежду (намекъ на силу злыхъ духовъ). Слѣдовательно подъ consummati и potestatem virginum разумѣется не утвержденіе въ добродѣтели, не субъективный какой либо актъ, а объективный, полученіе даровъ св. Духа. Potestas и Spiritus напоминаютъ слова Христовы объ облеченіи силою свыше (Лук. 24, 49) и Дѣян. (1, 8) о принятіи силы чрезъ сошествіе св. Духа.

въ коринѳской церкви и св. Игнатіемъ—въ связи съ ученіемъ о церковной іерархіи.

Въ „Пастырѣ“ Ермы заслуживаетъ особеннаго вниманія подобіе дерева, отъ котораго ангелъ Михаилъ рѣзалъ вѣтви и раздавалъ народу, а затѣмъ потребовалъ всѣ розданныя вѣтви опять. Тѣхъ, у которыхъ вѣтви оказались съ плодами, или хотя безъ плодовъ, но зелеными, какими были даны, ангелъ отослалъ въ башню, давши ихъ печать (dato eis sigillo), а многихъ другихъ, у которыхъ вѣтви оказались или совсѣмъ засохшими и испорченными, или поврежденными въ частяхъ, ангелъ поручилъ пастырю, и пастырь, посадивъ эти вѣтви въ землю, полилъ ихъ водою (suffundam eis aquam) [1]), послѣ чего нѣкоторыя изъ этихъ вѣтвей оказались даже съ плодами, а нѣкоторыя зазеленѣли снова. По изъясненію пастыря, это сажаніе въ землю и поливаніе вѣтвей означаетъ покаяніе вѣрующихъ, уже крестившихся. Ерма проситъ пастыря объяснить, что означаютъ различные роды вѣтвей,—проситъ это сдѣлать въ назиданіе тѣхъ, которые „получили печать (sigillum), но не сохранили ее въ цѣлости, а сокрушили, чтобы они познавши дѣла свои, покаялись (poenitentiam agant) и принявши отъ тебя печать (accepto a te sigillo), воздали славу Богу за то, что подвигся Онъ своею милостію и послалъ тебя для обновленія ихъ душъ“. Пастырь изъясняетъ подобіе слѣдующимъ образомъ. Люди съ сухими и гнилыми вѣтвями суть отступники и предатели церкви; всѣ они умерли для Бога; люди съ сухими, хотя и не гнилыми, вѣтвями суть лицемѣры, совращавшіе рабовъ Божіихъ чужимъ ученіемъ, въ особенности же согрѣшившихъ, и недозволяющіе послѣднимъ возвращаться къ покаянію (non sinentes eos ad poenitentiam redire); такіе люди имѣютъ еще надежду покаянія, многіе изъ нихъ каются и еще покаются (et adhuc agent poenitentiam) [2]) и т. д. Въ заключеніе пастырь говоритъ Ермѣ „иди и скажи всѣмъ, чтобы покаялись и жили для Бога, потому что Господь, подвигнутый великимъ своимъ милосердіемъ,

[1]) Simil. VIII. n. 2.
[2]) Ibid. n. 6.

послалъ меня дать всѣмъ покаяніе, чтобы получили спасеніе... Всѣ тѣ, которые отъ всего сердца покаются... получатъ отъ Господа изцѣленіе (remedium) прежнихъ грѣховъ“ [1]). Для насъ во всемъ этомъ изображеніи покаянія замѣчательно сопоставленіе покаянія съ крещеніемъ, выразившееся въ образѣ поливки водою, употребленномъ для обозначенія покаянія, и въ наименованіи его печатью [2]). Нельзя не видѣть въ приведенныхъ выше мѣстахъ выраженія церковнаго ученія о значеніи покаянія, какъ акта равнаго по важности крещенію. Сопоставленіе крещенія и покаянія находимъ и въ томъ мѣстѣ „Пастыря“, гдѣ Ерма спрашиваетъ „есть ли иное покаяніе кромѣ того, когда сходимъ въ воду и получаемъ отпущеніе прежнихъ грѣховъ?“ [3]).

Ни Ерма, ни другіе апостольскіе мужи не говорятъ ничего, по крайней мѣрѣ прямо, о власти іерархіи отпускать грѣхи. Когда Ерма говоритъ о прощеніи грѣховъ, то приписываетъ его Богу, который имѣетъ врачество (remedium) [4]). Отпускаются грѣхи не вдругъ, но „кающійся долженъ сокрушать душу свою, обнаруживать себя смиреннымъ по духу во всякомъ своемъ дѣлѣ и перенесть многія и различныя скорби и когда перенесетъ все, что ему положено (quæ instituta sunt), тогда Тотъ, Который все сотворилъ и утвердилъ, конечно, подвигнется къ нему своею милостію и дастъ ему нѣкоторое врачество (aliquod remedium), но это уже тогда, когда увидитъ, что сердце того, кто совершаетъ по-

---

[1]) Ibid. n. 11.

[2]) Когда говоритъ Ерма Пастырю, что люди, не соблюдшіе печати, покаявшись примутъ отъ него (Пастыря) печать, то, очевидно, подъ первою печатью онъ разумѣетъ крещеніе, а подъ второю печатью—покаяніе.

[3]) Mandat. IV n 3. Audivi a quibusdam doctoribus, quod alia poenitentia non est, nisi illa, cum in aqua descendimus et accipimus remissionem peccatorum nostrorum. Ангелъ отвѣчалъ Ермѣ, что тѣ, которые crediderunt, aut credituri sunt poenitentiam peccatorum non habent, sed remissionem, а тѣмъ, которые vocati sunt ante hos dies, posuit Deus poenitentiam... et potestatem poenitentiae hujus mihi dedi. Итакъ, при всемъ сходствѣ покаянія съ крещеніемъ, есть однакожъ между ними различіе; первое есть въ тѣсномъ смыслѣ poenitentia, второе—remissio.

[4]) Mand. IV n. 1. Simil V n. 7.

каяніе, чисто отъ всякаго непотребнѣйшаго дѣла“ [1]). Итакъ покаяніе есть актъ благодати Божіей, совершающійся при извѣстныхъ условіяхъ и не вдругъ. Косвенное указаніе на посредство іерархіи въ примиреніи съ Богомъ можно видѣть въ ангелѣ покаянія, котораго Ерма часто называетъ пастыремъ. Изображеніе этого ангела и описаніе порученной ему дѣятельности естественно ведутъ къ догадкѣ: не есть ли пастырь олицетвореніе іерархіи; въ особенности къ такому предположенію приводятъ слова, сказанныя Ермѣ ангеломъ Михаиломъ объ этомъ пастырѣ: „скажи всѣмъ, что онъ имѣетъ великую честь и достоинство у Бога, владѣетъ великою властію и могущественъ въ своемъ дѣлѣ. Ему одному вручена власть покаянія на всей землѣ. Ужели онъ не кажется тебѣ могущественнымъ?“ [2]). Выраженіе „власть покаянія на всей землѣ“ напоминаетъ слова Спасителя, сказанныя Апостоламъ при посольствѣ ихъ въ міръ для крещенія всѣхъ и вязанія и разрѣшенія ихъ грѣховъ. А если такъ, то понятно, почему говорится въ однихъ мѣстахъ, что „Богъ имѣющій власть дать исцѣленіе, даетъ врачество“ и Онъ „одинъ можетъ исцѣлить дѣла невѣдѣнія“, а съ другой стороны представляется пастырь оживляющимъ испорченныя вѣтви поливкою воды, вызывающимъ людей, имѣвшихъ вѣтви, посылающимъ ихъ въ извѣстныя мѣста и вообще имѣющимъ великую власть покаянія. Мало того въ одномъ мѣстѣ говорится, что Богъ повелѣваетъ пастырю, „чтобы онъ изгладилъ грѣхи“ тѣхъ, которые обнаружили истинное раскаяніе во грѣхахъ [3]).

Первое посланіе св. Климента римскаго къ коринѳянамъ, у которыхъ возникли въ обществѣ смуты и безпорядки, также имѣетъ

---

[1]) Simil. VII.

[2]) Simil. X n. 1: in magno honore esse eum et dignitate apud Deum et magnae potestatis eum praesidem esse et potentem in officio suo. Huic soli per totum orbem poenitentiae potestas tributa est. Срав. Mand. IV, 3.

[3]) Simil IX n. 33. Cumque vidisset Dominus bonam atque puram poenitentiam eorum et posse eos in ea permanere, jussit priora peccata eorum deleri.

въ виду расположить членовъ коринѳской церкви къ покаянію. Св. отецъ склоняетъ христіанъ коринѳскихъ къ покаянію тѣмъ, что оно для всѣхъ возможно, такъ какъ кровь Спасителя „всему міру принесла благодать покаянія“, (μετανοίας χάριν), разумѣя здѣсь, конечно, благодать не крещенія, а въ собственномъ смыслѣ покаянія, такъ какъ рѣчь идетъ о лицахъ уже крещенныхъ. Приведши въ примѣръ спасенія чрезъ покаяніе ниневитянъ [1]), а равно многочисленныя мѣста изъ ветхаго завѣта, въ которыхъ говорится о заглажденіи грѣховъ, онъ замѣчаетъ: „итакъ желая, чтобы всѣ его возлюбленные были участниками покаянія, (Богъ) утвердилъ (это) всемогущею своею волею“ [2]). Далѣе онъ увѣщеваетъ возмутившихся между коринѳянами къ исповѣданію грѣха и къ покорности. „Лучше исповѣдать грѣхи предъ человѣкомъ, нежели ожесточать сердце“ [3]). „Господь владѣетъ всѣмъ, ни въ чемъ не нуждается кромѣ того, чтобы мы исповѣдывали (свои грѣхи) предъ Нимъ“ [4]). Итакъ исповѣданіе грѣха должно быть предъ человѣкомъ и Богомъ вмѣстѣ. „Покоритесь пресвитерамъ и получите внушеніе въ покаяніе“ [5]). „Будемъ молиться о нихъ, чтобы они послушались не насъ, но воли Божіей“ [6]).

Въ посланіяхъ св. Игнатія замѣчательны слѣдующія изреченія: „Итакъ Богъ прощаетъ (грѣхи) всѣмъ кающимся, если они прибѣгнутъ къ единенію со Христомъ и въ соборъ епископа. Вѣрую въ благодать Іисуса Христа, который разрѣшитъ васъ отъ всякихъ узъ“ [7]). Въ этомъ случаѣ весьма замѣчательно условіе, подъ какимъ прощаются Богомъ грѣхи и дается благодатное отъ нихъ разрѣшеніе, именно, когда [грѣшникъ при-

---

[1]) 1 Corinth. c. 7.

[2]) Ibid. c. 8.

[3]) Ibid. c. 51: ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων. Еще у Варнавы (c. 19): ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίας σοῦ, впрочемъ въ самомъ общемъ смыслѣ.

[4]) Corinth. c. 52: εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ.

[5]) Ibid. c. 57.

[6]) Ibid. c. 56.

[7]) Phil. c. 8. Πᾶσιν οὖν τοῖς μετανοοῦσιν ἀφίησιν ὁ Θεὸς, ἐὰν συνδραμῶσιν εἰς ἑνότητα Χριστοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Πιστεύω τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς λύσει ἀφ' ὑμῶν πάντα σύνδεσμον.

бѣгаетъ ко Христу, желаетъ возстановить единеніе съ Нимъ и идетъ исповѣдать свой грѣхъ предъ поставленными Имъ лицами, имѣющими во главѣ своей епископа. Только подъ этими двумя условіями „благодать І. Христа разрѣшаетъ (грѣшника) отъ всякихъ узъ". Замѣчательно, что св. отецъ не ставитъ для грѣшника единственнымъ условіемъ прощенія грѣховъ обращеніе его души, мысли и чувства непосредственно ко Христу, но прибавляетъ, что онъ найдетъ благодать разрѣшенія, если прибѣгнетъ къ іерархіи. Послѣднее условіе для дѣйственности покаянія, для низведенія на кающагося благодати Божіей, съ необходимостью вытекаетъ не только изъ приведеннаго мѣста, но и изъ всего содержанія посланій св. Игнатія, изъ его ученія объ іерархіи, которое изложено ниже.

Такимъ образомъ, въ указанныхъ мѣстахъ у Ермы, св. Климента и св. Игнатія покаяніе сравнивается въ значеніи съ крещеніемъ; называется второю печатію, вторымъ покаяніемъ, поливаніемъ водою, вторымъ возрожденіемъ; прямо усвояется ему благодать (благодать покаянія). Власть врачеванія на всей землѣ приписывается ангелу покаянія (Ерма); исповѣданіе грѣховъ представляется совершающимся предъ Богомъ и человѣкомъ (Климентъ); благодать же разрѣшенія—подаваемою только тѣмъ, которые каются въ единствѣ съ Богомъ и въ соборѣ епископа (Игнатій).

III. О священствѣ. Если главною темою Ермы и Климента было ученіе о покаяніи, то такою темою св. Игнатія Богоносца было изложеніе ученія объ іерархіи и Церкви. Не считаемъ нужнымъ приводить весьма многочисленныхъ мѣстъ изъ посланій св. Игнатія, въ которыхъ въ высшей степени ясно различаются всѣ три степени іерархіи: епископъ, пресвитеры и діаконы, и въ которыхъ раскрывается ученіе о важномъ значеніи особенно первыхъ двухъ іерархическихъ степеней въ Церкви. Безъ діаконовъ, епископовъ и пресвитеровъ нѣтъ Церкви [1]); безъ нихъ нельзя ничего сдѣлать [2]), безъ нихъ человѣкъ служитъ не Богу, а діаволу [3]); только при

[1]) Trall. c. 3. Χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.

[2]) Magnes c. 7.

[3]) Smyrn. c. 9. Εὔλογόν ἐστιν... εἰς Θεὸν μετανοεῖν. Καλῶς ἔχει Θεὸν καὶ

союзѣ съ ними можно быть въ общеніи съ Богомъ, образовать Церковь. Понятно, что такое высокое значеніе іерархія можетъ имѣть только въ томъ случаѣ, если іерархическія лица назначены служить не внѣшнею только связію для членовъ Церкви между собою, если они болѣе, чѣмъ обыкновенныя должностныя лица, неизбѣжныя въ каждомъ обществѣ, если они суть посредники между Богомъ и людьми въ раздаяніи Однимъ и полученіи другими даровъ благодати, если они суть орудія освященія для всѣхъ и во всѣхъ отношеніяхъ.

Что такъ именно и смотрѣлъ на нихъ св. Игнатій, это видно изъ того, что онъ приписываетъ іерархіи силу освящать другихъ дарами благодати. Такъ онъ пишетъ коринѳянамъ: „Дабы повинуясь епископу и пресвитерству, во всемъ вы были освящены“ [1]), а св. Поликарпа называетъ облеченнымъ благодатію [2]). Согласно съ св. Игнатіемъ свидѣтельствуетъ и св. Климентъ. Увѣщевая коринѳянъ къ миру съ іерархіею, онъ замѣчаетъ: „присоединимся къ тѣмъ, которымъ дана отъ Бога благодать“ [3]). Само собою понятно, что въ силу такого своего характера іерархическія лица должны получать свои полномочія и силы для отправленія своихъ обязанностей не отъ членовъ видимаго общества, но отъ Бога невидимаго; въ противномъ случаѣ они не могли бы быть раздаятелями божественныхъ даровъ вѣрующихъ. Но въ какомъ актѣ лица іерархическія получаютъ свои благодатныя полномочія? Что касается до акта полученія даровъ священства, то прямыхъ на это указаній не находится въ твореніяхъ мужей апостольскихъ, а есть только нѣсколько намековъ, довольно впрочемъ ясныхъ, напоминающихъ соотвѣтствующія имъ изреченія св. Писанія. Такъ св. Игнатій, привѣтствуя филадельфійцевъ, оговаривается при этомъ: „если они въ единеніи съ епископомъ, съ находящимися съ ними

ἐπίσκοπον εἰδέναι. Ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ Θεοῦ τετίμηται· ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει.

[1]) Ephes c. 2. Ἵνα ὑποτασσομένοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ πάντα ἦτε ἡγιασμένοι.

[2]) Ad Polyc. c. 1. Παρακαλῶ σε ἐν χάριτι, ᾗ ἐνδέδισε.

[3]) Corinth. c. 30. οἷς ἡ χάρις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δέδοται.

пресвитерами и діаконами, указанными по мысли І. Христа, которыхъ по собственной волѣ Онъ утвердилъ незыблемо Духомъ Своимъ святымъ“ [1]). Здѣсь обращаютъ на себя вниманіе два дѣйствія, во-первыхъ указаніе на лица іерархическія по мысли І. Христа и во-вторыхъ утвержденіе этихъ, кѣмъ-то указанныхъ, лицъ собственною волею І. Христа чрезъ Духа св. Первый актъ принадлежитъ, по всей вѣроятности, обществу вѣрующихъ; послѣдній — Духу св. или поставляющимъ лицамъ, органамъ Духа св. Второй актъ есть нѣчто весьма важное, такъ какъ для обозначенія его употребляются усиленныя выраженія: „утвердилъ, незыблемо, по собственной волѣ, Духомъ св.“. Между тѣмъ Климентъ римскій говоритъ, что епископы „поставлены Апостолами или потомъ другими знаменитыми мужами съ согласія всей церкви“ [2]). Въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ также указывается на два дѣйствія: съ одной стороны на соизволеніе всей церкви, съ другой— на поставленіе Апостолами и первое отличается отъ втораго. Сопоставляя съ этими словами св. Климента вышеприведенныя слова св. Игнатія, мы не удалимся, намъ кажется, отъ истины, если усвоимъ апостольскимъ мужамъ слѣдующее ученіе объ актѣ поставленія лицъ іерархическихъ. Духъ св. (Игн.) чрезъ апостоловъ и ихъ преемниковъ (Клим.) незыблемо утверждаетъ, облекаетъ благодатію (Игн.) лицъ, избранныхъ по мысли І. Христа (Игн.), съ согласія всей церкви (Клим.). Что избраніе этихъ лицъ, или указаніе всей церкви на извѣстныя лица, не имѣетъ такой же важности, какъ поставленіе ихъ чрезъ Апостоловъ и ихъ преемниковъ Духомъ св.,—эта мысль буквально не выражена у мужей апостольскихъ; но она ясна изъ отдѣленія ими одного акта отъ другаго,

[1]) Phil. praef: σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις, ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιοσύνῃ, τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ Πνεύματι.

[2]) 1 Corinth. c. 44: τοὺς κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων (ἀποστόλων), ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς Ἐκκλησίας πάσης... См. еще с. 42 о поставленіи. Въ первомъ мѣстѣ говорится, что апостолы знали, что возникнетъ потомъ раздоръ объ епископскомъ имени (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος ἐπισκοπῆς) и потому присовокупили законъ (ἐπινομὴν), чтобы, когда они почіютъ, другіе испытанные мужи принимали ихъ служеніе.

изъ упоминанія объ указаніи и согласіи всей церкви — отдѣльно отъ утвержденія и поставленія; болѣе же всего она съ необходимостью слѣдуетъ изъ взгляда апостольскихъ отцевъ на іерархію, какъ на раздаятельницу даровъ благодати Божіей, которыхъ сообщать не можетъ народъ, а можетъ только Богъ и его органы.

Не вдаваясь въ подробное изслѣдованіе относительно количества іерархическихъ степеней, упоминаемыхъ въ твореніяхъ мужей апостольскихъ, укажемъ на два результата, получаемые изъ изученія этихъ твореній въ разсматриваемомъ отношеніи: на недостаточную установленность наименованій для обозначенія каждой изъ іерархическихъ степеней [1]) и на несомнѣнность, несмотря на то, существованія въ вѣкъ мужей апостольскихъ именно трехъ степеней іерархіи, ни больше, ни меньше [2]).

---

[1]) У Ермы упоминаются: apostoli et episcopi et doctores et ministri (Vis. X с. 5). У св. Климента находимъ слѣдующее. Въ 42 гл. онъ говоритъ что Апостолы поставляли εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους. Въ 44 гл. сказавши, что Апостолы въ предвѣдѣніи раздоровъ περὶ τοῦ ὀνόματος ἐπισκοπῆς постановили законъ, чтобы по смерти ихъ поставляемы были ихъ преемниками въ свою очередь преемники послѣднихъ, что грѣхъ лишать ἐπισκοπῆς людей достойныхъ, называетъ затѣмъ этихъ лицъ πρεσβύτεροι: «блаженны предшествовавшіе пресвитеры..... они не опасаются, чтобы кто либо свергнулъ ихъ съ занимаемаго ими мѣста». Въ 47 гл. говоритъ, что церковь коринѳская изъ за одного или двухъ человѣкъ возмутилась πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους. Въ 54 гл. убѣждаетъ стадо Христово быть въ мірѣ μετὰ καθεσταμένων πρεσβυτέρων; въ 57 — покориться τοῖς πρεσβυτέροις. Эта неустановленность точныхъ и однообразныхъ наименованій для трехъ степеней іерархіи замѣчается и въ св. Писаніи (сравн. Дѣян. 20, 16 съ стих. 28. Тит. 1, 5 съ ст. 7; 2 Іоан. 1; 3 Іоан. 1; 1 Петр. 5, 1).

[2]) Не говоря уже о Ермѣ, у котораго, кромѣ апостоловъ, упоминаются всѣ три степени, хотя и не всѣ изъ нихъ названы такъ, какъ они называются у насъ,—укажемъ на слѣдующее весьма замѣчательное мѣсто у того же св. Климента, у котораго, повидимому, нѣтъ строгаго разграниченія іерархическихъ степеней. Въ 40 гл. увѣщевая вѣрующихъ «творить въ порядкѣ все, что Господь повелѣлъ совершать въ установленныя времена», что «Онъ самъ высочайшимъ своимъ изволеніемъ опредѣлилъ и то, гдѣ и чрезъ кого должно быть это совершаемо»,—прибавляетъ: τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἰδίαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευίταις ἰδίαι διακονίαι ἐπίκεινται. Указаніе на ветхозавѣтную іерархію сдѣлано здѣсь св. Климентомъ такимъ образомъ, что даетъ полное право видѣть въ этомъ указаніи намѣреніе св. отца выяснить коринѳянамъ, почему существуетъ въ христіанской церкви іерархія съ различными ея степенями, и именно съ тремя. Но особенно несомнѣннымъ становится существованіе въ вѣкъ мужей апостольскихъ трехъ степеней іерархіи изъ по-

Такимъ образомъ, по ученію мужей апостольскихъ, епископы, пресвитеры и діаконы не суть обыкновенныя должностныя лица, не имѣющія ничего болѣе, кромѣ власти и правъ, дарованныхъ имъ обществомъ христіанъ; они надѣлены отъ самаго Бога полномочіями раздавать другимъ дары благодати Божіей. Облеченіе такими правами и властію они получаютъ отъ Духа св. чрезъ Апостоловъ и ихъ преемниковъ, въ актѣ поставленія на служеніе церкви. Отъ этого акта поставленія отлично указаніе церковію извѣстныхъ лицъ для возведенія въ іерархическія степени и согласіе церкви на выборъ тѣхъ или другихъ лицъ для этой цѣли.

IV. Объ евхаристіи. Кромѣ весьма важныхъ данныхъ, касающихся священства, у св. Игнатія Богоносца въ его посланіяхъ находимъ нѣсколько знаменательныхъ словъ, относящихся къ таинству евхаристіи. При всей своей краткости они весьма выразительны.

Обличая докетовъ въ томъ, что они исповѣдуютъ Христа принявшимъ не истинно человѣческую плоть, а только призракъ плоти, св. Игнатій, въ одномъ изъ своихъ посланій, въ слѣдъ за довольно пространнымъ обличеніемъ еретиковъ въ этомъ заблужденіи, останавливается на ихъ отношеніи къ евхаристіи и пишетъ: „они удаляются отъ евхаристіи и молитвы по той причинѣ, что не признаютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего І. Христа, пострадавшая за наши грѣхи, которую воскресилъ Отецъ по своей благости. Посему, противясь дару Божію, они умираютъ въ своихъ изысканіяхъ. Полезнѣе было бы имъ участвовать въ евхаристіи, чтобы и воскреснуть“ [1]). Св. Игнатій въ этихъ

сланій св. Игнатія, въ которыхъ весьма часто говорится объ епископахъ, пресвитерахъ и діаконахъ и притомъ такъ, что рѣшительно нѣтъ никакой возможности сомнѣваться въ существенномъ различіи этихъ трехъ степеней. Таково напр. мѣсто, гдѣ діаконъ Сотіонъ похваляется за то, что онъ повинуется епископу, какъ благодати Божіей,—πρεσβυτερίῳ, какъ закону І. Христа (Magnes. c. 2), а затѣмъ (ibid. c. 3) говорится, что пресвитеры въ свою очередь повинуются епископу. Всѣ три степени подрядъ упоминаются въ посланіяхъ: къ Магнезіанамъ (c. 6. 13), Тралліанамъ (c. 2. 3. 7), Филадельфійцамъ (прив. и c. 7), Смирнянамъ (c. 8. 12), Поликарпу (c. 6). Не указываемъ тѣхъ мѣстъ изъ посланій св. Игнатія, въ которыхъ упоминается только объ епископахъ и пресвитерахъ, во вниманіи, вѣроятно, къ особенной важности этихъ двухъ степеней іерархіи.

[1]) Smyrn. c. 7. Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν,

словахъ обличаетъ докетовъ въ отрицаніи тождества евхаристической плоти съ плотію, которую Христосъ имѣлъ на землѣ, которою пострадалъ и которую воскресилъ Отецъ, и въ непризнаніи того, что евхаристія есть даръ Божій, залогъ будущаго воскресенія нашихъ тѣлъ. Такого рода обличеніями онъ очень ясно свидѣтельствуетъ о вѣрованіи православной Церкви въ дѣйствительное присутствіе тѣла Христова въ евхаристіи. Понять иначе приведенныя выше слова, какъ дѣлаютъ это реформатскіе богословы [1]), не возможно, безъ противорѣчія прямому смыслу словъ св. отца и ясному его намѣренію. Въ разбираемомъ мѣстѣ онъ имѣлъ цѣлію обличить докетовъ не въ отрицаніи бытія плоти въ Лицѣ Богочеловѣка,— такъ какъ объ этомъ достаточно сказано имъ выше [2]),—а въ пренебреженіи и отрицаніи ими именно евхаристіи, въ непризнаніи ея тождества съ тѣломъ, которое принялъ Христосъ въ воплощеніи [3]). А потому нельзя понимать слова св. Игнатія объ евхаристіи противъ докетовъ такъ, какъ будто онъ имѣетъ въ виду обличить ихъ собственно въ непризнаніи ими бытія плоти въ Богочеловѣческой Личности Спасителя, при чемъ будто бы св. отецъ имѣетъ въ виду сказать докетамъ, что напрасно евхаристія представляется имъ символомъ не существующаго и никогда не существовавшаго, что она, правда, символъ, но только дѣйствительно существовавшей и доселѣ существующей плоти Христовой, а потому символъ достойный принятія, а не отверженія. Такъ понимать разсматриваемое мѣсто, значитъ влагать въ него смыслъ противный буквальному („не признаютъ, что евхаристія есть плоть Спасителя нашего, по-

τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χριστότητι ὁ Πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ Θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. Подъ ἀγαπᾶν, очевидно, разумѣется евхаристія.

[1]) См. напримѣръ Ebrard's—Dog. Abendmahl p. 255—257. Его мы имѣемъ въ виду и при дальнѣйшемъ опроверженіи частностей реформатскаго взгляда.

[2]) См. Ibid. c. 4. 5. 6.

[3]) Это отверженіе евхаристіи является у докетовъ, конечно, слѣдствіемъ, вытекающимъ изъ отверженія ими плоти Христовой вообще; но это слѣдствіе, какъ всякое слѣдствіе, можетъ быть разсматриваемо и отдѣльно отъ начала, его породившаго. Св. отецъ это именно и дѣлаетъ; послѣ обличенія докетическаго начала, нарочито останавливается на отношеніи докетовъ къ евхаристіи.

страдавшая за грѣхи“) и не обращать вниманія на ходъ разсужденій св. отца. При реформатскомъ способѣ пониманія первой половины приведеннаго мѣста, становится непонятнымъ, почему св. Игнатій, въ дальнѣйшихъ словахъ, продолжаетъ говорить не о плоти Христовой вообще, какъ естественно было бы ожидать, при этомъ способѣ толкованія, а именно объ евхаристіи, называя ее даромъ Божіимъ; далѣе, почему въ этомъ и въ другихъ мѣстахъ онъ ставитъ воскресеніе въ прямую зависимость не отъ вѣры вообще въ воскресшаго тѣломъ Господа [1]), а отъ вкушенія именно евхаристическаго тѣла Христова; почему наконецъ онъ настаиваетъ на мысли о прямой зависимости не безсмертія души, а воскресенія нашего тѣла отъ принятія евхаристіи; какимъ образомъ наше тѣло получаетъ отъ вкушенія евхаристическаго хлѣба залогъ будущаго воскресенія, если евхаристія сама въ себѣ не есть нетлѣнное тѣло Господа, а есть только символъ тѣла Христова [2])? Отъ евхаристіи, какъ символа, можетъ прямо проистекать польза для духовной только жизни; только чрезъ душу, слѣдовательно не прямо, посредственно, евхаристія, какъ символъ, можетъ спасительно дѣйствовать и на тѣло; а потому непонятно, зачѣмъ св. отецъ ставитъ воскресеніе тѣла въ *прямую* зависимость отъ евхаристическаго тѣла Христова? Все это такіе вопросы, которыхъ, съ реформатской точки зрѣнія, нельзя рѣшить безъ крайнихъ натяжекъ.

Разсматриваемое мѣсто не есть единственное въ этомъ родѣ. Подобное ему мѣсто находимъ въ другомъ посланіи. Указавъ на то,

---

[1]) Св. отецъ не выразился напримѣръ такъ: «къ безсмертію ведетъ усвоеніе вѣрою страданій Спасителя при помощи евхаристіи, какъ символа, возбуждающаго въ сердцѣ христіанина вѣру въ Распятаго и воскресшаго изъ мертвыхъ».

[2]) Въ виду этого затрудненія понятно, почему реформатскіе богословы прибѣгаютъ къ толкованію выраженій: ἵνα καὶ ἀναστῶσιν (въ приведенномъ мѣстѣ) и ἀθανασία, τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλα ζῆν (въ друг. мѣстѣ) въ смыслѣ пріобрѣтенія «духовной жизни, какъ противоположной духовной смерти». Но такъ какъ на мысль о воскресеніи и безсмертіи св. Игнатій дѣлаетъ особенное удареніе, то нужно полагать, что онъ имѣетъ при этомъ въ виду докетовъ; а докеты не отвергали безсмертія души; они отрицали только воскресеніе тѣла. Не говоримъ уже о томъ, что ἀνάστασις употребляется обыкновенно, когда говорятъ о тѣлѣ; ἀθανασία—дѣло другое.

что не чувствуетъ никакого удовольствія въ принятіи пищи тлѣнной, св. Игнатій продолжаетъ: „хлѣба Божія желаю, хлѣба небеснаго, хлѣба жизни,—(хлѣба), который есть плоть Іисуса Христа Сына Божія, родившагося въ послѣднее время отъ сѣмени Давида и Авраама, и питія Божія желаю, крови Его, которая есть любовь нетлѣнная и жизнь вѣчная“. [1]) Въ этомъ мѣстѣ св. Игнатій называетъ евхаристическій хлѣбъ прямо плотію Сына Божія, какъ и въ предъидущемъ мѣстѣ, и притомъ, опять согласно съ этимъ послѣднимъ, опредѣляетъ, какая это плоть; она есть таже самая, которую Сынъ Божій принялъ на землѣ отъ сѣмени Авраама и Давида. Мало того въ разсматриваемомъ мѣстѣ весьма выразительно онъ называетъ евхаристію нетлѣнною, свидѣтельствуя чрезъ то, что онъ вѣруетъ въ присутствіе въ ней самой нетлѣнной плоти и крови Господа; такъ какъ къ символу трудно прилагать эпитетъ „нетлѣнный“. Въ этомъ же выраженіи и въ словахъ: „жизнь вѣчная“ содержится намекъ на мысль о воскресеніи нашихъ тѣлъ, питающихся нетлѣнною плотію Христовою [2]).

Въ третьемъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ мѣстъ [3]), относящихся къ евхаристіи, св. Игнатій говоритъ, что преломленіе хлѣба евхаристическаго есть „врачество безсмертія, не противоядіе только противъ того, чтобы не умирать; но и (средство), чтобы жить въ Іисусѣ Христѣ чрезъ все“. [4]) Эти слова содержатъ усиленное выраженіе мысли о безсмертіи, какъ плодѣ вкушенія евхаристіи: „не только не умирать но и жить“. Не умирать, само со-

---

[1]) Ad. Rom. c. 7. Ἄρτον Θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ... καί πόμα Θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀένναος ζωή.

[2]) Сравн. ἀγαπᾶν, ἵνα ἀναστῶσιν (Smyrn. c. 7) съ ἀγάπη ἄφθαρτος. Хлѣбъ, по опредѣленію св. Игнатія, есть плоть и именно таже самая, которую принялъ Сынъ Божій въ воплощеніи. Питье же евхаристическое есть кровь, но какая именно? На это отвѣчаетъ: «питье есть кровь, любовь нетлѣнная и жизнь вѣчная».

[3]) См. еще «одна плоть Господа нашего І. Христа и одна чаша въ соединеніи съ кровію Его (Phil. c. 4). См. также Trall. c. 2 (о діаконахъ; приведено далѣе).

[4]) Ephes. c. 20: ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

бою разумѣется, значитъ жить; а потому совершенно напрасно, повидимому, прибавлены послѣднія слова. Эта прибавка дѣйствительно была бы безцѣльна и противорѣчила бы извѣстной краткости выраженія, свойственной посланіямъ св. Игнатія, если бы св. отецъ разумѣлъ здѣсь безсмертіе только души; но она имѣетъ смыслъ и оказывается далеко не лишнею, если онъ хотѣлъ указать не только на будущую блаженную жизнь души, но и на воскресеніе тѣла. Слова „чрезъ все“ (т. е. всѣмъ составомъ человѣка, не душею только, но и тѣломъ) дѣлаютъ понятнымъ, почему допущенъ такой странный на первый взглядъ оборотъ рѣчи.

Итакъ у мужей апостольскихъ, въ лицѣ св. Игнатія, встрѣчаются двѣ важныя догматическія мысли, относящіяся къ ученію объ евхаристіи: 1) что евхаристическое тѣло тождественно съ тѣломъ, которое Спаситель принялъ въ воплощеніи, 2) что отъ принятія этого таинства проистекаетъ польза не только для души, но и для тѣла христіанина, которое нетлѣннымъ тѣломъ Христовымъ питается въ нетлѣніе, въ будущее воскресеніе. Благодаря этимъ двумъ богооткровеннымъ мыслямъ, изложить которыя побудило св. Игнатія удаленіе докетовъ отъ евхаристіи, откровенное ученіе объ этомъ таинствѣ получило у этого апостольскаго мужа еще большую рельефность возраженія, чѣмъ въ писаніяхъ св. Апостоловъ.

V. О бракѣ. Что касается таинства брака, то о немъ мы находимъ одно только мѣсто въ твореніяхъ мужей апостольскихъ, да и то самое общее, именно у св. Игнатія Богоносца. Совѣтуя христіанамъ „любить своихъ сожительницъ, какъ Христосъ Церковь“, онъ замѣчаетъ: „надлежитъ желающимъ жениться и выходящимъ замужъ творить бракъ съ вѣдома епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по похоти. Все да будетъ во славу Божію“. [1]) Здѣсь встрѣчается намекъ на слова апостола о бракѣ, какъ великой тайнѣ (Еф. 5, 25), но безъ всякаго раскрытія, или какого либо своеобразнаго выраженія откровеннаго ученія объ этомъ таинствѣ. Второй бракъ мужи апостольскіе не считали грѣхомъ [2]).

[1]) Ad Polycarp. c. 5: μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου.... κατὰ Κύριον.

[2]) Pastor. Mandat. IV c. 4.

VI. Объемъ понятія μυστήριον у мужей апостольскихъ. Замѣчательно весьма рѣдкое употребленіе этого слова въ писаніяхъ мужей апостольскихъ. Мы нашли только три мѣста, въ которыхъ оно встрѣчается. Именно въ первомъ мѣстѣ дѣвство Богоматери, рожденіе отъ нея І. Христа и смерть Господа называются тремя тайнами [1]). Во второмъ мѣстѣ говорится, что чрезъ тайну смерти Господа (δι' οὗ μυστηρίου) мы получили начало вѣры [2]) Третіе мѣсто слѣдующее: „Нужно всячески угождать діаконамъ, которые суть (діаконы) таинствъ І. Христа (ὄντας μυστηρίων Ἰης. Χρ.); ибо они діаконы не яствъ и питій, но служители церкви Божіей". [3]) Первыя два мѣста напоминаютъ тѣ мѣста апостольскихъ посланій, гдѣ воплощеніе и страданіе Господа называются μυστήριον, а послѣднее— 1 Кор. 4, 1, гдѣ впрочемъ ап. Павелъ говоритъ не объ діаконахъ, а о себѣ и другихъ Апостолахъ, называя себя и ихъ *домостроителями таинъ Божіихъ*. У св. Игнатія употребленіе этого слова въ послѣднемъ случаѣ тѣмъ замѣчательнѣе, что таинства противополагаются у него простымъ яствамъ и питіямъ и слѣдовательно этимъ выраженіемъ, повидимому дается понять, что рѣчь идетъ о тѣлѣ и крови І. Христа, которыя здѣсь названы μυστήρια; между тѣмъ какъ у апостола подъ этимъ выраженіемъ можно разумѣть и учительство и совершеніе священнодѣйствій и управленіе, ввѣренныя апостоламъ, словомъ всю миссію, возложенную на нихъ Спасителемъ. [4]) Наконецъ это мѣсто у св. Игнатія о діаконахъ замѣчательно еще тѣмъ что слово μυστήριον, какъ увидимъ далѣе, не употребляется отцами, ближайшими по времени къ мужамъ апостольскимъ (св. Іустиномъ муч. и св. Иринеемъ), въ приложеніи къ таинствамъ въ собственномъ смыслѣ.

Замѣчательно также, что несмотря на весьма частое употреб-

---

[1]) Ephes. c. 19: παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου· τρία μυστήρια, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη.

[2]) Magnes. c. 9.

[3]) Trall. c. 2.

[4]) Всего ближе здѣсь разумѣть (какъ мы видѣли), судя по контексту рѣчи, дѣло проповѣди о Распятомъ и насажденіе въ сердцахъ вѣрующихъ вѣры въ І. Христа.

леніе слова τύπος, особенно у св. Варнавы [1]), оно нигдѣ не замѣняется словомъ μυστήριον, между тѣмъ какъ, начиная съ Іустина мученика, мы находимъ весьма распространеннымъ такое употребленіе послѣдняго выраженія. Тоже нужно сказать и относительно σημεῖον, παραβολή и σύμβολον.

Что касается употребленія словъ τελείωσις, τελειόω и производныхъ отъ нихъ, то эти выраженія встрѣчаются очень часто, но въ смыслѣ самомъ общемъ, безъ ближайшаго указанія на таинства. Нерѣдко говорится о совершенномъ вѣдѣніи [2]); христіане называются совершенными [3]); говорится, что они любовію достигли совершенства [4]) и еще большаго достигнутъ. Только у Ермы въ одномъ мѣстѣ употреблено латинское слово consummati, въ значеніи усовершенія, чрезъ воспріятіе печати Сына и силы дѣвъ [5]).

Общій результатъ изслѣдованія твореній мужей апостольскихъ въ разсматриваемомъ отношеніи можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ положеніяхъ. 1) Ученіе о крещеніи, мyропомазаніи и бракѣ раскрыто у мужей апостольскихъ менѣе, чѣмъ въ св. Писаніи. Ученіе о покаяніи, евхаристіи и отчасти о священствѣ представляетъ, при полномъ, его согласіи съ откровеннымъ ученіемъ, нѣчто особенное въ способѣ выраженія. 2) Особенностью въ способѣ выраженія апостольскими отцами откровеннаго ученія о покаяніи нужно признать прямое поставленіе ими покаянія на степень священнодѣйствія, равнаго съ крещеніемъ, и прямое усвоеніе ему особенной благодати,—благодати покаянія. Мысль о предоставленіи іерархіи права разрѣшать отъ грѣховъ выражена у нихъ менѣе прямо, чѣмъ въ св. Писаніи. 3) При одинаково ясномъ указаніи на благодать священства какъ въ св. Писаніи, такъ

---

[1]) Τύπος Ἰησοῦ—козелъ отпущенія (Barnab. c. 7). Τύπος—жертвоприношеніе красной юницы (ibid. c. 8,. Τύπος σταυροῦ—Моисей молящійся (ibid. c. 12). Τύπος Ἰησοῦ—мѣдный змѣй (ibid.). Сынъ Божій явился ἐν τύπῳ καὶ ἐν σαρκὶ (ibid.). Іаковъ духомъ провидѣлъ τύπον τοῦ λαοῦ.

[2]) Напр. τελεῖαν γνῶσιν у Варнавы (c. 13) и у Климента (1 Corint. c. 1).

[3]) Напр. τέλειοι ὄντες, τέλεια φρονεῖται у Игнатія Богоносца (Smyrn. c. 11).

[4]) Напр. у Климента (1 Cor. c. 49): ἐτελειώθησαν.

[5]) Simil. c. 13. См. выше.

и въ разсматриваемыхъ твореніяхъ, въ послѣднихъ находимъ еще болѣе прямое, чѣмъ въ первомъ, разграниченіе между актомъ поставленія лицъ іерархическихъ и актомъ народнаго избранія или, по апостолу, свидѣтельствомъ онъ внѣшнихъ; зато въ св. Писаніи яснѣе и прямѣе, чѣмъ у апостольскихъ учениковъ, выражено отношеніе благодати къ видимому священнодѣйствію, хиротоніи. 4) Но особенно замѣчателенъ новый способъ раскрытія апостольскими мужами откровеннаго ученія объ евхаристіи. Это ученіе выражено у нихъ по противоположенію ложнымъ взглядамъ на это таинство и потому существенное въ православномъ ученіи объ евхаристическомъ тѣлѣ и крови Христовой, именно мысль о дѣйствительномъ ихъ присутствіи въ евхаристіи, оттѣняется еще болѣе, чѣмъ въ св. Писаніи. Къ тому же служитъ и мысль о вкушеніи евхаристіи, какъ залога для безсмертія не души только, но и тѣла. 5) слово μυστήριον, несравненно рѣже употребляемое апостольскими мужами, чѣмъ священными писателями, въ одномъ мѣстѣ, однакожъ, прилагается первыми (св. Игнатіемъ), повидимому, къ евхаристіи.

II. СВ. ІУСТИНЪ МУЧЕНИКЪ.

Творенія св. Іустина представляютъ далеко не многочисленныя данныя для исторіи догматическаго ученія о таинствахъ. О двухъ только таинствахъ: крещеніи и евхаристіи говоритъ онъ довольно обстоятельно; о прочихъ же—или совсѣмъ не упоминаетъ (о муропомазаніи, священствѣ и елеосвященіи), или говоритъ такъ обще (о покаяніи и бракѣ), что не даетъ возможности сдѣлать изъ его словъ какой либо выводъ. При всемъ томъ, его творенія, въ исторіи раскрытія какъ всего вообще догматическаго ученія, такъ въ частности ученія о таинствахъ, имѣютъ большое значеніе. Іустинъ философъ справедливо считается первымъ изъ отцевъ церкви, начавшимъ научно раскрывать истины вѣры, и потому въ смыслѣ перваго научнаго богослова можетъ быть названъ отцемъ богословской науки, какъ Оригенъ—отцемъ и творцемъ первой догматической системы, приложившимъ введенный св. Іустиномъ въ употребленіе методъ ко всей совокупности церковнаго догматическаго ученія. Въ данномъ случаѣ, что касается ученія о таинствахъ, св. Іустинъ первый проводитъ параллель между христіанскими таинствами и языческими мистеріями.

I. О крещеніи. Важнѣйшимъ мѣстомъ, относящимся къ крещенію, безспорно нужно признать то мѣсто въ первой апологіи, гдѣ, въ противоположность, безъ сомнѣнія, языческимъ мистеріямъ, вводившимъ язычниковъ въ обладаніе высшаго языческаго религіознаго совершенства, св. отецъ указываетъ на два христіанскія таинства: крещеніе и евхаристію, вводящія увѣровавшихъ во Христа въ общество христіанъ, въ обладаніе всѣмъ, что даетъ христіанство.

Сообразно съ такою цѣлію, ограничивъ свой разсказъ о томъ, что дѣлается въ собраніяхъ христіанъ, повѣствованіемъ объ образѣ совершенія крещенія и евхаристіи, св. Іустинъ говоритъ о первомъ слѣдующее. Тѣхъ, кто увѣруетъ во Христа, послѣ молитвъ объ отпущеніи прежнихъ грѣховъ и поста, „мы приводимъ туда, гдѣ есть вода и они возраждаются чрезъ тотъ же способъ возрожденія, какимъ возродились и мы сами; ибо они совершаютъ тогда омовеніе въ водѣ во имя Отца всего и Господа Бога и Спасителя нашего І. Христа и Духа св.“. Почему Богъ избралъ именно воду для возрожденія, это объясняетъ слѣдующимъ образомъ: „поелику мы, не зная перваго своего рожденія, по необходимости родились изъ влажнаго сѣмени (ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς) чрезъ взаимное совокупленіе родителей и выросли въ худыхъ нравахъ и въ зломъ образѣ жизни, то, чтобы не пребывали мы чадами необходимости, также и невѣдѣнія, а свободы и вѣдѣнія, и чтобы получили въ водѣ оставленіе прежде совершенныхъ грѣховъ, — наименовывается надъ желающимъ возродиться и раскаявшимся во грѣхахъ имя Отца всего и Господа Бога. Это самое только произносятъ ведущіе къ купели сего имѣющаго омыться; ибо никто не можетъ сказать имя неизреченнаго Бога... Омовеніе же это называется просвѣщеніемъ (τοῦτο λουτρὸν φωτισμὸς), такъ какъ познающіе это просвѣщаются умомъ. И именемъ І. Христа... омывается просвѣщаемый (ὁ φωτιζόμενος)“ [1]). Затѣмъ св. Іустинъ снова обращается къ водѣ и замѣчаетъ, что омовеніе водою, заимствованное демонами изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ, имѣетъ обширное употребленіе въ языческомъ культѣ—то въ видѣ окропленій, то въ видѣ полныхъ омовеній, при вхожденіи въ храмы и при совершеніи возліяній и куреній [2]). Во всемъ этомъ разсужденіи св. Іустина,— кромѣ сопоставленія крещенія съ языческими обрядами и образа

[1]) 1 Apol. c. 61.

[2]) 1 Apol. c. 62—64. Мало того — демоны, узнавши изъ сказаній Моисея, что Духъ Божій носился надъ водами и что Богъ Словомъ своимъ помыслилъ сотворить міръ, «побудили при источникахъ водъ поставить идолъ такъ называемой Коры, называя ее дочерью Зевса», и подобнымъ же образомъ измыслили Аѳину, вторую дочь Зевса, которую и «назвали первою мыслію» (с. 64).

выраженія, сроднаго съ древне-классическимъ мистическимъ языкомъ,—обращаетъ на себя вниманіе сближеніе между рожденіемъ изъ влажнаго сѣмени и возрожденіемъ въ водѣ. Сопоставленіе рожденія и омовенія располагаетъ къ такому заключенію: если вода въ возрожденіи тоже, что сѣмя въ рожденіи, а сѣмя имѣетъ въ себѣ жизненную силу, то, повидимому по мысли св. Іустина, и вода, должна заключать въ себѣ и потому сообщать крещающемуся духъ жизни или — присущую ей благодать животворящаго Духа. Если понять это мѣсто такъ, то въ немъ заключается косвенное указаніе на тѣсное соединеніе воды и благодати св. Духа [1]).

Что касается до разграниченія крещенія, понимаемаго въ широкомъ смыслѣ, на два отдѣльные и самостоятельные акта, т. е. на крещеніе въ тѣсномъ смыслѣ и на муропомазаніе, то мы не встрѣчаемъ въ твореніяхъ св. Іустина яснаго на то указанія [2])

II. Объ евхаристіи. Ученіе св. Іустина объ этомъ таинствѣ весьма замѣчательно.

Изъ многихъ мѣстъ, сюда относящихся, важнѣйшее — есть то мѣсто въ апологіи, которое составляетъ продолженіе вышеприведеннаго мѣста о крещеніи. Описавъ совершеніе литургіи, слѣдующее за крещеніемъ, св. Іустинъ продолжаетъ: „пища эта у насъ называется евхаристіею и никому другому не позволяется участвовать въ ней,

---

[1]) Не приводимъ другихъ многочисленныхъ мѣстъ, относящихся къ крещенію, такъ какъ они не привносятъ ничего особеннаго въ раскрытіе догматическаго ученія о крещеніи. См. Dial. cum Triph. (σωτήριον λουτρὸν c. 13, τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς c. 14. 19 и др.).

[2]) Нѣкоторый, но весьма неясный намекъ на особенный актъ, отличный отъ крещенія, находимъ въ слѣд. мѣстѣ Dial. cum Triph. Объясняя сошествіе св. Духа на Спасителя тѣмъ, что оно нужно было не для самого І. Христа, а для того, чтобы показать, что дары св. Духа удалились отъ іудеевъ и почили на Немъ и чтобы Онъ могъ раздѣлять ихъ вѣрующимъ (с. 87), замѣчаетъ: «и можно видѣть среди насъ женщинъ и мущинъ, имѣющихъ дары отъ Духа св. (с. 88)». Впрочемъ, св. Іустинъ могъ разумѣть здѣсь чрезвычайные дары, напр. даръ языковъ; во всякомъ случаѣ онъ не указываетъ, какъ и когда эти лица получили дары св. Духа. Указаніе на примѣръ Спасителя остается такимъ образомъ единственнымъ, но, понятно, не яснымъ указаніемъ на особенный, совершавшійся послѣ крещенія, богослужебный актъ низведенія благодати св. Духа на вѣрующихъ.

какъ (только) вѣрующему, что истинно то, чему онъ наученъ нами, и омывшемуся омовеніемъ во оставленіе грѣховъ и въ возрожденіе, и живущему такъ, какъ предалъ Христосъ. Ибо мы принимаемъ это не какъ обыкновенный хлѣбъ и обыкновенное питье, но какъ Іисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, воплотившійся чрезъ Слово Божіе, имѣлъ и плоть и кровь для спасенія нашего, такимъ же образомъ мы научены тому, что пища эта,—надъ которой совершено благодареніе чрезъ слово молитвы отъ Него (данное), пища, отъ которой питается чрезъ преложеніе наша кровь и плоть, — есть кровь и плоть того же воплотившагося Іисуса [1]). Ибо Апостолы въ написанныхъ ими сказаніяхъ, которыя называются евангеліями, такъ предали то, что имъ заповѣдалъ Іисусъ, что Онъ, взявши хлѣбъ и возблагодаривши, сказалъ: *это дѣлайте въ Мое воспоминаніе, это есть тѣло Мое*, и что— подобнымъ образомъ — взявши чашу и возблагодаривши, сказалъ: *это есть кровь Моя* и подалъ имъ однимъ. Злые демоны, подражая, предали дѣлать тоже и въ мистеріяхъ Митры; ибо вы знаете или можете узнать, что при введеніи посвящаемаго въ мистеріи, полагается, вмѣстѣ съ нѣкоторыми прибавочными словами, хлѣбъ и чаша съ водою“ [2]). Цѣль всего этого сопоставленія, безспорно, состоитъ въ томъ, чтобы показать язычникамъ, что евхаристія ни въ существѣ своемъ, ни со стороны формальной не представляетъ ничего противнаго нравственности и несогласнаго съ государственными законами. Апологетъ показываетъ, что несправедливы клеветы, распространяемыя врагами христіанъ, будто они ѣдятъ человѣческое мясо [3]), что христіане не пьютъ и не ѣдятъ человѣческой плоти; они не закалаютъ

---

[1]) Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

[2]) I Apol. c. 66. Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις... Ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν...

[3]) Объ этихъ клеветахъ см. Dial. c. Triph. c. 10. 1 Apol. c. 26. 2 Apol. c. 12.

людей; у нихъ вмѣсто плоти дается хлѣбъ, а вмѣсто крови чаша съ виномъ. Правда, они не считаютъ то и другое обыкновенными пищею и питьемъ, а тѣломъ и кровію Христа; но это совсѣмъ другое дѣло. Эта пища—въ началѣ простая—дѣлается не простою, а тѣломъ и кровію Христовою только послѣ слова молитвы, и когда послѣ этого христіане вкушаютъ ее, то они вкушаютъ уже измѣненное и потому превращающееся также въ наши соки, какъ и обыкновенная плоть и кровь. Въ словахъ Іустина обращаетъ вниманіе особенно выраженіе „слово молитвы отъ Него“. Эта молитва производитъ то, что евхаристическая пища дѣлается не простою пищею, а истинною плотію и кровію Христовою. *Слово Его молитвы дѣлаетъ тоже самое, что Слово при воплощеніи.* Слово воплотилось не силою св. Духа, а своею собственною [1]); при

[1]) Такъ мы понимаемъ слова: διὰ Λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός. Подъ «Словомъ Бога» мы разумѣемъ не волю Бога Отца, а упостасное Слово Божіе, Сына Божія. Такъ понимать означенное выраженіе уполномочиваетъ насъ слѣдующее, въ высшей степени ясное и рѣшительное, мѣсто, указывающее на то, какъ св. Іустинъ представляетъ воплощеніе. Объясняя благовѣстіе архангела пресвятой Дѣвѣ, св. отецъ пишетъ: Τὸ Πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν Λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστι... Καὶ τοῦτο, ἐλθὸν ἐπὶ τὴν Παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν, οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ δυνάμεως, ἐγκύμονα κατέστησε (1 Apol. c. 33), Итакъ, по буквальному смыслу этого мѣста, «подъ Духомъ и силою», осѣнившими св. Дѣву при зачатіи Спасителя, «нужно разумѣть не иное что, какъ Слово, которое и у Бога есть перворожденное». Съ разбираемымъ (с. 66), а равно и съ только что приведеннымъ (с. 33) мѣстами слѣдуетъ сопоставить еще одно мѣсто (ibid. c. 46). Въ этомъ послѣднемъ,—сказавши, что «Христосъ есть перворожденный (Сынъ) Бога», что «Онъ есть Слово, которому причастенъ весь родъ человѣческій», слѣдовательно отождествивши Христа съ Словомъ,—св. Іустинъ замѣчаетъ объ этомъ самомъ Лицѣ, что «человѣкъ мудрый можетъ изъ сказаннаго понять, по какой причинѣ διὰ δυνάμεως τοῦ Λόγου κατὰ τὴν τοῦ Πατρὸς πάντων καὶ Δεσπότου Θεοῦ βουλὴν, διὰ Παρθένου ἀνθρώποις ἀπεκυήθη...» Итакъ Христосъ—перворожденное Слово—родился отъ Дѣвы, по волѣ Бога Отца, силою Слова, т. е. своею собственною, Самъ, какъ Духъ, осѣнивши св. Дѣву. Изъ всѣхъ приведенныхъ мѣстъ, такимъ образомъ, оказывается, что св. Іустинъ устранялъ участіе третьяго Лица св. Троицы въ воплощеніи втораго Лица; слова же «Духъ и сила» считалъ другими только выраженіями, употребленными въ Писаніи для обозначенія Сына Божія или Слова, которое Само осѣнило, при своемъ зачатіи, св. Дѣву. Западные богословы, сколько намъ покрайней мѣрѣ извѣстно, не обращаютъ вниманія на столь ясно и прямо выраженное представленіе св. Іустина о воплощеніи; между тѣмъ оно имѣетъ весьма

помощи всемогущей своей силы Оно воплотилось, приняло плоть и кровь и явилось Христомъ, имѣющимъ плоть и кровь. Точно также чрезъ всемогущее дѣйствіе слова молитвы, пища становится тѣломъ и кровію воплотившагося Іисуса. Тамъ всемогущество Слова Божія; здѣсь всемогущество слова молитвы, которое отъ Него же [1]). Такъ св. Іустинъ показалъ, что несправедливо обвиняютъ христіанъ въ убіеніи людей, въ яденіи человѣческаго мяса и питьѣ крови и въ тоже время, что они вкушаютъ истинное тѣло и кровь Господа. Трудно лучше,—чѣмъ сдѣлалъ это св. отецъ,—достигнуть двухъ различныхъ до противоположности цѣлей: доказать, что въ евхаристіи христіане не ѣдятъ тѣла и не пьютъ крови обыкновенныхъ, подобныхъ себѣ людей и не убиваютъ ихъ для этой цѣли, и въ тоже время, что они ѣдятъ истинное тѣло и пьютъ истинную кровь вочеловѣчившагося Христа. Доказавъ отсутствіе чего либо преступнаго въ самомъ существѣ евхаристіи, именно убійства и проявленій изувѣрства, и при этомъ вовсе не отрицая вѣрованія

большую важность въ отношеніи къ пониманію не только самого св. Іустина, но и другихъ отцовъ. Оно даетъ ключь къ рѣшенію вопроса, почему Слово называютъ нерѣдко Духомъ и другіе отцы: св. Ириней (Adv. haer. l. V c. 1 n. 2. 3), Тертулліанъ (Adv. Marc. l. III c. 16. Apolog. c. 21), Климентъ алекс. (Paed. l. I c. 6 и др.). А рѣшеніе этого вопроса ведетъ въ свою очередь къ выясненію въ отеческихъ твореніяхъ нѣкоторыхъ важныхъ, но весьма темныхъ мѣстъ, относящихся къ евхаристіи (въ особенности у Климента алекс.), оставляемыхъ обыкновенно безъ объясненія въ существующей по нашему предмету западной литературѣ.

[1]) Подъ «δι' εὐχῆς λόγου» св. Іустинъ, можно думать, разумѣлъ всю евхаристическую молитву, а не слова только установленія таинства какъ потому, что ихъ нельзя назвать молитвою, такъ еще болѣе потому, что, въ параллельномъ мѣстѣ (1 Apol. c. 13), онъ ясно даетъ понять, что онъ разумѣетъ болѣе или менѣе продолжительную молитву, относящуюся къ освященію даровъ: λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας... ὅση δύναμις αἰνοῦντες. Что касается прибавленія къ «слову молитвы» выраженія τοῦ παρ' αὐτοῦ, то св. Іустинъ этою прибавкою хотѣлъ, по всей вѣроятности, показать, что возношеніе евхаристіи совершается по образу, заповѣданному Христомъ и способу, преданному Апостолами, пріявшими заповѣдь о томъ отъ самого Господа; а можетъ быть—хотѣлъ указать и на то, что слово евхаристической молитвы заимствуетъ свою силу отъ того же Слова, которое силою своею осѣнило нѣкогда св. Дѣву и что потому-то евхаристическіе элементы, въ силу осѣненія этимъ Словомъ, перестаютъ быть простымъ хлѣбомъ и простымъ виномъ.

христіанъ въ дѣйствительное присутствіе, въ образахъ хлѣба и вина, истиннаго тѣла и крови Христовой, св. Іустинъ обращается къ формальной сторонѣ, именно къ дозволительности евхаристіи, какъ одного изъ актовъ принятія желающихъ сдѣлаться христіанами въ христіанское общество. И съ этой стороны евхаристія, по мысли св. апологета, не представляетъ для тогдашняго общества чего либо выходящаго изъ ряда вонъ. Напротивъ, будучи заключеніемъ крещенія, она имѣетъ полное, конечно внѣшнее, сходство съ заключительнымъ актомъ мистерій (τελεταῖς) Митры; и тамъ и здѣсь хлѣбъ и чаша [1]).

Такимъ образомъ, не подлежитъ сомнѣнію, что св. Іустинъ, желая въ разбираемомъ мѣстѣ оправдать христіанъ въ приписываемыхъ имъ убійствахъ и для этой цѣли признавая необходимымъ ввести язычниковъ во внутренній смыслъ христіанскаго таинства выясняетъ то, какимъ образомъ, при отсутствіи у христіанъ преступленія дѣтоубійства, они могутъ вкушать истинную плоть и истинную кровь Христову. Онъ не отрицаетъ того, что это не простой хлѣбъ и вино; онъ заявляетъ только, что полученіе такого тѣла и крови происходитъ не чрезъ убійство младенцевъ; оно происходитъ также, какъ явилась плоть Христова въ воплощеніи; тамъ Слово низошло на св. Дѣву и зачало себѣ тѣло въ ея утробѣ; здѣсь слово молитвы производитъ нѣчто подобное. Еслибы всѣми своими разсужденіями св. отецъ хотѣлъ сказать только, что напрасно обвиняютъ христіанъ въ дѣтоубійствѣ, что хотя они и вкушаютъ тѣло и кровь Христову, но это тѣло и эта кровь суть не болѣе, какъ символы воплотившагося Христа,—въ такомъ случаѣ апологету не для чего было бы давать себѣ лишній и притомъ не легкій трудъ выяснять язычникамъ способъ, посредствомъ котораго евхаристическіе элементы дѣлаются истиннымъ тѣломъ и кровію

[1]) Замѣчательно, что св. Іустинъ, сдѣлавши описаніе евхаристіи (1 Apol. c. 65), затѣмъ снова повторяетъ это описаніе (ibid. c. 68). Чрезъ вторичное описаніе евхаристіи онъ хотѣлъ показать, какъ это же самое священнодѣйствіе, возбуждающее среди язычниковъ такіе невыгодные для христіанъ толки, совершается въ обыкновенное время, когда не бываетъ вновь вступающихъ въ христіанское общество.

Господа. Прямое заявленіе о пониманіи христіанами евхаристіи, какъ символа только тѣла и крови Христовой, избавляя апологета отъ лишняго труда, кромѣ того ближайшимъ путемъ вело бы его къ главной его цѣли, къ защищенію христіанства, и дѣлало бы еще очевиднѣе и неосновательнѣе взводимыя на христіанъ обвиненія въ убійствахъ и въ яденіи человѣческаго мяса и питьѣ человѣческой крови. Но онъ этого не сдѣлалъ,—хотя всѣ обстоятельства тогдашняго времени и располагали его къ тому,—и чрезъ то далъ неоспоримое свидѣтельство своего и общецерковнаго вѣрованія въ дѣйствительное присутствіе тѣла Христова въ евхаристіи.

Въ другихъ немалочисленныхъ мѣстахъ, относящихся къ евхаристіи, св. Іустинъ говоритъ о ней, какъ о жертвѣ благодаренія за всѣ благодѣянія Божіи къ роду человѣческому [1]), какъ о жертвѣ, приносимой въ воспоминаніе преимущественно воплощенія [2]) и страданій Спасителя [3]), какъ жертвѣ совершенной, замѣнившей ветхозавѣтныя жертвы и слѣдовательно имѣющей характеръ жертвы умилостивительной. Евхаристія называется жертвою совершенною, замѣнившею ветхозавѣтныя, въ слѣдующемъ мѣстѣ. Убѣждая Трифона, что Богу „пріятны всѣ жертвы во имя Его, которыя повелѣлъ совершать І. Христосъ, т. е. которыя совершаются христіанами въ евхаристіи хлѣба и чаши на всякомъ мѣстѣ земли; а жертвы совершаемыя (іудеями)... Онъ отвергаетъ“, св. Іустинъ отвѣчаетъ затѣмъ на возраженіе Трифона, будто слова пр. Малахіи

---

[1]) См. 1 Apol. c. 13. 65. 67 и приводимое ниже мѣсто изъ Dial. c. Triph. c. 41.

[2]) Dial. cum Triph. c. 70. Изъясняя пророчество Исаіи (33, 13 — 19) св. Іустинъ замѣчаетъ: «очевидно, что въ этомъ пророчествѣ говорится о хлѣбѣ, который Христосъ нашъ предалъ намъ творить εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν, ради вѣрующихъ въ Него, за которыхъ Онъ и пострадалъ и—о чашѣ,—которую предалъ творить совершающимъ евхаристію εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ.

[3]) Кромѣ вышеприведеннаго мѣста и другихъ см. еще Dial. c. Triph. c. 41. Этотъ хлѣбъ «предалъ совершать Господь нашъ І. Христосъ въ воспоминаніе страданія, которое претерпѣлъ Онъ за людей, очищающихъ души отъ всякаго зла, а вмѣстѣ и для того, чтобы мы благодарили Бога какъ за то, что Онъ сотворилъ міръ со всѣмъ, что въ немъ (существуетъ) для человѣка, такъ и за то, что освободилъ насъ отъ грѣха, въ которомъ мы находились».

(1, 10—12), приведенныя св. отцемъ, въ доказательство отверженія іудейскихъ жертвъ и принятія чистыхъ жертвъ другихъ народовъ, относятся не къ христіанамъ, а къ іудеямъ же, только живущимъ въ разсѣяніи, „которыхъ молитвы Богъ называетъ жертвами“ [1]). Св. отецъ согласенъ въ томъ, что „молитвы и благодаренія, совершаемыя достойными (людьми), суть жертвы единственно совершенныя и угодныя Богу. Ибо только такія, продолжаетъ онъ, приняли совершать и христіане и (притомъ) въ воспоминаніи сухой и жидкой пищи, въ которой воспоминается и о страданіи, понесенномъ за нихъ Сыномъ Божіимъ“ [2]). Далѣе онъ обличаетъ Трифона въ томъ, что этотъ іудей ложно толкуетъ слова пророка, примѣняя ихъ къ лицамъ изъ своего народа, находившимся въ разсѣяніи, и утверждая, будто Богъ называетъ „чистыми и пріятными ихъ молитвы и жертвы на всякомъ мѣстѣ“. Что съ понятіемъ евхаристіи, какъ жертвы, св. Іустинъ соединялъ представленіе о жертвѣ, которая и сама по себѣ имѣетъ цѣну въ очахъ Божіихъ, независимо отъ субъективнаго отношенія къ ней вѣрующихъ, это не довольно ясно слѣдуетъ изъ приведеннаго мѣста, равно какъ и изъ другихъ подобныхъ мѣстъ, но зато съ необходимостью вытекаетъ изъ вышеизложеннаго его ученія объ этомъ таинствѣ, не какъ простомъ хлѣбѣ и винѣ, а какъ истинномъ тѣлѣ и крови Христовой.

Такимъ образомъ у св. Іустина мысль о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ евхаристіи выражена чрезъ противопоставленіе евхаристическихъ элементовъ обыкновенному хлѣбу и вину, особенно же чрезъ указаніе на весьма близкое сходство, почти тождество того, что совершилось въ воплощеніи съ тѣмъ, что совершается въ евхаристіи. Священнодѣйствію этому приписывается характеръ жертвы угодной Богу, умилостивляющей Его.

III. О другихъ таинствахъ. Мы уже замѣтили, что относительно другихъ таинствъ разсматриваемыя творенія ясныхъ данныхъ не пред-

---

[1]) Καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν.

[2]) Dial. c. Tryph. Ὅτι... καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γενομέναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐαρεστοί εἰσι τῷ Θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ το πάθους, ὃ πέπονθε δι αὐτοὺς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ μέμνηται.

ставляютъ. Причина, почему св. Іустинъ говоритъ въ своихъ твореніяхъ о совершеніи только крещенія и евхаристіи заключалась, вѣроятно, не столько въ намѣренномъ стремленіи скрыть отъ взора язычниковъ и невѣрующихъ іудеевъ остальныя важнѣйшія священнодѣйствія, сколько въ отсутствіи ближайшихъ и настоятельнѣйшихъ поводовъ говорить объ этихъ послѣднихъ. Сообщать язычникамъ понятіе о покаяніи, священствѣ, бракѣ и елеосвященіи не было настоятельной нужды, такъ какъ эти священнодѣйствія не были предметомъ нападеній со стороны язычниковъ и не представляли близкой параллели съ языческими учрежденіями. Говорить объ этихъ таинствахъ Трифону было излишне, такъ какъ этотъ іудей сомнѣвался въ божественномъ достоинствѣ Лица І. Христа, а потому его нужно было сначала склонить къ вѣрѣ во Христа. Притомъ установленія сродныя съ покаяніемъ, священствомъ, бракомъ и елеосвященіемъ были отчасти въ богослужебной практикѣ, отчасти въ народномъ обычаѣ іудеевъ (напр. помазаніе больныхъ елеемъ) и потому принятіе этихъ таинствъ, при вѣрѣ во Христа, никакъ не могло затруднить переходъ Трифона въ христіанство.

Изъ этихъ четырехъ таинствъ, о двухъ: о покаяніи [1]) и бракѣ [2])

---

[1]) По словамъ св. Іустина, покаяніе въ состояніи загладить даже такую вину, какъ отступничество отъ Христа (Dial. cum Trph. с. 47). Покаяніе безусловно необходимо для всѣхъ; если Давиду прощенъ былъ грѣхъ не ранѣе, какъ послѣ его раскаянія и сокрушенія, то какимъ образомъ нечистые и совершенно потерянные, если не будутъ ни скорбѣть, ни изнурять себя, ни каяться, могутъ имѣть надежду, что Господь не вмѣнитъ имъ грѣха» (ibid. с. 141). Но въ этихъ мѣстахъ ничего не говорится ни объ участіи іерархіи въ актѣ покаянія, ни тѣмъ болѣе уже о сакраментальномъ значеніи священническаго отпущенія грѣховъ.

[2]) Стараясь доказать язычникамъ, что христіане вовсе не склонны къ распутству, св. Іустинъ указываетъ на уваженіе, какимъ пользуется у нихъ дѣвство, а также говоритъ слѣдующее: «У нашего Учителя считаются грѣшниками совершающіе вторые браки по закону человѣческому» (1 Apol. с. 15). Въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ: «необузданное совокупленіе у насъ не есть таинство» ibid. с. 29). Что разумѣетъ св. Іустинъ подъ вторымъ бракомъ (сожительство ли съ двумя женами, какъ думаетъ Маранъ, или—второй бракъ послѣ развода, допускаемаго римскими законами, какъ полагаетъ Отто и др. см. у Миня прим. къ этому мѣсту), для насъ не важно; для насъ важнѣе противопоставленіе закона человѣческаго закону Божію; но св. отецъ къ сожалѣнію не выясняетъ, что онъ разумѣетъ подъ закономъ Божіимъ. Мысль, что совокупле-

встрѣчаются, впрочемъ, по мѣстамъ замѣчанія у св. Іустина; но эти замѣчанія имѣютъ характеръ слишкомъ общій.

IV. Объемъ понятія „таинство" у св. Іустина. Замѣчательно, что несмотря на сопоставленіе крещенія и евхаристіи съ языческими мистеріями, св. отецъ нигдѣ не прилагаетъ слово μυστήριον ни къ одному изъ христіанскихъ таинствъ. Слово это встрѣчается у него весьма часто, но 1) или въ общемъ значеніи чего либо прикровеннаго, или 2) частнѣе въ значеніи символическаго, прообразовательнаго, и потому таинственнаго откровенія Божія въ ветхомъ завѣтѣ и 3) въ значеніи непостижимаго въ дѣлахъ новозавѣтнаго домостроительства Божія о спасеніи человѣка.

Случаевъ употребленія μυστήριον въ общемъ значеніи всего прикровеннаго или покрова, налагаемаго на проявленіе мысли или откровенія Божія,—находимъ очень много въ твореніяхъ св. Іустина. Такъ, по его словамъ, въ кн. Исходъ Моисей прикровенно (ἐν μυστηρίῳ) возвѣстилъ, что имя самого Бога было Іисусъ [1]). Волхвы, явившіеся поклониться Христу, тѣмъ самымъ показали, что они возстали противъ силы лукаваго, — силы, „которую слово прикровенно (ἐν μυστηρίῳ) обозначило обитающею въ Дамаскѣ. Хорошо также эта сила, грѣшная и неправедная, называется приточно (ἐν παραβολῇ) Самаріею" [2]).

Еще болѣе любилъ св. Іустинъ употреблять означенное слово какъ синонимъ τύπος и σύμβολον. Между другими мѣстами [3]) осо-

---

ніе не есть таинство, не можетъ служить доказательствомъ, что онъ считалъ бракъ не важнымъ дѣломъ, такъ какъ выраженіемъ ἀνέδην μίξις онъ достаточно ясно показалъ, о чемъ идетъ рѣчь.

[1]) Dial. cum Triph. c. 65. Что ἐν μυστηρίῳ здѣсь употреблено въ этомъ именно смыслѣ, это видно изъ дальнѣйшаго разсужденія св. Іустина (см. с. 76), гдѣ это слово замѣняется словомъ παρακεκαλυμμένως, какъ выраженіемъ равнозначущимъ первому,

[2]) Ibid. c. 78. Замѣчательно еще слѣдующее соединеніе μυστήριον съ παραβολή (с. 97): Давидъ въ псал. 21 сказалъ въ таинственной притчѣ (ἐν παραβολῇ μυστηριώδῃ) о страданіи и крестѣ.

[3]) Подобнаго рода мѣста встрѣчаются въ Dial. cum Triph. «Таинство агнца пасхальнаго (τὸ μυστήριον τοῦ προβάτου) было прообразомъ (τύπος) Христа... агнецъ этотъ, котораго повелѣвалось спечь, былъ символомъ (σύμβολον) страданія крестнаго» (с. 40). Приношеніе пшеничной муки также было прообразомъ

бенно выдаются слѣдующія. Разсуждая о пророчествѣ Исаіи (*се Дѣва во чревѣ пріиметъ*), замѣчастъ, что „такъ какъ самое пророчество сказано было дому Давида, то сказанное Богомъ Давиду таинственно (ἐν μυστηρίῳ=прикровенно) Исаія изъясняетъ, какъ оно должно исполниться. Развѣ вы не знаете... что многія изреченія, сказанныя прикровенно и въ притчахъ или таинствахъ (μυστηρίοις) или въ символическихъ дѣйствіяхъ, изъясняли пророки, бывшіе послѣ (уже) тѣхъ, которые говорили или дѣлали“ [1]). Здѣсь μυστήριον встрѣчается какъ синонимъ παραβολή, σύμβολον, съ оттѣнкомъ впрочемъ, какъ намъ кажется, τύπος. [2]) Μυστήριον, какъ въ смыслѣ прообраза, такъ и простаго символа, встрѣчается въ слѣдующемъ замѣчательномъ мѣстѣ. „Символомъ двухъ козловъ символически (διὰ συμβόλου... συμβολικῶς) было предсказано о двухъ пришествіяхъ І. Христа. Символически же (συμβολικῶς) предвозвѣстили о Христѣ своими дѣйствіями Моисей и І. Навинъ“; оба они дѣлали каждый свое дѣло, одинъ стоялъ съ распростертыми руками, а другой сражался, „потому что одинъ изъ нихъ не могъ представить оба таинства (ἀμφότερα τὰ μυστήρια); я разумѣю прообразъ креста и прообразъ имени (τύπον... τύπον)“ [3]). Мѣстъ, въ которыхъ слово μυστήριον употреблено въ твореніяхъ св. Іустина въ смыслѣ или прообраза, или символа, весьма много [4]). Св. Іустинъ первый подалъ примѣръ

(τύπος) евхаристіи; обрѣзаніе именно въ 8-й день было прообразомъ (τύπος) истиннаго обрѣзанія чрезъ Христа воскресшаго во едину отъ субботъ, т. е. въ 8-й день (с. 41). Вотъ почему осьмой день заключалъ въ себѣ нѣчто болѣе таинственное (μυστήριόν τι εἶχε μάλλον), чѣмъ седьмой день (с. 24).

[1]) Dial. cum Triph. с. 68: ἀποκεκαλυμμένως, καὶ ἐν ταῖς παραβολαῖς, ἢ μυστηρίοις, ἢ ἐν συμβόλοις ἔργων.

[2]) Μυστήριον, въ послѣднемъ случаѣ употреблено, можно думать, вмѣсто τύπος, котораго нѣтъ въ этомъ мѣстѣ, между тѣмъ какъ перечислены всѣ остальные любимые термины Іустина.

[3]) Ibid. с. 111. Камень, на которомъ стояль Моисей, былъ символомъ (σύμβολον) Христа (с. 90).

[4]) «Въ потопѣ былъ прообразъ (μυστήριον) людей спасаемыхъ... Ной съ прочими людьми... числомъ восемь былъ символомъ (σύμβολον) осьмаго по счету дня, а по силѣ всего перваго, въ который Христосъ нашъ изъ мертвыхъ воскресъ». Дерево, на которомъ спасся Ной, было прообразомъ (μυστήριον) креста; далѣе эти прообразы названы символами при потопѣ (τῶν ἐπὶ τοῦ κατακλισμοῦ τῶν συμβόλων с. 138). Благословеніе Ноемъ сыновей Сима и Іафета и проклятіе

такого обширнаго употребленія означеннаго слова въ этомъ смыслѣ,— употребленія весьма любимаго послѣдующими отцами. А отъ такого употребленія одинъ только шагъ къ употребленію μυστήριον въ смыслѣ всей вообще ветхозавѣтной вѣры. При воззрѣніи на ветхій завѣтъ, какъ на приготовленіе ко Христу, онъ дѣйствительно является совокупностью притчей, прообразовъ и символовъ или—что тоже—таинствъ, а потому и содержаніе ветхозавѣтнаго ученія можетъ быть обозначено словомъ μυστήρια, что именно и дѣлаетъ св. Іустинъ въ слѣдующемъ мѣстѣ. Убѣждая Трифона и бывшихъ съ нимъ іудеевъ, что они напрасно ждутъ благъ, обѣщанныхъ Богомъ чрезъ Христа, замѣчаетъ, что никто изъ іудеевъ не получитъ ничего, такъ какъ эти блага суть достояніе тѣхъ, которые „уподобились вѣрѣ Авраама и познали всѣ таинства (τὰ μυστήρια πάντα); разумѣю же я то, что нѣкоторыя заповѣди даны для благочестія и правой жизни, а другія заповѣди и дѣйствія предписаны для подобной же цѣли (ὁμοίως) или въ прообразъ Христа (ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ) по причинѣ жестокосердія вашего“ [1]). Познать

Хама и именно, въ лицѣ послѣдняго, сына его Ханаана было также прообразомъ (μυστήριον с. 139). Что Христосъ будетъ побѣдителемъ, это предсказано въ прообразѣ борьбы (διὰ τοῦ μυστηρίου πάλης с. 125). Чрезъ мѣднаго змія на знамени Богъ возвѣщалъ прообразъ (μυστήριον с. 94). Никто изъ царей іудейскихъ «не умеръ посредствомъ этого таинства (διὰ τούτου τοῦ μυστηρίου), т. е. распятія, кромѣ одного только сего Іисуса» (с. 97). Евреямъ Богъ «напередъ далъ всѣ прообразы (πάντα μυστήρια) прежде ихъ временъ» и въ змѣяхъ и въ прообразѣ (διὰ τύπου) распростертыхъ рукъ Моисея (с. 131). Распиленіе Исаіи деревянною пилою «было прообразомъ (μυστήριον) Христа, имѣющаго раздѣлить вашъ (іудейскій) народъ на двое» (с. 120). Нельзя понимать змія и прочее иначе, какъ символы (σύμβολα); не по забвенію Бога Моисей повелѣлъ сдѣлать мѣднаго змія; «это было сдѣлано и сказано великимъ пророкомъ μετὰ πολλοῦ νοῦ καὶ μυστηρίου (с. 112). Благословеніемъ Іосифа и Іуды прообразовательно предвозвѣщено о Христѣ (ἐν μυστηρίῳ с. 100). Даніилъ камнемъ, оторвавшимся безъ рукъ, символически (ἐν μυστηρίῳ) обозначилъ Сына Божія (с. 76); Христосъ во многихъ мѣстахъ Писанія символически названъ камнемъ, (συμβολικῶς с. 86). Патріархи имѣли много женъ не ради блуда, а потому, что чрезъ нихъ совершались нѣкоторое домостроительство и всѣ прообразы (μυστήρια πάντα с. 141; сравн. с. 134: οἰκονομίαι τινὲς μεγάλων τῶν μυστηρίων); такъ что Іаковъ, вступившій въ сожитіе съ двумя рабынями, былъ прообразомъ Христа (τύπος τοῦ Χριστοῦ с. 140; сравн. с. 134).

[1]) Ibid. с. 44.

всѣ таинства, значитъ такимъ образомъ понять весь смыслъ ветхаго завѣта,—понять, что въ немъ имѣетъ обыкновенный и что—прообразовательный высшій смыслъ. Это мѣсто заключаетъ въ зародышѣ то словоупотребленіе, которое мы находимъ въ школѣ александрійскихъ отцевъ и у Тертулліана съ Кипріаномъ (sacramenta = μυστήρια въ приложеніи ко всему ветхому завѣту).

Для обозначенія отдѣльныхъ предметовъ христіанскаго вѣроученія слово μυστήριον употребляется св. Іустиномъ въ слѣдующихъ смыслахъ: 1) Для обозначенія троичности Лицъ въ Богѣ. Въ своей I апологіи онъ замѣчаетъ объ язычникахъ: „они объявляютъ насъ безумными, говоря, что мы второе мѣсто послѣ неизмѣннаго и вѣчносущаго Бога даемъ распятому человѣку, а не знаютъ заключающейся въ этомъ тайны (τὸ ἐν τούτῳ μυστήριον)“ [1]), 2) для обозначенія воплощенія [2]), 3) страданія [3]), 4) будущаго пришествія І. Христа [4]) и другихъ предметовъ.

Итакъ творенія св. Іустина мученика представляютъ въ отношеніи къ раскрытію и формулированію догматическаго ученія о таинствахъ слѣдующее: 1) Іустинъ муч. первый вступаетъ на путь сближенія христіанскихъ таинствъ съ языческими мистеріями и между прочимъ трактуетъ о крещеніи и евхаристіи, какъ о двухъ частяхъ одного акта принятія въ Церковь Христову увѣровавшихъ во Хри-

---

[1]) Apol. c. 13.

[2]) Dial. c. Triph. c. 33. Намѣреваясь раскрыть, на основаніи ветхаго зав., ученіе о рожденіи Спасителя, св. Іустинъ предваряетъ своихъ слушателей, что онъ будетъ говорить о тайнѣ рожденія Спасителя (περὶ τοῦ τῆς γενέσεως αὐτοῦ μυστηρίου), настойчиво вызывающей на размышленіе.

[3]) Ibid. c. 106. Христосъ зналъ все; Онъ увѣщевалъ «всѣхъ боящихся Бога хвалить Бога за помилованіе всѣхъ вѣрующихъ и (притомъ) чрезъ таинство сего Распятаго (διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ σταυρωθέντος τούτου)». Христіане призваны Богомъ чрезъ таинство креста (διὰ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ ibid. c. 131). Въ псалмахъ повелѣвается, чтобы «люди всей земли, познавшіе это спасительное таинство (τὸ σωτηρίον τοῦτο μυστήριον), т. е. страданіе Христово, не переставали пѣть Богу и Отцу всего» (c. 74). Христосъ пріобрѣлъ людей своею кровію и таинствомъ крестнымъ (διὰ... μυστηρίου τοῦ σταυροῦ c. 134). См. еще c. 91.

[4]) I. Христосъ повелѣлъ намъ любить и враговъ, что возвѣщено и чрезъ Исаію многими словами, гдѣ между прочимъ (возвѣщено) и таинство возрожденія нашего (τὸ μυστήριον πάλιν τῆς γενέσεως) и всѣхъ ожидающихъ явленія Христа во Іерусалимѣ (ibid. c. 85).

ста. 2) Проводитъ параллель между евхаристіею и воплощеніемъ; ученіе о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ евхаристіи раскрываетъ новымъ способомъ, благодаря которому церковная вѣра въ это великое таинство выражается у него рельефнѣе, чѣмъ въ твореніяхъ мужей апостольскихъ. 3) Ученія о прочихъ таинствахъ не выясняетъ, по недостатку, вѣроятно, побужденій къ раскрытію. 4) Онъ же первый начинаетъ въ обширныхъ размѣрахъ пользоваться словомъ μυστήριον, исключительно, впрочемъ, въ направленіи, данномъ св. Писаніемъ относительно употребленія этого выраженія, такъ что еще не прилагаетъ этого наименованія къ таинствамъ въ собственномъ смыслѣ (даже къ крещенію и евхаристіи).

III. СВ. ИРИНЕЙ ЛІОНСКІЙ.

Гораздо болѣе данныхъ, чѣмъ творенія св. Іустина, представляютъ для ученія о таинствахъ пять книгъ Св. Иринея противъ ересей и сохранившіеся отрывки изъ другихъ его сочиненій. „Пять книгъ обличенія и опроверженія лжеименнаго знанія“ содержатъ въ себѣ, вмѣстѣ съ подробнымъ изложеніемъ и опроверженіемъ ученія гностическихъ сектъ, и положительное раскрытіе почти всѣхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія. Положительная часть сочиненія, неодинаково во всѣхъ своихъ частяхъ обстоятельная, направлена, также какъ и полемическая, противъ опровергаемыхъ св. отцемъ гностическихъ воззрѣній. Это обстоятельство, помимо всѣхъ другихъ причинъ, имѣло, однакожъ, неблагопріятное вліяніе на обстоятельность раскрытія въ этомъ твореніи ученія о таинствахъ. Постоянно имѣя въ виду основные пункты гностическаго ученія, превратныя понятія гностиковъ о Богѣ въ самомъ себѣ и мірѣ, какъ твореніи Божіемъ, далѣе — объ общемъ отношеніи Бога къ міру въ промышленіи и о частномъ — въ искупленіи и о будущей судьбѣ міра и человѣка, св. Ириней и въ положительной части своего творенія сосредоточивалъ свое вниманіе главнымъ образомъ на раскрытіи ученія о Тріединомъ Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ, о ветхозавѣтномъ домостроительствѣ спасенія человѣка, о Лицѣ Искупителя и дѣлѣ искупленія, Имъ совершенномъ, о будущемъ судѣ и воскресеніи нашихъ тѣлъ. Раскрытіемъ же остальныхъ пунктовъ догматическаго ученія,—касающихся усвоенія человѣку и человѣкомъ спасенія Христова, въ Церкви, при помощи дарованныхъ ей благодатныхъ средствъ, — хотя и занимался онъ въ различныхъ частяхъ своего творенія, и даже посвятилъ этому предмету зна-

чительную часть послѣдней пятой своей книги, но все это было для него только средствомъ раскрыть и утвердить ученіе о третьемъ Лицѣ св. Троицы, Духѣ св., вмѣстѣ съ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ, какъ бы двухъ, по его словамъ, рукахъ Отца, которыми совершено и совершается все, что касается человѣка, его созданія и возсозданія. Съ этой точки зрѣнія онъ изображалъ и Церковь, какъ носительницу Духа Божія и всѣхъ его даровъ, хранительницу истиннаго преданія и раздаятельницу всякаго рода освященія, не занимаясь подробнымъ изображеніемъ способовъ, посредствомъ которыхъ совершается въ ней освященіе человѣка Духомъ Божіимъ. Лжеименный гносисъ, съ его полнымъ искаженіемъ всѣхъ самыхъ основныхъ христіанскихъ понятій, постоянно предносился его уму и побуждалъ его къ выясненію общаго въ православномъ вѣроученіи о Церкви и ея спасительныхъ средствахъ, безъ подробнаго анализа и разъясненія частностей, которыя съ принятіемъ общихъ принциповъ сами собою были бы приняты заблуждающимися. Вотъ почему даже отверженіе многими гностиками чувственныхъ элементовъ въ таинствахъ естественно побуждало св. отца не къ подробному выясненію значенія этихъ элементовъ въ христіанскихъ именно священнодѣйствіяхъ (хотя онъ и сдѣлалъ это относительно евхаристіи), а къ пораженію этого ложнаго взгляда въ самомъ его принципѣ, въ превратномъ ученіи о твореніи, о Богѣ—Творцѣ міра. Что же касается тѣхъ изъ гностиковъ, которые, допуская чувственные элементы въ своихъ таинствахъ, извращали смыслъ нѣкоторыхъ изъ богоустановленныхъ священнодѣйствій и обнаруживали крайній произволъ въ употребленіи принадлежностей видимой стороны этихъ священнодѣйствій, то и этого рода отношеніе къ таинствамъ, одолженное своимъ происхожденіемъ основному принципу гностицизма, крайнему субъективизму и своеволію, неуваженію къ св. преданію и авторитету Церкви, побуждало св. Иринея къ пораженію заблужденія въ самомъ его корнѣ, а не въ частномъ его проявленіи, которое и заслужило со стороны св. отца только простое осужденіе и порицаніе [1]). Не смотря, однакожъ, на всѣ эти причины, не содѣйство-

[1]) См. ниже въ тракт. о бракѣ и елеосвященіи отношеніе св. Иринея къ гностическимъ «искупленіямъ», какъ называли гностики свои таинства.

вавшія обстоятельности раскрытія ученія о данномъ предметѣ, творенія св. Иринея представляютъ данныя для всѣхъ семи таинствъ. Эти данныя имѣютъ, правда, неодинаковое значеніе, не представляютъ равномѣрности и въ количествѣ указаній на каждое изъ семи священнодѣйствій. Для однихъ изъ нихъ данныхъ болѣе и они важнѣе и рѣшительнѣе; для другихъ ихъ менѣе и они не такъ ясны и рѣшительны. Но важно то, что они существуютъ въ разсматриваемыхъ твореніяхъ для всѣхъ семи таинствъ. Какъ и естественно ожидать, для первыхъ трехъ таинствъ ихъ всего болѣе и они значительнѣе, чѣмъ для остальныхъ.

I. О крещеніи и муропомазаніи. Ученіе объ этихъ таинствахъ, изложенное и въ III книгѣ, съ особенною обстоятельностію раскрыто въ V.

Въ III кн. св. Ириней разсуждаетъ между прочимъ о крещеніи І. Христа. Замѣтивъ, что на Христа сошелъ тотъ Духъ, о которомъ предвозвѣстили пророки и о которомъ Спаситель говорилъ (Мѳ. 18, 19), давая ученикамъ „власть возрождать въ Бога“,— указываетъ затѣмъ причину, почему сошелъ на Христа Духъ св. Онъ сошелъ, „пріобыкая обитать въ родѣ человѣческомъ и почивать на людяхъ и жить въ созданіи Божіемъ, творя въ нихъ волю Отца и обновляя ихъ отъ ветхости во обновленіе Христово“ [1]). Этотъ Духъ сошелъ на Апостоловъ въ день пятидесятницы „имѣя власть ввести всѣ народы въ жизнь и открыть новый завѣтъ... Духъ приводилъ къ единству раздѣленныя племена и приносилъ Отцу начатки всѣхъ народовъ. Поэтому и Господь обѣщалъ послать намъ Утѣшителя, который бы приготовилъ насъ Богу. Ибо какъ изъ сухой пшеницы не можетъ безъ влаги составиться одна масса и одинъ хлѣбъ, такъ и мы многіе не могли сдѣлаться едино во Христѣ Іисусѣ безъ воды съ неба (sine aqua, quae de coelo est). И какъ сухая земля не приноситъ плода, если не получитъ влаги, такъ и мы, будучи первоначально сухимъ деревомъ, никогда бы не принесли плода жизни, безъ добровольнаго орошенія свыше (superna voluntaria pluvia). Ибо тѣла наши получили единство посред-

[1]) Lib. III. c. 17 n. 1.

ствомъ бани, которая есть баня въ нетлѣніе, а души — чрезъ Духа. Поэтому то и другое необходимо, такъ какъ то и другое споспѣшествуетъ къ жизни Божіей“ [1]). Здѣсь замѣчательно противопоставленіе бани и Духа св., чѣмъ Ириней хотѣлъ, очевидно, показать, что вода и Духъ разные, но одинаково необходимые предметы и притомъ такіе, что каждый изъ нихъ даетъ человѣку особенный даръ (utraque proficiunt); вода объединяетъ наши тѣла въ одинъ организмъ—въ одно тѣло Церкви, а Духъ соединяетъ наши души съ Богомъ. Снисшествіе Духа св. на Христа онъ называетъ въ слѣдующей главѣ той же книги помазаніемъ. „Въ имени Христа подразумѣвается помазавшій, помазанный и самое помазаніе. Помазалъ Отецъ, помазанъ же Сынъ посредствомъ Духа, который есть помазаніе“ [2]). Такимъ образомъ баня и Духъ св., или помазаніе, представляются въ этомъ мѣстѣ дѣйствіями отдѣльными одно отъ другаго, необходимыми для человѣка и сообщающими каждое особенные дары [3]).

Но преимущественно св. Ириней раскрываетъ ученіе объ этихъ таинствахъ, и особенно о муропомазаніи, въ V кн. своего сочиненія,—раскрываетъ, впрочемъ, настолько, насколько это нужно было для развитія основныхъ его мыслей о возсозданіи человѣка и для подкрѣпленія ученія о воскресеніи плоти, бывшаго послѣднею цѣлію всѣхъ его разсужденій. При этомъ св. Ириней отличается довольно своеобразнымъ способомъ раскрытія своихъ мыслей. Его мысли о вышеуказанныхъ предметахъ представляютъ нѣчто связное цѣлое. Насколько можно понять, сближая различныя мѣста его твореній и слѣдя за своеобразнымъ, иногда трудно уловимымъ, ходомъ его мыслей, ему присущъ былъ слѣдующій рядъ представленій, исходною точкою котораго былъ взглядъ на Личность Христа Спасителя и на составъ человѣка.

---

[1]) Ibid. n. 2. Выраженія unde et utraque necessaria, cum utraque proficiunt оченъ живо напоминаетъ Кипріаново utroque sacramento (см. въ тракт. о Кипр.).

[2]) Ibid. c. 18 n. 3: qui est unctio.

[3]) См. еще Fragm. n. XXXV p. 1248.

Далекій отъ того, чтобы смѣшивать Лица св. Троицы или отрицать воплощеніе именно втораго Лица, св. Ириней любилъ однакожъ останавливаться своею мыслію на фактѣ сошествія св. Духа на воплотившагося Сына Божія и потому созерцалъ въ Личности Искупителя міра не только второе Лице св. Троицы, принявшее плоть (т. е. человѣческую природу), но и почивающаго на Немъ Духа Божія. Духъ св., впрочемъ, не входилъ въ составъ единой Личности Богочеловѣка. Между тѣмъ какъ Слово было, по словамъ св. отца, внутри человѣка, Духъ Божій былъ снаружи [1]). Духъ св. сошелъ на Іисуса, который и до сошествія Его былъ не только истиннымъ человѣкомъ, но и Богомъ Словомъ,—сошелъ для того только, „чтобы мы, получая отъ обилія помазанія Христова, спаслись“ [2]). Богочеловѣкъ Христосъ получилъ Духа только для того, чтобы давать Духа; „Онъ сдѣлался главою Духа и даетъ Духъ во главу человѣка“ [3]). Вотъ почему, опредѣляя въ одномъ мѣстѣ понятіе о Сынѣ Божіемъ, „который по истинѣ и называется и есть и спасеніе и Спаситель и спасительное“,—объясняетъ свое опредѣленіе такъ: „Спаситель—потому, что Сынъ и Слово Божіе, спасительное—потому, что Духъ..., спасеніе же—потому, что плоть“ [4]).

---

[1]) См. Fragm. n. 8. «Какъ кивотъ былъ позолоченъ внутри и снаружи чистымъ золотомъ, такъ было чисто и блестяще и тѣло Христово, внутри (ἔσωθεν) будучи украшено Словомъ, а снаружи (ἔξωθεν) укрѣплено Духомъ, дабы отъ обоихъ обнаруживалось сіяніе естествъ (φύσεων)».

[2]) Lib. III c. 9 n. 3. «Не Христосъ сходилъ тогда на Іисуса и не другой есть Христосъ, а другой Іисусъ, но Слово Божіе, (тотъ же), который есть Спаситель всѣхъ... который есть Іисусъ... который и плоть принялъ и помазанъ былъ отъ Отца Духомъ, (Онъ же самый) сдѣлался Іисусомъ Христомъ». «Итакъ сошелъ на Него Духъ Бога, Того, который чрезъ пророковъ обѣщалъ помазать Его, чтобы мы ab abundantia unctionis Ejus спаслись».

[3]) Lib. V. c. 20 n. 2. «Въ сей (рай—Церковь) вводитъ Господь повинующихся Его заповѣди, возглавляя въ себѣ все небесное и земное; небесное же есть духовное, а земное есть домостроительство о человѣкѣ. Итакъ это Онъ возглавилъ въ себѣ, соединяя человѣка съ Духомъ (adunans hominem Spiritui) и Духъ помѣщая въ человѣкѣ; Онъ самъ сдѣлался главою Духа, давая Духа, чтобы Онъ былъ главою человѣка; ибо чрезъ Него мы видимъ и слышимъ и говоримъ».

[4]) Lib. III c. 10 n. 3. Est enim Salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei; salutare autem, quoniam Spiritus... salus autem, quoniam caro.

Св. Ириней хотѣлъ чрезъ то сказать, что І. Христосъ не только искупилъ насъ своею безцѣнною кровію, но и усвояетъ намъ это искупленіе, при помощи того Духа, который почиваетъ на Немъ и котораго Онъ Самъ ниспослалъ для субъективнаго нашего спасенія, совершеннаго имъ объективно. Разсматривая домостроительство спасенія человѣческаго съ объективной и субъективной сторонъ, св. отецъ находитъ въ немъ слѣдующій порядокъ: въ первомъ отношеніи—Отецъ посылаетъ Сына, Сынъ даетъ Духа, [1]), во второмъ—человѣкъ чрезъ Духа восходитъ къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу [2]).

Такое представленіе о Лицѣ І. Христа находилось у св. Иринея въ полномъ согласіи съ представленіемъ о полномъ и совершенномъ человѣкѣ или, лучше сказать, послѣднее представленіе непосредственно вытекало изъ перваго. Человѣкъ созданъ по образу и подобію воплотившагося Слова, помазаннаго Духомъ [3]). Какъ во Христѣ были плоть, Слово и Духъ, такъ и полный, совершенный человѣкъ долженъ состоять не только изъ тѣла и души, но и изъ

---

[1]) Lib. V c. 18 n. 2. «Отецъ носитъ созданіе (conditionem) и вмѣстѣ свое Слово, а Слово, носимое Отцемъ, даетъ Духа всѣмъ, какъ хочетъ Отецъ, нѣкоторымъ по созданію сотворенное (secundum conditionem quod est factum), а другимъ по усыновленію то, что отъ Бога, т. е. рожденіе (quod est ex Deo, quod est generatio). И такимъ образомъ обнаруживается единъ Богъ Отецъ, который надъ всѣмъ и чрезъ все и во всемъ. Надъ всѣмъ Отецъ и Онъ есть глава (caput) Христа; чрезъ все Слово и Онъ есть глава Церкви; во всѣхъ же насъ Духъ и Онъ есть вода живая (aqua viva), которую даруетъ Господь право вѣрующимъ въ Него».

[2]) Lib. V c. 36 n. 2. «Таковъ порядокъ и домостроительство спасаемыхъ и чрезъ такія степени они преуспѣваютъ: отъ Духа восходятъ къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу». Правда это говорится о будущей жизни, но тоже и въ настоящей (см. lib. IV c. 20 n. 5).

[3]) Lib. V c. 16 n. 2. «Слово Божіе сдѣлалось человѣкомъ, уподобляя Себя человѣку и человѣка Себѣ, дабы чрезъ подобіе съ Сыномъ человѣкъ сталъ дорогъ Отцу. Хотя въ прежнія времена и говорилось, что человѣкъ созданъ по образу Божію, но это еще не обнаруживалось, потому что еще не было видимо Слово, по образу (κατ' εἰκόνα) котораго созданъ человѣкъ. Поэтому онъ легко утратилъ и подобіе (ὁμίωσιν)». См. еще ibid c. 6 n. 1: «ибо руками Отца, т. е. чрезъ Сына и Духа, человѣкъ, а не часть человѣка дѣлается по подобію Божію».

Духа Божія [1]); иначе онъ будетъ или душевнымъ или плотскимъ [2]).

Св. Ириней любилъ проводить параллель между созданіемъ и возсозданіемъ человѣка. Какъ твореніе человѣка слагалось изъ двухъ моментовъ—творенія тѣла и дыханія жизни, вдунутой Творцемъ [3]), такъ и въ возсозданіи человѣкъ возрождается сначала по тѣлу и по душѣ, а потомъ получаетъ Духа св. [4]). Какъ созданіе происходило чрезъ Сына и Духа, какъ бы чрезъ руки Отца, такъ и возсозданіе [5]): Сынъ омываетъ скверны плотскія и духовныя, Духъ изливается на всего человѣка. И въ возсозданіи человѣкъ какъ бы творится вновь и по тѣлу и по душѣ и, подобно дыханію жизни, получаетъ Духа Божія. Такимъ образомъ св. Ириней въ возсозданіи человѣка усматриваетъ два акта. Къ сожалѣнію, подобно другимъ древнимъ отцамъ, онъ не отличается раздѣльностью представленій, напротивъ какъ бы нарочно сливаетъ эти два акта въ одно, что, впрочемъ, зависѣло у него, какъ и у другихъ отцевъ,

---

[1]) Ibid. c. 9. n. 1. Еще c. 6. n. 1: perfectus homo commistio et adunitio est animae, assumentis Spiritum Partis et admista ei carne, quae est plasmata secundum imaginem Dei.

[2]) Ibid. c. 8 n. 2—3.

[3]) Ibid. c. 1. n. 3. «Какъ въ началѣ нашего созданія въ Адамѣ то дыханіе жизни, которое было отъ Бога, соединившись съ тѣлеснымъ составомъ (unita plasmati), одушевило человѣка и показало его животнымъ разумнымъ (animal rationale), такъ и въ концѣ Слово Отца и Духъ Бога, соединившись съ субстанціею Адамова состава (substantia plasmationis Adae), сдѣлало человѣка живымъ и совершеннымъ, принимающимъ совершеннаго Отца». Что plasma здѣсь нужно перевесть именно такъ, см. ibid. c. 6 n. 1: si substantiam tollat aliquis carnis, i. e. plasmatis etc.

[4]) Ibid. c. 12 n. 1—2. Здѣсь онъ разсуждаетъ сначала о различіи между πνοὴ ζωῆς и πνεῦμα ζωοποιὸν; порвое дѣлаетъ человѣка ψυχικὸν, второе πνευματικὸν; первое есть душа человѣческая, послѣднее—Духъ Божій; первое временно, второе—вѣчно. Потомъ замѣчаетъ: oportuerat primo plasmari hominem et plasmatum accipere animam, deinde sic communionem Spiritus accipere.

[5]) Ibid. c. 28 n. 4. «Человѣкъ, созданный въ началѣ руками Божіими, т. е. чрезъ Сына и Духа, дѣлается во всякое время (omni tempore) по образу и подобію Божію». См. еще l. IV praef. n. 4: «человѣкъ есть соединеніе души и плоти, онъ образованъ (formatus est) по подобію Бога и составленъ (plasmatus est) руками Его, т. е. чрезъ Сына и Духа, которымъ Онъ и сказалъ: *сотворимъ человѣка*». Тамъ же (c. 20 n. 1. 4) эти руки Отца называются Словомъ и Премудростью.

вовсе не отъ недостатка ясности и опредѣленности мысли, а отъ живости и быстроты представленій и ихъ тѣсной внутренней связи. Какъ бы то ни было, но у св. Иринея трудно отдѣлить то, что относится къ возсозданію всего человѣческаго рода во Христѣ, отъ того, что относится къ возсозданію каждаго отдѣльнаго человѣка Христомъ Спасителемъ—въ особенномъ актѣ, происходящимъ съ каждымъ человѣкомъ. Далѣе, утверждая, что человѣкъ возсоздается Сыномъ и Духомъ, онъ ясно не указываетъ, что именно принадлежитъ Первому и что Второму. Наконецъ онъ не говоритъ прямо, что эти два акта возсозданія, соотвѣтствующіе двумъ актамъ творенія, совершаются именно въ крещеніи и муропомазаніи, хотя всѣ его разсужденія и наводятъ на это предположеніе.

„То, что спасаетъ насъ, есть имя Господа нашего І. Христа и Духъ Бога нашего“ [1]) „Омылись мы не отъ субстанціи тѣла и не отъ образа состава, но отъ прежней суетной жизни“ [2]) замѣчаетъ св. Ириней противъ гностиковъ. „Господь пришелъ оживотворить ее (плоть), чтобы, какъ въ Адамѣ мы всѣ умираемъ, потому что душевны, такъ во Христѣ мы получали жизнь, потому что духовны, отлагая не созданіе Божіе (οὐ τὸ πλάσμα τοῦ Θεοῦ), но похоти плотскія и получая Духа святого“ [3]). Слово всегда врачевало всячески свое созданіе поврежденное злобою“ [4]). Въ исцѣленіи слѣпорожденнаго, чрезъ омовеніе въ купели, св. Иринеи видитъ указаніе на необходимость для человѣка, — созданнаго въ Адамѣ и сдѣлавшагося преступнымъ,—бани возрожденія [5]).

Но это еще не все. Апостолъ называетъ „совершенными тѣхъ, которые получили Духа Божія и чрезъ Духа говорятъ всѣми языками, какъ и онъ говорилъ... Когда Духъ, соединившись съ душею, соединяется съ составомъ (тѣлеснымъ), то человѣкъ дѣлается, по причинѣ изліянія Духа, духовнымъ и со-

---

[1]) Lib. V c. 11 n. 1.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. c. 12 n. 3.
[4]) Ibid. c. 13 n. 6.
[5]) Ibid. c. 15 n. 1.

вершеннымъ и это есть такой человѣкъ, который созданъ по образу и подобію Божію. Если же не будетъ въ душѣ Духа, то по истинѣ таковый человѣкъ есть душевный и останется, какъ плотскій, несовершеннымъ: онъ имѣетъ образъ въ составѣ (своемъ), но подобія не получаетъ чрезъ Духа“ [1]). Довольно долго святой Иринней останавливается на сравненіи человѣка увѣровавшаго во Христа съ дикою маслиною, привившеюся къ хорошей маслинѣ (Римл. 11, 17. 24), представляя это привитіе происходящимъ чрезъ вѣру и воспріятіе Духа [2]). Духъ дѣйствуетъ и на тѣло человѣка, подготовляя его къ нетлѣнію и будущему воскресенію; Онъ есть залогъ нетлѣнія [3]). Все это разсужденіе св. отца объ изліяніи Духа, какъ необходимомъ условіи для того, чтобы человѣкъ сдѣлался вполнѣ совершеннымъ, въ соединеніи съ его изъясненіемъ привитія дикой маслины къ доброй маслинѣ, очень знаменательно, представляя указаніе на отдѣльность акта изліянія св. Духа отъ акта погруженія, или совлеченія похотей плоти, и содержа нѣ-

---

[1]) Ibid. c. 6 n. 1. Apostolus ait... perfectos dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei... Cum Spiritus hic commistus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus, spiritualis et perfectus homo factus est et hic est, qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere, qui est talis et carnalis derelictus imperfectus fuerit: imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum.

[2]) Ibid c. 10 n. 1: si (oleaster) tenuerit insertionem et transmutetur in bonam olivam, oliva fit fructifera... sic et homines, si quidem per fidem profecerint in melius et assumpserint Spiritum Dei et illius fructificationem germinaverint, erunt spirituales. Еще ibid. n. 2: sic et homo, per fidem insertus et assumens Spiritum Dei, substantiam carnis non amittit, qualitatem autem fructus operum immutat.

[3]) Ibid. c. 8 n. 1. Здѣсь же говоритъ, что человѣкъ въ сей жизни не можетъ получить всю благодать Духа (universa Spiritus gratia), что нынѣ мы получаемъ только partem aliquam a Spiritu Ejus. Ibid. c. 9 n. 2: залогъ Духа дается намъ для того, чтобы смертное поглощено было жизнью; это поглощеніе немощи плоти происходитъ еще въ здѣшней жизни, но (ibid. c. 13 n. 3) окончательное поглощеніе ея произойдетъ, по дѣйствію Господа, въ будущей. Напрасно поэтому еретики думаютъ, что «плоть (ibid. c. 12, n. 6), получившая отъ Него исцѣленіе (curationem), неспособна къ жизни, которая отъ Него (получается). Ибо чрезъ исцѣленіе получается жизнь, а чрезъ жизнь нетлѣніе». Здѣсь въ послѣдовательномъ преемствѣ поставлены: curatio, vita et incorruptela.

который намекъ на тотъ чувственный знакъ, чрезъ который сообщался уже во времена Иринея (какъ можно догадываться) Духъ св. въ таинствѣ мvропомазанія.

Все же, что мы находимъ у св. Иринея болѣе или менѣе относящагося къ крещенію и мvропомазанію, будучи взято въ цѣломъ, представляетъ весьма значительный шагъ въ раскрытіи догматическаго ученія сравнительно съ предшествующими твореніями и, хотя св. отецъ совсѣмъ не занимается выясненіемъ отношенія возсозданія человѣка, чрезъ омовеніе и чрезъ изліяніе Духа св., къ видимымъ дѣйствіямъ, чрезъ которыя совершаются эти акты возсозданія и которыя онъ созерцаетъ въ связи со всею исторіею домостроительства, тѣмъ не менѣе изъ всѣхъ его разсужденій выносится то убѣжденіе, что въ возстановленіи каждаго человѣка во Христѣ и св. Духѣ, онъ усматривалъ два главные акта, или, что тоже, раздѣлялъ крещеніе на крещеніе водою и Духомъ, подобно другимъ отцамъ.

II. Объ евхаристіи. Въ той же V кн., приведеннымъ нами разсужденіямъ объ омовеніи и изліяніи Духа предшествуютъ разсужденія объ евхаристіи. Какъ разсужденія перваго рода направлены къ тому, чтобы доказать воскресеніе плоти, такъ и послѣднія.

Называя безразсудными отрицающихъ спасеніе плоти и участіе ея въ нетлѣніи, св. Ириней пишетъ: „Но если не спасется она, то очевидно и Господь не искупилъ насъ своею кровію и чаша евхаристіи не есть пріобщеніе крови Его и хлѣбъ, который мы преломляемъ, не есть пріобщеніе тѣла Его. Потому что крови нѣтъ (иной), какъ только изъ жилъ и плоти и прочаго, что составляетъ субстанцію человѣка, которою дѣйствительно сдѣлалось Слово Божіе“ [1]). Ходъ мыслей въ этомъ мѣстѣ очевиденъ. Отрицаніе нетлѣнія и спасенія плоти ведетъ къ отрицанію истинности воплощенія, къ признанію въ Лицѣ Христовомъ не дѣйствительнаго, а призрачнаго тѣла, не истиннаго человѣка, а фан-

[1]) Lib. V c. 2 n. 2... Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus et a reliqua, quae est secundum hominem substantia, qua vere factum est Verbum Dei...

тома [1]); отрицаніе же истинной человѣческой природы во Христѣ само собою ведетъ къ отрицанію искупленія и присутствія дѣйствительнаго, истиннаго тѣла и крови Христовой въ евхаристіи, къ признанію и въ евхаристіи воображаемыхъ только тѣла и крови [2]), такъ какъ неоткуда взять крови ни для искупленія, ни для евхаристіи, если нѣтъ въ Лицѣ Спасителя тѣла съ кровью и со всѣмъ, что составляетъ его субстанцію.

„Поелику мы Его члены, продолжаетъ св. Ириней, и питаемся Его твореніемъ, а твореніе доставляетъ намъ Онъ, повелѣвая восходить солнцу и падать дождю, какъ Ему угодно, то чашу отъ творенія Онъ призналъ (ὁμολόγησε) своею кровію, отъ которой Онъ орошаетъ нашу кровь, и хлѣбъ отъ творенія утвердилъ (διεβεβαιώσατο), чтобы онъ былъ Его тѣломъ, которымъ укрѣпляетъ наши тѣла. Посему, когда растворенная чаша и приготовленный хлѣбъ принимаютъ Слово Божіе и евхаристія дѣлается тѣломъ Христовымъ, которымъ укрѣпляется и поддерживается составъ нашей плоти, то какъ они (еретики) говорятъ, что плоть не причастна дара Божія, который есть жизнь вѣчная,—(плоть) питающаяся отъ тѣла и крови Господа и составляющая членъ Его? Какъ и блаженный Павелъ въ посл. къ Ефесеямъ говоритъ: *потому что мы члены тѣла Его отъ плоти Его и отъ костей Его*, — говоритъ это не о какомъ-либо духовномъ и невидимомъ человѣкѣ, — ибо духъ ни костей

[1]) Это именно и раскрываетъ св. Ириней въ предъидущей главѣ (с. 1 п. 2), гдѣ замѣчаетъ, что если Христосъ не былъ тѣмъ, чѣмъ казался, то προφητική τις ὀπτασία γέγονε τοῖς ἀνθρώποις, т. е. съ людьми произошло какое-то пророческое видѣніе.

[2]) Св. Ириней ставитъ воплощеніе въ тѣсную связь съ евхаристіею не въ этомъ только мѣстѣ, но и въ предъидущей главѣ (с. 1 п. 3). Опровергая гностиковъ въ томъ, что они отрицаютъ unitionem Dei et hominis въ Лицѣ Христа, не хотятъ допустить, что «Духъ св. сошелъ на Марію и сила Всевышняго осѣнила ее, почему и рожденное свято и есть Сынъ всевышняго Бога Отца всего, произведшаго воплощеніе и показавшаго новое рожденіе», заключаетъ отсюда: «итакъ они отвергаютъ смѣшеніе (commiscionem) небеснаго вина и хотятъ, чтобы была только вода мірская, не принимая Бога въ смѣшеніе съ собою (ad commiscionem suam)». Такой способъ выраженія ясно указываетъ на мысленное сопоставленіе воплощенія и евхаристіи, какъ дѣйствій, имѣющихъ такую близкую между собою связь, что одно можетъ быть употреблено для обозначенія другого.

ни плоти не имѣетъ,—но о составѣ истиннаго человѣка,—составѣ изъ плоти нервовъ и костей; этотъ-то (составъ) питается отъ чаши Его, которая есть кровь, и ростетъ отъ хлѣба, который есть Его тѣло“ [1]). Если возможно, продолжаетъ св. отецъ, что пшеничное зерно, несмотря на то, что проходитъ періодъ тлѣнія, „во многомъ числѣ возстаетъ чрезъ Духъ Божій“ и можетъ, „принимая Слово Божіе, дѣлаться евхаристіею, которая есть тѣло и кровь Христова“, то что удивительнаго, если истлѣвшія тѣла наши возстанутъ, что „Слово Божіе даруетъ имъ воскресеніе во славу Бога и Отца“ [2])? Сила Божія совершается въ немощи. Это все бываетъ „чтобы мы знали, что можетъ (сдѣлать) Богъ“. Разсужденіе о всемогуществѣ Божіемъ, которымъ св. отецъ заключаетъ эту главу и которому посвящаетъ слѣдующую, служитъ самымъ естественнымъ и самымъ лучшимъ заключеніемъ для сказаннаго имъ выше о чудѣ претворенія хлѣба и вина въ плоть и кровь Спасителя,—чудѣ не меньшемъ, чѣмъ само воплощеніе и страданіе Богочеловѣка, съ которыми въ непосредственной связи разсматривается въ приведенныхъ словахъ евхаристія.

Въ предъидущей только-что приведенному мѣсту рѣчи св. отецъ утверждалъ, что, съ точки зрѣнія еретиковъ, не вѣрящихъ въ воскресеніе плоти, нѣтъ и быть не можетъ ни воплощенія, ни страданія, ни евхаристіи, потому что для всего этого нужно имѣть истинное тѣло и истинную кровь. Здѣсь же, не касаясь болѣе

---

[1]) Ibid. n. 3. Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν Λογον τοῦ Θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δε αὔξη καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑ π ό σ τ α σ ι ς· πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην καὶ μέρος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν; Καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν... οὐ περὶ πνευματικοῦ τινός καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα... ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας (вмѣсто ὑποστάσεως, какъ выше) τῆς ἐκ σαρκῶν, καὶ νεύρων καὶ ὀστέων συνεστώσης, ἥτις καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ, ὁ ἐστὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ, τρέφεται καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ, αὔξεται. Есть различіе въ чтеніи начала этого мѣста. Καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δε (у I. Дам. ἐκ τούτου τε); въ лат. текстѣ: et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi, ex quibus. Мы слѣдуемъ греческому тексту, а относительно послѣдняго слова—св. I. Дамаскину.

[2]) Ibid.

воплощенія и страданія, онъ останавливается на евхаристіи и говоритъ, что въ этомъ священнодѣйствіи мы питаемся собственнымъ тѣломъ Спасителя, такъ что становимся членами Его тѣла, отъ плоти Его и отъ костей Его и это не въ смыслѣ причастія Его будто-бы только духомъ, а не вмѣстѣ и тѣломъ нашимъ,—нѣтъ,—а въ смыслѣ причастія именно нашимъ тѣлеснымъ составомъ Его тѣла и крови, Его тѣлеснаго также состава. Какъ же послѣ этого еретики не вѣрятъ въ воскресеніе нашей плоти? Прикрываться невозможностью воскресенія они не могутъ; если Богъ можетъ изъ истлѣвшихъ сѣмянъ пшеницы и винограда создать хлѣбъ и вино, а изъ этихъ послѣднихъ,—при извѣстныхъ условіяхъ,—истинное тѣло и кровь Христову, то ужели Онъ не можетъ воскресить наше тѣло? Такимъ разсужденіемъ св. отца устраняется всякое предположеніе о томъ, будто евхаристіею, какъ символомъ, онъ хотѣлъ доказать реальность плоти въ Лицѣ Христа; будто онъ имѣлъ въ виду сказать, что если гностики допускаютъ евхаристію, какъ символъ, то должны признать и дѣйствительное бытіе истинной плоти въ Лицѣ Христовомъ, — плоти, безъ которой не можетъ быть и символа плоти, какъ безъ тѣла не можетъ быть тѣни. Доказываемая св. отцемъ мысль — о пріобщеніи въ евхаристіи не духомъ нашимъ, а именно тѣломъ, нашею плотію плоти Господа—прямо направлена противъ такого пониманія евхаристіи, какъ духовнаго вкушенія Господа въ ней какъ — символѣ тѣла Христова. Такимъ образомъ, въ приведенномъ мѣстѣ несомнѣнно и вполнѣ ясно выражена мысль о дѣйствительномъ присутствіи истиннаго, а не символическаго тѣла и крови Христовой въ евхаристіи.

Въ концѣ приведеннаго мѣста св. Ириней дѣлаетъ, по нашему мнѣнію, указаніе и на самый *способъ*, какимъ происходитъ претвореніе евхаристическихъ элементовъ въ истинное тѣло и кровь Христову,—дѣлаетъ, хотя и не прямо, въ слѣдующемъ разсужденіи, выше нами изложенномъ въ сокращеніи. Въ цѣломъ это мѣсто читается такъ: „и подобно тому какъ виноградное дерево, посаженное въ землю, принесло плодъ въ свое время, или пшеничное зерно, упавшее въ землю и истлѣвшее, во многомъ числѣ возстало

чрезъ Духа Божія, все содержащаго (διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ), а потомъ чрезъ Премудрость Божію (διὰ τῆς Σοφίας τοῦ Θεοῦ) пошло на пользу людей и, принимая Слово Божіе (παραλαμβανομένα τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ) [1]), становится евхаристіею, что есть тѣло и кровь Христова: такъ и питаемыя отъ нея тѣла наши, погребенныя въ землѣ и разложившіяся въ ней, въ свое время возстанутъ, поелику Слово Божіе (τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ) даруетъ имъ воскресеніе во славу Бога и Отца, который этому тлѣнному доставляетъ безсмертіе и тлѣнному даромъ даетъ нетлѣніе" [2]). Изъ двукратно употребленнаго въ этомъ мѣстѣ выраженія „Слово Божіе", въ послѣднемъ случаѣ („возстанутъ силою Слова Божія") оно употреблено несомнѣнно для обозначенія ѵпостаснаго Слова, вочеловѣчившагося Сына Божія, „который (прибавлено) воскрешаетъ во славу Бога и Отца". А если такъ, то естественно думать, что св. Ириней понималъ Слово, какъ ѵпостасное, и тогда, когда говорилъ объ евхаристическомъ хлѣбѣ: „принимая Слово Божіе", такъ какъ только въ такомъ случаѣ возможна полная параллель между первымъ и послѣднимъ дѣйствіемъ Слова,—параллель, которую провесть стремился св. отецъ. Въ приведенномъ мѣстѣ проводится мысль о томъ, что наше тѣло въ будущее воскресеніе будетъ оживлено тѣмъ же Словомъ, которое изъ евхаристическаго хлѣба дѣлаетъ себѣ тѣло, оживляя эту безжизненную массу. Только тогда хлѣбъ становится истиннымъ, живымъ тѣломъ Господа, когда онъ „воспринимаетъ Слово"; точно также и наши тѣла только тогда воскреснутъ, когда Сынъ Божій своею силою вдунетъ въ нихъ дыханіе жизни—„во славу Бога Отца". Слово Божіе творитъ евхаристическое тѣло; Оно же воскреситъ и наши тѣла. Такимъ образомъ св. Ириней, приписывая Духу Божію общую промыслительную дѣятельность, состоящую въ дарованіи зерну силы произрастанія, спеціальное дѣйствіе на евхаристическій хлѣбъ усвояетъ Слову или Сыну Божію [3]), подобно тому какъ

[1]) Сравн. выше: ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία и пр.

[2]) Lib. V c. 2 n. 3.

[3]) Замѣчательно, что въ этомъ мѣстѣ св. Ириней оживленіе зерна почему-то приписываетъ Духу Божію, тогда какъ за нѣсколько строкъ передъ тѣмъ мы

Спасителю же онъ приписываетъ воскресеніе и нашихъ тѣлъ. Такое пониманіе выраженія „принимая Слово Божіе“ вполнѣ согласно и съ господствующимъ взглядомъ св. Иринея, общимъ ему съ другими отцами,—взглядомъ, по которому все домостроительство спасенія происходитъ чрезъ непосредственное участіе Слова ѵпостаснаго, Сына Божія. Если Слово творитъ человѣка, если Оно само сходитъ въ Дѣву Марію, чтобы образовать себѣ плоть [1]), то возможно ли, чтобы, по мнѣнію св. отца, Оно не принимало непосредственнаго участія въ уготовленіи для Себя евхаристическаго тѣла, назначеннаго для того, чтобы вкушающіе это Его тѣло дѣлались и по ихъ тѣламъ,—а не душамъ только,—членами Его тѣлеснаго состава, отъ плоти Его и отъ костей Его? Не представляетъ ли св. Ирирей, подобно св. Іустину, дѣло такъ, что въ евхаристіи происходитъ подобное тому, что было въ воплощеніи? Какъ образованіе

читаемъ: Слово «доставляетъ намъ твореніе, повелѣвая выходить солнцу и падать дождю, какъ Ему (Слову) угодно» (l. V c. 2 n. 2), а въ другомъ мѣстѣ—«чрезъ Слово дерево приноситъ плоды; земля даетъ сперва зелень, потомъ колосъ, наконецъ полное зерно въ колосѣ» (l. IV c. 18 n. 3 и др. под. мѣста). Намъ кажется, это сдѣлано, въ данномъ покрайней мѣрѣ мѣстѣ, съ цѣлію оттѣнить особенное, спеціальное дѣйствіе Слова, втораго Лица св. Троицы, отъ обще-промыслительнаго дѣйствія третьяго Лица, Духа св., хотя, какъ увидимъ далѣе, св. Ириней, вмѣстѣ съ св. Іустиномъ, иногда усвоялъ наименованіе Духа Слову или Сыну Божію.

[1]) Св. Ириней, совершенно согласно съ св. Іустиномъ, представляетъ зачатіе Спасителя совершившимся не двумя руками Отца: Духомъ и Сыномъ (какъ изображаетъ онъ въ другихъ мѣстахъ созданіе Адама и возсозданіе человѣчества Христомъ Спасителемъ въ Церкви), а исключительно и непосредственно Сыномъ. Вотъ почему говоритъ, что «какъ самъ первозданный Адамъ plasmatus est manu Dei, i. e. Verbo Dei... такъ ipse Verbum exsistens ex Maria... recte accipiebat generationem Adae recapitulationis» (l. III c. 21 n. 10), что Слово «сходитъ въ Марію», чтобы принять отъ нея плоть (καθόδος εἰς Μαρίαν ibid. c. 22 n. 2), что если Сынъ Божій воплотился призрачно, если только казался человѣкомъ, то Онъ οὔτε, ὃ ἦν ἐπ' ἀληθείας, ἔμεινε Πνεῦμα Θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ Πνεῦμα, что, по мнѣнію гностиковъ, Онъ «ничего не принялъ отъ Маріи», что они не обращаютъ вниманія на то, что «Духъ св. сошелъ на Марію и сила Вышняго осѣнила ее), что они не допускаютъ соединенія небеснаго вина съ водою (см. выше, l. V c. 1 n. 1. 2). Здѣсь, — хотя и не такъ ясно, какъ у св. Іустина,—дается понять, что подъ Духомъ, осѣнившимъ св. Дѣву, нужно разумѣть Слово, которое «по истинѣ было Духомъ Божіимъ».

тѣла Христова во чревѣ св. Дѣвы совершилось силою нисшедшаго въ нее Слова, такъ и образованіе евхаристическаго тѣла совершается тогда, когда хлѣбъ „воспринимаетъ въ себя“ нисходящее въ него „Слово“? Мы полагаемъ, что св. отецъ такъ именно и думалъ. Кромѣ всего вышеизложеннаго, подтвержденіемъ нашего пониманія разбираемаго мѣста служитъ другое мѣсто, еще болѣе важное и рѣшительное, хотя и трудное для истолкованія, въ особенности безъ сопоставленія съ другими подобными ему мѣстами.

Обличая гностическія ереси въ непослѣдовательности, св. Иринней пишетъ [1]): „Какимъ образомъ они будутъ тверды (constabit eis) въ томъ, что хлѣбъ, надъ которымъ совершено благодареніе, есть тѣло ихъ Господа и что (это) есть чаша крови Его, когда они говорятъ, что Онъ самъ не есть Сынъ Творца міра, т. е. Слово Его, чрезъ которое дерево приноситъ плоды, текутъ источники, земля даетъ сперва зелень, потомъ колосъ, наконецъ полное зерно въ колосѣ. Еще какимъ образомъ они говорятъ, что подвергается тлѣнію и не участвуетъ въ жизни плоть, питаемая отъ тѣла и крови Господа? Пусть они или перемѣнятъ мнѣніе, или перестанутъ приносить названныя (вещи). Наше же ученіе согласно съ евхаристіею и обратно евхаристія подтверждаетъ наше ученіе. Мы приносимъ Ему Его же собственное (τὰ ἴδια), послѣдовательно возвѣщая общеніе и соединеніе и исповѣдуя собраніе (во едино) плоти и духа [2]). Ибо какъ хлѣбъ отъ земли, принимая призываніе Бога, не есть уже обыкновенный хлѣбъ, но евхаристія, состоящая изъ двухъ вещей—изъ земного и небеснаго, такъ и тѣла наши, принимая евхаристію, не суть уже тлѣнныя, имѣя надежду воскресенія во

---

[1]) Lib. IV c. 18 n. 4. 5. 6.

[2]) Ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν. Это чтеніе заимствовано изъ твореній св. Іоанна Дамаскина (e ms. cod. Claromontano Parallelorum Ioannis Damasceni см. у Миня). Въ латинскомъ переводѣ читается иначе: congruenter communicationem et unitatem praedicantes (пропущено καὶ ὁμολογοῦντες ἔγερσιν) carnis et spiritus. Мы предпочитаемъ чтеніе І. Дамаскина, какъ по уваженію къ авторитету св. отца, такъ еще болѣе по основаніямъ, которыя будутъ приведены ниже.

вѣки [1]). Мы приносимъ Ему не какъ будто нуждающемуся, но благодаря Его владычество и освящая твореніе (canctificantes creaturam)... Итакъ на небесахъ есть алтарь,—ибо туда направляются наши молитвы и приношенія, — и храмъ, какъ говоритъ Іоаннъ въ откровеніи".

Здѣсь св. Ириней говоритъ, что гностикамъ, при ихъ воззрѣніи на весь видимый міръ и его произведенія, какъ на творенія иного Бога, трудно допустить въ хлѣбѣ и винѣ присутствіе тѣла и крови Господа, или лучше сказать „всевышней благодати", присутствіе которой они, однакожъ, допускали, какъ видно изъ разсказа (помѣщеннаго въ другомъ мѣстѣ) о способѣ совершенія Маркомъ евхаристіи, при чемъ этотъ гностикъ старался наглядно показать какъ въ его чашу „всевышняя благодать источаетъ свою кровь" [2]). Такимъ образомъ нѣкоторые изъ гностиковъ, видя въ

---

[1]) Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν (ἐπίκλησιν) τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτω καὶ τὰ σώματα ἡμῶν παραλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Частица γὰρ указываетъ на разъясненіе предъидущаго положенія. Такъ какъ разъясненіе заключаетъ въ себѣ два пункта, то и положеніе должно содержать, конечно, также двѣ мысли, какъ это мы и видимъ въ текстѣ І. Дамаскина (ἀπαγγέλοντες... καὶ ὁμολογοῦντες...), почему главнымъ образомъ мы и принимаемъ этотъ текстъ. Если скажутъ намъ, что ἔγερσις въ соединеніи съ πνεύματος не можетъ быть поставлено и потому оно излишне, то на это мы замѣтимъ, что ἔγερσις — болѣе широкое понятіе, чѣмъ ἀνάστασις. Ἔγερσις можетъ быть употреблено въ значеніи не только воскресенія, но и собиранія, созыванія, какъ оно и употреблялось у древнихъ классиковъ (Иліад. XVII см. Лекс. Коссов.), и слѣдовательно можетъ быть употреблено для выраженія мысли о возстановленіи разторгнутаго смертію союза души съ тѣломъ,—понятія собранія во едино тѣла и души (σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν).

[2]) Разсказъ объ этомъ весьма знаменателенъ и приводитъ къ важнымъ выводамъ относительно вѣрованія древней церкви въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ евхаристіи. Маркъ, по словамъ Иринея, «присвоя себѣ (право) совершать евхаристію надъ чашами, наполненными виномъ и надолго растягивая слово призыванія (τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως), дѣлаетъ то, что они являются на видъ багряными и красными, такъ что кажется, будто въ его чашу, чрезъ его призываніе (διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ) всевышняя благодать источаетъ свою кровь и будто присутствующіе сильно желаютъ вкусить этого питья» (lib. 1. c. 13 n. 2). Конечно такія дѣйствія Марка обязаны своимъ происхожденіемъ расчету на то, чтобы присутствующіе убѣдились въ сверхъесте-

евхаристическихъ хлѣбѣ и винѣ,—произведеніяхъ, по ихъ мнѣнію иного Бога,—присутствіе, если не истиннаго тѣла Христова, то по крайней мѣрѣ нѣкоей благодати Бога истиннаго, оказывались непослѣдовательными. Св. Ириней и хочетъ сказать, что трудно имъ быть твердыми въ своихъ взглядахъ на міръ и находить нѣчто высокое, благодать истиннаго Бога въ евхаристіи. Но, кромѣ этой непослѣдовательности, онъ усматриваетъ у гностиковъ и другую („еще какимъ образомъ они говорятъ"), именно противорѣчіе въ ихъ ученіи объ евхаристіи съ одной стороны и въ отрицаніи ими воскресенія плоти съ другой. Они допускаютъ, что въ евхаристіи плоть питается какимъ-то, положимъ духовнымъ, но все-таки тѣломъ и кровію Господа; думаютъ, что воспринимаютъ въ свои тѣла „благодать всевышнюю" и, однакожъ, не вѣрятъ въ воскресеніе тѣлъ. Чтобы быть послѣдовательными, они должны или отказаться отъ своихъ мыслей о невозможности воскресенія плоти, или же перестать приносить евхаристію. Не то представляетъ ученіе Церкви объ евхаристіи и воскресеніи тѣла; то и другое взаимно себя подкрѣпляютъ. Ученіе о воскресеніи не противорѣчитъ евхаристіи, „согласно съ нею и наоборотъ евхаристія подтверждаетъ", укрѣпляетъ вѣру въ воскресеніе. Чтобы раскрыть яснѣе эту послѣднюю мысль, св. Ириней продолжаетъ: „Мы приносимъ Ему Его же собственное, послѣдовательно возвѣщая общеніе и соединеніе и исповѣдуя собраніе (во едино) плоти и духа". Что значитъ общеніе и соединеніе съ одной стороны и собраніе плоти и духа съ другой? Это значитъ, что „какъ хлѣбъ, по призываніи Бога, уже не есть простой хлѣбъ, а состоитъ изъ двухъ вещей, изъ земнаго и небеснаго", и слѣдова-

---

ственной силѣ, которою обладалъ будтобы этотъ гностикъ, какъ смотрѣлъ на это и самъ св. Ириней (lib. 1 c. 13 n. 1), но несомнѣнно и то, что мысль о такого рода дѣйствіяхъ могла явиться только при томъ условіи, если слишкомъ сильна была въ народѣ вѣра въ дѣйствительное присутствіе крови Христовой въ евхаристіи,—вѣра, которой не могли не поддаться и не сдѣлать нѣкоторой уступки въ этомъ отношеніи общецерковному вѣрованію даже гностики, покрайней мѣрѣ Маркъ, допускавшій, какъ видно изъ приведеннаго мѣста, или покрайней мѣрѣ дѣлавшій видъ, что допускаетъ, возможность какого-то соединенія всевышней благодати съ виномъ, даже истеченія чего то доступнаго и для зрѣнія (багряная краска въ чашѣ) въ сосудъ.

тельно евхаристія можетъ быть названа κοινωνία καὶ ἕνωσις земного и небеснаго, „такъ и наши тѣла, принимая евхаристію не суть уже тлѣнныя, имѣя надежду воскресенія во вѣки“; иначе сказать—мы надѣемся на возсоединеніе ихъ снова съ душами, на соединеніе тѣла и души неразрывными узами навсегда. Церковь не какъ гностики; она послѣдовательна; видя въ евхаристіи соединеніе земнаго и небеснаго, она твердо вѣруетъ, что подобнымъ образомъ и наши тѣла по воскресеніи соединятся съ нашими душами (ὡς... οὕτω; κοινωνία καὶ ἕνωσις δύο πραγμάτων, ἐπιγίου τε καὶ οὐρανίου — σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσις, ἀνάστασις). Такъ евхаристія подкрѣпляетъ ученіе о будущемъ востаніи плоти и соединеніи ея съ душею. Но что же такое евхаристія сама въ себѣ? По призываніи Бога, она уже не простой хлѣбъ, а состоитъ изъ земнаго и небеснаго, подобно тому какъ человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. На основаніи этой параллели, проводимой св. отцемъ, мы имѣемъ полное право предположить, что онъ представлялъ соединеніе земнаго и небеснаго въ евхаристіи такимъ же тѣснымъ, неразрывнымъ, какъ соединеніе души и тѣла въ человѣкѣ (послѣдовательно возвѣщая). Если мы припомнимъ слова св. Иринея „о воспринятіи“ евхаристическими элементами „Слова Божія“, и о соотношеніи между воплощеніемъ и евхаристіею, то едва ли ошибемся, если скажемъ, что въ данномъ мѣстѣ св. отецъ хотѣлъ дать понять,—хотя и въ несовсѣмъ ясныхъ выраженіяхъ,—что въ евхаристіи происходитъ какъ бы повтореніе воплощенія, соединеніе втораго Лица св. Троицы съ элементами, претворяемыми Имъ въ ту самую плоть человѣческую, которую Онъ имѣлъ на землѣ и съ которую возсѣдитъ одесную Отца. Съ этой точки зрѣнія вполнѣ естественно то указаніе на небесный алтарь, — куда направляются евхаристическія приношенія,—которымъ заключаетъ свою рѣчь св. Ириней. Словомъ, мы позволяемъ себѣ видѣть въ данномъ мѣстѣ мысль о подобномъ же снисшествіи Господа въ евхаристію, какъ Онъ нѣкогда сошелъ и соединился съ тѣломъ въ воплощеніи, и слѣдовательно о сошествіи не благодатію только своею или силою, а ὑποστασίῳ, причемъ элементы измѣняются въ истинную плоть и

кровь [1]). Но насколько именно они измѣняются, безъ остатка ли или нѣчто отъ нихъ остается, — отвѣта на этотъ вопросъ данное мѣсто не представляетъ.

Послѣ этого нисколько не должно смущать насъ слѣдующее мѣсто, находящееся въ отрывкѣ, обнародованномъ въ первый разъ Пфаффомъ [2]). Разсуждая объ отличіи жертвы новозавѣтной отъ ветхозавѣтныхъ, духовной отъ плотскихъ, св. Иринеи говоритъ: „Эти приношенія не по закону.... а по духу; ибо должно покланяться Богу въ духѣ и истинѣ. А потому и приношеніе евхаристіи не плотское, а духовное и посему (ἐν τούτῳ) чистое [3]). Ибо мы приносимъ Богу хлѣбъ и чашу благословенія, благодаря Его за то, что Онъ повелѣлъ землѣ произрастить эти плоды въ пищу нашу и затѣмъ, совершивъ приношеніе, призываемъ св.

---

[1]) Если бы мы, вмѣстѣ съ реформатскими богословами (см. у Ебрарда p. 261 etc.) поняли это мѣсто иначе, то у насъ изъ евхаристіи не вытекала бы мысль о воскресеніи плоти, а воскресеніе плоти не очень сильно подкрѣпляло бы ученіе объ евхаристіи. Предположимъ, что св. Иринеи во всемъ этомъ мѣстѣ старается доказать одну только истину, именно истину единства Творца міра съ Богомъ, и сообразно съ тѣмъ и въ евхаристіи видитъ символъ единства духовнаго и матеріальнаго (общеніе и единство плоти и духа). Евхаристія, какъ символъ единства духовнаго и матеріальнаго міра, едва ли настойчиво можетъ вызывать, дѣлать твердою (βεβαιοῖ, какъ выражается Иринеи) мысль о воскресеніи плоти. Что Богъ есть Творецъ какъ духовнаго, такъ и матеріальнаго міра, изъ этого еще не слѣдуетъ строго логически, что Онъ создалъ тѣло для всегдашняго соединенія съ душою. Что же касается отношенія воскресенія плоти къ евхаристіи, то правда и съ точки зрѣнія на евхаристію, какъ на символъ единства духовнаго и матеріальнаго, ученіе о воскресеніи плоти можетъ подтверждать такую идею, т. е. идею евхаристіи, какъ символа единства двухъ міровъ. Но въ такомъ случаѣ, что же такое евхаристія, какъ не блѣдный образъ для выраженія самой общей идеи? Для чего въ такомъ случаѣ св. отцу нужно было, — не въ этомъ только мѣстѣ, а и въ другихъ мѣстахъ, — возвеличивать евхаристію, настаивать напр., на мысли о питаніи въ ней не духа, а именно нашей плоти—тѣломъ, и именно тѣломъ и кровію Христа, а не божествомъ или благодатными Его дарами?

[2]) У Миня fragm. n. XXXVIII. У Пфаффа n. 2 (Irenaei fragm. anecd. edit. Hagae comit. 1715).

[3]) Сравн. l. IV c. 18 n. 4. «Это приношеніе чистымъ приноситъ Создателю одна Церковь, вознося Ему съ благодареніемъ отъ Его же творенія; іудеи же не приносятъ Ему (такого приношенія); ибо руки ихъ полны крови; ибо они не приняли Слова, которое приносится Богу (quod offertur Deo, др. чтеніе въ менѣе древн. манускр. per quod...)

Духа, дабы Онъ явилъ эту жертву — и хлѣбъ тѣломъ Христовымъ, и чашу кровію Христовою, дабы принявшіе сіи вмѣстообразы получили оставленіе грѣховъ и жизнь вѣчную [1]). Творящіе такія приношенія въ воспоминаніе Господа не слѣдуютъ іудейскимъ ученіямъ, но духовно (πνευματικῶς) совершая служеніе, назовутся сынами премудрости". Выраженіями „приношеніе евхаристіи не плотское, а духовное" и „не слѣдуютъ іудейскимъ преданіямъ, но духовно совершая служеніе" — св. Иринеи не хотѣлъ отвергнуть столь настойчиво утверждаемую имъ мысль о присутствіи въ евхаристіи истиннаго тѣла и истинной крови Христовой, а имѣлъ только намѣреніе показать отличіе новозавѣтной жертвы отъ ветхозавѣтныхъ, подобно тому, какъ мы въ настоящее время, называя ветхозавѣтныя жертвы кровавыми, а новозавѣтную — безкровною, отнюдь, конечно, чрезъ такое названіе евхаристіи, не думаемъ отрицать присутствіе истинной крови въ евхаристической чашѣ. Съ тою же цѣлію, вѣроятно, св. отецъ употребилъ и выраженіе ἀντιτύπων, желая чрезъ то показать, что евхаристія замѣнила собою ветхозавѣтныя жертвы, бывшія прообразами, типами Христа и крестной Его жертвы; вмѣсто этихъ типовъ явились въ новомъ завѣтѣ новыя жертвы или типы крестныхъ страданій и смерти Спасителя. Ἀντίτυπα здѣсь [2]) тѣмъ менѣе можетъ возбуждать сомнѣніе относительно взгляда св. Иринея на евхаристію, какъ на истинное тѣло Христово, что это выраженіе встрѣчается въ такомъ мѣстѣ, въ которомъ противопоставляется новозавѣтная жертва ветхозавѣтнымъ и въ которомъ предъ тѣмъ говорится о призываніи св. Духа для того, чтобы Онъ „явилъ эту жертву тѣломъ и кровію Христовою" и чтобы „чрезъ принятіе этихъ

[1]) ... καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν.

[2]) Употребляемое и у послѣдующихъ отцевъ это выраженіе, въ первый разъ, сколько намъ извѣстно, встрѣчается именно у Иринея и затѣмъ нѣсколько разъ въ Апост. постановл. (именно кн. V гл. 14; VI, 30; VII, 25). Не обязано ли оно своимъ употребленіемъ особенной любви отцевъ къ сближеніямъ и сопоставленіямъ новаго завѣта съ ветхимъ?

вмѣстообразовъ вѣрующіе получили оставленіе грѣховъ". Замѣчательно еще, что св. Ириней говоритъ здѣсь не о призываніи Слова, какъ въ другихъ мѣстахъ, а именно Духа св. Но въ этомъ случаѣ онъ разумѣлъ, можетъ быть, тоже Слово; только онъ здѣсь представлялъ Его Духомъ и силою Всевышняго, осѣняющею св. дары, какъ нѣкогда Оно осѣнило св. Дѣву [1]).

Не приводимъ другихъ менѣе замѣчательныхъ мѣстъ. И приведенныхъ, надѣемся, достаточно, чтобы придти къ слѣдующимъ результатамъ. 1) Ученіе объ евхаристіи раскрыто св. Иринеемъ съ небывалою до него обстоятельностью. 2) Церковная вѣра въ то, что евхаристія есть болѣе, чѣмъ простой символъ тѣла и крови, выражена св. Иринеемъ съ необыкновенною ясностью, настойчивостью и убѣдительностью. 3) Что съ евхаристическими элементами происходитъ измѣненіе, что съ этими измѣненными элементами, превращающимися въ истинную плоть и кровь, соединяется Сынъ Божій, какъ бы въ новомъ воплощеніи,—это также раскрыто, хотя и выражено по мѣстамъ не довольно ясно, на первый по крайней мѣрѣ взглядъ. 4) Вполнѣ ясно говорится объ евхаристіи, какъ о жертвѣ, приносящей тѣмъ, которые въ ней участвуютъ, оставленіе грѣховъ. 5) Св. отецъ вовсе не касается вопроса о томъ, какъ далеко простирается измѣненіе евхаристическихъ элементовъ.

Сравнительно съ такимъ изложеніемъ ученія объ евхаристіи, то, что находимъ въ разсматриваемыхъ твореніяхъ относящагося къ другимъ таинствамъ, представляется недостаточнымъ и блѣднымъ.

III. О священствѣ. Объ этомъ таинствѣ находится у св. Иринея сравнительно еще болѣе данныхъ, чѣмъ о другихъ таинствахъ. Онъ имѣлъ особенное побужденіе раскрывать ученіе о Церкви противъ

[1]) Основаніе для такого мнѣнія см. выше. Поводомъ къ замѣненію одного слова другимъ могло послужить сдѣланное имъ въ этомъ мѣстѣ противопоставленіе новозавѣтной духовной жертвы (πνευματικῶς) іудейскимъ жертвамъ. Церковная практика также уполномочивала его на такую замѣну, такъ какъ литургическая формула молитвы о преложеніи св. даровъ обращена къ Духу св.; это мы видимъ и въ древнѣйшихъ литургическихъ памятникахъ—восточныхъ и западныхъ. См. наше изслѣдованіе о литургіяхъ (Хр. Чт. 1868. 1869. 1870. «Очеркъ исторіи литургіи прав. церкви». («Очеркъ ист. древнихъ національ. литургій запада»).

гностиковъ, а потому необходимо долженъ былъ касаться и ученія объ іерархіи. Но, къ сожалѣнію, такъ какъ онъ разсуждалъ о Церкви, преимущественно какъ хранительницѣ истиннаго преданія, то и ученіе объ іерархіи онъ раскрывалъ преимущественно съ той же стороны. Правда онъ много останавливался на мысли о преемствѣ іерархіи отъ Апостоловъ, но опять главнымъ образомъ въ отношеніи къ ученію. Тѣмъ не менѣе нерѣдко онъ такъ выражается объ іерархическомъ преемствѣ истиннаго преданія вѣры, что на основаніи его словъ можно предполагать присутствіе у него представленія объ этомъ преемствѣ, не какъ о простомъ только воспріятіи іерархіею отъ Апостоловъ богопреданнаго ученія, а какъ о таинственномъ актѣ благодати Божіей, сообщающей избранному лицу дары священства.

„Въ Церкви, говорится,—замѣчаетъ св. Ириней, Богъ положилъ апостоловъ, пророковъ, учителей и все остальное дѣйствованіе Духа.... Гдѣ Церковь, тамъ и Духъ Божій и гдѣ Духъ Божій, тамъ и Церковь и всякая благодать“ [1]). На основаніи выраженія „остальное дѣйствованіе“ мы имѣемъ право заключать, что, по мысли св. отца, поставленіе апостоловъ, пророковъ и учителей есть также дѣйствованіе Духа, только не единственное въ Церкви, есть актъ св. Духа, хотя кромѣ этого акта есть другія, „остальныя дѣйствованія“. Что въ приведенныхъ словахъ идетъ рѣчь не объ апостольскомъ только вѣкѣ и не объ Апостолахъ только [2]), это очевидно само собою, кромѣ того подтверждается параллельнымъ мѣстомъ, въ которомъ св. отецъ разсуждаетъ объ истинныхъ пресвитерахъ и къ нимъ относитъ слова ап. Павла о поставленіи апостоловъ, пророковъ и учителей [3]), затѣмъ продолжаетъ: „Над-

[1]) Lib. III c. 24 n. 1.

[2]) Ibid. c. 1 n. 1. Св. Ириней говоритъ объ Апостолахъ, что «послѣ того какъ Господь нашъ воскресъ изъ мертвыхъ и они облечены были свыше силою нисшедшаго св. Духа, они исполнились всѣми дарами (omnibus, подраз. donis) и получили совершенное знаніе».

[3]) Lib. IV c. 26 n. 5. Объ истинныхъ пресвитерахъ онъ замѣчаетъ: «Таковыхъ пресвитеровъ воспитываетъ (ἀνατρέφει) Церковь. О нихъ и пророкъ говоритъ (Иса. 60, 17)... О нихъ и Господь сказалъ (Мѳ. 24, 45—47)... Итакъ, научая насъ, гдѣ таковыхъ найти Павелъ говоритъ: *Богъ поставилъ въ Церкви во*

лежитъ учиться истинѣ тамъ, гдѣ положены дары Божіи, у тѣхъ, у которыхъ существуетъ преемство Церкви отъ Апостоловъ, здравость и неукоризненность жизни, неподдѣльность и неповрежденность ученія". Такимъ образомъ поставленіе лицъ іерархическихъ есть одинъ изъ актовъ низведенія на вѣрующихъ благодати св. Духа. Для лицъ іерархическихъ имѣетъ большое значеніе преемство отъ Апостоловъ.

Преемство это есть источникъ, между прочимъ, и дара истиннаго ученія, но,—какъ можно догадываться изъ слѣдующаго мѣста,—не одного этого дара. „Надлежитъ слѣдовать тѣмъ пресвитерамъ, которые въ Церкви,—тѣмъ, которые имѣютъ преемство отъ Апостоловъ, какъ мы показали,—(тѣмъ), которые, вмѣстѣ съ преемствомъ епископства, получили по благоволенію Отца вѣрное дарованіе истины" [1]). Въ этихъ словахъ преемство епископства съ съ одной стороны отдѣляется отъ дарованія истины, съ другой—разсматривается какъ источникъ послѣдняго,—какъ и свойственно акту, который можетъ быть умопредставляемъ и отдѣльно отъ его плодовъ и въ связи съ ними. Во всякомъ случаѣ „дарованіе истины, вмѣстѣ съ (актомъ) преемства", представляется здѣсь не дѣйствіемъ простой передачи ученія, а актомъ благодатныхъ („по благоволенію Отца"), или однимъ изъ дѣйствованій Духа.

Въ приведенныхъ, а равно и въ другихъ мѣстахъ св. Ириней, разсуждая преимущественно [2]) о первой іерархической степени, называлъ ее чиномъ пресвитерства, а лицъ, имѣющихъ эту степень то пресвитерами, то епископами [3]). Въ этомъ случаѣ онъ подра-

первыхъ апостолами, во вторыхъ пророками, въ третьихъ учителями. Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab apostolis Ecclesiae successio.

[1]) Ibid. n. 2: qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. См. еще (ibid. n. 4): oportet adhaerere vero his, qui et apostolorum... doctrinam custodiunt et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conservationem sine offensa praestant.

[2]) Указаніе на три степени іерархіи можно видѣть въ неоднократной ссылкѣ св. Иринея на слова апостола: 1 Кор. 12, 28 и въ примѣненіи этихъ словъ къ іерархіи тогдашняго времени.

[3]) См. выше цитаты изъ IV кн., а также Fragm. n. 3. Въ III кн. см. слѣд. мѣста. Traditio, quae est ab apostolis, quae per successiones presby-

жалъ въ способѣ выраженія Апостоламъ и мужамъ апостольскимъ.

Итакъ несомнѣнно, что св. Ириней приписывалъ поставленію лицъ іерархическихъ, или акту преемства отъ Апостоловъ, особенный благодатный даръ и потому считалъ его весьма важнымъ дѣйствіемъ. Но онъ не касался вопроса объ отношеніи благодати священства къ видимому священнодѣйствію посвященія.

IV. О покаяніи. Объ этомъ таинствѣ св. Ириней говорилъ по различнымъ поводамъ неоднократно, но ни разу нарочито не останавливался на этомъ предметѣ, а потому и неудивительно, что отрывочныя его замѣчанія о покаяніи имѣютъ самый общій характеръ.

Такъ въ I книгѣ онъ дѣлаетъ нѣсколько ясныхъ указаній на публичное покаяніе; но изъ его словъ не видно, какъ онъ смотритъ на покаяніе, видитъ ли въ немъ таинственный актъ благодати Божіей, совершаемый чрезъ посредство священника, или простую дисциплинарную мѣру, приносящую извѣстную нравственную пользу тѣмъ, которые ей подвергаются [1]). Довольно замѣчательнымъ свидѣтельствомъ относительно покаянія нужно признать слѣдующее мѣсто въ V книгѣ. Сказавъ о будущей жизни и воскресеніи тѣла и

---

terorum in ecclesiis custoditur (l. III c. 2 n. 2). Ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos (c. 3 n. 1). Per successiones episcoporum (ibid. n. 2). Ἀπόστολοι... Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχειρίσαν (ibid. n. 3).

[1]) Таковы слѣдующія указанія на публичное покаяніе у Иринея. Женщины, совращенныя еретиками, «обратившись въ церковь Божію исповѣдали (ἐξομολογήσαντο)», какъ еретики увлекали ихъ въ плотскія наслажденія (lib. 1 c. 6 n. 3). Это исповѣданіе грѣха было продолжительно, какъ видно изъ примѣра жены одного діакона, подвергшейся растлѣнію отъ Марка. «Когда братъ съ великимъ трудомъ обратилъ ее, она все время проводила въ покаяніи (ἐξομολογουμένη), плача и рыдая о растлѣніи, которому подверглась отъ чародѣя (ibid. c. 13 n. 5)». Это исповѣданіе было публичное и потому далеко нелегкое. «Нѣкоторыя изъ женщинъ публично исповѣдуются (εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται), а другія, по стыду не рѣшаясь на это и въ тайнѣ какъ бы отчаявшись въ жизни Божіей (ἀπηλπικυίαι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ), или совсѣмъ сдѣлались отступницами, или колеблются (ibid. n. 7)». Здѣсь уже находится, хотя и не совсѣмъ ясный, намекъ на то, что въ покаяніи дается отъ Бога какая-то сила, возвращающая жизнь душѣ омертвляемой грѣхомъ.

приведши слова Господа, сказанныя Лазарю, св. Ириней замѣчаетъ: „это символъ (symbolum) человѣка, связаннаго грѣхами. И потому (et propter hoc) Господь сказалъ: развяжите его и пустите его идти... Господь чрезъ временное предъизображаетъ вѣчное и показываетъ, что Онъ же самъ [1]) можетъ дать своему созданію и исцѣленіе (curationem), и жизнь“ [2]). Здѣсь св. отецъ обращаетъ вниманіе на то, почему Спаситель, воскресивши Лазаря, велѣлъ разрѣшить его окружавшимъ, т. е. ученикамъ своимъ. По мнѣнію св. Иринея, это сдѣлано потому (propter hoc), что Лазарь былъ символомъ человѣка, связаннаго грѣхами, иначе сказать,— потому, что нужно было показать чрезъ то необходимость участія Апостоловъ въ разрѣшеніи отъ грѣховъ, въ возрожденіи духовномертвыхъ. Такимъ образомъ смыслъ этого мѣста слѣдующій. Вѣрующіе будутъ имѣть будущую жизнь, какъ по тѣлу, такъ и по душѣ. Тѣла будутъ воскрешены Тѣмъ, Кто воскресилъ Лазаря; души будутъ воззваны изъ состоянія духовной смерти [3]) къ духовной жизни, разрѣшены отъ узъ грѣховныхъ самимъ Богомъ, но по-

---

[1]) Другой символъ покаянія и разрѣшенія отъ грѣховъ представляютъ символы пророческіе. Въ отрывкѣ, какъ догадываются, изъ изъясненія кн. пр. Іезекіиля (3 и 4 гл.), Ириней говоритъ: «пророчествомъ среди ихъ означалось, что народъ, ставши преступнымъ, будетъ связанъ узами собственныхъ грѣховъ. А то, что онъ самъ развязался, означаетъ, что покаявшись (μετανοήσας) онъ опять освободится отъ узъ грѣха (Fragm. n. XLIV и подобное же n. XLVII)» Здѣсь нѣтъ противорѣчія съ символомъ покаянія въ воскрешеніи Лазаря. Здѣсь указывается на другое условіе достиженія плодовъ покаянія, необходимое со стороны человѣка.

[2]) Lib. V c. 13 n. 1. См. предъидущую главу (12 n. 6), гдѣ говорится, что Слово Божіе «усмотрѣвъ свое созданіе поврежденнымъ злобою, всячески врачевало его, то относительно каждаго члена, какой находится въ его составѣ, то возстановивъ заразъ цѣлаго человѣка (redintegravit) здравымъ и невредимымъ приготовляя его для Себя совершеннымъ къ воскресенію... Ибо чрезъ исцѣленіе жизнь, а чрезъ жизнь нетлѣніе. Итакъ кто даетъ исцѣленіе, тотъ даетъ и жизнь; а кто сообщаетъ жизнь, сообщаетъ своему созданію и нетлѣніе». Эти слова, правда, могутъ относиться и къ крещенію; но такъ какъ они предшествуютъ приведеннымъ словамъ о Лазарѣ, то могутъ быть поняты и въ смыслѣ ближайшаго указанія на покаяніе.

[3]) Невѣріе и непокорность Богу ведутъ къ духовной смерти. «Кто и тогда самихъ себя не предали смерти? Невѣрующіе и непокоряющіеся Богу». Lib. IV c. 28 n. 3.

средствомъ учениковъ Христовыхъ, которымъ Онъ далъ право вязать и рѣшить. Онъ самъ разрѣшаетъ отъ грѣховъ; но Ему угодно, чтобы повелѣніе Его исполняли епископы, какъ Лазаря Онъ самъ освободилъ отъ узъ смерти, но повелѣлъ снять съ него повязки окружавшимъ Его. Въ другомъ мѣстѣ св. Ириней предостерегаетъ своихъ читателей отъ того, чтобы духовная гордость не помѣшала людямъ, впадшимъ въ грѣхи послѣ крещенія (или, какъ онъ выражается, послѣ познанія Христа) получить прощеніе грѣховъ. Разсуждая о грѣхахъ людей древняго времени и побуждая христіанъ не слишкомъ строго относиться къ ихъ проступкамъ, онъ замѣчаетъ, что ветхозавѣтные праведники, падая, какъ напримѣръ Давидъ, получали послѣ покаянія прощеніе отъ Христа [1]), что Христосъ сходилъ въ адъ для того, чтобы даровать прощеніе грѣховъ вѣрующимъ въ Него [2]), что мы не должны вмѣнять грѣховъ ветхозавѣтнымъ праведникамъ, отпущенныхъ имъ также, какъ и намъ, если мы не презираемъ благодати Божіей (gratiam Dei) [3]), что „мы не должны гордиться и укорять древнихъ, а должны сами бояться, что, совершая что-либо неугодное Богу послѣ познанія Христа, можемъ не получить болѣе прощенія грѣховъ, но будемъ исключены изъ Его царства“ [4]). Что въ послѣднихъ словахъ онъ вовсе не отвергаетъ возможности прощенія грѣховъ послѣ крещенія, доказательствомъ служитъ заключеніе его символа, гдѣ, сказавши о послѣднемъ судѣ, продолжаетъ: „соблюдавшимъ заповѣди и пребывшимъ въ любви къ Нему, однимъ отъ начала, другимъ послѣ покаянія даруетъ жизнь, подастъ нетлѣніе и сотворитъ вѣчную славу“ [5]).

Итакъ въ покаяніи, по ученію св. Иринея, дается разрѣшеніе отъ грѣховъ, благодать Божія, жизнь духовно-мертвымъ. Возставляетъ человѣка Самъ Богъ собственною силою, но чрезъ руки сво-

---

[1]) Lib. IV c. 27. n. 1: remissionem a Christo.

[2]) Ibid. n. 2: remissionem peccatorum.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid.: remissionem ultra non habeamus delictorum.

[5]) Lib. 1 c. 10 n. 1: τοῖς ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας.

ихъ учениковъ, которые снимаютъ съ людей грѣховные узы, какъ съ Лазаря повязки.

V. О бракѣ и елеосвященіи. Еще менѣе данныхъ представляютъ— дошедшее до насъ сочиненіе и отрывки взъ другихъ несохранившихся въ цѣломъ сочиненій св. Иринея — относительно таинствъ брака и елеосвященія. Мы не находимъ въ нихъ даже такихъ замѣчаній объ этихъ священнодѣйствіяхъ, какія находили относительно священства и покаянія. Но если позволяютъ себѣ многіе не только изъ литургистовъ, но и догматистовъ, ссылаться на нѣкоторыя изъ описываемыхъ Иринеемъ гностическихъ таинствъ, дѣлая это съ цѣлію доказать чрезъ то, хотя косвенно и предположительно, существованіе въ Церкви временъ св. Иринея священнодѣйствія елеопомазанія [1]), то думаемъ, что и намъ дозволительно остановиться на разказѣ св. Иринея о гностическихъ бракахъ и елеосвященіяхъ. Позволяемъ себѣ взглянуть на эти предметы съ той точки зрѣнія, съ какой смотрѣлъ самъ св. Ириней на таинство евхаристіи у гностиковъ. Онъ, какъ мы видѣли, усматривалъ у этихъ еретиковъ относительно евхаристіи непослѣдовательность. Отвергая значеніе плоти и всего вещественнаго, они однакожъ допускали, какъ напримѣръ Маркъ, истеченіе какой-то „всевышней благодати“ въ сосудъ евхаристическій. Съ весьма большею долею вѣроятности, какъ мы сказали выше, можно полагать, что гностики въ этомъ случаѣ дѣлали уступку господствовавшимъ въ православной Церкви вѣрованіямъ. А если такъ, то неудивительно, что они могли сдѣлать подобную же уступку и въ другихъ случаяхъ.

Признаки подобной уступки мы и замѣчаемъ въ разсказѣ св. Иринея прежде всего о плотскихъ отношеніяхъ у гностиковъ. Такъ, разсказавъ о растлѣніи женщинъ гностиками, онъ говоритъ затѣмъ о томъ, какъ послѣдніе прикрываютъ свое распутство. Въ оправданіе совершавшихся среди ихъ безобразій они указывали на то,

[1]) Таковы почти всѣ римско-католическіе богословы. Но къ сожалѣнію они берутъ разсказъ св. Иринея о гностическихъ «искупленіяхъ» при кончинѣ внѣ связи съ другаго рода «искупленіями» гностиковъ и не подвергаютъ этотъ разсказъ анализу, а потому ихъ ссылки на слова св. Иринея представляются мало основательными.

что православные суть невѣжды, а они—совершенные и избранное сѣмя, что первые „получаютъ благодать (χάριν) только въ пользованіе, почему она и отнимется отъ нихъ, а о себѣ, что они имѣютъ благодать, какъ собственность, пріобрѣтенную свыше отъ неизреченнаго и неименуемаго сопряженія, а потому она приложится имъ. Поэтому, говорятъ, имъ и нужно всѣми способами всегда упражняться въ таинствѣ сопряженія (τὸ τῆς συζυγίας μυστήριον)... Они именуютъ насъ душевными и говорятъ, что мы отъ міра и что намъ нужно воздержаніе и добрыя дѣла..., а имъ, именующимся духовными и совершенными, нисколько (этого не нужно). Ибо не дѣла вводятъ въ плирому, а сѣмя, сообщаемое оттуда въ состояніи незрѣломъ и здѣсь совершенствующееся“ [1]). Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что изложенное воззрѣніе гностиковъ на брачныя отношенія есть искаженное ученіе апостола о бракѣ, какъ великой тайнѣ во Христа и въ Церковь [2]). Отсюда явилось у гностиковъ представленіе о тайнѣ сопряженія и о сѣмени, которое дается свыше, а равно и о благодати, которая, правда, по взгляду гностиковъ, дается и православнымъ, и также, нужно полагать, въ бракѣ [3]), но такъ однакожъ, что послѣдніе должны соблюдать умѣренность въ брачномъ состояніи для того, чтобы благодать ихъ не оставила; гностикамъ же эта умѣренность совсѣмъ не нужна; напротивъ, чѣмъ болѣе они сопрягаются, тѣмъ болѣе, по ихъ мнѣнію, нисходитъ на нихъ благодати. Такимъ образомъ, по изложенію св. Иринеемъ гностическихъ взглядовъ на бракъ, въ противоположность взглядамъ православныхъ на тотъ же предметъ, оказывается, что послѣдніе отличаются отъ первыхъ слѣдующимъ. Православные получаютъ благодать для брака однажды, „въ пользованіе“; а потому они всегда находятся подъ страхомъ потерять ее („почему она и отнимется у нихъ“); имъ „нужно воздержаніе“.

---

[1]) Lib I. c. 6 n. 4.

[2]) На это есть прямое указаніе въ с. 8 n. 4 той же книги. Говорятъ (гностики), что Павелъ сказалъ и объ сочетаніяхъ (συζυγίας) внутри плиромы, указавъ въ одномъ, ибо пиша о сочетаніи въ сей жизни, сказалъ: *тайна эта велика: я говорю по отношенію къ Христу и къ Церкви*».

[3]) Едва ли здѣсь можно разумѣть благодать крещенія.

Такое мнѣніе гностиковъ о православныхъ даетъ намъ право заключать, что православная Церковь не полагала полученіе благодати, освящающей бракъ, въ самомъ плотскомъ сопряженіи, а въ какомъ-то другомъ актѣ и что она допускала возможность потери благодати чрезъ неумѣренность въ брачной жизни. Между тѣмъ гностики думали, что благодать подается въ самомъ актѣ плотскихъ отношеній и потому, чѣмъ болѣе позволяли себѣ неумѣренности въ такихъ отношеніяхъ, тѣмъ большею благодатію, по ихъ мнѣнію, они исполнялись. Если мы вѣрно поняли находящееся у св. Иринея изложеніе гностическихъ взглядовъ на бракъ, то позволяемъ себѣ думать, что въ этомъ изложеніи св. отца заключается указаніе на вѣру Церкви православной въ полученіе благодати для брачной жизни въ какомъ-то актѣ, который однакожъ не есть актъ плотскаго сопряженія.

Далѣе св. Ириней, излагая мнѣнія Маркіанъ объ „искупленіи“, описываетъ при этомъ и различные обряды, употреблявшіеся у этихъ гностиковъ. „Одни изъ нихъ устрояютъ брачный чертогъ и совершаютъ тайноводство, съ произношеніемъ какихъ-то словъ для посвящаемыхъ, и говорятъ, что совершаемое ими есть духовный бракъ по подобію горнихъ сочетаній [1]). Другіе же ведутъ на воду и крестя приговариваютъ такъ [2])... Потомъ посвященнаго помазуютъ сокомъ бальзама [3]); ибо говорятъ, что это муро (μύρον) есть образъ превышающаго все благоуханія. Нѣкоторые же изъ нихъ говорятъ, что водить на воду излишне, а смѣшавъ елей (μίξαντες δὲ ἔλαιον) и воду.... выливаютъ на голову посвящаемымъ и хотятъ, чтобы это было искупленіемъ. Впрочемъ и они помазываютъ бальзамомъ (βαλσάμῳ). А другіе, отвергнувъ все это, говорятъ, что

---

[1]) Οἱ μεν.... μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι, μετ' ἐπιῤῥήσεών, τινων τελειουμένοις, καὶ πνευματικὸν γάμον φάσκουσι εἶναι... κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν.

[2]) Ириней далѣе приводитъ нѣсколько такихъ формулъ, изъ которыхъ самая близкая къ формулѣ, заповѣданной Спасителемъ и всегда употреблявшейся въ Церкви, первая изъ приводимыхъ имъ: «во имя невѣдомаго Отца всего, въ матерь всего Истину, въ Сошедшаго на Іисуса, въ единеніе и искупленіе и общеніе съ силами». Отецъ это очевидно Богъ Отецъ, Истина—воплотившійся Сынъ Божій, Сошедшій на Іисуса—Духъ св.

[3]) Ἔπειτα μυρίζουσι τετελεσμένον τῷ ὅπῳ ἀπὸ βαλσάμου.

таинство неизреченной и невидимой силы и недомыслимаго и безтѣлеснаго не должно совершать при помощи тварей чувственныхъ и тѣлесныхъ; совершенное же искупленіе есть самое познаніе неизреченнаго величія... Другіе искупляютъ оканчивающихъ (жизнь) и спѣшащихъ къ самому исходу; ибо нѣкоторые изъ нихъ, смѣшавъ елей съ водою (ἔλαιον ὕδατι), изливаютъ (это) на голову умершаго (ἐξελθόντος). А иные (выливаютъ) мѵро, вышеупомянутый сокъ изъ бальзама и воду, употребляя общее призываніе, дабы они сдѣлались недоступными и невидимыми для высшихъ началъ и властей и чтобы внутренній ихъ человѣкъ перешелъ невидимо, такъ чтобы тѣла эти остались въ твореніи, а душа ихъ предстала Диміургу. Внушаютъ они (умирающему), чтобы, когда послѣ смерти придетъ онъ къ началамъ и ко властямъ, не забылъ сказать слѣдующее: я сынъ Отца и проч.“ [1]). Весь этотъ разсказъ св. Иринея весьма важенъ въ томъ отношеніи, что вполнѣ подтверждаетъ высказанное нами выше предположеніе, что тѣ изъ гностиковъ, которые

---

[1]) Lib. I. c. 21 n. 3—5. Мы держались относительно изложенія «искупленій» при копчинѣ не латинскаго текста, а греческаго, взятаго изъ Епифанія, который, хотя и не назвалъ Иринея, однако заимствовалъ это мѣсто изъ сочиненій послѣдняго (Haer. c. 36). Главное различіе латинскаго перевода отъ греческаго текста состоитъ въ томъ, что въ латинскомъ τελευτῶντας καὶ ἐπὶ τ ν αὐτὴν ἔξοδον φθάνοντας переведено mortuos ad finem defunctionis. Греческій текстъ, намъ кажется, точнѣе выражаетъ мысль св. Иринея. Нужно полагать, что актъ *искупленія умирающихъ состоялъ у гностиковъ изъ двухъ частей:* изъ словъ призыванія, которыя произносились надъ умирающимъ, и обряда возливанія елея на умершаго уже; иначе нельзя понять, почему въ первомъ случаѣ стоитъ τελευτῶντας и φθάνοντας, а во второмъ ἐξελθόντος, а равно какимъ образомъ, если человѣкъ умеръ, могло происходить наученіе его произносить извѣстныя слова. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно слѣдуетъ, даже изъ латинскаго перевода (именно изъ наученія извѣстнымъ словамъ), что совершеніе искупленія начиналось не послѣ того, какъ человѣкъ умретъ, а передъ самою смертію, Такимъ образомъ, вопросъ, неодинаково рѣшаемый римскими католиками и протестантами, изъ которыхъ первые говорятъ, что Ириней описываетъ здѣсь обряды, совершавшіеся надъ умирающимъ, а послѣдніе — что онъ имѣетъ въ виду обряды погребенія умершихъ,—намъ кажется, можетъ быть рѣшенъ не въ пользу ни тѣхъ, ни другихъ исключительно. Что касается того, что гностики выливали елей или бальзамъ уже на умершихъ, это видно и изъ Θеодорита (Hist. eccl. l. I c. 11): ἕτεροι δέ τινες, μετὰ τὴν ἀποβίωσιν, ἔλαιον καὶ ὕδωρ ταῖς τῶν τῶν τελευτόντων ἐμβάλλουσι κεφαλαῖς.

не отвергали въ принципѣ совершенія „таинствъ невидимаго и безтѣлеснаго при помощи вещей чувственныхъ“ (или лучше сказать по своей непослѣдовательности отступали въ этомъ случаѣ отъ своихъ принциповъ), употребляли тѣже самыя матеріальныя вещи, какія были употребительны и въ богослужебной практикѣ православной Церкви“ [1]); только пользовались ими не тамъ гдѣ слѣдуетъ, не такъ и не въ томъ смыслѣ, какъ православная Церковь. Такъ, совершая свои „искупленія“, одни замѣняли крещеніе священнодѣйствіемъ брака; а другіе совершали нѣчто подобное крещенію, именно—или погружали „посвящаемаго“ въ воду, послѣ же погруженія помазывали „посвященнаго“ сокомъ изъ бальзама, — или же вмѣсто погруженія въ воду выливали на голову принимаемаго въ ихъ общество смѣсь воды и елея, но потомъ все-таки помазывали его бальзамомъ. Послѣдняго рода гностики, очевидно, особенно близко подражали въ совершеніи своихъ „искупленій“ православной Церкви, въ которой послѣ крещенія происходило помазаніе мѵромъ, а при крещеніи между прочимъ употреблялся заклинательный елей. Мало того, даже и первые, отождествляя бракъ съ крещеніемъ, или по гностически „съ искупленіемъ“, можно думать, пришли къ этой мысли потому, что видѣли, какимъ благоговѣніемъ пользовалось у православныхъ церковное священнодѣйствіе брака и какой высокій благодатный даръ приписывался этому великому, по апостолу, таинству. Вотъ почему, вмѣсто погруженія въ воду, они употребляли священнодѣйствіе брака, какъ полагающее начало возрожденію, сочетавающее мужа и жену по подобію горнихъ сочетаній. При этомъ, если мы припомнимъ дѣйствія гностика Марка при совершеніи имъ евхаристіи, то будемъ имѣть рядъ гностическихъ священнодѣйствій, носящихъ на себѣ несомнѣнные слѣды

[1]) Гностики, — какъ бы нѣкоторые изъ нихъ ни были умѣренны въ своихъ взглядахъ на матерію,—смотрѣли на нее во всякомъ случаѣ далеко не благопріятно. А потому совершенно не естественно было имъ самимъ отъ себя выдумывать и плодить количество чувственныхъ знаковъ «всевышней благодати». Иное дѣло выдумывать различныя комбинаціи изъ бывшихъ уже въ употребленіи въ богослужебной практикѣ чувственныхъ элементовъ и придавать имъ различные смыслы. Это было совершенно въ ихъ характерѣ и за это-то ихъ упрекаетъ св. Ириней. См. слѣд. прим.

подражанія гностиковъ православнымъ таинствамъ: крещенію, муропомазанію, браку и евхаристіи.

Сказанное выше естественно приводитъ къ предположенію, не заимствованы ли изъ богослужебной практики православной Церкви и гностическіе обряды при кончинѣ? Что привело къ мысли гностиковъ, не особенно расположенныхъ возвышать матерію, ввести въ употребленіе обрядъ возливанія елея, вмѣстѣ съ водою, или мура на умершаго? Для чего они употребляли этотъ обрядъ надъ тѣломъ, съ которымъ разлучилась душа, — надъ тѣломъ, которое само по себѣ не имѣетъ ни малѣйшаго значенія по гностическому взгляду? Не довольно ли было прочитать умирающему ту формулу, какую ему слѣдовало произнесть предъ Диміургомъ? Все это совершенно необъяснимо безъ высказаннаго нами предположенія и безъ сближенія съ тѣмъ замѣчательнымъ фактомъ, что отрицатели всѣхъ временъ часто впадаютъ въ непослѣдовательность, дѣлая значительныя уступки отвергаемой ими, но уже сложившейся жизненной практикѣ въ томъ кругу, среди котораго имъ приходится дѣйствовать. Такъ, можно думать, было и въ данномъ случаѣ. Извѣстныя слова ап. Іакова, относящіяся къ елеопомазанію, были, конечно, извѣстны православной Церкви и безъ сомнѣнія, не оставались безъ приложенія къ дѣлу, такъ какъ они содержатъ положительное повелѣніе *(да призоветъ пресвитеры церковные);* такимъ образомъ священнодѣйствіе елеопомазанія совершалось въ православной Церкви. Что удивительнаго если изъ подражанія ей ввели подобное же священнодѣйствіе и гностики въ нѣкоторыхъ изъ своихъ обществъ? Такое предположеніе, представляется намъ единственнымъ объясненіемъ гностическихъ „искупленій“ при кончинѣ, имѣющимъ за себя нѣкоторыя основанія; всякое же другое мнѣніе намъ кажется не имѣющимъ за себя рѣшительно ничего, а противъ себя высказанныя выше соображенія.

Итакъ мы пришли къ тому заключенію, что въ разсказѣ св. Иринея о гностическихъ „искупленіяхъ“ содержится между прочимъ косвенное указаніе на существованіе въ православной Церкви священнодѣйствія, употреблявшагося при кончинѣ христіанина и соеди-

ненаго съ помазаніемъ его елеемъ. Но, повидимому св. Ириней осуждаетъ гностиковъ именно за возвышеніе елеопомазанія на степень важнѣйшаго священнодѣйствія, на одинаковую степень съ крещеніемъ и мvропомазаніемъ, и слѣдовательно какъ-будто отрицаетъ косвенно существованіе и въ православной Церкви взгляда на это священнодѣйствіе, какъ на одно изъ самыхъ важныхъ. Мы уже видѣли, за что могъ порицать гностиковъ св. отецъ и за что онъ ихъ дѣйствительно порицалъ. Что касается другихъ священнодѣйствій: крещенія, мvропомазанія, евхаристіи и брака, то выше всякаго сомнѣнія, что онъ порицалъ ихъ не за усвоеніе этимъ таинствамъ высокаго значенія; а совершенно за другое, именно за разногласіе во взглядахъ на то или другое таинство и за различныя измѣненія въ богопреданномъ способѣ совершенія таинствъ [1]). Въ томъ же, по всей вѣроятности, онъ обличалъ еретиковъ, и тогда, когда въ заключеніе описывалъ „искупленія“, совершаемыя ими при кончинѣ членовъ ихъ обществъ. Онъ осуждалъ ихъ не за неумѣренное будто бы возвышеніе елеопомазанія, а за разнообразный способъ совершенія ими этого таинства (то елей и вода, то бальзамъ) и за то, что они не придавали елеопомазанію того смысла, какой требуется св. Писаніемъ, не смотрѣли на него какъ на сообщеніе врачества для души и тѣла, а навязывали ему другой смыслъ, сообразный съ ихъ воззрѣніями на душу и тѣло, — смыслъ съ одной стороны, какъ бы втораго крещенія или искупленія, съ другой—средства, укрѣпляющаго исключительно одну душу при переходѣ ея къ Димiургу изъ земной оболочки. Такимъ образомъ было за что Иринею упрекать гностиковъ, и кромѣ возвышенія ими елеопомазанія до значенія равнаго съ крещеніемъ.

Такимъ образомъ разсказъ св. Иринея о гностическихъ свя-

1) По перечисленіи всѣхъ видовъ гностическихъ искупленій, въ томъ числѣ и искупленій при кончинѣ, св. Ириней замѣчаетъ: Cum autem discrepent ab invicem et doctrina et traditione et qui recentiores eorum agnoscuntur, affectant per singulos dies novum aliquid adinvenire et fructificare, quod nunquam quispiam excogitavit; durum est omnium describere sententias (Lib. I c. 21 n. 5).

щеннодѣйствіяхъ приводитъ насъ къ слѣдующимъ заключеніямъ: 1) православная Церковь вѣрила въ сообщеніе благодатныхъ даровъ брачущимся въ какомъ-то актѣ, отличномъ отъ плотскаго сопряженія; 2) она совершала и елеопомазаніе надъ болящими и смотрѣла весьма высоко на это священнодѣйствіе.

Послѣ изложенія данныхъ, представляемыхъ твореніями св. Иринея, для каждаго изъ таинствъ въ отдѣльности, считаемъ нужнымъ обратить вниманіе на *общую точку зрѣнія* св. отца на благодать Божію въ Церкви и на различные способы ея дѣйствованія. Эта точка зрѣнія выражена имъ весьма ясно;—обстоятельство, которое имѣетъ немаловажное для насъ значеніе; такъ какъ и другіе отцы разсматриваемаго времени, какъ увидимъ далѣе, сходились въ этомъ отношеніи съ св. Иринеемъ. Обличитель гностиковъ ясно даетъ понять, что онъ смотритъ на благодать Божію въ Церкви и на различные способы дѣйствованія Духа Божія на вѣрующихъ, какъ на нѣчто цѣльное, не разлагаемое имъ на части. „Я показалъ, говоритъ св. Ириней, что проповѣдь Церкви повсюду постоянна и пребываетъ неизмѣнною... Ибо этотъ даръ Божій (проповѣдь, ученіе) ввѣренъ Церкви, какъ дыханіе жизни дано тѣлесному составу [1]), для того, чтобы всѣ члены, принимающіе его, оживотворялись: и въ этомъ содержится общеніе со Христомъ, т. е. Духъ св., залогъ нетлѣнія, утвержденіе нашей вѣры и лѣствица для выхожденія къ Богу. Ибо въ Церкви, говорится, Богъ положилъ апостоловъ, пророковъ и учителей и все остальное дѣйствованіе Духа (et universam reliquam operationem Spiritus), котораго непричастны всѣ, не прибѣгающіе къ Церкви, но сами себя удаляющіе отъ жизни худымъ ученіемъ и самымъ худымъ дѣйствованіемъ. Ибо гдѣ Церковь, тамъ и Духъ Божій, а гдѣ Духъ Божій, тамъ и Церковь и всякая благодать; Духъ же есть истина. Посему тѣ, которые непричастны Его, не питаются и для жизни изъ сосцевъ матери, не пользуются чистѣйшимъ источникомъ, исхо-

[1]) Ad inspirationem plasmationi; др. чтенія: ab inspiratione, inspiratio. Мы слѣдуемъ послѣднему чтенію, имѣя въ виду вышеизложенное ученіе св. отца о созданіи и возсозданіи человѣка.

дящимъ изъ тѣла Христова, но выкапываютъ себѣ сокрушенные колодцы изъ земныхъ рвовъ и пьютъ гнилую воду изъ грязи, убѣгая вѣры Церкви, чтобы не обратиться, а Духа отвергая, чтобы не вразумиться“ [1]). Здѣсь св. Ириней, говоря о Церкви, какъ хранительницѣ главнымъ образомъ Христова ученія, замѣчаетъ однакожъ, что въ ней находятся богоучрежденная іерархія, а вмѣстѣ съ нею и „остальныя дѣйствованія Духа“, или „всякая благодать Духа“, разумѣя, вѣроятно, подъ этими выраженіями благодать Божію, даруемую чрезъ іерархію въ таинствахъ, а равно и другими способами. Нельзя думать, что подъ остальными дѣйствованіями Духа, св. отецъ разумѣлъ здѣсь одни только чрезвычайные дары апостольскаго времени, какъ видно проявлявшіеся въ Церкви Христовой въ его время [2]). Въ томъ именно, мѣстѣ, въ которомъ онъ исчисляетъ этого рода дары, въ заключеніе замѣчаетъ: „невозможно перечислить дарованія (χαρισμάτων), которыя Церковь по всему міру получила отъ Бога во имя І. Христа, распятаго при Понтіѣ Пилатѣ, и каждодневно являетъ въ благодѣяніе народовъ, никого не обольщая, ни отъ кого не требуя денегъ. Ибо она, какъ даромъ получила ихъ отъ Бога, также даромъ и раздаетъ“ [3]). Подъ ежедневнымъ раздаяніемъ безчисленныхъ даровъ Церковію св. Ириней разумѣетъ, безъ сомнѣнія, то освященіе, какое получается въ Церкви многоразличными способами чрезъ ученіе, обряды богослуженія, преимущественно же чрезъ таинства. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ св. отецъ разсматриваетъ всѣ благодатные дары, существующіе въ Церкви не сами въ себѣ, а со стороны той цѣли, къ которой направлено раздаяніе ихъ Церковію, именно съ точки зрѣнія блага людей; а съ этой точки зрѣнія всѣ способы дѣйствованія Духа одинаковы, такъ какъ всѣ они ведутъ къ одной цѣли, къ спасенію человѣка. А потому неудивительно, что онъ разсматриваетъ всѣ ихъ совмѣстно, не раздѣляя ихъ на классы и

---

[1]) Lib. III c. 24 n. 1.

[2]) Lib. II c. 32 n. 4: изгнаніе демоновъ, предвѣдѣніе будущаго, видѣнія и пророческія рѣчи, исцѣленіе больныхъ чрезъ возложеніе рукъ.

[3]) Ibid.

группы, неизбѣжно являющіеся въ другомъ случаѣ, т. е. тогда, когда они разсматриваются сами въ себѣ. Вотъ причина, почему св. Ириней, вмѣстѣ съ другими отцами, не выдѣляетъ таинствъ изъ области „остальныхъ дѣйствованій Духа“ въ Церкви. А безъ этого выдѣленія,—безъ поставленія ихъ во взаимную связь и безъ анализа общихъ всѣмъ имъ свойствъ,—невозможна никакая формальная дѣятельность по части образованія общаго понятія „таинство“ и установленія, соотвѣтствующаго этому понятію, термина.

VI. Объемъ понятія μυστήριον у св. Иринея. Вооружаясь противъ гностиковъ, св. Ириней весьма естественно долженъ былъ до извѣстной степени примѣняться къ ихъ способу выраженія, но замѣчательно, какъ онъ и въ этомъ отношеніи былъ сдержанъ. Гностики особенно любили употреблять μυστήριον въ значеніи какъ совокупности, такъ и отдѣльныхъ пунктовъ вѣроученія, не для всѣхъ постижимаго, находя къ тому же примѣры подобнаго слово-употребленія въ св. Писаніи. Сверхъ того они прилагали это слово къ своимъ тайнодѣйствіямъ, имѣющимъ сходство съ христіанскими таинствами, и давали такимъ образомъ этому слову такое употребленіе, которое не нашло себѣ мѣста въ языкѣ св. Писанія. Св. Ириней охотно употреблялъ μυστήριον въ первомъ смыслѣ, въ послѣднемъ же — только въ приложеніи къ таинствамъ гностиковъ. Если къ этому прибавить еще употребленіе означеннаго слова въ смыслѣ ветхозавѣтныхъ прообразовъ, менѣе впрочемъ любимое имъ, чѣмъ св. Іустиномъ, то этими тремя главными смыслами и ограничивается объемъ понятія μυστήριον по употребленію его св. Иринеемъ [1]).

Не говоря уже о тѣхъ весьма многочисленныхъ мѣстахъ [2]), въ которыхъ св. отецъ, излагая гностическіе взгляды, ясно даетъ понять, что гностики подъ μυστήρια ἀπόῤῥητα или mysteria inerrabilia разумѣли всю совокупность христіанскихъ истинъ [3]), мы находимъ,

[1]) Къ сожалѣнію большая часть его творенія противъ ересей дошла до насъ въ латинскомъ переводѣ и только сравнительно небольшая часть этого сочиненія сохранилась въ греческомъ текстѣ.

[2]) Въ особенности въ первыхъ двухъ книгахъ.

[3]) Укажемъ на нѣкоторыя изъ этихъ мѣстъ. Уже въ пред. къ 1 кн. (п. 2)

что и въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ онъ говоритъ отъ своего лица, онъ нерѣдко употребляетъ это слово въ томъ же смыслѣ. Такъ, разсуждая о совершенномъ человѣкѣ и находя, что такой человѣкъ есть тотъ, который получилъ Духа Божія и говоритъ всѣми языками, замѣчаетъ, что и онъ слышалъ говорившихъ языками, „выводившихъ наружу сокровенное людей къ ихъ пользѣ и изъяснявшихъ таинства Божіи“ [1]). Утверждая въ другомъ мѣстѣ, что желающіе видѣть истину, могутъ во всякой церкви узнать преданіе апостольское, говоритъ, что „если бы апостолы знали такія сокровенныя таинства (recondita mysteria), которыя они сообщали (только) совершеннымъ, отдѣльно и тайно отъ прочихъ, то они предали бы ихъ въ особенности тѣмъ, кому поручали самыя церкви“ [2]).

Вмѣстѣ съ гностиками [3]) св. Ириней называлъ μυστήριον и отдѣльные пункты христіанскаго вѣроученія, именно все домостроительство спасенія человѣка чрезъ Христа и чрезъ благодать св. Духа, воплощеніе, будущее воскресеніе и блаженство праведныхъ и др. Такъ, разсуждая о воскресеніи и будущемъ блаженствѣ, пишетъ: „ибо одинъ Сынъ, который совершилъ волю Божію и одинъ родъ человѣческій, въ которомъ совершаются таинства Божіи (mysteria Dei), которыя желаютъ видѣть ангелы и не могутъ постигнуть премудрости Божіей, посредствомъ которой Его созданіе

св. Ириней обѣщается показать «τὰ τερατώδη καὶ βαθέα μυστήρια, которыя не всѣ понимаютъ, потому что не всѣ выбросили свой мозгъ». Гностики полагали (lib. III c. 5 n. 1), будто Апостолы не всѣмъ сообщали истинное ученіе Христово, а только «способнымъ понять неименуемаго Отца излагали неизреченную тайну (inerrabile mysterium) посредствомъ и притчей и загадокъ». Гностики говорили (lib. III c. 2 n. 2), будто ни Апостолы, ни Христосъ не сообщили чистой истины безъ всякой примѣси и будто только они — гностики «знаютъ сокровенное таинство (absconditum mysterium) въ неповрежденномъ видѣ и чистотѣ». «Еретики (lib. IV praef. n. 4) имѣютъ притязаніе на высшее знаніе и на неизреченныя таинства».

[1]) Lib. V c. 6 n. 1: τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ ἐκδιηγουμένων.

[2]) Lib. III c. 3 n. 1.

[3]) Такъ гностики называли напримѣръ ипостастное рожденіе Слова отъ Отца (lib. II c. 28 n. 6). «Не великое что либо изобрѣли тѣ, которые измыслили произнесенія (emissiones) и не сокровенное таинство (absconditum mysterium — открыли), когда всѣмъ понятное перенесли на Слово Божіе... уподобляя Его произнесенію (emissionis) слова человѣческаго».

дѣлается по образу Сына и сопричисленнымъ къ Сыну, такъ что порожденіе Его, перворожденное Слово нисходитъ въ тварь, т. е. въ составъ (тѣлесный in facturam, hoc est in plasma) и объемлется имъ и снова тварь принимаетъ Слово и восходитъ къ Нему, превосходя ангеловъ и дѣлается по образу и по подобію Божію“ [1]). Валааму Духъ Божій воспрепятствовалъ проклясть народъ „по причинѣ предуказанія (чрезъ то) таинства Христова (τοῦ Χριστοῦ μυστήριον). Ибо такъ какъ Онъ (І. Хр.) долженъ былъ по плоти родиться отъ отцевъ, то Духъ преднаучаетъ мужа (Валаама), дабы по невѣденію не проклялъ народа“ [2]). Разсуждая о таинствѣ воскресенія праведныхъ и таинствѣ царства, разумѣетъ подъ послѣднимъ хиліастическое представленіе о будущемъ царствѣ Христовомъ, которое онъ называетъ также таинствомъ славы сыновъ [3]).

Подобно св. Іустину, св. Ириней таинствами называлъ не только все то, что въ Богѣ—самомъ себѣ и въ Его откровеніи міру чрезъ Христа—есть непостижимаго и потому должно быть воспринимаемо вѣрою, какъ откровенная христіанская истина, но и всѣ тѣ прообразы ветхаго завѣта, чрезъ которые питаема была вѣра и просвѣщаемъ былъ умъ членовъ ветхозавѣтной церкви. Въ этомъ смыслѣ онъ говорилъ о пророкахъ: „пророки не видѣли самого лица Божія, но домостроительство и таинства (mysteria) чрезъ которыя человѣкъ начиналъ видѣть Бога“ [4]). Что именно нужно разумѣть здѣсь подъ mysteria, это видно изъ слѣдующаго мѣста въ той же главѣ: „и прочее домостроительство возглавленія они частію видѣли чрезъ видѣнія, частію возвѣщали словомъ, частію же прообразовательно (typice) обозначали дѣйствіемъ; что должно быть видимымъ, то они видѣли въ видѣніи; что должно быть услышано, то словами проповѣдывали; что должно было совершиться, то дѣйствіемъ совершали, все же возвѣщали пророчески“ [5]). Все это такимъ обра-

[1]) Lib. V c. 36 n. 3.

[2]) Fragm. n. 22 p. 1241.

[3]) Lib. V c. 33 n. 1: mysterium justorum et regni; mysterium gloriae filiorum.

[4]) Lib. IV c. 20 n. 10.

[5]) Ibid. n. 8.

зомъ есть mysteria. Впрочемъ, сколько мы могли замѣтить, св. Ириней любилъ въ этомъ случаѣ употреблять болѣе τύπος и другія выраженія, чѣмъ μυστήριον.

Нѣтъ сомнѣнія, что гностики таинствами называли не только свое ученіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ и свои священнодѣйствія, чрезъ которыя, они думали, низводится на нихъ благодать изъ ихъ плиромы. Это особенно ясно видно изъ 1 кн. 21 гл., гдѣ описываются употребительные у маркіанъ обряды ихъ священнодѣйствій. Совершители послѣднихъ у гностиковъ назывались μυσταγωγοί, самый процессъ совершенія священнодѣйствія — μυσταγωγία, а дѣйствіе при этомъ невидимаго чрезъ видимое—μυστήριον. „Сколько тайноводителей (μυσταγωγοί) сего гносиса, столько и искупленій“ [1]), т. е. сколько лицъ, которые въ гностическихъ сектахъ вводятъ другихъ въ свои общества, столькоже и различныхъ обрядовъ, употребительныхъ при этомъ актѣ введенія,—актѣ который гностики называли также „искупленіемъ“. Описывая затѣмъ одинъ изъ такихъ способовъ принятія въ гностицизмъ, св. Ириней пишетъ: „одни изъ нихъ устрояютъ брачный чертогъ и совершаютъ тайноводство, съ произношеніемъ нѣкоторыхъ прибавочныхъ словъ для возводимыхъ къ совершенству, и говорятъ, что совершаемое ими есть духовный бракъ по подобію горнихъ сочетаній“ [2]). Еще далѣе пишетъ: „другіе, отвергая все это (т. е. всѣ эти обряды), говорятъ, что таинство неизреченной и невидимой силы не должно совершать при помощи тварей видимыхъ и тлѣнныхъ, и (таинство) недомыслимаго и безтѣлеснаго при помощи (вещей) доступныхъ чувствамъ и тѣлесныхъ, а что совершенное искупленіе есть самое познаніе неизреченнаго величія“ [3]). Изъ этого видно, что гностики, смотрѣвшіе на свои священнодѣйствія, какъ на акты, чрезъ которые человѣкъ соприкасается съ міромъ божественнымъ, разногласили между собою отно-

---

[1]) Lib. I. c. 21 n. 1.

[2]) Ibid. n. 3. См. выше.

[3]) Ibid. n. 4. Ἄλλοι δὲ... φάσκουσι μὴ δεῖν τοῦ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων καὶ τῶν ἀνεννοήτων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν.

сительно того, нужны ли для такого акта, или таинства, вещи матеріальныя, и вообще все видимое, чувственное, или не нужны. Изъ тѣхъ, которые рѣшали этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ, нѣкоторые думали, что имъ „нужно всѣми способами упражняться въ таинствѣ сопряженія“ [1]), такъ какъ они полагали, что въ этомъ актѣ имъ дается изъ плиромы сѣмя. [2]) Не смотря на совершенно извращенный взглядъ гностиковъ на таинства, весьма замѣчателенъ способъ употребленія ими слова μυστήριον,— для обозначенія существеннѣйшаго въ этихъ священнодѣйствіяхъ, хотя тѣ изъ нихъ, которые считали выше всего знаніе, видѣли въ этомъ таинственномъ актѣ (μυστήριον) дѣйствія невидимой благодати чрезъ вещи тѣлесныя актъ просвѣщенія только ума, но не очищенія, укрѣпленія и уврачеванія всего человѣка во всѣхъ его составныхъ частяхъ, какъ смотрѣла на него православная Церковь.

Общій результатъ изслѣдованія. 1) Св. Ириней, ратуя противъ полуязычниковъ-гностиковъ, обращалъ преимущественное вниманіе на первыя только три таинства, ученіе о которыхъ онъ раскрылъ, глубоко входя въ ихъ сущность,—въ связи съ основными христіанскими истинами; 2) но при этомъ, однакожъ, для выясненія отношенія благодати съ матеріальнымъ элементамъ не сдѣлано имъ ничего, что касается первыхъ двухъ таинствъ, и только относительно евхаристіи мы находимъ у него нѣсколько весьма важныхъ и рѣшительныхъ данныхъ этого рода. 3) Прочими таинствами онъ занимался мало. Тѣмъ не менѣе его творенія замѣчательны тѣмъ, что относительно всѣхъ таинствъ мы находимъ нѣсколько мѣстъ, прямо и ясно, или не прямо и не вполнѣ ясно, выражающихъ взглядъ Церкви его времени на эти священнодѣйствія. Сравнительно болѣе данныхъ представляютъ его творенія для таинства священства; онъ высоко ставилъ актъ іерархическаго преемства отъ Апостоловъ, усвояя этому преемству особенный благодатный даръ. Для покаянія — со

---

[1]) Lib. I c. 6. n. 4. Διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.

[2]) Ibid. Οὐ γὰρ πράξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἐνθάδε τελειούμενον.

стороны догматической — почти совсѣмъ не находимъ у него свидѣтельствъ, исключая общихъ замѣчаній о благодати, разрѣшающей отъ грѣховъ и возрождающей духовно мертвыхъ. Что касается таинства брака и елеосвященія, то мы имѣемъ нѣсколько, вскользь правда сдѣланныхъ (по поводу описанія совершенія гностиками ихъ „искупленій“), но не лишенныхъ догматическаго значенія замѣчаній; въ особенности дорого для насъ то, что св. Ириней, хотя и по поводу гностиковъ, касается елеопомазанія, для котораго такъ мало историческихъ свидѣтельствъ, какъ увидимъ далѣе, представляетъ весь разсматриваемый нами періодъ. 4) Слово μυστήριον св. Ириней не употребляетъ для обозначенія таинствъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, совершаемыхъ православною Церковію; а только свидѣтельствуетъ, что у гностиковъ нѣкоторыя изъ таинствъ уже носили это названіе.

Несмотря на большую разность между св. Иринеемъ и учителями александрійской школы, онъ служитъ естественнымъ переходомъ къ этимъ послѣднимъ, по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ способу раскрытія и отчасти выраженія. Твореніе св. Иринея противъ гностиковъ составляетъ зачатки цѣльной догматической системы, связнаго раскрытія догматическихъ истинъ. Онъ сдѣлалъ значительный шагъ по пути проложенному св. Іустиномъ. Языкъ его, какъ языкъ обличителя гностиковъ, носитъ ни себѣ вліяніе философскаго способа выраженія того времени, хотя, сравнительно съ языкомъ александрійскихъ катехетовъ, представляетъ неизмѣримо меньшее количество тогдашняго, свѣтскаго элемента, совершенно завладѣвшаго рѣчью послѣднихъ, — въ особенности Климента александрійскаго, къ твореніямъ котораго мы теперь и приступаемъ.

IV. КЛИМЕНТЪ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ.

Климентъ александрійскій—столько же богословъ, сколько и христіанскій философъ. Въ его время христіанство особенно много стало обращать на себя вниманіе образованнаго языческаго общества, начавшаго искать въ немъ удовлетворенія для своего ума и сердца, но часто отвращавшагося отъ него, потому что христіанство требовало вѣры, не давая будто бы высшаго знанія; а потому Климентъ, по званію катехета въ огласительномъ училищѣ, поставленный въ ближайшія отношенія къ язычникамъ, желавшимъ принять христіанство, весьма естественно задался мыслію — въ дошедшихъ до насъ сочиненіяхъ—сдѣлать язычника христіаниномъ, чрезъ соединеніе языческой философіи съ христіанскимъ богословіемъ. Этого онъ старался достигнуть тѣмъ, что 1) возвышалъ философію, — которая, взятая въ цѣломъ, а не въ отдѣльныхъ ея представителяхъ,—была для язычниковъ, по его мнѣнію, тѣмъ же, чѣмъ откровеніе для іудеевъ, 2) признавалъ вѣру началомъ знанія, 2) опредѣлялъ взаимныя отношенія того и другаго, при чемъ, по его мнѣнію философія должна подчиняться богословію, должна быть служанкой богословію, быть въ такихъ же къ нему отношеніяхъ, какъ Агарь къ Саррѣ и 4) наконецъ, пользуясь услугами философіи въ обширныхъ размѣрахъ, переводилъ христіанскія понятія на языкъ тогдашней философіи и раскрывалъ христіанскія истины съ тѣхъ сторонъ, съ которыхъ онѣ соприкасались съ воззрѣніями и мыслями языческихъ философовъ и писателей.

Занятый мыслію соединить философію съ откровеніемъ, вѣру съ знаніемъ, обращаясь съ язычниками, только еще ищущими про-

свѣщенія вѣрою Христовою, Климентъ естественно долженъ былъ, сообразно съ своею задачею, раскрывать ученіе о таинствахъ со стороны усовершенія чрезъ нихъ вѣры и знанія, съ точки зрѣнія на нихъ, какъ на способы укрѣпить вѣру въ сердцѣ и просвѣтить умъ, возвысить его до созерцанія. Онъ разсматриваетъ таинства преимущественно со стороны плодовъ, которые получаетъ отъ принятія ихъ христіанинъ для своего ума и сердца. Цѣль александрійскаго катехета — выяснить постепенный ходъ умственнаго и нравственнаго усовершенствованія человѣка чрезъ принятіе благодати въ таинствахъ, а не уяснить, что такое таинство само въ себѣ, со стороны видимой и невидимой и ихъ соединенія въ таинствѣ. Къ такой постановкѣ раскрытія ученія о таинствахъ располагали Климента не только вышеуказанныя цѣли, которыя онъ преслѣдовалъ въ своей дѣятельности, какъ александрійскій катехетъ, но въ значительной степени и прикровенный, аллегорическій способъ изложенія, отличавшій александрійскую школу и особенно любимый Климентомъ. Тамъ, гдѣ, казалось бы, ему необходимо было взглянуть на таинства въ самихъ въ себѣ (съ объективной стороны), онъ вдавался въ аллегорическое изображеніе, отчасти по своей любви къ аллегоризму, увлекаясь любимымъ своимъ способомъ изложенія, отчасти изъ желанія скрыть отъ своихъ читателей глубокую, таинственную, объективную сторону христіанскихъ таинствъ [1]).

---

[1]) Намѣренность такого способа изложенія видна изъ многихъ мѣстъ, особенно «Строматъ». Въ началѣ этого сочиненія (Strom. l. I c. 708) Климентъ говоритъ, что онъ намѣренъ излагать христіанскую «истину, перемѣшавъ ее съ догматами философіи или лучше—прикрывъ и сокрывъ подъ ними, подобно тому, какъ въ скорлупѣ скрывается ядро орѣха». Въ концѣ того же сочиненія (Ibid. l. VIII c. 18 p. 556) онъ замѣчаетъ: «Разсыпавъ поодиночкѣ и съ перерывами догматы, оживляющіе истинное познаніе, для того, чтобы не легко могли узнать священныя преданія непосвященные въ тайны (ἀμυήτων), мы поступаемъ, какъ обѣщали». Здѣсь же говоритъ (ibid. p. 557), что «Строматы» похожи не на обработанные сады, расположенные по извѣстному плану, а скорѣе на тѣнистую, густую рощу, «гдѣ намѣренно (ἐξεπίτηδες) перемѣшаны плодовитыя деревья съ безплодными, такъ какъ Писаніе требуетъ скрывать отъ тѣхъ, которые осмѣливаются похищать и красть зрѣлые плоды». При этомъ онъ имѣетъ въ виду греческихъ философовъ, которыхъ онъ въ другомъ мѣстѣ того же сочиненія (ibid. l. II c. 1 p. 229) называетъ ворами (κλεπτὰς), похищавшими изъ филосо-

Отсюда понятно, почему исходною точкою всѣхъ разсужденій Климента о таинствахъ была идея совершенствованія человѣка (τελείωσις). Понятіе совершенствованія есть основное понятіе, проходящее чрезъ всѣ его сочиненія. Подъ этимъ совершенствованіемъ онъ разумѣлъ постепенное очищеніе человѣческой природы и постепенное возвышеніе и надлежащее направленіе дѣятельности человѣка, преимущественно дѣятельности его ума. Такъ какъ свои сочиненія Климентъ писалъ или прямо для язычниковъ, какъ „Увѣщаніе къ Еллинамъ“, или столько же для язычниковъ, сколько и для обращенныхъ изъ язычества, какъ „Педагогъ“, или главнымъ образомъ для этихъ послѣднихъ, но имѣя въ виду, однакожъ, и читателей изъ язычниковъ, расположенныхъ къ христіанству, какъ „Строматы“, то, понятно, что онъ старался изобразить преимущественно первый моментъ усвоенія человѣкомъ дѣла спасенія Христова, при помощи благодати Божіей, въ таинствахъ церковныхъ,— тотъ моментъ когда человѣкъ дѣлается дѣйствительнымъ христіаниномъ и получаетъ доступъ ко всѣмъ благамъ, даруемымъ христіанствомъ. А такъ какъ этотъ моментъ слагается изъ трехъ частныхъ моментовъ, именно крещенія, мѵропомазанія и евхаристіи, то онъ и разсуждалъ преимущественно объ этихъ таинствахъ, полагая завершеніе всего въ евхаристіи. Правда, изображая жизнь истиннаго, совершеннаго, обладающаго вѣдѣніемъ, христіанина, — гностика, какъ онъ любилъ его называть, — Климентъ весьма много говоритъ о жизни брачной, нерѣдко касается и случаевъ паденія и врачеванія падшаго покаяніемъ, разсуждаетъ иногда и о церковной іерархіи и только совсѣмъ не упоминаетъ о елеопомазаніи; но все-таки его мысль, какъ катехета, сосредоточивается преимущественно на первомъ моментѣ благодатной жизни человѣка въ христіанствѣ,—на моментѣ его возрожденія, укрѣпленія и принятія имъ полноты благодати.

I. О первыхъ трехъ таинствахъ вообще. Сообразно съ изложеннымъ

фіи варваровъ (т. е. изъ еврейскихъ свящ. книгъ) важнѣйшіе догматы; ради чего, по его словамъ, онъ и избралъ «сокровенный, символическій, загадочный родъ философскаго изложенія, употребительный у варваровъ».

выше взглядомъ на крещеніе, мѵропомазаніе и евхаристію, Климентъ разсматриваетъ эти таинства по большей части вмѣстѣ, какъ одинъ актъ (хотя и имѣющій нѣсколько отдѣльныхъ моментовъ) превращенія благодатію Божіею оглашеннаго въ совершеннаго христіанина, владѣющаго вполнѣ всѣми великими благами христіанства. При этомъ въ его изложеніи выступаетъ съ большею рельефностью отличіе крещенія отъ евхаристіи, чѣмъ мѵропомазанія — отъ крещенія. Зависѣло это, по всей вѣроятности, отъ того, что мѵропомазаніе еще неразрывнѣе связано было, по времени своего совершенія, съ крещеніемъ, чѣмъ евхаристія съ этимъ послѣднимъ; такъ какъ для того, чтобы приступить къ евхаристіи, нужно было изъ крещальни идти въ собраніе вѣрныхъ, въ церковь; мѵропомазаніе же совершалось въ той самой крещальнѣ, въ которой — и крещеніе. Впрочемъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Климентъ ясно различаетъ три частнѣйшіе акта въ одномъ общемъ актѣ возведенія человѣка на высшую степень духовнаго совершенства.

Что дѣйствительно онъ находилъ три главныя части въ актѣ принятія новыхъ членовъ въ Церковь Христову, это не подлежитъ сомнѣнію и становится вполнѣ убѣдительнымъ послѣ разсмотрѣнія важнѣйшихъ мѣстъ, относящихся къ крещенію и евхаристіи, къ которымъ мы и переходимъ [1]).

---

[1]) Намекъ на трехчастность акта введенія человѣка въ Церковь Христову содержатъ слѣдующія два мѣста. Говоря о Божественномъ Педагогѣ, Климентъ замѣчаетъ: «и мнѣ кажется, что Онъ самъ образовалъ человѣка изъ праха, ἀναγεννῆσαι δὲ τῷ ὕδατι, αὐξῆσαι δε Πνεύματι, παιδαγωγῆσαι ῥήματι» (Paed. l. I c. 12 p. 368). Въ другомъ мѣстѣ, опровергая гностическій взглядъ на различіе человѣческихъ природъ, спрашиваетъ: «гдѣ же (въ такомъ случаѣ) покаяніе того, к т о п р е ж д е б ы л ъ н е в ѣ р у ю щ и м ъ,—покаяніе, чрезъ которое (получается) прощеніе грѣховъ? Ὥστε οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον, οὐδὲ μακαρία σφραγίς, οὐδὲ ὁ Υἱός, οὐδὲ ὁ Πατὴρ; а есть, кажется, (только) Богъ, или распредѣленіе природъ, не представляющее свободной вѣры, какъ основанія спасенія» (Strom. l. II c. 3 p. 941). Съ точки зрѣнія гностиковъ, по словамъ Климента, безполезны всѣ существующія въ Церкви средства для обращенія къ вѣрѣ человѣка невѣрующаго: крещеніе, печать, Сынъ и Отецъ, такъ какъ, по взгляду этихъ еретиковъ, кто съ какою природою явился на свѣтъ, съ такою и останется, что бы съ нимъ ни дѣлали. Выраженіе «Сынъ и Отецъ» сравн. съ разсужденіемъ въ Paed. l. I c. 6 (см. далѣе). Оба эти мѣста, сами по себѣ далеко не ясныя и не рѣшительныя, получаютъ ясность и значеніе въ разсматриваемомъ

II. Крещеніе и муропомазаніе. Самое обстоятельное раскрытіе догматическаго ученія о первыхъ двухъ таинствахъ представляетъ одна изъ главъ „Педагога“, направленная противъ тѣхъ, которые полагали, будто наименованіе новокрещенныхъ младенцами и дѣтьми означаетъ, что они еще несовершенные, что въ крещеніи и другихъ таинствахъ они еще не получили полнаго совершенства [1]).

Свое опроверженіе этого мнѣнія Климентъ начинаетъ такъ: „Возродившись, мы тотчасъ же получили совершенное (τέλειον), ради котораго мы и поспѣшали. Ибо мы просвѣтились; а это значитъ познать Бога. Посему не есть несовершенный тотъ, кто позналъ совершенное“. Какъ Спаситель, который, будучи и безъ крещенія совершеннымъ, однакожъ „получаетъ совершенство отъ единой купели и освящается снисшествіемъ Духа“ [2]),—для того только, чтобы показать намъ, что мы должны дѣлать,—такъ бываетъ и съ нами. „Это самое происходитъ и съ нами, для которыхъ Господь былъ образцемъ. Крещаясь мы просвѣщаемся, просвѣщаясь усыновляемся, усыновляясь совершенствуемся, совершенствуясь дѣлаемся безсмертными... Многими словами называется это: даромъ, просвѣщеніемъ, совершеннымъ, банею [3]). Банею потому, что чрезъ нее мы омываемъ грѣхи. Даромъ потому, что чрезъ него оставляются наказанія слѣдующія за грѣхи. Просвѣщеніемъ потому, что чрезъ него созерцается (ἐποπτεύεται) тотъ святой, спасительный свѣтъ, т. е. чрезъ него мы получаемъ острое зрѣніе (для созерцанія) божественнаго. Совершенствомъ называется то, въ чемъ нѣтъ никакого недостатка. Ибо чего еще не достаетъ познавшему Бога? Поистинѣ нелѣпо называть даромъ Божіимъ даръ (еще) не исполненный. Кто совершенъ, тому и подается совершенное“. Здѣсь

отношеніи, если ихъ поставить въ связь съ тѣми мѣстами, которыя мы приводимъ далѣе.

[1]) Paed. l. I c. 6.

[2]) Τελειοῦται δὲ τῷ λουτρῷ μόνῳ καὶ τοῦ Πνεύματος τῇ καθόδῳ ἁγιάζεται. Ibid.

[3]) . . . Βαπτιζόμενοι, φωτιζόμεθα· φωτιζόμενοι, υἱοποιούμεθα· υἱοποιούμενοι, τελειούμεθα· τελειούμενοι, ἀπαναθιζόμεθα... Καλεῖται δὲ πολλαχῶς τὸ ἔργον τοῦτο χτρισμα καὶ φώτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν. Ibid. p. 280—281.

всего замѣчательнѣе изображеніе трехъ степеней восхожденія къ совершенству: крещеніе—просвѣщеніе, усыновленіе—совершенство, наконецъ безсмертіе (ἀθανασία=евхаристіи, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ). Подъ усыновленіемъ, слѣдующимъ за крещеніемъ, или просвѣщеніемъ, разумѣется мѵропомазаніе [1]), подъ безсмертіемъ—евхаристія.

Въ дальнѣйшемъ своемъ разсужденіи Климентъ доказываетъ, что только-что крещенный и получившій св. Духа, есть уже человѣкъ совершенный, безотносительно, конечно, къ еще высшему совершенству, которое онъ можетъ получить въ сей жизни чрезъ упражненіе въ добродѣтели, а особенно въ жизни будущей, а также и безотносительно къ участію въ евхаристіи, представляющей еще болѣе высокую степень совершенства, сравнительно съ крещеніемъ и полученіемъ Духа. „Итакъ только вѣровать и возродиться есть уже совершенство въ жизни... Только что возрожденный, какъ показываетъ самое названіе, и просвѣщенный тотчасъ же освободился отъ мрака и съ того же времени получилъ свѣтъ“. Просвѣщеніе въ крещеніи подобно—исцѣленію отъ темной воды въ глазахъ, при чемъ не дается свѣтъ совнѣ, а только удаляются препятствія для дѣйствія зрачка. „Такъ и крещаемые, отринувши грѣхи, подобно туману заграждающіе божественнаго Духа, пріобрѣли свободное, безпрепятственое око духовное, чрезъ которое одно мы созерцаемъ (ἐποπτεύομεν) божественное, при изліяніи св. Духа на насъ съ неба. Это есть вѣчное соединеніе сіянія, имѣющаго возможность видѣть свѣтъ вѣчный; ибо подобное дружественно подобному, святое же—тому, отъ чего оно (сдѣлалось) святымъ“ [2]). Итакъ въ просвѣщеніи, или крещеніи наше духовное

[1]) Назвалъ онъ такъ мѵропомазаніе, по всей вѣроятности, потому, что хотѣлъ поставить его въ параллель съ сошествіемъ св. Духа на Спасителя,— сошествіемъ, сопровождавшимся гласомъ съ неба *Ты еси Сынъ Мой возлюбленный*; эти слова Климентъ дѣйствительно и привелъ выше (р. 280). Слова: «это самое (т. е. то, что было со Христомъ) происходитъ и съ нами», которыми начинается разбираемое мѣсто, вполнѣ подтверждаютъ такое пониманіе «усыновленія». Что касается наименованія усыновленія «совершенствомъ», то разъясненіе на это находится въ дальнѣйшемъ разсужденіи Климента.

[2]) . . . Οὐράνοθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Κρᾶμα τοῦτο αὐγῆς ἀΐδιον etc. ibid. p. 284. Все это мѣсто очень трудно для перевода и пониманія·

око сначала исцѣляется отъ того, что его потемняетъ, именно отъ грѣховъ (омовеніе въ водѣ), а потомъ, когда изольется на насъ съ неба Духъ св., то свѣтъ, который, благодаря омовенію, уже есть въ нашихъ очахъ, соединяется (χρᾶμα) съ тѣмъ озареніемъ, которое приноситъ съ собою съ неба Духъ св. „Но, продолжаетъ Климентъ, говорятъ, что онъ (т. е. крещенный) еще не получилъ совершеннаго дара (τελέιαν δωρεὰν). Согласенъ съ этимъ и я. Но онъ во свѣтѣ и тьма его не обнимаетъ, а между свѣтомъ и тьмою нѣтъ ничего средняго. Конецъ (τέλος) полагается (правда) въ воскресеніи вѣрующихъ. Но онъ не состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ полученіи обѣщаннаго прежде. Мы и не говоримъ, что то и другое—достиженіе конца и предначинаніе достиженія—существуютъ вмѣстѣ въ одно и тоже время". „Итакъ, насколько возможно въ этомъ мірѣ... мы вѣруемъ, что сдѣлались совершенными (τελείους). Ибо вѣра есть совершенство (происходящее) отъ наученія. Поэтому и говоритъ (Христосъ): *вѣрующій въ Сына имѣетъ жизнь вѣчную*" [1]). Далѣе Климентъ занимается анализомъ вѣры, которой, если только она совершенная и полная, не можетъ чего либо не доставать. „Гдѣ вѣра, тамъ обѣтованіе, исполненіе же обѣтованія есть успокоеніе; такъ что въ просвѣщеніи—вѣдѣніе (γνῶσις), предѣлъ же вѣдѣнія—успокоеніе... Необходимо, чтобы тьма уничтожена была свѣтомъ. Тьма же есть невѣдѣніе, чрезъ которое мы впадаемъ въ грѣхи, блуждая около истины. Вѣдѣніе есть просвѣщеніе, которымъ уничтожается невѣдѣніе, и чрезъ которое получается способность видѣть. Но и отложеніе худшаго есть вмѣстѣ съ тѣмъ уже откровеніе лучшаго. Что дурно связало невѣдѣніе, то хорошо разрѣшается вѣдѣніемъ. Эти узы (невѣденія), насколько возможно быстро, снимаются съ одной стороны человѣческою волею, съ другой—божественною благодатію, когда грѣхи прощаются чрезъ единое цѣлебное лекарство, крещеніе Словомъ. Итакъ мы омываемся отъ всѣхъ грѣховъ и болѣе не злы въ стопахъ своихъ. Единая эта благодать просвѣщенія состоитъ въ томъ, что

[1]) Ibid. p. 285.

поведеніе наше не таково, какимъ было до омовенія. Такъ какъ это познаніе является вмѣстѣ съ просвѣщеніемъ, осіявая умъ и мы еще не наученные тотчасъ же (εὐθέως) слышимъ, (что насъ именуютъ) учениками, то (спрашивается) въ какое время, тогда ли (явилось просвѣщеніе), когда происходило то наученіе (оглашеніе)? Ты не можешь указать времени. Ибо оглашеніе приводитъ къ вѣрѣ, вѣра же вмѣстѣ съ крещеніемъ воспитывается св. Духомъ“ [1]). Нельзя раздѣлять крещенныхъ на гностиковъ и душевныхъ; всѣ они равны и всѣ они суть духовные [2]). Климентъ находитъ не неумѣстнымъ (οὐκ ἄτοπον) воспользоваться выраженіями гностиковъ о διυλισμὸς τοῦ πνεύματος и замѣтивъ, что и они допускаютъ ученіе о покаяніи, чрезъ которое, по ихъ словамъ, привходитъ самъ Духъ, говоритъ: „такимъ же образомъ и мы, раскаявшись во грѣхахъ, отказавшись отъ преданности имъ, очищенные отъ матеріи крещеніемъ (διυλιζόμενοι βαπτίσματι), поспѣшаемъ къ вѣчному свѣту, дѣти къ Отцу“ [3]).

Во всемъ этомъ разсужденіи Климента проходитъ та общая мысль, что есть различныя степени совершенства. Первая степень—крещеніе; крещенный тотчасъ же по выходѣ изъ воды уже совершенъ. Дальнѣйшая степень—полученіе крещеннымъ Духа св.; когда нисходитъ на него Духъ Божій, тогда онъ дѣлается еще болѣе совершеннымъ; онъ становится Сыномъ Божіимъ, усыновляется; тогда онъ окончательно просвѣщается и дѣлается совершеннымъ. Правда просвѣщеніе онъ получаетъ даже въ оглашеніи и затѣмъ въ крещеніи водномъ; но божественное озареніе Духомъ еще прибавляетъ свѣта его духовному оку, уже очищенному отъ грѣховнаго потемнѣнія. Конечно, крещенный водою и пріявшій св. Духа

---

[1]) Ibid. . . . Τὰ δὲ δεσμὰ ταῦτα, ἢ τάχος, ἀνίεται· πίστει μὲν ἀνθρωπίνῃ, θείκῃ δὲ τῇ χάριτι· ἀφιεμένων τῶν πλημμελημάτων ἐνὶ Παιωνίῳ φαρμάκῳ, Λογικῷ βαπτίσματι... Μία χάρις αὕτη τοῦ φωτίσματος τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρὶν ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον... Ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ πεδεύεται Πνεύματι.

[2]) P. 288. Οὐκ ἄρα οἱ μὲν γνωστικοὶ, οἱ δὲ ψυχικοὶ ἐν αυτῷ τῷ λόγῳ, ἀλλ' οἱ πάντες ἀποθέμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας, ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ Θεῷ.

[3]) Ibid. αἱ παῖδες πρὸς τὸν Πατέρα — выраженіе, составляющее переходъ къ трактату объ евхаристіи.

еще не получилъ совершеннаго дара, еще не пріобщился нетлѣннаго тѣла Господня; но это не значитъ, что онъ несовершенный. Такимъ образомъ, изъ всего этого разсужденія ясно слѣдуетъ то заключеніе, что Климентъ смотритъ на принятіе Духа св. послѣ крещенія, какъ на актъ совершенно отдѣльный отъ погруженія и составляющій весьма важную ступень въ дѣлѣ возведенія человѣка въ состояніе совершенства. Сверхъ того въ разсмотрѣнной главѣ точно и ясно формулируется ученіе объ условіяхъ освященія со стороны человѣка и Бога (вѣра со стороны перваго и благодать со стороны Послѣдняго). Здѣсь же есть наконецъ указаніе и на благодать предваряющую. Именно, своимъ отказомъ опредѣлить моментъ, когда произошло въ первый разъ просвѣщеніе Духомъ св. и словами:—„оглашеніе приводитъ къ вѣрѣ, вѣра же вмѣстѣ съ крещеніемъ воспитывается Духомъ св.“,—Климентъ, очевидно, хотѣлъ сказать, что благодать начинаетъ дѣйствовать на человѣка еще до крещенія, заражая въ оглашаемомъ вѣру [1]).

Всѣ мысли, высказанныя Климентомъ о крещеніи и мѵропомазаніи, можно выразить въ слѣдующихъ краткихъ положеніяхъ: 1) Благодать необходима для самаго начала вѣры; дѣйствіе благодати на человѣка начинается еще въ оглашеніи; 2) Погруженіе въ воду приноситъ намъ очищеніе отъ грѣховъ, просвѣщеніе нашего духовнаго ока чрезъ удаленіе грѣховнаго помраченія; 3) Актъ же низведенія св. Духа, слѣдующій послѣ крещенія, служитъ къ укрѣпленію просвѣщенію и усовершенствованію вообще нашей вѣры, къ еще большему просвѣщенію нашихъ умственныхъ очей, чрезъ

---

[1]) Иначе понять этого мѣста, кажется, нельзя. Климентъ,— трактуя о крещеніи, какъ о такомъ актѣ, въ которомъ все совершается чрезъ вѣру человѣка и благодать Божію, и который (актъ) онъ любилъ называть φώτισμα; — естественно долженъ былъ обратить вниманіе на то, что вѣра существовала въ оглашенномъ еще до крещенія, а равно и благодать дѣйствовала на него просвѣщающимъ образомъ и въ состояніи оглашенія, почему онъ уже и тогда назывался φωτιζόμενος (когда состоялъ въ послѣднемъ классѣ оглашенныхъ). Климентъ уклоняется отъ частнѣйшаго различенія между вѣрою и благодатію до крещенія и въ крещеніи, довольствуясь только указаніемъ на вѣру безъ крещенія и вѣру съ крещеніемъ: «оглашеніе приводитъ къ вѣрѣ, вѣра же вмѣстѣ съ крещеніемъ воспитывается Духомъ св.».

сообщеніе небеснаго озаренія Духомъ Божіимъ, къ усвоенію намъ способности видѣть Бога и къ возбужденію въ насъ стремленія идти на встрѣчу къ Нему, вѣчному свѣту, какъ дѣти къ Отцу; 3) Оба эти акта условливаются присутствіемъ вѣры со стороны человѣка и благодати со стороны Бога. Плоды ихъ кромѣ просвѣщенія ума, суть: отложеніе ветхаго человѣка — въ крещеніи водою и усыновленіе Богу — въ крещеніи Духомъ; 4) Оба эти акта, разсматриваемые безотносительно, дѣлаютъ человѣка совершеннымъ, въ особенности послѣдній изъ нихъ, такъ что христіанъ нельзя раздѣлять, какъ раздѣляютъ гностики, на плотскихъ, душевныхъ и духовныхъ; всякій крещенный и принявшій Духа св. есть вполнѣ совершенный человѣкъ; 5) Ученіе объ отношеніи благодати къ водѣ и мѵру у Климента не раскрыто.

III. Объ евхаристіи. Оба разсмотрѣнные акты просвѣщенія представляютъ, по Клименту, предъуготовленіе къ послѣднему, самому высшему акту, состоящему въ пріобщеніи къ нетлѣнію Господа и въ духовномъ съ Нимъ соединеніи чрезъ глубочайшее созерцаніе (ἐποπτεία).

Лучшимъ переходомъ къ изложенію ученія объ евхаристіи можетъ служить продолженіе той же главы „Педагога“ въ которой, какъ мы только что видѣли, Климентъ обстоятельно трактуетъ о крещеніи. Въ продолженіи этой главы,—изъясняя обрядъ вкушенія новокрещенными молока и меда, въ связи съ словами апостола о молокѣ и твердой пищѣ, о младенцахъ во Христѣ и совершенныхъ,—катехетъ находитъ, что этотъ обрядъ, совершавшійся послѣ крещенія и мѵропомазанія, но до принятія евхаристіи, имѣетъ весьма глубокій смыслъ, именно: съ одной стороны указываетъ на то, что уже было съ новокрещенными, на оглашеніе и крещеніе,—съ другой предъизображаетъ, предвозвѣщаетъ, имѣющее произойти съ ними въ слѣдъ затѣмъ, пріобщеніе евхаристіи. Отнесши сначала слова апостола (1 Кор. 3, 2) одни къ оглашеннымъ, другія къ будущей жизни, къ будущему Богопознанію, вдается затѣмъ въ обширное аллегорическое изображеніе процесса постепеннаго возвышенія Богопознанія подъ образомъ вкушенія молока—Слова въ

различныхъ видахъ, или, иначе сказать, разсуждаетъ объ укрѣпленіи и питаніи разумной вѣры сначала въ оглашеніи, потомъ въ крещеніи и наконецъ въ евхаристіи.

И прежде всего занимается первыми двумя степенями Богопознанія, или питанія разумной вѣры Словомъ, какъ молокомъ,—*въ оглашеніи и крещеніи.* Основная мысль всей этой части аллегорическаго изображенія [1]) та, что какъ молоко способно принимать

---

[1]) Постараемся привести въ сокращеніи это весьма пространное, но во многихъ отношеніяхъ очень замѣчательное, аллегорическое изъясненіе Климента, отчасти для восполненія сказаннаго о крещеніи, отчасти для связи съ послѣдующими его разсужденіями, имѣющими ближайшее отношеніе къ евхаристіи, отчасти наконецъ и съ тою цѣлію, чтобы показать, какъ неосновательно поступаютъ нѣкоторые изъ римскихъ католиковъ (Schwane — Dogmengesch. p. 698), вырывая нѣсколько словъ изъ этого разсужденія и относя ихъ прямо къ евхаристіи.—Какъ молоко, говоритъ Климентъ, по своей сущности есть тоже, что и твердая пища, а различіе между ними зависитъ только отъ вида, въ какомъ является одно и тоже; такъ и Слово, будучи однимъ и тѣмъ же, является или молокомъ, или твердою пищею. Подъ молокомъ «можно разумѣть проповѣданіе на многихъ излитое; подъ пищею же — вѣру, обратившуюся отъ оглашенія въ твердую основу... Въ другомъ мѣстѣ, въ ев. отъ Іоанна (6, 54), Господь иначе выразилъ это чрезъ символы (διὰ συμβόλων), говоря: *пьите Мою плоть и пейте Мою кровь*, явно аллегорически обозначая питіе вѣры и провозвѣстія, чрезъ которыя Церковь, подобно человѣку состоящая ихъ многихъ членовъ, орошается и умножается, дѣлается плотнѣе и крѣпче отъ того и другого, отъ вѣры—тѣла и надежды—души, какъ и Господь — изъ плоти и крови. Поистинѣ надежда есть кровь вѣры; надеждою вѣра поддерживается, какъ душею». Обращаясь далѣе къ тѣмъ, которые думаютъ, что молокомъ обозначаются начатки ученія, а пищею духовное вѣдѣніе, замѣчаетъ, что когда подъ пищею разумѣютъ твердую пищу, и тѣло и кровь Іисуса (στερεὰν τροφὴν καὶ σάρκα καὶ αἷμα Ἰησοῦ), то «тщеславное ихъ мудрованіе приводитъ ихъ къ простотѣ истины» (Paed. lib. I c. 6 p. 296). По этому случаю катехетъ считаетъ нужнымъ выяснить значеніе крови. «Кровь, по Клименту, есть нѣчто первичное въ человѣкѣ»; по этому-то, замѣчаетъ онъ, «нѣкоторые осмѣливались считать кровь субстанціею души (πρωτόγονον τὸ αἷμα ἐν ἀνθρώπῳ... οὐσίαν ψυχῆς; см. у Миня, въ примѣч. къ этому мѣсту—p. 296, ссылку на Stobaeus—Eclog. phys. l. I p. 131)». Послѣ этого, показавъ взаимное отношеніе между молокомъ, кровію и тѣломъ въ физической природѣ человѣка,—именно сказавши, что молоко измѣняется въ кровь и кровь въ молоко, что молоко есть жидкое тѣло, что слѣдовательно все это одно и тоже, только въ различныхъ видахъ — продолжаетъ: «Во всѣхъ отношеніяхъ это (молоко) соотвѣтствуетъ духовной пищѣ, которая дѣлается сладкою чрезъ благодать, питаетъ какъ жизнь, свѣтла какъ день Христовъ. И кровь Слова явлена (намъ) какъ молоко» (ibid. p. 297). Для новорожденныхъ младен-

различные виды, являться то въ жидкомъ, то въ твердомъ видѣ и какъ оно есть въ сущности—съ одной стороны измѣненная кровь, съ другой—жидкое тѣло и потому способно превращаться и въ кровь и въ тѣло, такъ и Слово способно принимать различные виды для питанія человѣка; и Оно способно дѣлаться и дѣлается всѣмъ для христіанина: и наставникомъ въ оглашеніи и отцемъ и матерью въ крещеніи и питателемъ по возрожденіи. Изображеніемъ Слова, какъ питателя по возрожденіи, Климентъ намекаетъ на евхаристію; но объ ней онъ разсуждаетъ собственно въ дальнѣйшемъ своемъ аллегорическомъ изображеніи питанія человѣка Словомъ, какъ молокомъ, впрочемъ также непрямо, а въ болѣе или менѣе прозрачныхъ намекахъ.

Переходя далѣе къ аллегорическому изображенію питанія разумной вѣры Словомъ, какъ молокомъ, въ евхаристіи онъ спрашиваетъ своего читателя: „Но ты не хочешь понимать такъ, а (желаешь понять) можетъ быть болѣе обыкновеннымъ образомъ? Услышишь и такое истолкованіе. Духъ св. аллегорически

цевъ премудрость Божія приготовляетъ молоко, какъ самое лучшее питаніе, вырабатывая его въ женскихъ сосцахъ. Такъ для рождающихся; такъ и для возраждающихся. «Но Христосъ Господь, плодъ Дѣвы, не облаженствовалъ женскихъ сосцевъ и не избралъ ихъ для питанія (Себя), но когда любвеобильный и человѣколюбивый Отецъ излилъ (ἐμπομβρήσαντος) Слово, то Оно само сдѣлалось духовною пищею мудрыхъ. О таинственное чудо! Одинъ для всѣхъ Отецъ, одно для всѣхъ и Слово и одинъ Духъ святый и Онъ самъ вездѣ. Одна и Матерь Дѣва. Мнѣ нравится называть ее Церковію. Одна эта мать не имѣла молока, потому что одна не была женщиною. Она дѣва и вмѣстѣ мать. Невредимая, какъ дѣва; любящая, какъ мать. Призывая своихъ дѣтей, она питаетъ ихъ святымъ молокомъ, дѣтскимъ Словомъ (βρεβώδη Δόγῳ). Она потому не имѣла молока, что молоко было это дитя прекрасное и собственное ея (καλὸν καὶ οἰκεῖον), тѣло Христово, воспитывающее для Слова молодое племя, которое самъ Христосъ родилъ тѣлесными муками, которое Онъ повилъ честною кровію. О святые роды, о святыя муки! Слово все для дитяти и отецъ и мать и наставникъ и питатель. *Ѣшьте,* говоритъ, *Мое тѣло и пейте Мою кровь.* Такую собственную пищу жертвуетъ намъ Господь: и плоть подаетъ и кровь проливаетъ и нѣтъ недостатка ни въ чемъ для укрѣпленія младенцевъ. О дивное таинство! Повелѣвается намъ отложить ветхое и плотское тлѣніе, какъ и ветхое питаніе и принявши иное, новое Христово питаніе (διαίτης), Его, если возможно, воспріявши сложить въ себѣ, скрыть Спасителя въ сердцѣ своемъ, дабы усмирить (чрезъ то) страсти своего сердца» (ibid. p. 300—301).

указываетъ (ἀλληγορεῖ) намъ на плоть; ибо Имъ сотворена плоть. Кровь же намекаетъ намъ на Слово; ибо Слово, подобно обильной крови, излилось для жизни. А сораствореніе того и другаго есть Господь, пища младенцевъ,—Господь—Духъ и Слово. Пища, т. е. Господь Іисусъ, т. е. Слово Бога, Духъ воплощающійся—небесная плоть освящаемая. Пища (эта) есть молоко Отца, которымъ однимъ питаются младенцы. Посему самое Слово, возлюбленный и питатель нашъ, излило за насъ собственную свою кровь, спасая человѣчество. Увѣровавъ чрезъ Него въ Бога, прибѣгнемъ къ груди Отца, дающей забвеніе заботъ, къ Слову. Онъ одинъ, какъ и прилично, даетъ намъ младенцамъ молоко любви“ [1]). Болѣе обыкновенное изъясненіе молока, которое имѣетъ намѣреніе дать здѣсь Климентъ, состоитъ въ томъ, что молоко нужно понимать не въ смыслѣ только ученія, сообщаемаго Церковію, какъ матерью, но и въ смыслѣ вкушенія евхаристіи, — плоти и крови Господа, не освященной только однажды чрезъ страданія, но въ качествѣ „небесной плоти“ постоянно *„освящаемой“*. Христосъ, какъ Слово воплощенное, постоянно творитъ себѣ плоть въ евхаристіи и потому Онъ есть Духъ *„воплощающійся“*; ибо Духъ творитъ плоть. Въ этомъ-то смыслѣ Христосъ—Слово воплощенное и Духъ воплощающійся—есть мо-

[1]) Это мѣсто читается непосредственно послѣ вышеприведенныхъ словъ. Ἀλλ' οὐ ταύτῃ νοεῖν ἐθέλεις, κοινότερον δὲ ἴσως. Ἄκουε καὶ ταύτῃ· σάρκα ἡμῖν τὸ Πνεῦμα τὸ ἀλληγορεῖ· καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται ἡ σὰρξ. Αἷμα ἡμῖν τὸν Λόγον αἰνίττεται· καὶ γὰρ ὡς αἷμα πλούσιον, ὁ Λόγος ἐπικέχυται τῷ βίῳ· ἡ κρᾶσις δὲ ἡ ἀμφοῖν ὁ Κύριος, ἡ τροφὴ τῶν νηπίων· ὁ Κύριος, Πνεῦμα καὶ Λόγος· ἡ τροφὴ τουτέστι Κύριος Ἰησοῦς, τουτέστι ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ, Πνεῦμα σαρκούμενον· ἁγιαζομένη σάρξ οὐράνιος. Ἡ τροφὴ τὸ γάλα τοῦ Πατρὸς, ᾧ μόνῳ τυτθεύμεθα οἱ νήπιοι etc. (p. 301).

[2]) Ходъ мыслей въ этомъ, весьма трудномъ для изъясненія, мѣстѣ становится яснѣе при сближеніи съ другимъ мѣстомъ (Paed. l. II c. 2): Διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου (см. далѣе) и въ свою очередь содѣйствуетъ къ объясненію этого послѣдняго. Въ приведенныхъ словахъ, молоко вызываетъ у Климента представленіе о плоти и крови, а послѣднія о Духѣ и Словѣ, все же вмѣстѣ—о Христѣ, который, какъ Духъ и Слово, есть соединеніе того и другаго: какъ плоти и крови, такъ и Духа и Слова, иначе сказать который есть Существо, имѣющее тѣло и душу человѣческія съ одной стороны и божественное естество, воплощающееся (плоть—Духъ; см. св. Іустина и св. Иринея) и страдающее (кровь—Слово) съ другой.

локо Отца, грудь Отца и къ этой-то груди должны поспѣшать новокрещенные младенцы, какъ въ древности дѣйствительно и поспѣшали получившіе крещеніе переходить изъ крещальни въ церковь для принятіи евхаристіи. Молоко, продолжаетъ Климентъ, не есть нѣчто совершенно отличное отъ крови; новорожденные младенцы, питаясь молокомъ матери, питаются собственно ея кровію. „Поэтому родившись, мы тотчасъ же питаемся молокомъ, Господнею пищею, а возродившись, тотчасъ же чествуемся (тѣмъ же), получая чрезъ то благовѣстіе (εὐαγγελιζόμενοι) о надеждѣ успокоенія,—надеждѣ высшаго Іерусалима, о которомъ написано, что въ немъ течетъ медъ и молоко. Чрезъ вещественное мы обручаемся святой пищѣ. Ибо пища уничтожится, (1 Кор. 6, 13), какъ говоритъ самъ апостолъ; питаніе молокомъ приводитъ къ небесамъ,—питаніе, вскормившее гражданъ неба, соликоствующихъ съ ангелами“ [1]). Что здѣсь, вмѣстѣ съ указаніемъ на будущую жизнь, содержится намекъ и на евхаристію,—это видно изъ дальнѣйшаго разсужденія Климента, слѣдующаго послѣ нѣсколькихъ посредствующихъ мыслей. Объясняя слова ев. отъ Іоанна (6, 32. 33. 51) о хлѣбѣ небесномъ, который, по словамъ Господа, есть плоть Его, замѣчаетъ: „здѣсь нужно замѣтить таинственное значеніе хлѣба (μυστικὸν ἄρτου), что Онъ (Господь) называетъ его плотію, — плотію, которая воскресаетъ (ἀνεσταμένην) подлинно чрезъ огонь, какъ востаетъ изъ тлѣнія и сѣянія пшеница и такимъ образомъ составляется на радость Церкви, какъ испеченный хлѣбъ [2])... *И хлѣбъ, который Я дамъ плоть Моя.* Плоть орошается кровью; кровь же аллегорически обозначается виномъ; а нужно

[1]) Ibid. p. 304.

[2]) Δῆθεν διὰ πυρὸς συνισταμένην etc. Въ примѣчаніи къ этому мѣсту у Миня замѣчено, что можетъ быть нужно читать: δίκην πυρός. Тамъ же говорится о томъ, что чтеніе διὰ πυρὸς удобно можетъ быть объяснено изъ представленія объ огнѣ, которымъ долженъ быть очищенъ міръ. Но намъ кажется, что этимъ словомъ намекается на страданія Спасителя—съ одной стороны и на пшеницу, при помощи теплоты вырастающую, и на хлѣбъ, который печется чрезъ огонь—съ другой и такимъ образомъ, здѣсь содержится намекъ какъ на страданія Спасителя, такъ и на евхаристію.

знать, что какъ хлѣбъ, искрошенный въ смѣшеніе (вина съ водою) вбираетъ въ себя вино и оставляетъ водянистыя частицы (ὑδατῶδες), такъ и тѣло Господа, хлѣбъ небесный, впиваетъ въ себя кровь, питая въ нетлѣніе тѣхъ изъ людей, которые суть небесные, оставляя для тлѣнія одни только оныя плотскія пожеланія [1]). Такимъ образомъ, Слово аллегорически обозначается многими выраженіями: снѣдь, плоть, пища, хлѣбъ, кровь, молоко... Да не изумится кто-либо, что мы называемъ въ аллегорическомъ смыслѣ кровь Господа молокомъ; ибо не есть ли и вино аллегорическое названіе? *Моетъ*, говорится (Быт. 49, 11) *въ винѣ одежду свою и въ крови гроздія одѣяніе свое*. Онъ указываетъ на то, что Онъ устроитъ тѣло Слова въ своемъ Духѣ, также какъ, безъ сомнѣнія, Онъ напитаетъ своимъ Духомъ жаждущихъ Слова [2]). А что кровь есть Слово, объ этомъ свидѣтельствуетъ кровь праведнаго Авеля, взывающая къ Богу. Кровь никогда не возвысила бы голоса, еслибы подъ кровію не разумѣлось Слово. Ибо ветхозавѣтный праведникъ есть прообразъ Новозавѣтнаго и ветхая кровь взывающая, взываетъ о крови Новаго“ [3]). Послѣ довольно длиннаго разсужденія снова о молокѣ и о крови и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, Климентъ какъ бы формулируетъ все, что онъ говорилъ доселѣ о молокѣ, какъ символѣ различныхъ предметовъ, въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „во всѣхъ отношеніяхъ, во всемъ мы сродняемся со Христомъ и въ родствѣ чрезъ кровь Его, которою мы искупляемся, и въ симпатіи чрезъ питаніе Словомъ и въ нетлѣніи чрезъ руководство отъ Него. Это самое, (т. е.) и кровь и молоко Господа есть символъ страданія и ученія“ [4]). „Молоко имѣетъ нѣкоторое, самое естественное сród-

[1]) Тѣло Господа впиваетъ въ себя кровь (очевидно нашу), черезъ перерожденіе нашего тѣлеснаго организма, чрезъ уничтоженіе въ немъ тлѣннаго превращая его въ нетлѣнное. Ἀθανασία—плодъ вкушенія евхаристіи см. у другихъ отцевъ: Игнатія Бог., Іустина, Иринея.

[2]) Ἐν τῷ Πνεύματι τῷ αὐτοῦ κοσμήσειν λέγει τὸ σῶμα τοῦ Λόγου, ὥσπερ ἀμέλει τῷ αὐτοῦ Πνεύματι ἐκθρέψει τοὺς πεινῶντας τὸν Λόγον.

[3]) Ibid. p. 305.

[4]) Ibid. p. 308—309: καὶ εἰς ἀφθαρσίαν διὰ τὴν ἀγωγὴν τὴν αὐτοῦ... πάθους καὶ διδασκαλίας σύμβολον.

ство съ водою, также какъ, безъ сомнѣнія, духовная баня съ духовною пищею“ [1]). Такимъ образомъ молоко—Слово искупляетъ насъ своею кровію, питаетъ въ оглашеніи и крещеніи и руководитъ къ безсмертію въ евхаристіи; молоко слѣдовательно есть символъ всего этого: *страданія, оглашенія съ крещеніемъ и евхаристіи.*

Во всемъ этомъ разсужденіи Климентъ старался показать, что вкушеніе молока новокрещенными вовсе не показываетъ того, что Церковь считаетъ ихъ несовершенными, плотскими, младенцами во Христѣ. Молокомъ изображается Слово. Какъ молоко способно принимать разные виды—быть въ жидкомъ и въ твердомъ состояніи, очищать вмѣстѣ съ водою человѣка, превращаться въ кровь и плоть; такъ и Слово можетъ быть принимаемо въ оглашеніи въ видѣ начатковъ ученія,—превращаться въ твердую пищу при утвержденіи вѣры, т. е. сообщаться въ видѣ важнѣйшихъ христіанскихъ истинъ, далѣе можетъ совершенно переродить человѣка, уничтожая въ немъ всѣ плотскіе, чуждые себѣ помыслы и пожеланія, и наконецъ всецѣло привлечь его къ груди Отца, дающей забвеніе заботъ, т. е. къ совершенному погруженію въ Бога въ созерцаніи; а потому Слово есть не только нашъ наставникъ, но и мать и отецъ и наконецъ питатель. Оно духовно насъ наставляетъ, духовно возрождаетъ и духовно питаетъ. Итакъ молокомъ весьма хорошо изображаются всѣ эти моменты духовнаго просвѣщенія человѣка, начиная съ оглашенія и кончая послѣднимъ актомъ—евхаристіею. Но вмѣстѣ съ тѣмъ вкушеніе молока послѣ крещенія не есть само въ себѣ важное дѣйствіе; оно есть только „символъ страданія и ученія“. Въ отношеніи къ евхаристіи оно есть только „благовѣстіе, предобрученіе святой пищи“; питанія молокомъ не будетъ болѣе; оно указываетъ путь въ небеса, оно есть „питаніе, которое вскормило гражданъ неба, соликоствующихъ съ ангелами“. Такимъ образомъ, во всемъ этомъ разсужденіи идетъ рѣчь ближайшимъ образомъ не объ евхаристіи, а о вкушеніи молока новокрещенными, по поводу

1) Ibid. p. 309: καθάπερ ἀμέλει πρὸς τὴν πνευματικὴν τροφὴν τὸ λουτρὸν τὸ πνευματικόν

рѣшенія вопроса о совершенствѣ познанія новокрещенныхъ. Если же и говорится объ евхаристіи (какъ мы дѣйствительно и видѣли), то приспособительно къ главной темѣ.

Мѣста, въ которыхъ евхаристія составляетъ главную тему рѣчи, находятся въ „Строматахъ“ [1]). И въ этихъ послѣднихъ рѣчь идетъ, правда, также о духовномъ вкушеніи евхаристіи и притомъ прямо говорится о причастіи божества, но вмѣстѣ съ тѣмъ высказывается взглядъ на евхаристію, какъ на жертву, и раскрывается ученіе о нетлѣніи человѣка по тѣлу, пріобрѣтаемомъ чрезъ вкушеніе евхаристическаго тѣла и крови, при чемъ набрасывается покровъ какой-то особенной таинственности на евхаристическую жертву. Вотъ эти мѣста.

Въ одной изъ главъ V кн. „Строматъ“, посвященной изложенію ученія Апостоловъ о таинствахъ вѣры, требующихъ покрова и молчанія, Климентъ, разсуждая въ началѣ вообще объ истинахъ вѣры, недоступныхъ пониманію каждаго человѣка [2]), переходитъ потомъ къ евхаристіи, какъ къ духовному питанію человѣка чрезъ

---

[1]) Strom. l. V c. 10 et 11. l. IV c. 25.

[2]) Lib. V c. 10. Сначала Климентъ приводитъ нѣсколько мѣстъ изъ Апостола (Ефес. 3, 3—5. Кол. 1, 9—11. 25—27. Кол. 1, 27. 1 Кор. 3, 10. Кол. 1, 28), которыя говорятъ о сокровенныхъ тайнахъ, неизвѣстныхъ ветхому завѣту, и требующихъ совершенства отъ тѣхъ, которые хотятъ постигнуть эти тайны. Анализъ этихъ мѣстъ приводитъ автора къ заключенію, что апостолъ «называетъ совершеннымъ во Христѣ не просто всякаго человѣка,—потому что въ такомъ случаѣ никто не былъ бы невѣрнымъ,—но и не всякаго вѣрующаго, но всякаго, такъ сказать, цѣлаго человѣка, очищеннаго какъ по тѣлу, такъ и по душѣ (ὅλον τὸν ἄνθρωπον, οἷον σώματι καὶ ψυχῇ ἡγνισμένον)», т. е. не приписываетъ совершенства не только неоглашенному, но даже и оглашенному, а называетъ совершеннымъ только крещеннаго, какъ чистаго тѣломъ и душею. Въ доказательство, что «не всѣмъ принадлежитъ познаніе», приведши слова Кол. 4, 2,—заканчивающіяся выраженіями *бодрствуя въ ней съ благодареніемъ* (σὺν εὐχαριστίᾳ),—замѣчаетъ: евхаристія же (εὐχαριστία δε) совершается не только о душѣ и о духовныхъ благахъ, но и о тѣлѣ и благахъ тѣлесныхъ» (p. 93—96). Послѣднія слова сказаны, очевидно, съ тою цѣлію чтобы показать, почему нужно быть совершеннымъ и по тѣлу тому, кто хочетъ удостоиться познанія великихъ таинствъ, недоступныхъ для ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ. Судя по такому вступленію мы имѣемъ право заключать, что Климентъ намѣренъ говорить далѣе объ евхаристіи въ собственномъ смыслѣ.

пріобщеніе сущности Божества [1]), и при этомъ приходитъ къ заключенію, что евхаристія есть величайшая изъ жертвъ. „Итакъ, если у апостола названы пищею молоко — для младенцевъ и твердая пища — для совершенныхъ; то подъ молокомъ разумѣется оглашеніе, какъ бы первое питаніе души, а подъ твердою пищею созерцательное умозрѣніе (ἐποπτικὴ θεωρία), которое есть самая плоть и кровь Слова, т. е. воспріятіе божественной силы и сущности. *Вкусите*, говоритъ, *и видите, что Христосъ есть Господь* [2]). Ибо такъ Онъ предаетъ самаго Себя (οὕτως γὰρ ἑαυτοῦ μεταδίδωσι) принимающимъ такую твердую пищу болѣе духовнымъ образомъ, такъ такъ и по любомудрому Платону душа

[1]) Затѣмъ снова говоритъ, что познаніе принадлежитъ не всѣмъ, что евреямъ не все писано, что имъ, по апостолу (Евр. 5, 12—14), принадлежатъ только начатки, но что апостолъ, не смотря на то, хочетъ возвесть ихъ къ совершенству. Точно также и ап. Варнава, пиша къ тѣмъ же евреямъ, сначала говоритъ, что онъ пишетъ просто, чтобы его поняли, а потомъ, сообразно «съ гностическимъ преданіемъ», слова Исх. (33, 1) о землѣ, текущей медомъ и млекомъ, толкуетъ о Христѣ, «явившемся во плоти», благославляя «Бога, вложившаго въ насъ разумѣніе сокровенныхъ его тайнъ». По этому случаю Климентъ замѣчаетъ: «не знать Отца есть смерть, какъ знать есть жизнь вѣчная—чрезъ причастіе силѣ нетлѣннаго (κατὰ μετουσίαν τῆς ἀφθάρτου δυνάμεως). Не подвергнуться тлѣнію значитъ сдѣлаться причастнымъ Божества, напротивъ (μεν... δε) отверженіе познанія Бога приноситъ тлѣніе» (р. 96—97). Приведши слова Исаіи (45, 3), Давида (50, 1. 17, 2—3), апостола (Римл. 15, 29), продолжаетъ: «духовный даръ и преданіе вѣденія (πνευματικὸν χάρισμα καὶ γνωστικὴν παράδοσιν), которыя апостолъ желаетъ преподать имъ въ свое присутствіе и когда они будутъ присутствовать (παρὼν παροῦσι), — ибо чрезъ посланіе нельзя было обнаружить подобныхъ вещей называетъ (апостолъ) *исполненіемъ Христовымъ чрезъ откровеніе тайны*... Не многимъ изъ нихъ показывается, что заключается въ тайнѣ». Не на совершеніе ли евхаристіи, вмѣстѣ съ раскрытіемъ ученія о ней, намекаетъ здѣсь Климентъ? Совершить евхаристію, конечно, нельзя было чрезъ посланіе, а учить о ней, хотя и можно, но не удобно, такъ какъ посланіе читалось предъ всѣми, даже оглашенными. Съ точки зрѣнія Климента, евхаристію какъ нельзя болѣе естественно назвать γνωστικὴ παράδοσις или, какъ онъ ниже называетъ евхаристическую пищу, ἐποπτικὴ θεωρία. Приведши слова Платона о томъ, что о Богѣ не нужно писать прямо, что нужно отерегаться даже и вообще писать что либо, а нужно устно научать, замѣтивши, что и ап. Павелъ говоритъ нѣчто сродное (1 Кор. 2, 6—7. 3, 1—3), непосредственно послѣ этого (р. 100) говоритъ объ евхаристической жертвѣ (р. 100—101).

[2]) Сообразно, очевидно, съ особенною цѣлію онъ переиначиваетъ слова писанія (вмѣсто Χρηστὸς ὁ Κύριος—Χριστὸς ὁ Κύριος) Псал. 33, 9.

питаетъ сама себя. Пища и питье божественнаго Слова есть познаніе божественной сущности. Поэтому-то и Платонъ говоритъ во второй книгѣ Республики: „приносящихъ въ жертву не свинью, но какую-либо великую и трудно достающуюся жертву“... А апостолъ пишетъ: *пасха наша Христосъ заклалъ за насъ* (1 Кор. 5, 7). По истинѣ рѣдкая жертва, Сынъ Божій за насъ освящаемый“. Здѣсь, сближая, евхаристію съ послѣднею степенью языческихъ мистерій, которая называлась ἐποπτεία, Климентъ находитъ, что евхаристія есть христіанская ἐποπτεία, что въ ней христіане приносятъ жертву и созерцаютъ въ этой жертвѣ самого Христа, что чрезъ созерцаніе они пріобщаются божественной Силы и сущности, такъ какъ въ евхаристіи Господь предаетъ самого Себя (ἑαυτοῦ μεταδίδωσι); Онъ здѣсь является жертвою, приносимою за насъ (θῦμα ὑπὲρ ἡμῶν ἁγιαζόμενος). Ἁγιαζόμενος,—какъ совершенно тождественное съ выраженіемъ І. Христа о себѣ (у Іоан. 17, 19), содержащемъ несомнѣнно мысль о преданіи себя на страданія,—выражаетъ здѣсь ту идею, что въ евхаристіи Христосъ всякій разъ самъ предаетъ Себя въ жертву.

Еще прямѣе и яснѣе проводится параллель между евхаристіею и послѣднею степенью мистерій въ слѣдующей главѣ [1]). Сказавши въ началѣ, что жертва угодная Богу состоитъ въ совлеченіи тѣла и его страстей и приведши по этому случаю мнѣнія нѣкоторыхъ изъ язычниковъ, [2]) авторъ продолжаетъ: „Весьма удивительно, что сценическій философъ Еврипидъ согласенъ съ вышесказаннымъ нами, намекнувъ, не знаю какимъ образомъ на Отца и на Сына вмѣстѣ: „Тебѣ, царю всего, приношу возліяніе и жертвенный хлѣбъ, (тебѣ) Зевсъ или, если ты лучше желаешь (такъ) именоваться, Аидъ; прими же отъ меня жертву трудно достающуюся, изъ всѣхъ плодовъ, полную, пролитую“. Ибо Христосъ есть жертва за насъ, совмѣщающая въ себѣ всѣ плоды и рѣдкая (ὁλοκάρπωμα καὶ ἄπορον). Онъ (Еврипидъ) сдѣлаетъ для насъ очевиднымъ и то,

---

[1]) Strom. l. V c. 11.

[2]) Слова Сократа и Пиѳагора, которые, по Клименту, заимствовали свои воззрѣнія у Моисея, затѣмъ слова Каллимаха, Вакхилида, Исократа (р. 101—105).

что самъ не сознавая того, называетъ самого Спасителя, прибавляя (къ вышесказанному): „Ибо ты, о Аидъ, держа между богами неба скипетръ Зевса, участвуешь во власти надъ земными“ [1])... Не несходно также и то, что въ мистеріяхъ, совершаемыхъ эллинами, первенствуютъ очищенія, подобно тому, какъ у варваровъ баня. Послѣ этихъ очищеній—малыя мистеріи, заключающія нѣкоторое основаніе для наученія и для приготовленія къ будущему. Въ великихъ же (мистеріяхъ) — о всемъ вмѣстѣ, не остается уже учиться (ничему), а созерцать и обнимать умомъ природу и вещи“ [2]). Среди дальнѣйшихъ разсужденій, останавливаясь на томъ, что Авраамъ на третій только день увидѣлъ мѣсто, назначенное для жертвоприношенія Исаака, Климентъ замѣчаетъ: „первый день есть день зрѣнія благъ, второй есть желаніе прекрасной души; въ третій же день умъ видитъ духовное, когда мысленныя очи отверзаются Учителемъ, воскресшимъ въ третій день. Три дня можно бы понимать и въ смыслѣ таинства печати (τῆς σφραγίδος μυστήριον) чрезъ которую получается вѣра въ истиннаго Бога“ [3]). Здѣсь замѣчательно сближеніе трехъ степеней въ мистеріяхъ языческихъ съ тремя христіанскими таинствами [4]). Въ частности относительно евхаристіи замѣчательно.

---

[1]) Ibid. p. 105—108.

[2]) Ibid. p. 108. Οὐκ ἀπεικότως καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἕλλησιν ἄρχει μὲν τὰ καθαρσία, καθάπερ καὶ τοῖς βαρβάροις τὸ λουτρόν· μετὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστηρία, διδασκαλίας τινὰ ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευὴς τῶν μελλόντων· τὰ δὲ μεγάλα, περὶ τῶν συμπάντων, οὐ μανθάνειν ἔτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δέ, καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα.

[3]) Ibid. p. 112. Тайна печати есть таинство крещенія. Σφραγὶς у Климента, какъ и у другихъ отцевъ, употребляется иногда въ значеніи крещенія въ тѣсномъ смыслѣ. Можно полагать, что Климентъ разумѣлъ здѣсь троекратное погруженіе въ воду.

[4]) Хотя Климентъ и не указываетъ у христіанъ ничего подобнаго малымъ мистеріямъ; но судя потому, какъ онъ раскрывалъ въ «Педагогѣ» ученіе о просвѣщеніи (Paed. l. 1 c. 6),—которое получается отъ Духа св., послѣ омовенія отъ грѣховъ и по снятіи вины за грѣхи, и которое имѣетъ цѣлію усилить естественную, хотя и возвращенную, но недостаточную саму по себѣ, способность видѣть Бога, созерцать Его,—можно, намъ кажется, безошибочно допустить, что Климентъ находилъ сходство между малыми мистеріями, представляющими подготовленіе къ будущей ἐποπτεία въ мистеріяхъ и низведеніемъ съ неба св. Духа,

что она сопоставляется съ приношеніемъ Авраамомъ въ жертву сына своего Исаака и съ высшею степенью мистерій, среди которой уже не происходитъ обученія, а созерцается самая сущность вещей (φύσις καὶ τὰ πράγματα).

Въ другой книгѣ „Строматъ“, [1]) встрѣчаемъ еще нѣсколько замѣчательныхъ мыслей, относящихся къ евхаристіи. Сказавши въ началѣ,—что въ ветхомъ завѣтѣ нечистый тѣломъ и душею не имѣлъ права входить въ скинію, что доступъ въ нее имѣли только левиты, что имъ запрещено было касаться мертвыхъ и въ случаѣ нечистоты повелѣвалось очищаться семь дней, съ цѣлію показать чрезъ то необходимость „измываться прежде отъ рожденія и грѣха“, что и Іовъ, словами (Іов. 1, 21) *нагъ я вышелъ изъ чрева матери*, хотѣлъ показать свою непричастность „злу и грѣху и безтѣлесному идолу, слѣдующему за тѣми, которые жили неправедно“ [2]),—Климентъ затѣмъ продолжаетъ: „Ибо это было то самое, что и (Христосъ) сказалъ: *если не обратитесь и не будете, какъ дѣти* (Мѳ. 18, 3), чистые тѣломъ, святые душею чрезъ воздержаніе отъ дурныхъ дѣлъ, показывая, что Онъ желаетъ, чтобы мы были такими, какими Онъ и родилъ насъ отъ ложеснъ воды (ἐκ μήτρας ὕδατος). Ибо рожденіе, смѣняя рожденіе, хочетъ чрезъ (дальнѣйшую) степень обезсмертить насъ [3])... На чистоту по тѣлу и душѣ, которую преслѣдуетъ гностикъ, указалъ мудрѣйшій Моисей, превосходно пользуясь повтореніемъ и описывая (Быт. 26, 16), неповрежденность (ἀδιάφθορον) тѣла и души у Ревекки... А Ревекка по толкованію значитъ слава Божія; слава же Божія есть нетлѣніе (ἀφθαρσία). Она есть по истинѣ праведность (δικαιοσύνη), чтобы ничего не желать имѣть больше, чѣмъ у другаго, цѣлому же (человѣку) сдѣлаться освящен-

---

дающаго христіанину способность къ участію въ ἐποπτικῆς θεωρίας, или въ таинствѣ евхаристіи. О сходствѣ большихъ мистерій съ евхаристіею нечего и говорить.

[1]) Lib. IV. c. 25.

[2]) Ibid. p. 1368—1369. См. въ примѣч. у Миня цит. изъ Платонова Федона

[3]) Γένεσις γὰρ, γένεσιν διαδεχομένη, κατὰ προκοπὴν ἀπαθανατίζειν βούλεται.

нымъ храмомъ Господа [1]). Праведность поэтому есть миръ жизни и благосостояніе; къ ней отсылалъ Спаситель, говоря: *иди въ миръ*. Ибо Салимъ по толкованію значитъ миръ; царемъ этого мира описывается Спаситель нашъ, о которомъ говоритъ Моисей: *Мельхиседекъ, царь Салимскій священникъ Бога Вышняго* (Быт. 14, 18) далъ *вино* и *хлѣбъ*, освященную пищу въ прообразъ евхаристіи [2]) А Мельхиседекъ по толкованію есть царь праведный; наименованія праведности и мира суть синонимы..... Но слѣдуетъ перейти отъ метафизическаго къ нравственному, болѣе открытому [3]). Рѣчь объ этомъ послѣднемъ будетъ послѣ трактата, который въ рукахъ. Итакъ Спаситель, не употребляя искуственныхъ средствъ, Самъ вводитъ насъ въ таинства подобно тому, какъ говорится въ трагедіи: [4]) „Видя видящихъ, даетъ таинства (ὄργια)“ и если спросишь: „что такое эти оргіи“; то снова слышишь: „неизлаголанное не подобаетъ знать не участвующимъ въ вакханаліяхъ смертнымъ“. Если же кто снова будетъ вывѣдывать, что это такое, то снова услышитъ: „не подобаетъ тебѣ слышать (объ этомъ), хотя это и достойно знанія; живущаго нечестиво ненавидятъ оргіи Божіи“ [5]). Здѣсь Климентъ проводитъ чрезъ всю главу мысль о необходимости для участниковъ евхаристіи чистоты и по тѣлу и по душѣ, а равно и о плодахъ принятія евхаристіи не только для души, но и для тѣла. Чтобы участвовать въ евхаристіи, нужно возродиться; дальнѣйшая степень есть безсмертіе (κατὰ προκοπὴν ἀποθανατίζειν), нетлѣніе какъ по душѣ, такъ и по тѣлу (τὸ ἀδιάφθορον τοῦ τε σώματος, τῆς τε ψυχῆς). Это нетлѣніе есть слава Божія, праведность и миръ; оно есть самъ І. Христосъ, царь Салимскій. Онъ, какъ Мельхиседекъ, предлагаетъ хлѣбъ и вино

---

[1]) Ὅλον δε εἶναι ἡγιασμένον νεὼν τοῦ Κυρίου. Сравн. ibid. l. V c. 10 p. 96.

[2]) Ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμενὴν διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας.

[3]) Μετιτέον δὴ ἀπὸ τῶν φυσικωτέρων ἐπὶ τὰ προφανέστερα ἠθικά. Въ изданіи Миня въ примѣч. къ этому мѣсту справедливо замѣчено, что у Климента часто употребляется φυσικὸς вмѣсто θεωρητικὸς. Отсюда φυσικὸς βίος—созерцательная жизнь. Φυσικώτερα Климентъ здѣсь называетъ аллегорическія толкованія.

[4]) Αὐτὸς οὖν ἡμᾶς ὁ Σωτὴρ ἀτεχνῶς κατὰ τὴν τραγῳδίαν μυσταγωγεῖ.

[5]) Ibid. p. 1368—1372.

освященную пищу; Онъ самъ вводитъ насъ въ неизглаголанныя таинства. Со стороны человѣка участвовать въ праведности или— что тоже—въ мирѣ, славѣ Божіей, въ нетлѣніи, въ евхаристіи, въ освященой пищѣ, значитъ „быть всецѣло освященнымъ храмомъ Господа“ [1]).

Послѣдняя глава значительно ослабляетъ впечатлѣніе, производимое тѣми главами, въ которыхъ Климентъ сопоставляетъ евхаристію съ высшею степенью языческихъ мистерій, и въ которыхъ онъ смотритъ на это великое таинство исключительно, повидимому, какъ на символъ, въ которомъ вѣрующіе могутъ созерцать Христа. Идея пріобрѣтенія человѣкомъ, участвующимъ въ евхаристіи, залога нетлѣнія не только по душѣ, но и по тѣлу, настолько чужда символизму въ ученіи объ евхаристіи (обыкновенно приписываемому Клименту огромнымъ большинствомъ западныхъ богослововъ), что въ состояніи остановить рѣшительный приговоръ о Климентѣ, какъ символистѣ въ разсматриваемомъ отношеніи. Эта идея естественно ведетъ къ предположенію, не признавалъ ли онъ дѣйствительнаго присутствія тѣла и крови Христовой въ евхаристіи, не смотря на свое увлеченіе аллегоризмомъ и не трактовалъ ли онъ объ этомъ таинствѣ такъ, какъ онъ любилъ это дѣлать, единственно въ тѣхъ видахъ, чтобы расположить язычниковъ къ вѣрѣ во Христа и въ христіанскія учрежденія, приноровляясь къ языческимъ философскимъ воззрѣніямъ и способу выраженія. Надѣемся, что слѣдующее весьма важное, но вмѣстѣ и весьма темное мѣсто, на которое всѣ богословы обращаютъ вниманіе, но которое, сколько намъ извѣстно, еще никто не пытался анализировать съ должнымъ стараніемъ, поможетъ намъ въ нелегкомъ вообще дѣлѣ выясненія истиннаго взгляда Климента на евхаристію.

Въ одной изъ главъ „Педагога“, посвященной разсужденію „о томъ, какъ надлежитъ вести себя относительно питья“, Климентъ,—сказавши, что самое естественное питье есть вода, что поэтому она и дана была евреямъ въ пустынѣ изъ камня,—продолжаетъ: „Потомъ святой виноградъ произрастилъ виноградную про-

[1]) Ὅλον δε εἶναι ἡγιασμένον νεὼν τοῦ Κυρίου сравн. съ ἡγιασμένην τροφὴν.

роческую кисть. Для приведенныхъ отъ блужданія къ успокоенію это есть знакъ, (т. е.) великая виноградная кисть (есть) Слово, выжатое за насъ, такъ какъ Слово восхотѣло, чтобы кровь гроздія смѣшиваема была съ водою, также какъ кровь Его смѣшивается и съ спасеніемъ. Кровь же Господа — двоякая. Одна (кровь) Его — плотская, которою мы избавлены отъ погибели, а другая,—которою то есть мы помазаны. И пить кровь Іисуса— это значитъ воспринимать нетлѣніе Господа. Сила же Слова есть Духъ, какъ плоти—кровь. Аналогически поэтому смѣшиваются вино съ водою, а Духъ съ человѣкомъ. Первое — смѣшеніе хорошо питаетъ для вѣры, а второй — Духъ — ведетъ къ нетлѣнію. А смѣшеніе **снова** (αὖθις) того и другого, (именно) какъ питья, такъ и Слова назвало евхаристіею, благодатію преславною и благою. Принимающіе ее съ вѣрою освящаются и по тѣлу и по душѣ; такъ какъ воля Отца таинственно смѣшиваетъ человѣка, это божественное смѣшеніе, съ Духомъ и Словомъ; ибо по истинѣ Духъ соединяется съ душею, имъ носимою; плоть же съ Словомъ, ради которой *Слово стало плотію*“ [1]).

Въ первой половинѣ этого мѣста Климентъ, намъ кажется. имѣетъ въ виду крещеніе и муропомазаніе. Сначала онъ говоритъ, что Слово, руководившее евреевъ по пустынѣ, подъ конецъ ихъ странствованія, благоволило присоединить, примѣшать къ прежнему питью, Имъ же данному, водѣ, — еще и кровь гроздія. Сдѣлало Оно это для того, чтобы указать чрезъ то 1) на Себя Слово,

---

[1]) Paéd. l. II c. 2. Διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. Καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ Λόγου τὸ Πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκὸς. Ἀναλόγως τοίνυν κίρναται, ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ Πνεῦμα· καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ Πνεῦμα· ἡ δὲ ἀμφὸτερα αὖθις κρᾶσις, πότου τε καὶ Λόγου, εὐχαριστία κέκληται χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή· ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν· τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον, τοῦ Πατρικοῦ βουλήματος Πνεύματι καὶ Λόγῳ συγκιρνάντος μυστικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τό πνεῦμα φκίωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σάρξ τῷ Λόγῳ, δι' ἣν «ὁ Λόγος γέγονε σάρξ».

какъ бы на виноградную кисть, „выжатую за насъ“, и 2) на то, что кровь Его—Слова „примѣшивается къ (нашему) спасенію“, входитъ въ составъ и нашего спасенія, подобно тому, какъ евреи, когда стали пить не только воду, но и вино изъ винограда Палестины, могли считать себя спасенными отъ опасностей странствованія по пустынѣ. Далѣе Климентъ раскрываетъ, какъ именно „кровь Его смѣшивается и съ (нашимъ) спасеніемъ“, „Кровь Господа двоякая, плотская и духовная; плотскою мы *избавлены отъ погибели*, духовною же мы *помазаны*“. Но можетъ ли быть духовная кровь и въ какомъ смыслѣ? „Духъ въ отношеніи къ Слову есть тоже, что кровь въ отношеніи къ плоти“, т. е. нѣчто существенное, составляющее субстанцію (οὐσίαν) Слова; [1]) слѣдовательно Духъ можетъ быть названъ кровію Слова; а потому и можно сказать, что у Слова воплотившагося есть какъ-бы двѣ крови: тѣлесная, человѣческая, которою мы избавлены отъ погибели, и другая духовная, божественная, которою мы помазаны. „Соотвѣтственно (съ этою двоякою кровію) *вино соединяется съ водою* и это смѣшеніе хорошо питаетъ *для вѣры*, а *Духъ соединяется съ человѣкомъ* и это соединеніе ведетъ послѣдняго *къ нетлѣнію*“. Сопоставляя предъидущую мысль мысль „о крови тѣлесной, которою мы избавлены отъ погибели“, съ послѣднею мыслію (очевидно соотвѣтствующею первой—ἀναλόγως) о „соединеніи вина съ водою,—соединеніи, приносящемъ съ собою хорошее питаніе εἰς πίστιν“ и затѣмъ выше выраженную мысль „о духовной крови, которою мы помазаны“, съ послѣдующею мыслію о „соединеніи Духа съ человѣкомъ,—соединеніи, *ведущемъ* εἰς ἀφθαρσίαν“, мы приходимъ къ заключенію, что въ послѣднемъ мѣстѣ рѣчь идетъ о крещеніи, въ которомъ Слово—вино соединяется съ водою, и о мѵропомазаніи, въ которомъ Духъ Божій соединяется съ человѣкомъ для того, чтобы вести его къ евхаристіи = нетлѣнію. Нисколько ни странно, что Климентъ вмѣсто крови употребилъ слово вино: смѣшеніе „вина съ

[1]) Сравн. Paed. l. 1 c. 6 p. 296. Πρωτόγονον γὰρ τὸ αἷμα εὑρίσκεται ἐν ἀνθρώπῳ· ὃ δή τινες οὐσίαν εἰπεῖν ψυχῆς τετολμήκασι (см. это мѣсто выше,—въ связи съ другими мѣстами).

водою... хорошо питаетъ для вѣры, а смѣшеніе Духа съ человѣкомъ... ведетъ къ нетлѣнію". Онъ сказалъ же выше, что Слово есть „виноградная кисть, выжатая за насъ" и назвалъ сокъ вина „кровью гроздія"; а потому онъ могъ выразить мысль о страданіяхъ Спасителя, чрезъ которыя мы очищаемся въ водахъ крещенія, подъ образомъ какъ бы крови этого Гроздія, выжатаго за насъ,—крови, окрашивающей воды крещенія и соединяющейся съ послѣдними, какъ вино съ водою. Итакъ въ крещеніи смѣшивается съ водою тѣлесная кровь Слова, которою мы такимъ образомъ и избавляемся отъ погибели и питаемся для вѣры [1]), а въ помазаніи мы воспринимаемъ духовную Его кровь — Духа св., которая ведетъ насъ къ нетлѣнію или, что тоже, побуждаетъ насъ поспѣшать къ груди Отца, къ молоку Отца, къ Слову, къ причастію Его въ евхаристіи, о которой сейчасъ же затѣмъ и говорится [2]).

„А смѣшеніе *снова* (αὖθις) той и другой крови, питья и Слова, названо евхаристіею". Итакъ, кромѣ упомянутыхъ выше двухъ соединеній,—тѣлесной крови съ водою и духовной съ человѣкомъ, въ крещеніи и помазаніи, — есть еще *„новое соединеніе той и другой крови"*. Это новое соединеніе есть соединеніе *„питья съ Словомъ"*. Такое соединеніе тѣлесной и духовной крови, питья и Слова *„названо евхаристіею»*. Для чего совершается это новое соединеніе? Для того, чтобы принимающіе это соединеніе питья и Слова, *освящались и по тѣлу и по душѣ* (σῶμα καὶ ψυχήν)". Какимъ образомъ освящались? Евхаристія есть смѣшеніе чувственнаго и духовнаго, тѣлесной крови и духовной; а человѣкъ, какъ „божественное смѣшеніе", состоитъ также изъ чувственныхъ и духовныхъ элементовъ, изъ тѣла и души; слѣдовательно очень естественно, что *„Духъ* (божественная природа, или духовная кровь Слова, въ евхаристіи) *соединяется съ душею, Имъ носимою*, а

---

[1]) Могъ, конечно, Климентъ представлять здѣсь вмѣстѣ и то истеченіе крови и воды изъ ребра Спасителя, которое совершилось во время земныхъ страданій Его, такъ какъ страданія Спасителя имѣютъ ближайшее отношеніе къ крещенію и могутъ мыслиться въ неразрывной связи съ послѣднимъ.

[2]) Τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν (—εὐχαριστίαν) ὁδηγεῖ, τὸ Πνεῦμα. Сравн. Paed. l. I c. 6.

Слово (евхаристическая плоть Спасителя) *съ плотію*, ради которой Слово стало плотію". Такъ дѣйствительно и бываетъ; „*Отецъ восхотѣлъ таинственно соединить человѣка... съ Духомъ и съ Словомъ*". И такое соединеніе человѣческаго двухсторонняго существа съ двумя природами Слова въ евхаристіи происходитъ „на самомъ дѣлѣ (ὡς ἀληθῶς)", не въ идеѣ, не въ умопредставленіи.

Если такимъ образомъ, по Клименту, человѣкъ въ принятіи евхаристіи получаетъ для обѣихъ частей своего существа свойственное каждой изъ его природъ, для тѣла — однородное съ тѣломъ, именно Слово воплотившееся, тѣлесный составъ Сына Божія, а для души—Духа, божественную природу Слова, то понятно, что евхаристія, по представленію Климента, должна заключать не духовную только кровь Слова, или благодать Духа, но и тѣлесную кровь, или истинную плоть и кровь Спасителя. Иначе, какимъ образомъ плоть соединится съ плотію Слова, если послѣдней нѣтъ въ евхаристіи? Теперь понятно, почему евхаристія есть смѣшеніе обѣихъ кровей (ἀμφοῖν). Понятно и то, почему въ другомъ мѣстѣ той же книги Спаситель называется и Духомъ и Словомъ... Духомъ воплощающимся, т. е. Божествомъ воплощающимся [1]). Послѣ всего вышеизложеннаго, намъ кажется, не подлежитъ сомнѣнію, что это весьма темное мѣсто, будучи разсматриваемо при свѣтѣ другихъ мѣстъ, получаетъ опредѣленный смыслъ и притомъ благопріятный для православія Климента. Въ этомъ мѣстѣ онъ является свидѣтелемъ общецерковной вѣры въ дѣйствительное присутствіе истиннаго тѣла Христова въ евхаристическихъ элементахъ, хотя и не даетъ здѣсь никакого основанія для сужденія о томъ, какъ онъ представлялъ присутствіе тѣла и крови въ евхаристіи, съ пресуществленіемъ ли элементовъ или безъ пресуществленія послѣднихъ.

Какъ крайній аллегористъ, Климентъ разсуждаетъ объ евхаристіи такимъ способомъ, который даетъ ему широкій просторъ для всякаго рода сближеній ея съ предметами, имѣющими только отдаленное съ нею сходство. Но сквозь этотъ густой аллегорическій

[1]) См. выше мѣсто изъ Paed. (l. 1 c. 6 p. 301), въ которомъ изъясняется вкушеніе молока новокрещенными въ примѣненіи къ евхаристіи.

покровъ, подъ которымъ онъ скрываетъ истинные свои взгляды на это таинство, просвѣчиваетъ общецерковная вѣра въ евхаристію: 1) какъ жертву, въ которой Христосъ всякій разъ самъ приноситъ Себя для всецѣлаго освященія человѣка по тѣлу и по душѣ, 2) взглядъ на это таинство, какъ на соединеніе божества и человѣчества І. Христа съ видимыми элементами, при чемъ Слово, какъ Духъ и плоть, соединяется съ питьемъ, т. е. съ видимыми элементами и евхаристія является средствомъ для соединенія человѣка, состоящаго изъ души и тѣла, съ божествомъ и человѣчествомъ, которыя въ евхаристическихъ элементахъ находятся дѣйствительно, а не умопредставляются только, или созерцаются [1]).

IV. О покаяніи. Это таинство Климентъ ставитъ весьма высоко, сравнивая его съ крещеніемъ. Какъ крещеніе назначено для того, чтобы очищать человѣка отъ грѣховъ, совершенныхъ до него, такъ покаяніе назначено для изглажденія грѣховъ, совершенныхъ послѣ крещенія; а потому Климентъ прямо называетъ его вторымъ крещеніемъ. Мѣста, относящіяся къ покаянію встрѣчаются въ „Строматахъ“, особенно же въ сочиненіи „Какой богачъ спасется“.

Въ „Строматахъ“ много мѣстъ, говорящихъ объ очищеніи впадшихъ послѣ крещенія въ грѣхи; но всѣ эти мѣста слишкомъ общи для того, чтобы можно было сдѣлать изъ нихъ выводъ въ пользу ученія о покаяніи, какъ священнодѣйствіи, сообщающемъ чрезъ священника благодатный даръ прощенія грѣховъ кающемуся. Этого рода мѣста, относясь къ публичному покаянію, замѣчательны преимущественно тѣмъ употребленіемъ, какое дѣлаютъ изъ нихъ римскіе католики [2]). Дѣло въ томъ, что встрѣчая въ этихъ мѣстахъ выраженія κόλασις, καθαρσία, τιμορία, παιδεία, послѣдніе

---

[1]) Хотя Климентъ и требовалъ, какъ мы видѣли, чтобы христіанинъ возвышался духомъ до состоянія созерцанія, но такое требованіе могло быть въ согласіи съ общецерковнымъ взглядомъ на евхаристію. А потому нисколько не странно, что мы находимъ у Климента мѣста въ родѣ слѣдующаго: Διὰ τοῦτο ὁ Σωτὴρ ἡμῶν ἄρτον λαβὼν πρῶτον ἐλάλησεν καὶ εὐχαρίστησεν... ἵνα δὴ φάγωμεν λογικῶς (Strom. l. I c. 10 p. 744).

[2]) См. у Миня примѣчанія къ Stromat. l. VI c. 14 p. 329—333 и въ другихъ мѣстахъ.

видятъ въ нихъ указаніе на очищеніе душъ въ будущемъ мірѣ посредствомъ чистилищныхъ мученій. Но такъ какъ въ тоже время они не могутъ не замѣчать, что во многихъ подобнаго рода мѣстахъ говорится объ очищеніи человѣка не только отъ легкихъ грѣховъ, но и отъ тяжкихъ, то не колеблясь обвиняютъ Климента въ заблужденіи, сродномъ съ мнѣніемъ Оригена о всеобщемъ ἀποκατάστασις. Вотъ нѣсколько мѣстъ подобнаго рода.

Разсуждая въ одномъ мѣстѣ о томъ, какъ отличить истинную вѣру отъ ереси [1]) и замѣтивъ, что два начала всякаго грѣха: неразуміе (ἄνοια) и немощь (ἀσθένεια), Климентъ говоритъ далѣе, что сообразно съ тѣмъ преданы и два способа исправленія (δύο παιδείαι), для неразумныхъ—γνῶσις и указанія изъ св. Писанія, а для немощныхъ—ἀσκήσις по Слову изъ вѣры и страха. О еслибы, продолжаетъ Климентъ, еретики исправились и обратились къ Богу! Еслиже они не исправляются, то пусть исправитъ ихъ Богъ; пусть они терпѣливо переносятъ отеческія увѣщанія, бывающія до суда, и устыдясь покаются, а не подвергаютъ себя упорнымъ неповиновеніемъ всеконечному осужденію [2]). „Ибо есть нѣкоторыя частныя исправленія (παιδείαι), которыя мы называемъ наказаніями (κολάσεις); имъ подвергаются многіе изъ насъ, впадающихъ въ грѣхи, выпадая изъ народа Божія. Но мы наказываемся (κολαζόμεθα) Промысломъ, какъ дѣти отцемъ или учителемъ. Отецъ же не мучитъ (οὐ τιμωρεῖται); ибо мученіе есть причиненіе зла, а онъ наказываетъ вообще и въ частности къ пользѣ наказываемыхъ“ [3]). Это есть не что иное, какъ прекрасное и совершенно ясное разсужденіе о предварительныхъ мѣрахъ, употребляемыхъ Церковію въ отношеніи къ еретикамъ и падшимъ [4]), до рѣшительнаго суда Церкви.

---

[1]) Strom. l. VII c. 16 p. 540. Здѣсь александрійскій учитель говоритъ между прочимъ, что троякаго рода состояніе возможно для души: ἀγνοείας, οἰήσεως, ἐπιστήμης. Въ первомъ находится міръ языческій; вторымъ руководятся еретики; а третьимъ пользуется истинная Церковь.

[2]) τὰς πρὸ τῆς κρίσεως πατρῴας νουθεσίας ὑπομένοντες ....ἀλλὰ μὴ εἰς τὴν παντελῆ... ἐμβάλλοιεν κρίσιν. p. 541.

[3]) Ibid. p. 541.

[4]) Удивительно, какимъ образомъ авторъ примѣчаній у Миня (p. 542 прим. 22) могъ найти здѣсь ученіе подобное ученію Оригена объ ἐπανόρθωσις. Не при-

Въ другомъ мѣстѣ Климентъ описываетъ состояніе кающагося, находящаго въ высшемъ классѣ несущихъ публичное покаяніе. Замѣтивъ сначала, что въ горѣ святой, т. е. въ высшей церкви, есть достигшіе уподобленія Божеству, чрезъ совершеніе добрыхъ дѣлъ, и есть овцы, которыя не отъ двора сего, „удостоенныя иного т. е. двора и иного мѣста, соотвѣтственно своей вѣрѣ„ и что одною вѣрою нельзя спастись, а нужны и дѣла [1]), продолжаетъ: „не будетъ вѣрнымъ невоздержный, но хотя бы онъ совлекся и плоти (ἐξέλθῃ τὴν σάρκα), ему необходимо (все-таки) отложить страсти для того, чтобы онъ могъ занять собственное мѣсто. Знать гораздо выше, чѣмъ вѣровать, какъ удостоиться, послѣ того, какъ спасенъ, высшей почести безъ сомнѣнія выше того, чтобы получить только спасеніе. Итакъ вѣрующій, совлекающійся страстей, чрезъ многое исправленіе (παιδείας) переходитъ къ самому большему наказанію (κόλασιν), лучшему сравнительно съ предъидущимъ его состояніемъ, принося покаяніе по свойству тѣхъ грѣховъ, которые совершилъ послѣ крещенія. Онъ врачуется еще болѣе, или еще пока или совсѣмъ даже не получая того, въ чемъ участвующими видитъ другихъ“ [2]). Далѣе говорится, что такой человѣкъ терпитъ стыдъ и терзается сожалѣніемъ потеряннаго имъ и, даже по прекращеніи очистительныхъ наказаній, постоянно чувствуетъ скорбь, что онъ все-таки какъ недостойный, не находится вмѣстѣ съ тѣми, которые по справедливости почтены славою. Въ этихъ словахъ нельзя не видѣть изображенія состоянія кающагося высшей степени, именно или слушающаго, или даже стоящаго съ вѣрными [3]).

водимъ другихъ мѣстъ, дающихъ поводъ къ подобнымъ же заключеніямъ, напр. Strom. l. VII c. 10 p. 480, гдѣ дѣло идетъ о гностикѣ, т. е. о высоко стоящемъ въ нравственномъ отношеніи христіанинѣ, и гдѣ говорится, что γνῶσις приведетъ его къ концу, когда «онъ будетъ свободенъ отъ наказанія и мученія (κολάσεως καὶ τιμωρίας), которое *мы* (вѣроятно пастыри Церкви) поддерживаемъ для спасительнаго исправленія отъ грѣховъ» и «очищенія».

[1]) Strom. l. VI c. 14 p. 329. Въ предъидущей гл. 13 онъ говорилъ о *церковной іерархіи,* сравнивая три степени послѣдней съ тремя степенями ангельской и степенями совершенства въ будущей жизни.

[2]) Ibid. p. 332.

[3]) Многое исправленіе,—которое ведетъ къ большему наказанію, хотя и лучшему, но еще болѣе тяжелому въ нравственномъ смыслѣ,—это, когда кающійся

Приведемъ еще одно мѣсто, гдѣ описывается гностикъ, т. е. христіанинъ, стоящій на высшей степени нравственнаго совершенства. Здѣсь между прочимъ говорится, что такой человѣкъ, кромѣ многихъ другихъ добродѣтелей, имѣетъ и слѣдующія: онъ не только „не вкушаетъ благъ міра, по величію своего духа пренебрегая всѣмъ, что здѣсь, (но и) относится съ состраданіемъ къ тѣмъ, которые послѣ смерти исправляются, недобровольно исповѣдуя свои грѣхи; онъ имѣетъ добрую совѣсть для исхода и всегда готовъ къ тому, какъ пришлецъ и странникъ (относясь) къ здѣшнему наслѣдству“ [1]). Здѣсь описывается человѣкъ настолько нравственно совершенный, что самъ презирая всѣ блага міра, не смотритъ гордо на тѣхъ, которые, благодаря привязанности къ міру, падаютъ, умираютъ духомъ, напротивъ жалѣетъ о нихъ, не смотря на ихъ весьма глубокое паденіе,—такое паденіе, что они и покаяніе несутъ недобровольно [2]).

изъ состоянія колѣнопреклоненнаго, повергающагося ницъ предъ проходящими въ церковь, покрытаго пепломъ и т. п., переходитъ въ классъ слушающихъ и стоящихъ съ вѣрными, когда онъ, даже стоя съ вѣрными, но не среди ихъ, видитъ ихъ приступающими напр. къ евхаристіи, а самъ принять ее не можетъ. Что же касается выраженія κἀν ἐξέλθῃ τὴν σάρκα, особенно соблазняющаго автора примѣчаній у Миня, то оно,—какъ ограничительное дополненіе къ словамъ «не будетъ вѣрнымъ невоздержный»,—имѣетъ тотъ смыслъ, что не только виновный въ грѣхахъ плоти, но и въ грѣхахъ духа (ибо далѣе говорится: «долженъ необходимо отложить страсти»), подверженный духовнымъ страстямъ, не будетъ въ числѣ вѣрныхъ, а долженъ поступить въ число кающихся. О будущей жизни здѣсь совсѣмъ нѣтъ рѣчи.

[1]) Strom. l. VII c. 12 p. 508 . . . οἰκτείρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους, διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους etc.

[2]) Здѣсь, если признать, что дѣло идетъ о загробной жизни, то непонятно, какимъ образомъ можетъ обнаруживать состраданіе живущій къ умершимъ, такъ какъ участь умершихъ извѣстна только Богу, а намъ въ сей жизни неизвѣстно, кто изъ нихъ заслуживаетъ нашего сожалѣнія и кто нѣтъ. Притомъ ἐξομολόγησις у отцевъ употребляется по большей части какъ спеціальный терминъ для обозначенія публичнаго покаянія (см. далѣе у Тертулліана и Кипріана). Также и паденіе весьма часто называется у нихъ смертію, или духовною смертію (см. у Клим. πορνεύσασα ἀπέθανε. Strom. l. II c. 23 p. 1096). — Приведемъ въ заключеніе еще одно мѣсто. Разсуждая о ложныхъ пророкахъ и рѣшая вопросъ о томъ, кого нужно считать виновникомъ ихъ появленія, отвѣчаетъ что никакъ не Бога, который только попускалъ ихъ появленіе, а—діавола. «Діаволъ, замѣчаетъ по этому случаю Климентъ, имѣя свободную волю, способенъ былъ по-

Во всѣхъ этихъ и подобныхъ имъ мѣстахъ, строго говоря, мало относящагося къ догматическому ученію о покаяніи, исключая общей мысли, что грѣхъ причиняетъ собою духовную смерть, а покаяніе, разсматриваемое въ его цѣломъ, есть средство къ возвращенію духовной жизни. Болѣе замѣчательное мѣсто встрѣчается въ сочиненіи „Какой богачъ спасется“. Это мѣсто находится въ разсказѣ объ юношѣ (предметѣ особенныхъ попеченій ап. Іоанна), сдѣлавшемся разбойникомъ уже послѣ того, какъ былъ крещенъ. Ап. Іоаннъ, говорится въ этомъ разсказѣ, прибывши въ Ефесъ и узнавши печальную исторію юноши, самъ отправился къ разбойникамъ, встрѣтилъ кого искалъ и пробудилъ въ падшемъ раскаяніе. Юноша „обнялъ подошедшаго старца, умоляя воплями, насколько только было возможно, вторично получая крещеніе слезами [1]), скрывая только правую руку. Апостолъ же, обѣщая и клянясь, что нашелъ для него прощеніе у Спасителя, умоляя (юношу), падши (предъ нимъ) на колѣни, облобызавъ у него правую руку, какъ уже очищенную покаяніемъ [2]), увлекъ его въ церковь. Умоляя (Бога) обильными молитвами, вмѣстѣ съ нимъ соратоборствуя въ постоянныхъ постахъ и воспитывая его мысль разнообразными красотами рѣчей, оставилъ, говорятъ, не прежде, какъ тогда, когда возстановилъ его въ церкви и тѣмъ далъ великій примѣръ истиннаго покаянія, великое доказательство возрожденія (παλιγγενείας) [3]),

---

каяться, или сдѣлаться татемъ и онъ есть причина татьбы, а не Господь который не запрещалъ» (Strom. l. I c. 17 p. 797). Изъ этого мѣста можно заключить только, что по Клименту, діаволъ нѣкоторое время по паденіи,—именно пока не сдѣлался, какъ говоритъ Писаніе, человѣкоубійцею,—могъ еще покаяться, если бы захотѣлъ и если бы не усугубилъ своей вины и не сдѣлалъ безвозвратнымъ свое паденіе дальнѣйшими пагубными своими дѣйствіями на родъ человѣческій; но такое мнѣніе совсѣмъ не то, что мнѣніе Оригена.

1) τοῖς δάκρυσι βαπτιζόμενος ἐκ δευτέρου.

2) ὡς ὑπὸ τῆς μετανοίας καθαρμένην.

3) Съ послѣдними словами очень сходно слѣдующее мѣсто въ Строматахъ (l. II c. 23 p. 1096). Разсуждая о разводѣ и доказывая, что ветхій завѣтъ есть завѣтъ того же Бога, которому принадлежитъ и новый, Климентъ утверждаетъ, что прелюбодѣйствовавшая и въ новомъ завѣтѣ мертва, хотя и не побивается

трофей уповаемаго воскресенія“ [1]). Здѣсь говорится, что юноша, исповѣдавшій свой грѣхъ предъ апостоломъ, въ слезахъ своихъ получилъ омовеніе, очищеніе, но что апостолъ, приведши его въ церковь, счелъ нужнымъ, не смотря на то, долго упражнять его въ различныхъ подвигахъ прежде, чѣмъ возстановилъ его въ церкви. Не содержится ли здѣсь указанія на важность исповѣди („второе крещеніе слезами“), на публичное покаяніе въ церкви („привелъ его въ церковь“) и на іерархическое разрѣшеніе отъ грѣховъ („возстановилъ его въ церкви“)? Это мѣсто, несомнѣнно свидѣтельствуя о чрезвычайной важности покаянія, равенствѣ послѣдняго съ крещеніемъ, не разъясняетъ однакожъ, какое именно участіе, въ дѣлѣ окончательнаго возстановленія юноши въ церкви, принималъ ап. Іоаннъ, какъ іерархическое лицо, чрезъ какое видимое дѣйствіе онъ совершилъ это возстановленіе и какое значеніе нужно приписать этому видимому дѣйствію.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что, не смотря на далеко не малочисленныя мѣста въ твореніяхъ Климента, относящіяся къ покаянію, ученіе объ этомъ таинствѣ съ догматической стороны раскрыто александрійскимъ учителемъ только въ самыхъ общихъ чертахъ, именно ясно и рельефно выражена только мысль о чрезвычайной важности покаянія, но раздѣльно не охарактеризованы составныя его части, не выдѣленъ вполнѣ изъ ряда другихъ дѣйствій послѣдній его актъ,—актъ іерархическаго разрѣшенія отъ грѣховъ. Климентъ разсматриваетъ покаяніе въ его цѣломъ, или же сосре-

---

камнями. «Ибо любодѣйствовавшая живетъ грѣху, но умерла заповѣдямъ; покаявшись же, какъ бы возродившись чрезъ перемѣну жизни, снова возраждается къ жизни (παλιγγενεσίαν ἔχει ζωῆς).

[1]) Quis dives. n. 42 p. 649 (Срав. Церк. ист. Евсев. кн. III гл. 23). Въ заключеніе разсказа, рисуя картину кончины міра, представляя ангеловъ, которые несутъ кающихся въ небесныя скиніи, и Спасителя, который ихъ встрѣчаетъ, Климентъ замѣчаетъ, что кто вѣритъ во все это и такъ поступаетъ, «тотъ въ самомъ исходѣ увидитъ конецъ и доказательство догматовъ. Кто принимаетъ здѣсь ангела покаянія (τὸν ἄγγελον τῆς μετανοίας), тотъ не раскается въ этомъ и тогда, когда оставитъ тѣло» (p. 652). Сравн. ангела покаянія у Ермы.

доточиваетъ свое вниманіе на актахъ раскаянія грѣшника и заявленія кающимся своего покаяннаго настроенія въ подвигахъ публичнаго покаянія.

V. О священствѣ. Сравнительно гораздо рѣже Климентъ касается таинства священства, чѣмъ таинства покаянія; но въ результатѣ оказывается, что догматическія данныя его твореній, относящіяся къ первому болѣе выразительны, чѣмъ тѣ, которыя относятся ко второму.

Въ вышеупомянутомъ разсказѣ о юношѣ, содержится слѣдующая подробность объ ап. Іоаннѣ [1]). „По смерти тиранна (ап. Іоаннъ) возвратился съ острова Патмоса въ Ефесъ и по приглашенію (παρακαλούμενος) посѣтилъ и ближайшія области язычниковъ для того, чтобы гдѣ поставить епископовъ, гдѣ устроить цѣлыя церкви, гдѣ поставить въ клиръ какого-либо изъ указываемыхъ Духомъ“ [2]). Итакъ не общество вѣрующихъ поставляло въ епископы, а поставлялъ апостолъ, котораго для этой цѣли нарочно призывали и онъ нарочно путешествовалъ. Что разумѣть подъ клириками, которые также указывались Духомъ св. и для поставленія которыхъ въ клиръ (κληρώσων) нарочно путешествовалъ въ разныя мѣста апостолъ? Судя потому, что апостолъ нарочно путешествовалъ для поставленія ихъ въ клиръ, нужно полагать, что подъ клиромъ разумѣются пресвитеры и діаконы, а подъ указываемыми Духомъ клирики, которые по своимъ духовнымъ дарованіямъ заслуживали высшихъ степеней. Указаніе на дѣятельность апостола въ различныхъ мѣстахъ даетъ понять, что авторъ разумѣлъ во-первыхъ—тѣ церкви, гдѣ былъ прежде епископъ, а потомъ его не стало, во-вторыхъ—тѣ мѣста, гдѣ христіанство только еще утверждалось и ничего еще не было устроено и въ-третьихъ тѣ мѣстечки, гдѣ христіанство, хотя и было, былъ и клиръ, но безъ епископа, слѣдовательно,

---

[1]) Quis div. p. 648.

[2]) Ibid. Ὅπου μεν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δε ὅλας ἐκκλησίας ὁρμώσων, ὅπου δε κλῆρον, ἕνα τέ τινα κληρώσων ὑπὸ τοῦ Πνεύματος συμενομένων. У Евсевія (l. III c. 23 нач.) κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσειν. Первое чтеніе нужно, намъ кажется, предпочесть второму; κληρώσων вполнѣ соотвѣтствуетъ καταστήσων и ὁρμώσων.

гдѣ клиръ, не имѣя епископскихъ полномочій, не могъ потому и пополнить недостатка въ своихъ сочленахъ, въ пресвитерахъ и діаконахъ [1]). Изъ этого разсказа отчасти можно уже заключать о томъ, какую важность ап. Іоаннъ, а вмѣстѣ съ нимъ и Климентъ, передавшій эти подробности, придавали поставленію въ іерархическія степени.

Но особенно важное въ этомъ отношеніи мѣсто представляетъ одна глава шестой книги „Строматъ“ [2]). Вооружась противъ еретиковъ гностиковъ, приписывавшихъ однимъ людямъ одну природу, другимъ другую, третьимъ третью, Климентъ доказываетъ въ этой главѣ, что въ Церкви дѣйствительно есть различныя степени совершенства [3]), равно какъ и степени іерархіи, но бытіе степеней того и другаго рода условливается не природою, или естественными свойствами извѣстныхъ личностей, а для однихъ упражненіями въ благочестіи, для другихъ же божественнымъ, благодатнымъ избраніемъ. Начинаетъ онъ свою рѣчь разсужденіемъ о томъ, что кто умѣряетъ свои страсти, доводитъ себя до безстрастія (εἰς ἀπάθειαν) и обогащаетъ себя дѣлами истиннаго гностика, тотъ равенъ ангеламъ, тотъ путемъ вѣрнаго познанія, чрезъ любовь къ Богу, достигаетъ святой стойкости, „какъ и Апостолы, ибо они были избранными, сдѣлавшись апостолами не по какому-либо превосходству природныхъ своихъ свойствъ, — такъ какъ и Іуда былъ избранъ

---

[1]) Не отвергаемъ того, что тутъ же разумѣются, можетъ быть, и чтецы, упоминаемые въ первый разъ у Іустина мученика, а равно и діакониссы, упоминаемыя у Климента вмѣстѣ съ епископами, пресвитерами и діаконами (въ Paed. l. III c. 11 p. 677, исчисляя предписанія св. Писанія, относящіяся εἰς πρόσωπα ἐκλεκτὰ, онъ говоритъ: αἱ μὲν πρεσβυτέροις, αἱ δε ἐπισκόποις, αἱ δε διακόνοις, ἄλλαι χήραις). Но мы должны помнить, что въ это раннее время нисшія степени церковныя только еще развивались и умножались и наименованіе клира прилагалось, какъ и прежде, когда еще не было даже чтецовъ, преимущественно не къ нисшимъ степенямъ іерархіи, какъ нынѣ, а къ пресвитерамъ и діаконамъ. Епископъ, съ одной стороны, и клиръ, т. е. пресвитеры и діаконы, съ другой— вотъ выраженіе, которое часто встрѣчается у Кипріана, въ особенности въ посланіяхъ о падшихъ, принимаемыхъ въ церковь «чрезъ возложеніе руки епископа и клира» (см. въ тракт. о Кипріанѣ).

[2]) Strom. l. VI c. 13.

[3]) См. предъид. 12 гл. той же VI книги «Строматъ».

вмѣстѣ съ ними, — но были избраны Тѣмъ, который провидитъ конецъ, для того, чтобы сдѣлаться Апостолами. Поэтому и Матѳей, не избранный вмѣстѣ съ ними, но сдѣлавшій себя достойнымъ, чтобы быть апостоломъ, поставляется на мѣсто Іуды. Вотъ почему и теперь (οὖν καὶ νῦν) упражнявшихся въ божественныхъ заповѣдяхъ, по евангелію, совершенно и гностически живших позволительно вписывать въ выборный списокъ апостоловъ (εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι). Тотъ по истинѣ пресвитеръ церкви и истинный діаконъ воли Божіей, который творитъ и учитъ тому, что отъ Господа, не отъ людей рукополагаемый (οὐχ' ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος), не потому считающійся праведнымъ, что онъ пресвитеръ, но потому и выбираемый въ пресвитерство (ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος), что онъ праведникъ. И хотя здѣсь на землѣ онъ и не былъ бы почтенъ предсѣдательствомъ (πρωτοκαθεδρία), онъ возсядетъ, однакожъ, на двадцати четырехъ престолахъ, судя народъ, какъ говоритъ Іоаннъ въ Апокалипсисѣ (4, 4. 11. 16). Ибо одинъ есть поистинѣ спасительный завѣтъ, отъ сложенія міра дошедшій до насъ, чрезъ различныя поколѣнія и времена, считающійся же различнымъ по причинѣ (способа) дарованія. Соотвѣтственно сему и одинъ несомнѣнный даръ спасенія (σωτηρίας δόσιν) отъ одного Бога чрезъ одного Господа, многообразно дающій помощь (человѣку). По этой-то причинѣ уничтожается средостѣніе, отдѣляющее еллина отъ іудея въ особенный народъ; и такимъ образомъ оба достигаютъ до единства вѣры и изъ двухъ одно избраніе. И изъ избранныхъ говоритъ (т. е. Іоаннъ въ Апокал.) есть еще избраннѣйшіе, по причинѣ совершеннѣйшаго знанія выдѣленные изъ самой церкви и почтенные великолѣпнѣйшею славою, судіи и правители, какъ изъ іудеевъ, такъ и еллиновъ, двадцать четыре, сообразно съ удвоенною благодатью (διπλασιασθείσης χάριτος). Посему и здѣсь въ церкви есть степени (προκοπαὶ) епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, по подражанію, думаю, ангельской славѣ и ея домостроительству, о которой говорятъ Писанія, что она ожидаетъ слѣдовавшихъ по стопамъ Апостоловъ и живших въ совершенной праведности по

Евангелію. Объ нихъ-то пишетъ апостолъ, что поднятые на облакахъ, они прежде всего будутъ діаконствовать, потомъ будутъ избраны въ пресвитерство по успѣхамъ въ славѣ—ибо слава отличается отъ славы—до тѣхъ поръ, пока возрастутъ въ мужа совершеннаго“ [1]).

Вникнувъ внимательно въ приведенное разсужденіе, находимъ здѣсь выраженными слѣдующія мысли: 1) Климентъ различаетъ избраніе просто въ ученики Христовы отъ поставленія въ апостолы. Избранія удостоился и Іуда, для доказательства того, что избраніе вовсе не зависитъ отъ природы, какъ совокупности естественныхъ нравственныхъ качествъ; но апостольства онъ не получилъ, ибо не заслужилъ его, какъ показываетъ и исторія, потому что его не было между учениками Христовыми въ то время, когда они получили дуновеніе отъ своего божественнаго Учителя. Между тѣмъ Матѳей наоборотъ не былъ избранъ въ число учениковъ Господа, но получилъ потомъ апостольство, какъ и всѣ Апостолы, которые сначала были избраны, а потомъ уже сдѣлались апостолами,—избраны, именно для того, чтобы сдѣлаться апостолами [2]). 2) Точно тоже происходитъ и въ настоящее время; избраніе въ

---

[1]) Св. Ириней также полагалъ, что будутъ три степени блаженства: «одни изъ нихъ будутъ взяты на небо, другіе будутъ жить въ раю, третьи обитать въ городѣ». Но Ириней сближалъ эти три степени не со степенями іерархіи, а съ лицами св. Троицы. «Это есть столъ съ тремя сидѣніями (triclinium), за которымъ возлягутъ обѣдать приглашенные на брачный пиръ. Таковъ, по словамъ пресвитеровъ—учениковъ апостольскихъ, порядокъ и распредѣленіе спасаемыхъ и чрезъ такія степени (hujusmodi gradus) они преуспѣваютъ (proficere), чрезъ Духа восходятъ къ Сыну, а чрезъ Сына къ Отцу». Lib. V c. 36 n. 2.

[2]) Въ этомъ анализѣ хода мыслей заключается оправданіе, почему мы такъ именно, а не иначе, перевели очень обоюдное и трудное для перевода мѣсто: καθάπερ οἱ ἀπόστολοι· οὐχ ὅτι ἦσαν ἐκλεκτοὶ γενόμενοι ἀπόστολοι, κατά τι φύσεως ἐξαίρετον ἰδίωμα· ἐπεὶ καὶ Ἰούδας ἐξελέγη σὺν αὐτοῖς· ἀλλ' οἱοί τε ἦσαν ἀπόστολοι γενέσθαι ἐκλέγεντες πρὸς τοῦ καὶ τὰ τέλη προορωμένου. При другомъ переводѣ смыслъ этихъ словъ и связь ихъ съ цѣлымъ мѣстомъ становятся совершенно непонятными, а равно кажутся безцѣльными выраженія ἦσαν ἐκλεκτοὶ γενόμενοι ἀπόστολοι, а затѣмъ и второе подобное же выраженіе. Изъ повторенія этихъ выраженій видно, что ἐκλεκτοὶ и ἀπόστολοι не суть тождественныя выраженія, что авторъ хотѣлъ ими выразить два отдѣльныя понятія.

апостольство или въ епископство [1]) зависитъ отъ упражненія естественныхъ силъ въ добродѣтели, отъ усовершенствованія природныхъ качествъ христіанина; за это послѣднее избираются достойнѣйшіе люди въ санъ епископа, а не за превосходство ихъ природы. Но избраніе и въ этотъ санъ, равно какъ и въ санъ пресвитера и діакона, само по себѣ еще не много значитъ, такъ какъ гораздо важнѣе его рукоположеніе, важнѣе потому, что оно есть завершительное дѣйствіе, бывающее послѣ избранія, а болѣе всего потому, что избраніе есть дѣло человѣческое, а поставленіе—дѣло Божіе;—рукополагаютъ не люди, а самъ Богъ. 3) Мало того, не только избраніе, но даже и рукоположеніе самимъ Богомъ еще не значитъ, что эти лица,—пресвитеры и другіе,—могутъ, въ силу полученнаго ими рукоположенія, считать себя, или считаться, со стороны другихъ лицъ, святыми и отложить попеченіе о своемъ нравственномъ усовершенствованіи. Они выбираются за праведность; но санъ пресвитерскій самъ по себѣ не сообщаетъ праведности. „Не отъ людей рукополагаемый, не потому считающійся праведникомъ, что онъ просвитеръ, но потому и выбираемый въ пресвитерство, что онъ праведникъ“. Другими словами, благодать, которую пресвитеръ получаетъ отъ Бога въ рукоположеніи, не назначена для нравственнаго усовершенія того лица, которому она сообщена; она составляетъ особенный благодатный даръ, ниспосылаемый, очевидно, не ради личнаго его блага, а для пользы другихъ лицъ, членовъ Церкви (хотя Климентъ и не договариваетъ этой послѣдней мысли). 4) Можно сказать даже болѣе. Здѣсь на землѣ нравственное усовершенствованіе, не будучи результатомъ, необходимымъ слѣдствіемъ полученія пресвитерства, не всегда бываетъ даже и причиною избранія въ іерархическія степени, хотя въ извѣстной мѣрѣ и содѣйствуетъ полученію этихъ степеней. Есть на землѣ праведники, не получающіе степени, соотвѣтствующей ихъ праведности. Богу,

---

[1]) Подъ апостольствомъ, нѣтъ сомнѣнія, разумѣется здѣсь епископство. Θеодоритъ замѣчаетъ (in 1 Corinth. 12, 25), что древніе христіане τοὺς νῦν καλουμένους ἐπισκοπους ἀποστόλους ὀνόμαζον (см. примѣч. у Миня къ разбираемому мѣсту изъ «Строматъ»).

который рукополагаетъ пресвитеровъ и діаконовъ не угодно почтить этихъ святыхъ пресвитеровъ предсѣдательствомъ, т. е. епископствомъ, или полученіемъ хиротоніи во епископа [1]). 5) Иное дѣло въ жизни будущей. Если священство здѣсь на землѣ не даетъ святости пресвитеру и святость не всегда ведетъ къ пресвитерству, то въ будущей жизни будетъ нѣчто совершенно иное; тамъ святость, или нравственное совершенство, и степень іерархическая будутъ тѣсно соединены между собою, будутъ вести одно къ другому и будутъ слѣдствіемъ одно другаго. Тамъ будутъ также епископы, пресвитеры и діаконы. Избраніе въ эти степени будетъ зависѣть исключительно отъ количества нравственныхъ совершенствъ. Полученіе степени священства въ будущей жизни не будетъ зависѣть отъ того, кто какую іерархическую степень имѣлъ здѣсь; такъ что праведникъ, не удостоившійся здѣсь на землѣ высшей іерархической степени, получитъ эту степень на небѣ, „возсядетъ на двадцати четырехъ престолахъ“. Въ будущей жизни уничтожено будетъ существующее въ сей жизни іерархическое раздѣленіе: „уничтожится средостѣніе, отдѣляющее еллина отъ іудея въ особенный народъ“; „изъ двухъ—одно избраніе“. Тамъ на высшую, епископскую степень Богъ будетъ избирать одинаково всѣхъ, не обращая вниманіе на то, какую кто степень занималъ въ земной іерархіи: „въ судіи и правители“ будутъ избирать „какъ изъ іудеевъ, такъ и изъ еллиновъ двадцать четыре по удвоенной благодати“; тамъ будетъ больше епископовъ, чѣмъ здѣсь на землѣ. Кромѣ епископовъ тамъ будутъ, какъ и въ здѣшней іерархіи, еще пресвитеры и діаконы. Переходъ изъ одной степени въ другую будетъ условливаться въ загробной жизни успѣхами въ нравственныхъ совершенствахъ. „Под-

---

[1]) Слѣдовательно здѣсь рѣчь идетъ о пресвитерахъ въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ говорится о возвышеніи такихъ пресвитеровъ на первую каѳедру, т. е. на степень епископства, которой они не получаютъ *не смотря на всѣ свои достоинства*. Так. обр. во всемъ этомъ мѣстѣ идетъ разсужденіе объ іерархическихъ степеняхъ въ собственномъ смыслѣ, а не объ истинныхъ гностикахъ, которыхъ Климентъ въ общемъ смыслѣ иногда называлъ пресвитерами (напр. въ Strom. l. VIII c. 7 p. 452).

нятые на облакахъ, они прежде будутъ діаконствовать, а потомъ будутъ избраны въ пресвитерство по успѣхамъ въ славѣ..... до тѣхъ поръ, пока не возрастутъ въ мужа совершеннаго". 6) Самая высшая степень въ будущей жизни, соотвѣтствующая здѣшнему епископству, характеризуется какъ возрастъ мужа совершеннаго, слѣдовательно какъ полнота силъ нравственныхъ и благодатныхъ. Отсюда мы имѣемъ право заключить, что, по представленію Климента, полнота благодати даруется и земному епископу. Къ тому же заключенію до извѣстной степени располагаетъ и выраженіе „по удвоенной благодати" [1]).

Итакъ Климентомъ 1) различается избраніе отъ поставленія въ іерархическія степени. 2) Рукополагаютъ не люди, но самъ Богъ. 3) Благодатный даръ священства есть особенный благодатный даръ, отличный отъ другихъ даровъ. 4) Апостольство, или епископство есть самая высшая степень іерархіи, имѣющая высшую мѣру благодати; другія степени: пресвитерская и діаконская, сравнительно съ нею, суть нисшія [2]).

VI. О бракѣ. Климентъ весьма много разсуждалъ о бракѣ, имѣя въ виду, съ одной стороны—преподать правила для супружеской

[1]) Не отрицаемъ того, что та часть разбираемаго мѣста, въ которой встрѣчается это выраженіе, относится къ будущей жизни, что слова «по удвоенной благодати» имѣютъ ближайшее отношеніе къ словамъ «двадцать четыре»; авторъ хотѣлъ этими выраженіями сказать, что въ будущей жизни удостоено будетъ епископства большее количество личностей, чѣмъ сколько удостоилось апостольства при жизни Спасителя (не 12, а 12 + 12 = 24), и сколько вообще на землѣ поставляется епископовъ. Но самое представленіе объ удвоеніи благодати, или о сугубой благодати, хотя и прилагаемое авторомъ къ будущей жизни, намъ кажется, заимствовано имъ изъ жизни настоящей. Намъ думается, что употребленіе выраженія не ἀριθμοῦ, а именно χάριτος διπλασιασθείσης, обусловливалось присутствіемъ въ умѣ Климента мысли, что епископство здѣсь на землѣ соединено съ сугубою благодатью, разумѣется если не предполагать, что слово χάριτος употреблено Климентомъ случайно. Само собою понятно, что наше мнѣніе мы не выдаемъ за неоспоримое.

[2]) Послѣ этого не имѣетъ значенія смѣшеніе названій епископа и пресвитера, встрѣчающееся въ разсказѣ о юношѣ (Quis div. c. 42), гдѣ лицо, которому ап. Іоаннъ поручилъ юношу, называется то епископомъ, то пресвитеромъ. Въ этомъ случаѣ Климентъ, очевидно, слѣдовалъ апостольскому употребленію словъ «епископъ и пресвитеръ», безразлично прилагаемыхъ Апостолами какъ къ самимъ себѣ, такъ и къ другимъ лицамъ.

жизни, съ другой—опровергнуть заблужденія многихъ изъ гностиковъ, считавшихъ бракъ произведеніемъ иного Бога, Діміурга. Брака онъ не рѣдко касается во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, но спеціально посвящаетъ ему третью книгу „Строматъ“. Здѣсь онъ перебираетъ всѣ важнѣйшія возраженія, приводимыя противниками брака, и ставитъ его на весьма высокую степень, такъ что считая дѣвство подвигомъ, онъ однакожъ отнюдь не принижаетъ предъ нимъ брачнаго состоянія: „каждый, какъ рѣшившійся быть безбрачнымъ, такъ и сочетавшійся бракомъ для рожденія дѣтей, долженъ быть твердымъ въ своемъ рѣшеніи, не удобопреклоннымъ къ худшему... Какъ безбрачіе, такъ и бракъ имѣютъ свои служенія и обязанности къ Господу; я разумѣю попеченія о дѣтяхъ и женѣ“ [1]). Вотъ общій его взглядъ на дѣвство и бракъ. Не излагая подробно его полемики съ еретиками и опроверженія еретическихъ возраженій противъ брака, приведемъ изъ его сочиненій мѣста, служащія къ выясненію положительнаго ученія о бракѣ со стороны догматической.

„Бракъ, говоритъ Климентъ, есть первый союзъ мужа и жены по закону для рожденія законныхъ дѣтей“ [2]). Причина, почему первый именно бракъ называетъ онъ бракомъ, отчасти видна изъ слѣдующаго мѣста: „и Церковь не соединяется бракомъ съ другимъ, такъ какъ имѣетъ жениха; а изъ насъ каждый имѣетъ, если хочетъ, право жениться по закону, я разумѣю первый бракъ“ [3]). Причина, очевидно, та, что бракъ для того, чтобы быть истиннымъ бракомъ, долженъ быть тѣмъ же, чѣмъ союзъ Христа съ Церковію, т. е. единымъ и неразрывнымъ. Эта мысль еще яснѣе видна изъ другаго мѣста: „Если бракъ, (совершенный) по закону, есть грѣхъ, говоритъ онъ, то я не знаю, какимъ образомъ говоритъ, что знаетъ Бога тотъ, кто утверждаетъ, что повелѣніе Божіе есть грѣхъ? Если законъ святъ, то и бракъ святъ.

---

[1]) Strom. l. III c. 12 p. 1180: Ἔχει ὥσπερ ἡ εὐνοχία, οὕτω καὶ ὁ γάμος ἰδίας λειτουργίας καὶ διακονίας, τῷ Κυρίῳ διαφερούσας.

[2]) Strom. l. II c. 23 p. 1085: σύνοδος ἡ πρώτη.

[3]) Strom. l. III c. 11 p. 1173: πρῶτον λέγω γάμον.

Посему апостолъ возводитъ это таинство ко Христу и къ Церкви; какъ *рожденное отъ плоти плоть есть*, такъ *рожденное отъ Духа— духъ*, не только по рожденію, но и по ученію“ [1]). Итакъ первый бракъ есть нѣчто святое, есть таинство, которое сообщаетъ брачущимся нѣчто духовное и возводится апостоломъ ко Христу и къ Церкви. Второй бракъ уже не имѣетъ такого значенія; вступающіе въ этотъ бракъ [2]), хотя и не грѣшатъ, однакожъ склонные ко второму браку должны стыдиться этой склонности [3]).

---

[1]) Strom. l. III c. 12 p. 1185: ἅγιος ὁ γάμος... Τὸ μυστήριον τοίνυν τοῦτο εἰς τὸν Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἄγει ὁ Ἀπόστολος..... οὐ μόνον κατὰ ἀποκύησιν, ἀλλὰ καὶ κατὰ μάθησιν.

[2]) Ibid. p. 1181—1184. Объясняя 1 Кор. (7, 5, 39—40) говоритъ, что второе отдѣленіе этого мѣста установляетъ моногамію (μονογαμίαν), что,—вопреки утвержденію Таціана, будто ветхозавѣтный Богъ иной, чѣмъ новозавѣтный,— одинъ и тотъ же Богъ ветхаго и новаго завѣта, не смотря на то, что ветхій законъ дозволялъ полигамію (πολυγαμίαν), которая нужна была Богу для умноженія людей, а новый вводитъ моногамію для рожденія дѣтей и попеченія о домѣ. «И если, продолжаетъ Климентъ, кому апостолъ позволяетъ, по причинѣ невоздержанія и разжиганія (страстью), вступать во второй бракъ, то и такой не грѣшитъ по завѣту (κατὰ διαθήκην),—ибо это не запрещено закономъ,— а только онъ не исполняетъ усиленнаго совершенствованія въ жизни по Евангелію. Правда небесную славу уготовляетъ себѣ тотъ, кто пребудетъ въ себѣ, соблюдая брачный союзъ, разрушенный смертію, непорочнымъ и благодушно повинуясь домостроительству (Божію), по которому онъ освободился отъ препятствій въ служеніи Господу. Но нынѣ божественный Промыслъ чрезъ Христа не повелѣваетъ омывать (βαπτίζεσθαι) и того, кто встаетъ съ брачной постели, подобно тому, какъ было въ ветхозавѣтныя времена (Лев. 15, 18); ибо отъ необходимаго рожденія дѣтей не устраняетъ вѣрующихъ Господь, омывшій ихъ единымъ крещеніемъ для всего обычнаго, и обнявшій многія омовенія (βαπτίσματα) Моисея однимъ (омовеніемъ). Посему законъ, не по отвращенію къ рожденію человѣка, а предрекая чрезъ плотское рожденіе о нашемъ возрожденіи, предложилъ омовеніе (βάπτισμα) для дѣтородной способности сѣмени».

[3]) Ibid. p. 1189. «Чтобы пристыдить и остановить склонныхъ ко второму браку апостолъ громко вѣщаетъ, ибо онъ говоритъ: *всякій грѣхъ есть внѣ тѣла, а блудникъ грѣшитъ въ собственное тѣло* (1 Кор. 6, 18). Если же кто, снова нападая на законъ и на Господа, осмѣливается называть бракъ блудомъ, тотъ говоритъ хулу. Ибо какъ блудомъ называется жадность къ пріобрѣтенію, въ противоположность довольствованію тѣмъ, что есть, и какъ идолослуженіе есть удаленіе отъ Единаго ко многимъ богамъ, такъ блудъ есть паденіе изъ одного во многіе браки». Итакъ апостолъ, по Клименту, вышеприведенными словами вовсе не хотѣлъ назвать второй бракъ блудомъ, а хотѣлъ только остановить склонныхъ ко вступленію въ супружество во второй разъ. Блудомъ называется то,

Что же считаетъ Климентъ освящающимъ въ бракѣ, сообщающимъ ему святость? Есть ли бракъ нѣчто священное только потому, что онъ есть символъ союза Христа съ Церковью, или онъ есть болѣе, чѣмъ простой символъ? Предъидущее мѣсто не даетъ отвѣта на этотъ вопросъ. Не даетъ его и слѣдующее, впрочемъ, довольно замѣчательное мѣсто: „бракъ должно сохранять отъ всего оскверняющаго, какъ священный предметъ“ [1]). Послѣднія слова даютъ только мысль о томъ, что бракъ получаетъ по крайней мѣрѣ такое же освященіе, какъ сосуды и предметы, употребляющіеся при богослуженіи, если подъ святостію не разумѣть исключительно сохраненія супругами вѣрности и умѣренности въ брачной жизни, слѣдовательно субъективнаго освященія, освященія въ богоугодной жизни. Яснѣе выступаетъ объективное освященіе, получаемое въ бракѣ, въ слѣдующемъ мѣстѣ. Вооружаясь противъ еретиковъ, которые говорили, что „не должно вступать въ бракъ и рождать дѣтей, не должно вводить въ міръ другихъ несчастныхъ (существъ) и не нужно подавать пищу смерти“, Климентъ между прочимъ замѣчаетъ: „какимъ образомъ не были бы нечистыми тѣ, которые называютъ нечистымъ совокупленіе, а между тѣмъ сами получили свой составъ отъ совокупленія? Напротивъ у тѣхъ, которые освящены (ἡγιασθέντων), свято, я думаю, и сѣмя. Освятиться же у насъ должны не только духъ, но и поведеніе и жизнь и тѣло (σῶμα). Ибо, на какомъ основаніи апостолъ говоритъ, что *освящается жена мужемъ* или *мужъ женою*“ (1 Кор. 7, 14)? [2]) Почему и Христосъ, продолжаетъ далѣе, запретилъ разводы кромѣ случая прелюбодѣянія, и указалъ на слова Божіи: *будутъ два одною плотію*? Пусть гностики, не ссылаются на слова Христовы объ отсутствіи брака въ будущей жизни. Въ будущей жизни не будутъ ни ѣсть, ни пить (1 Кор. 17, 13); пусть въ такомъ случаѣ не ѣдятъ и не пьютъ и въ настоящей.

когда человѣкъ не изъ перваго вступаетъ во второй бракъ, а изъ одного впадаетъ во многіе браки.

[1]) Strom. l. II. c. 23 p. 1096. Καθαρὸν τὸν γάμον, ὥσπερ τι ἱερὸν ἄγαλμα τῶν μιαινόντων φυλακτέον.

[2]) Strom. l. III c. 6 p. 1149—1152.

Въ предъидущемъ мѣстѣ говорится, что у христіанскихъ супруговъ, въ слѣдствіе освященія не только ихъ душъ, но и тѣлъ, свято и сѣмя. Но когда и какъ получается это освященіе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ отчасти даетъ то мѣсто, въ которомъ Климентъ изъясняетъ въ таинственномъ смыслѣ Мѳ. 18, 28. „Кто тѣ двое или трое, собранные во имя Христово, посреди которыхъ Господь? Не называетъ ли Онъ тремя мужа, жену и дитя, поелику Богъ соединяетъ жену съ мужемъ“ [1])? Это мѣсто нельзя толковать въ смыслѣ вообще благословенія Божія раститься и множиться, даннаго нашимъ прародителямъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ потомкамъ; такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ о „собранныхъ во имя Христово“, слѣдовательно о благословеніи брака въ христіанской церкви. Если Богъ соединяетъ „собранныхъ во имя Христово“, скрѣпляя ихъ союзъ въ тотъ моментъ, когда происходитъ ихъ собраніе во имя Христово, то можно думать, что этому же моменту Климентъ приписывалъ и благодатное освященіе брачущихся, о которомъ онъ говорилъ въ приведенныхъ выше мѣстахъ.

Что Климентъ представлялъ христіанскій бракъ соединеннымъ съ извѣстнымъ церковнымъ священнодѣйствіемъ, намекъ на это содержится въ одномъ изъ тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ говорится о рожденіи дѣтей. Считая рожденіе ихъ одною изъ самыхъ главныхъ цѣлей христіанскаго брака и усматривая въ этомъ одно изъ непосредственныхъ дѣйствій Бога, обитающаго среди брачущихся, Климентъ любилъ возвышать дѣторожденіе, въ особенности въ виду гностическихъ взглядовъ на этотъ предметъ. [2]) „Не считайте говоритъ Климентъ, того, кто сѣетъ

[1]) Strom. l. III c. 10 p. 1169.

[2]) Гностики,—соблазняясь многими мѣстами св. Писанія, какъ ветхаго завѣта, который изображаетъ человѣка раждающимся во грѣхахъ, такъ и новаго, въ которомъ много говорится весьма неблагопріятнаго о плоти, какъ источникѣ грѣха,—думали, что рожденіе есть одно изъ самыхъ великихъ золъ. Объясняя подобнаго рода мѣста (напр. Іереміи 20, 14. Іов. 14, 3. Псал. 50, 5), Климентъ говоритъ, что Іеремія проклинаетъ не рожденіе, а высказываетъ только крайнюю скорбь о грѣхахъ народа; Іовъ называетъ нечестивыми «первыя движенія послѣ рожденія, чрезъ которыя мы не познаемъ Бога». Давидъ «пророчески называетъ матерью—матерь Еву»; «хотя онъ (Давидъ) и во грѣхахъ зачатъ, но онъ самъ не во грѣхѣ и не есть грѣхъ самъ онъ». (Ibid. c. 16 p. 1200—1205) Здѣсь за-

васъ сѣяніемъ по плоти, виновникомъ вашего существа, но только совиновникомъ рожденія, лучше же служителемъ рожденія“ [1]). „Если рожденіе есть зло, такъ какъ злословящіе говорятъ, что и Господь получилъ рожденіе во злѣ, и Дѣва родила во злѣ;—о сколько золъ!—то они злословятъ волю Божію, клевеща на таинство творенія, рожденіе“. [2]) Далѣе, осуждая нѣкоторыхъ изъ гностиковъ, объяснявшихъ происхожденіе брака внушеніемъ змія и полагавшихъ, что прародители не имѣли прежде такой склонной къ браку природы,—замѣчаетъ, что „хотя природа ихъ, какъ безсловесная, и вела ихъ къ дѣторожденію, но они склонились къ нему скорѣе, чѣмъ надлежало, будучи еще юными, поддавшись обману. Справедливъ, конечно, судъ Божій въ отношеніи къ тѣмъ, которые не дождались воли Божіей; но свято и рожденіе, чрезъ которое составленъ міръ, чрезъ которое сущности, чрезъ которое природы, чрезъ которое ангелы, чрезъ которое силы, чрезъ которое души, чрезъ которое заповѣди, чрезъ которое законъ, чрезъ которое Евангеліе, чрезъ которое познаніе Бога“. [3]) „Какимъ образомъ безъ тѣла получило бы завершеніе домостроительство о насъ, имѣющее мѣсто въ Церкви, когда и самъ Глава Церкви въ тѣлѣ проводилъ жизнь, не имѣя вида, ни доброты, научая насъ тѣмъ взирать на безвидную и безтѣлесную сущность божественной причины“ [4])? Сказавши о томъ, какъ нужно разумѣть древо жизни

мѣчательно еще то, какъ толкуетъ Климентъ слова: 1 Кор. 9, 27: *тѣ для полученія вѣнца тлѣннаго, а мы нетлѣннаго.* Это значитъ, по его мнѣнію, «что нѣкоторые въ видахъ умѣренности (εἰς ἐγκρατείας) предпочитаютъ вдову, какъ способную пренебрегать испытаннымъ уже удовольствіемъ».

[1]) Ibid. c. 17 p. 1189: ἀλλὰ συναίτιον γενέσεως, μᾶλλόν δε διάκονον γενέσεως. «Посему-то Онъ желаетъ, чтобы мы сдѣлались снова какъ дѣти, обратившись (къ Нему), познавши истиннаго (ὄντως) Отца, возродившись водою, этимъ инымъ сѣяніемъ въ твореніи». Слова апостола объ угожденіи Богу неженатаго и объ угожденіи женѣ женатаго (1 Кор. 7. 32—34) не направлены противъ брака. И вышедшая замужъ и не вышедшая «обѣ святы въ Господѣ; эта какъ жена, а та какъ дѣва».

[2]) Ibid. p. 1205: τὸ μυστήριον τῆς κτίσεως τὴν γένεσιν.

[3]) Ibid. Ἁγία δε ἡ γένεσις, δί ἣν ὁ κοσμος συνέστηκεν, δι' ἣν αἱ οὐσίαι, δι' ἣν αἱ φύσεις etc.

[4]) Ibid. p. 1208.... Πῶς δ' ἄνευ τοῦ σώματος ἡ κατὰ τὴν Ἐκκλησίαν καθ' ἡμᾶς οἰκονομία τέλος ἐλάμβανεν.

и древо познанія добра и зла и рѣшивши возраженіе: не есть ли вкушеніе отъ древа познанія супружеское отношеніе мущины и женщины, называемое въ Писаніи „познаніемъ“, и слѣдовательно не есть ли это отношеніе грѣхъ, паденіе, Климентъ продолжаетъ: „ужели Спаситель нашъ не уврачевалъ отъ страстей какъ душу, такъ и тѣло? Если плоть враждебна душѣ, то Онъ не укрѣпилъ бы враждебную ей (душѣ часть), осѣняя здоровьемъ. [1]) *Но то скажу вамъ, братія, что плоть и кровь не можетъ наслѣдовать царствія Божія и тлѣніе не наслѣдуетъ нетлѣнія* (I Кор. 15, 50.). Ибо грѣхъ, будучи тлѣніемъ, не можетъ имѣть общенія съ нетлѣніемъ, которое есть праведность. *Такъ ли вы несмысленны*, говоритъ онъ, *что начавъ духомъ теперь оканчиваете плотію* (Гал. III, 3)“ [2]). Климентъ хочетъ сказать здѣсь, что если бы бракъ былъ грѣхомъ, то онъ не со-

---

[1]) Ibid. Οὐκ ἀν δε.... ἐπετείχιζεν αὐτῇ τὴν ἐχθρὰν δι' ὑγιείας ἐπισκιάζων. На что намекаетъ послѣднее выраженіе,—трудно сказать навѣрное; несомнѣнно одно, что слово ἐπισκιάζον употреблено намѣренно. Если авторъ не имѣлъ въ виду указать на зачатіе Спасителя, то можетъ быть подразумѣвалъ здѣсь силу священническаго благословенія брачущихся, осѣненіе ихъ рукою священника.

[2]) Ibid. Ἡ γαρ ἁμαρτία, φθορὰ οὖσα, οὐ δύναται κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τῆς ἀφθαρσίας, ἥτις ἐστι δικαιοσύνη. Въ послѣднихъ словахъ заключается очевидный намекъ на евхаристію (сравн. ἀφθαρσία = δικαιοσύνη въ Strom. l. IV c. 25: см. выше), которая была необходимою составною частію бракосочетанія въ древности. Климентъ хочетъ показать, какъ неразумны тѣ, которые считаютъ бракъ чѣмъ то грѣховнымъ,—бракъ, который заключается принятіемъ пищи въ нетлѣніе, какъ любитъ называть Климентъ евхаристію (или какъ Тертулліанъ выражался: confirmat oblatio, см. въ тракт. о Тертул.). Такъ ли вы глупы, заключаетъ Климентъ свою рѣчь словами апостола, что начавши брачный союзъ вкушеніемъ евхаристіи, потомъ этотъ самый союзъ не считаете святымъ, духовнымъ, а грѣховнымъ, плотскимъ? Указаніе на тотъ же предметъ мы находимъ въ другомъ мѣстѣ той же книги. Противъ отвергавшихъ бракъ Климентъ приводитъ въ этомъ мѣстѣ между прочимъ слова ап. Павла, о томъ, что явятся люди, запрещающіе вступать въ бракъ и употреблять въ пищу сотворенное Богомъ, между тѣмъ, какъ *ничто не предосудительно, если принимается съ благодареніемъ, потому что освящается словомъ Божіимъ и молитвою* (Тим. 4, 1—5). Затѣмъ ссылается на мѣста изъ другихъ посланій (Римл. 14, 21. 1 Кор. 7, 8. Рим. 14, 19), относящіяся къ яденію мяса, питью вина и браку и говоритъ: «но и пользующійся съ благодареніемъ (μετ' εὐχαριστίας) и не пользующійся и также съ благодареніемъ и съ воздержнымъ вкушеніемъ, пусть живетъ по Слову» (Strom. l. III c. 12 p. 1185).

вершался бы въ связи съ литургіей и брачущіеся (какъ это было въ древности) не пріобщались бы тѣла Христова. „Грѣхъ, будучи тлѣніемъ, не можетъ имѣть общенія съ нетлѣніемъ, которое есть праведность“.

Изъ всѣхъ приведенныхъ мѣстъ видно, что бракъ есть нѣчто святое, что онъ сообщаетъ брачущимся нѣчто духовное. Онъ есть тайна во Христа и въ Церковь. Онъ подобенъ священному предмету. Богъ соединяетъ мужа и жену и обитаетъ среди ихъ; Онъ освящаетъ не только ихъ души, но осѣняетъ своею силою и ихъ тѣла. Рожденіе дѣтей совершается также при участіи Божіемъ; оно есть тайна творенія новой личности. Наконецъ, бракъ не можетъ не быть святымъ уже по тому одному, что онъ совершается въ связи съ евхаристіею. Изъ всего этого видно, какъ возвышалъ Климентъ бракъ, видно и то, что брачущимся въ христіанской церкви онъ усвоялъ особенную, освящающую ихъ союзъ для рожденія дѣтей, благодать Божію; но онъ не выяснилъ ближайшаго отношенія благодати, даруемой въ бракѣ, къ церковному священнодѣйствію.

VII. Объемъ понятія μυστήριον. Какъ мы видѣли, главнымъ выраженіемъ, обозначавшимъ у Климента нѣсколько таинственныхъ актовъ, именно три—крещеніе, мѵропомазаніе и евхаристію, было не слово μυστήριον, а слово τελείωσις. Человѣкъ дѣлается совершеннымъ уже въ крещеніи; еще большее совершенство получаетъ въ мѵропомазаніи; но полнота совершенства подается ему въ евхаристіи. Всѣ эти три акта совершенствуютъ его, подавая ему совершенное. Такимъ образомъ, хотя понятіе τελείωσις обозначаетъ преимущественно ступени восхожденія человѣка въ духовномъ его развитіи, но такъ какъ это развитіе тѣсно связано съ объективными актами, которыми оно обусловливается, то τελείωσις обозначаетъ и эти послѣдніе объективные акты. Они совершенствуютъ человѣка, подавая ему совершенное (τέλειον), т. е. благодатный даръ [1]). Τέλειον такимъ образомъ у Климента есть тоже въ отношеніи къ τελείωσις,

[1]) О всемъ этомъ см. въ трактатахъ о первыхъ трехъ таинствахъ.

что у насъ благодать таинства въ отношеніи къ таинству, разсматриваемому въ цѣломъ.

Что касается слова μυστήριον, то Климентъ не употребляетъ его для обозначенія совокупности нѣсколькихъ священнодѣйствій, возводящихъ человѣка къ совершенству. Какъ видно изъ одного мѣста, гдѣ онъ обращаетъ вниманіе на производство слова μυστήριον, находя корень его въ языческой миѳологіи, онъ не считалъ этого слова приличнымъ для обозначенія имъ христіанскихъ таинствъ[1]). Если же онъ употребляетъ, однакожъ, иногда слова производныя отъ μυστήριον, и даже усвояетъ это названіе нѣкоторымъ изъ таинствъ, напримѣръ крещенію и браку, то это является исключеніемъ изъ общаго правила. По большей же части онъ употреблялъ слово μυστήριον также, какъ употребляли его и другіе отцы, именно или въ смыслѣ всего таинственнаго, непостижимаго или частнѣе въ значеніи прообраза, символа и т. п., далѣе въ значеніи покрова налагаемаго на ученіе, а отсюда въ значеніи и самаго ученія.

Не будемъ приводить тѣхъ мѣстъ, гдѣ это слово употребляется Климентомъ въ общемъ значеніи всего непостижимаго [2]), а приведемъ нѣсколько случаевъ употребленія этого слова въ смыслѣ типа, символа и пр.

Въ значеніи прообраза Климентъ употребляетъ его очень часто, замѣняя имъ также часто употребляемое у него слово τύπος. Такъ Авимелехъ, смотрящій на игру Исаака и Ревекки, есть, по Клименту, „нѣкая премірная премудрость, взирающая на παιδείας μυστήριον“, такъ какъ Исаакъ, освободившійся отъ смерти — это Христосъ, а Ревекка—это Церковь [3]). Исаакъ, котораго имя значитъ смѣхъ, будучи типомъ Господа, „прообразовательно (μυστικῶς)

---

[1]) Въ Cohort. ad Gent. (c. 2 p. 72—73) онъ производитъ слово μυστήριον или ἀπὸ μύσους, т. е. отъ мерзости, случившейся съ Діонисомъ, или отъ нѣкоего Μυοῦντος аттика, погибшаго, по Аполлодору, на охотѣ, или же отъ слова μυθήρια, т. е. басни, разсказы и при этомъ иронически замѣчаетъ, что онъ не завидуетъ такому происхожденію языческихъ мистерій.

[2]) См. восклицанія ὦ παραδόξου μυστηρίου (Paed. l. I c. 6 p. 297). Еще μυστήριον κτίσεως (въ тракт. о бракѣ) и мног. друг.

[3]) Paedag. l. I c. 5 p. 276.

радовался, предвозвѣщая, что Господь исполнитъ радостію насъ, очищенныхъ отъ тлѣнія кровію Господа“ [1]). Исаакъ, какъ самонаученный, есть прообразъ Христа (Χριστοῦ τύπος) [2]). Тѣмъ, что Агарь наконецъ подчинена была Саррѣ, указывается на то, что философія должна подчиниться откровенной вѣрѣ. По этому поводу замѣчено, что если изслѣдовать другія мѣста Писанія, то найдутся καὶ ἄλλα μυστήρια=другіе прообразы [3]).

Въ смыслѣ символа Климентъ употребляетъ слово μυστήριον въ слѣдующихъ, напримѣръ, мѣстахъ. Назвавъ въ одномъ мѣстѣ хлѣбъ и вино символами (διὰ συμβόλων) [4]), далѣе замѣчаетъ: „нужно обратить вниманіе на символическое значеніе хлѣба (μυστικὸν ἄρτου)“ и затѣмъ въ этомъ же мѣстѣ утверждаетъ, что хлѣбъ, вмѣстѣ съ другими наименованіями, есть аллегорическое названіе [5]). У Климента то и другое выраженіе (т. е. σύμβολον и μυστήριον) встрѣчается въ слѣдующей связи: „Писаніе наименовало вино таинственнымъ символомъ святой крови (μυστικὸν σύμβολον αἵματος ἁγίου) [6]).

Къ понятію символа близко подходятъ понятія σημεῖον, ἀλληγορία, παραβολὴ) [7]). Для обозначенія прикровенности чего-либо посредствомъ знака, аллегоріи, притчи у Климента часто употребляются μυστήριον или μυστικὸς. По этой-то причинѣ и ученіе откровенное, какъ данное въ прикровенной формѣ, онъ называлъ τὰ θεῖα μυ-

[1]) Paed. l. I c. 5 p 276.

[2]) Strom. l. I c. 5 p. 724.

[3]) Ibid. p. 728.

[4]) Paed. l. I c. 6 p. 296 (см. выше объ евхар.).

[5]) Ibid. p. 305: τὸ μυστικὸν τοῦ ἄρτου παρασημειωτέον.

[6]) Paed. l. II c. 2 p. 424. Это мѣсто составляетъ заключеніе къ объясненію того, почему Христосъ претворилъ воду въ вино. Этимъ дѣйствіемъ, по объясненію Климента, Христосъ хотѣлъ показать, что оживотворивъ водянистое въ пониманіи закона, далъ питье изъ винограда истины,—смѣшеніе изъ новаго и ветхаго завѣта. Въ силу этого-то вино въ Писаніи есть символъ, обозначающій кровь Христову.

[7]) Отождествленіе выраженій — σύμβολον и παραβολὴ см. въ Paed. (l. I c. 6 p. 292—293), гдѣ,—сказавши, что апостолъ словами: *я напоилъ васъ молокомъ* хотѣлъ приточно выразить мысль (ὡς παραβολῆς) объ оглашеніи,—далѣе замѣчаетъ, что «напоилъ» есть символъ (σύμβολον) совершеннаго воспріятія, потому что пить говорится о совершенныхъ, а сосать—о младенцахъ. Еще συμβολικὸν отождествляется съ ἐπικεκριμμένως и αἰνιγματῶδες (см. Strom. l. II c. 1 p. 932).

στήρια. Особенно обстоятельно выясняетъ это самъ Климентъ въ слѣдующемъ мѣстѣ. „*Что слышите на ухо*, т. е. скрытно и въ тайнѣ (ἐπιχεχριμμένως καὶ ἐν μυστηρίῳ), — ибо для того и говорится аллегорически, чтобы говорить объ этомъ на ухо, — *проповѣдуйте*, говоритъ, *на кровляхъ*... Ибо ни пророки, ни самъ Спаситель не изрекали божественнаго ученія (τὰ θεῖα μυστήρια) такъ просто, а излагали въ притчахъ (ἐν παραβολαῖς) для того, чтобы было удобнѣе присутствующимъ“ [1]). И Апостолы утверждаютъ, что Онъ все говорилъ въ притчахъ и ничего безъ притчъ и если все, по Писанію, произошло чрезъ Него, то и пророчество и законъ изрекали свои повелѣнія чрезъ Него въ приточныхъ выраженіяхъ. А правило церковной вѣры состоитъ въ согласіи закона и пророковъ съ завѣтомъ, преданнымъ Господомъ. По многимъ причинамъ Писаніе скрываетъ внутренній свой смыслъ. Во-первыхъ для того, чтобы мы тщательнѣе искали его и всегда бодрствовали надъ изслѣдованіемъ спасительнаго ученія; во-вторыхъ—во избѣжаніе злоупотребленій. „Поэтому святое ученіе пророковъ (τὰ ἅγια τῶν προφητειῶν μυστήρια), соблюдаемое для избранныхъ изъ людей, допущенныхъ по вѣрѣ къ вѣденію, прикрывается притчами. Приточный характеръ господствуетъ въ писаніяхъ“. „Притча есть рѣчь отъ несобственнаго, но близкаго къ собственному, приводящая понимающаго къ истинному и собственному“ [2]). Приточный родъ писанія есть самый древній и онъ часто употреблялся пророками „для того, чтобы Духъ св. могъ показать, что мудрецы какъ у грековъ, такъ и у другихъ варваровъ, не знали имѣющаго быть пришествія Господа и прикровеннаго ученія (μυστικὴν διδασκαλίαν), которое Онъ имѣлъ сообщить. Естественно, что пророчество, возвѣщающее Господа,—такъ какъ оно возвѣщало превышающее способность воспріятія многихъ, — для того, чтобы кому-либо не показаться хулою, облекало знаменуемое (σημαινομένα—смыслъ рѣчей) въ такія выраженія, которыя могли имѣть и другіе смыслы. Всѣ пророки, предвозвѣщавшіе пришествіе Господа и вмѣстѣ съ тѣмъ

[1]) Str. l. VI c. 15 p. 348.
[2]) Ibid. p. 349.

святое ученіе (ἅγια μυστήρια), претерпѣвъ мученія, были умерщвлены, какъ и самъ Господь, изъяснявшій имъ писанія“ [1]). Христу Спасителю подражали Апостолы. Такимъ образомъ, по приведенному изъясненію самого Климента, говорить таинственно значитъ говорить прикровенно; а такъ какъ прикрытіе внутренняго смысла достигалось чрезъ изложеніе послѣдняго въ притчахъ, въ аллегоріи, знаками, то говорить таинственно однозначуще съ выраженіями: говорить въ притчахъ, аллегорически, несобственными словами, или знаками. Наконецъ, такъ какъ именно такимъ способомъ сообщено все ученіе какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ, то все откровенное ученіе есть — τὰ θεῖα μυστήρια [2]). Въ примѣръ подобнаго употребленія μυστήριον приведемъ еще два мѣста. „Ученіе передается прикровенно (τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδονται) для того, чтобы въ устахъ говорящаго было то, что онъ говоритъ, лучше же не въ звукѣ (словъ), а въ смыслѣ“ [3]). „Убѣжденный, что есть Богъ Вседержитель и наученный божественному ученію (τὰ θεῖα μυστήρια) единороднымъ Его Сыномъ, какимъ образомъ такой человѣкъ есть безбожникъ?“ [4]). Первое изъ этихъ мѣстъ особенно замѣчательно, какъ представляющее примѣръ употребленія μυστήρια въ смыслѣ ученія, а μυστικῶς въ смыслѣ прикровенности, приточности, аллегоризма.

Въ частности тоже наименованіе нерѣдко прилагается въ разсматриваемыхъ твореніяхъ и къ отдѣльнымъ пунктамъ ученія какъ ветхозавѣтнаго, такъ и новозавѣтнаго. Такъ ученіе о премудрости у Соломона называется σοφίας μυστήρια καὶ ῥήσεις ἐκ παιδὸς ἑβρέου σεσοφισμένου [3]). Ученію ап. Павла о Лицѣ І. Христа усвояется также наименованіе тайны. Приведши нѣсколько мѣстъ изъ

---

[1]) Ibid. p. 352. Подобному же разъясненію посвящена небольшая глава въ I кн. Строматъ (l. I c. 12 p. 753). Въ ней Климентъ доказываетъ, что ἐπικρυπτέον ἐστι τὴν ἐν μυστηρίῳ καλουμένην σοφιαν, разъясняя далѣе, что подъ тайною мудростью онъ разумѣетъ ἀποκρύφας τῆς ἀληθοὺς γνώσεως παραδόσεις или τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα.

[2]) Strom. l. I c. 1 p. 701.

[3]) Ibid. l. VII c. 1 p. 408.

[4]) Cohort. ad gent. c. 8 p. 192.

посланій ап. Павла [1]), Климентъ замѣчаетъ: „иныя ученія были сокрыты (ἄλλα τὰ μυστήρια ἀποκεκρυμμένα) до Апостоловъ и имъ преданы, какъ и они сами приняли отъ Господа. Сокрытое въ ветхомъ завѣтѣ открыто святымъ. Но иное есть *богатство славы тайны сей для язычниковъ* (Кол. 1, 27); это вѣра и надежда на Христа, котораго въ другомъ мѣстѣ назвалъ основаніемъ“ [2]).

Называя такъ ученіе, Климентъ, сообразно съ тѣмъ, и лицъ, занимавшихся сообщеніемъ ученія, называлъ мистагогами. Такъ онъ называетъ μυσταγωγοὶ τῶν ἀσεβῶν ψυχῆς тѣхъ, которые, воспринимая сами нечестивое ученіе (ἀσεβῶν λόγων), передаютъ его другимъ [3]). Ап. Павелъ, сказавши о третьемъ небѣ, чрезъ то показалъ, что тѣмъ, которые тамъ находятся, свойственно руководить въ ученіи (μυσταγωγεῖν) избранныя души [4]).

Замѣчательно, что этимъ же именемъ называется у Климента и дѣло благодати Божіей, усвояющей человѣку (не безъ участія конечно послѣдняго) спасеніе Христово. Святые, по словамъ Климента, не хотятъ казаться святыми, стыдятся, когда ихъ называютъ такъ, „во глубинѣ мысли скрываютъ неизреченныя таинства (ἀνεκλάλητα μυστήρια)“ [5]), т. е. неизреченную благодать Божію, утвердившую человѣка въ жизни по Богѣ и заявившую уже свое дѣйствіе на него тѣмъ, что въ немъ является увѣренность въ усвоеніи спасенія Христова.

Вообще нужно замѣтить, что Климентъ имѣлъ особенную любовь къ языческой мистической терминологіи, часто употреблялъ τελείωσις (и сродныя съ нимъ выраженія), μύησις (и другія слова производныя отъ μυέω), ἐποπτεία и т. п. Отдѣльныя таинства, напримѣръ крещеніе и бракъ, называлъ μυστηριον [6]).

---

[1]) Ефес. 3, 3—5. Кол. 1, 9—11. 25—27.

[2]) Strom. l. V c. 10 p. 93.

[3]) Ibid. l. VII c. 16 p. 548.

[4]) Ibid. l. V c. 12 p. 117.

[5]) Quis div. c. 36 p. 641.

[6]) Замѣчателенъ способъ, какъ употребляетъ Климентъ μυστήριον о бракѣ: Τὸ μυστήριον τοῦτο εἰς τὸν Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἄγει ὁ Ἀπό-

Послѣднее выраженіе особенно любилъ употреблять въ значеніи прообраза, символа и т. п. и въ значеніи ученія вѣры, что и понятно, при склонности его къ аллегоризму.

Общій результатъ изслѣдованія твореній Климента александрійскаго. 1) Въ нихъ ясно выражена мысль о трехчастности акта принятія увѣровавшихъ во Христа въ Церковь Христову; при этомъ мvропомазаніе, изображается какъ отдѣльный отъ крещенія и равный послѣднему по важности актъ. 2) Ученіе о первыхъ двухъ таинствахъ раскрывается съ точки зрѣнія возведенія человѣка въ совершенство и потому излагаются условія, необходимыя со стороны человѣка для спасительнаго ихъ дѣйствія на послѣдняго (при чемъ очень ясно выражено ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ); изображаются плоды дѣйствія благодати на человѣка въ таинствахъ крещенія и мvропомазанія, но не выясняется отношеніе благодати къ чувственнымъ элементамъ. 3) Что касается евхаристіи, то Климентъ раскрываетъ ученіе объ этомъ таинствѣ, какъ великой жертвѣ, а равно—и мысль о великомъ значеніи вкушенія евхаристіи не только для души, но и для тѣла, и хотя въ весьма неясныхъ выраженіяхъ, утверждаетъ, что въ

στολος (Strom. l. III c. 12 p. 1185). Изъ оборота его рѣчи видно, что онъ *усвояетъ и съ своей стороны* это названіе браку, а не повторяетъ только выраженіе апостола. О крещеніи см. Strom. l. V c. 11 p. 112. Мы привели уже это мѣсто (τῆς σφραγίδος μυστήριον) и сказали, какъ, по нашему мнѣнію, нужно понимать его. Σφραγὶς у Климента, какъ и sigillum у Ермы, употребляется не въ одномъ только этомъ мѣстѣ въ смыслѣ крещенія, но и въ другихъ, напримѣръ въ разсказѣ о юношѣ (Quis div. c. 42 p. 648), хотя σφραγὶς въ этомъ послѣднемъ принято у насъ считать выраженіемъ обозначающимъ мvропомазаніе. Сближая слова—: «ослабилъ прежнюю заботливость и наблюденіе, такъ какъ сообщилъ ему совершенное охраненіе, печать Господню»—съ выраженіемъ встрѣчающимся выше въ той же книгѣ (ibid. c. 39 p. 644): μετὰ τὴν σφραγῖδα καὶ τὴν λύτρωσιν περιπετῆς τοῖς ἁμαρτήμασιν ἢ παραπτώμασιν, мы думаемъ, что первое мѣсто нужно изъяснять послѣднимъ, а въ послѣднемъ σφραγὶς и λύτρωσις—синонимы. Вотъ почему къ тому же предположенію склоняется даже такой крайній католикъ, какъ Нурри, котораго диссертаціи у Миня (t. IX p. 1453) наполнены натяжками и которому бы, конечно, естественно было желать понять означенное выраженіе, какъ наименованіе мvропомазанія. Впрочемъ σφραγὶς употребляется иногда и для обозначенія мvропомазанія, именно въ Strom. l. II c. 3 p. 941—943.

евхаристическихъ элементахъ присутствуетъ самъ Христосъ, какъ тѣломъ и кровію своею, такъ и божествомъ. 4) Гораздо болѣе предъидущихъ отцевъ разсуждаетъ онъ и о другихъ таинствахъ (кромѣ елеосвященія): о покаяніи, бракѣ и священствѣ. Разсужденія его о всѣхъ этихъ таинствахъ таковы, что изъ его изложенія съ необходимостью вытекаетъ мысль о необыкновенно важномъ значеніи этихъ священнодѣйствій, какъ сообщающихъ христіанину особенные благодатные дары. Именно: 5) покаяніе, по Клименту, имѣетъ такое же значеніе, какъ и крещеніе; оно есть второе какъ бы крещеніе. 6) Въ бракѣ, который есть нѣчто святое, есть тайна въ Христа и въ Церковь, самъ Богъ соединяетъ мужа и жену, собранныхъ во имя Христово, среди церковнаго священнодѣйствія, и обитаетъ среди ихъ, содѣйствуя имъ въ рожденіи дѣтей. 7) Въ іерархическія степени рукополагаютъ не люди, а самъ Богъ даетъ рукополагаемымъ свой благодатный даръ; природа и даже нравственныя совершенства лицъ не имѣютъ рѣшительнаго вліянія на этотъ божественный актъ. Благодать священства отлична отъ другихъ благодатныхъ даровъ; она не сообщаетъ святости тому, кто владѣетъ ею. Сугубая благодать священства принадлежитъ епископу. 8) Изъ этихъ трехъ таинствъ только относительно брака и священства можно находить нѣкоторый намекъ на отношеніе благодати къ видимой сторонѣ; относительно же покаянія не встрѣчается никакихъ, даже и слабыхъ, на то намековъ. 9) У Климента находимъ подведеніе нѣкоторыхъ таинствъ подъ одно общее понятіе, но не подъ понятіе μυστήριον, а подъ понятіе τελείωσις, τέλειον и т. п. Слово μυστήριον начинаетъ, однакожъ, быть прилагаемо къ отдѣльнымъ таинствамъ.

V. ОРИГЕНЪ.

Начатое Климентомъ примиреніе вѣры и знанія, въ духѣ александрійской философской школы, получило свое завершеніе въ трудахъ Оригена, который выходилъ при этомъ изъ слѣдующаго философскаго воззрѣнія и употреблялъ слѣдующій методъ раскрытія и изложенія христіанскаго ученія. Какъ человѣкъ, малый міръ, состоитъ изъ трехъ частей: тѣла, души и духа, такъ есть три міра, или лучше, весь міръ представляетъ нѣчто тройственное: міръ дѣйствительности, подлежащій чувствамъ, существующій во времени и пространствѣ, а потому подверженный измѣненію, составляющій достояніе исторіи; далѣе—міръ душевный, нравственный, хотя измѣняемый, но представляющій однакожъ свой особый порядокъ бытія, и наконецъ—міръ вѣчнаго, неизмѣннаго бытія, міръ вѣчныхъ идей. Сравнивая между собою всѣ эти міры Оригенъ находилъ, что самый нисшій есть міръ чувственный, а самый высшій есть міръ идеальный; въ этомъ послѣднемъ успокоеніе и завершеніе всего [1]). Смотря съ этой точки зрѣнія на божественное откровеніе, на Слово Божіе, онъ и въ св. Писаніи ветхаго и новаго завѣта, составляющихъ одно гармоническое цѣлое, какъ бы одинъ организмъ, видѣлъ нѣчто тройственное, какъ бы тѣло, душу и духъ, въ трехъ

[1]) In Lev. hom. XIII n. 6 p. 551—552. Legitimum namque et aeternum est omne, quod mysticum est. Nam praesentia haec et passim visibilia temporalia sunt et finem cito accipiunt. Praeterit enim habitus hujus mundi (1 Corinth. 7, 31). Quod si hujus mundi praeterit, sine dubio et litterae habitus praeterit et manent illa, quae aeterna sunt, quae sensus continent spiritales. См. въ дальнѣйшемъ изложеніи многочисленныя мѣста, подтверждающія высказанныя нами положенія.

его сторонахъ, или смыслахъ, въ немъ заключенныхъ: буквальномъ или историческомъ, нравственномъ или душевномъ, аллегорическомъ или духовномъ. И ветхій и новый завѣтъ въ отдѣльности имѣютъ всѣ три стороны. Церковное ученіе представляетъ тоже самое и потому передается трояко для троякаго рода людей. Первый смыслъ есть удѣлъ людей болѣе слабыхъ, могущихъ видѣть только вблизи, очевидное, доступное чувствамъ; второй смыслъ—удѣлъ людей болѣе, чѣмъ первые, способныхъ углубляться, идти далѣе подлежащаго чувствамъ, вникать такъ сказать въ душу слова Божія. Третій смыслъ могутъ постигать только тѣ, которые способны прозрѣвать въ самую глубину Писанія, отражащаго въ себѣ вѣчныя истины, вѣчный порядокъ міра. [1]) Послѣднее очевидно, есть дѣло самое трудное. Этотъ смыслъ боготкровеннаго ученія такъ широкъ и многообъемлющъ, что Писаніе,—не смотря на обиліе въ немъ таинственнаго, аллегорическаго, духовнаго, и не смотря на самое тщательное его изъясненіе,—составляетъ только малые элементы, краткое введеніе въ полное вѣдѣніе въ сравненіи съ тѣмъ, что мы узнаемъ въ будущей жизни, съ тѣми неизреченными глаголами, которые ап. Павелъ слышалъ на небѣ. [2]) Человѣкъ въ сей еще жизни можетъ предвкушать,—но только предвкушать,—и это знаніе и эту будущую жизнь, если умѣетъ, какъ должно, изъяснять христіанское ученіе и христіанскія учрежденія. Съ этой

---

[1]) De princ. l. IV c. 11 p. 364—365. Τρισσῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα· ἵνα ὁ μὲν ἁπλούστεροις οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἱονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς, οὕτως ὀνομαζόντων ἡμῶν τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν· ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκώς, ἀπὸ τῆς ὡσπερεὶ ψυχῆς αὐτῆς· ὁ δὲ τέλειος.... ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου σκιὰν ἔχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν. Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σωματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκοδομηθεῖσα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς ἄνθρωπον σωτηρίαν δοθῆναι Γραφή. Подобное же мѣсто находится in Lev. hom. V n. 5 p. 455, гдѣ объясняя Лев. 7, 9, Оригенъ говоритъ: Triplicem namque in scripturis divinis intelligentiae inveniri, saepe diximus, modum historicum, moralem et mysticum. Unde et corpus inesse et animam et spiritum intelleximus.

[2]) In Ioan. comment. t. XIII n. 5. Οἶμαι δε τῆς ὅλης γνώσεως στοιχειά τινα ἐλάσχιστας καὶ βραχύτατας εἶναι εἰσαγώγας ὅλας Γραφὰς, κἂν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς.

точки зрѣнія, именно въ отношеніи къ будущей жизни, Оригенъ смотрѣлъ на данное для сей жизни откровеніе въ христіанствѣ и установленія Церкви Христовой, не какъ на самый высшій порядокъ бытія и вѣдѣнія, а всегда старался переводить свой взоръ и взоръ своихъ слушателей и читателей съ этой области въ область вѣчнаго бытія, вѣчнаго вѣдѣнія, познанія Бога лицемъ къ лицу, отношеній къ Богу еще болѣе совершенныхъ въ вѣчности, чѣмъ здѣсь въ этой земной области.

Мы далеки отъ того, чтобы безусловно защищать Оригена, оправдывать его во всѣхъ взводимыхъ на него обвиненіяхъ, а равно и отрицать опасность такого метода изъясненія ученія Церкви, какого онъ держался. Оригенъ допустилъ въ дѣйствительности не мало важныхъ заблужденій, хотя ему и приписывается ихъ болѣе, чѣмъ въ сколькихъ онъ повиненъ. Далѣе, мы признаемъ опаснымъ считать за норму не данное для сей жизни откровеніе, не эти установленія видимой Церкви а что-то мало извѣстное и изъяснять и оцѣнивать существующее въ Церкви ученіе и ея учрежденія сообразно съ тѣмъ, насколько все это отражаетъ въ себѣ черты мало извѣстнаго будущаго. Держаться такого взгляда значитъ давать большой просторъ субъективизму, личнымъ предположеніямъ. Это значитъ принимать за критерій неизвѣстную или, лучше сказать, точно неопредѣленную величину, а потому рисковать составить себѣ слишкомъ произвольное о ней понятіе и чрезъ то внести односторонность въ пониманіе и того, что понимается и оцѣнивается сообразно съ этимъ критеріемъ. Все это такъ; но едва ли мы будемъ справедливы къ Оригену, если—въ каждомъ его стремленіи (вообще и ближайшимъ образомъ, что касается таинствъ) перенесть взглядъ съ настоящей жизни и даннаго Богомъ человѣку откровенія на землѣ на жизнь будущую и ея условія и съ этой высоты посмотрѣть, насколько въ земномъ отражается вѣчное неизмѣнное, совершенное бытіе,—если въ каждой такой его попыткѣ будемъ видѣть неуваженіе къ существующему въ откровеніи и христіанствѣ, умаленіе ихъ значенія, стремленіе построить особенную религію, въ замѣнъ существующей. Намъ кажется, многое въ тво-

реніяхъ Оригена, объясняется простымъ увлеченіемъ его философскаго, созерцательнаго ума, порывавшагося въ высоты иного бытія, а не глубокимъ и серьезнымъ разрывомъ съ міромъ религіозной дѣйствительности. Мистика и аллегоризмъ Оригена могли, намъ кажется, довольно хорошо уживаться съ уваженіемъ къ тому, что есть въ дарованномъ Христомъ Спасителемъ откровеніи и въ христіанской Церкви. И мы дѣйствительно въ твореніяхъ Оригена имѣемъ много доказательствъ такого уваженія. Мало того, мы имѣемъ данныя утверждать, что Оригенъ далеко не считалъ ложнымъ буквальный смыслъ. Такъ онъ говорилъ, что одно нужно понимать буквально, другое аллегорически, хотя и въ самомъ буквальномъ необходимо находить аллегорическій смыслъ. [1]) Такое замѣчаніе какъ нельзя болѣе приложимо къ его ученію о таинствахъ. Если людей, способныхъ понимать только историческій, или буквальный смыслъ слова Божія и буквально понимавшихъ ученіе Церкви, ставилъ онъ ниже, то не потому, что считалъ ихъ заблуждавшимися, а потому, что находилъ ихъ, по малой ихъ умственной развитости, неспособными къ высшему созерцанію, которое онъ такъ любилъ и потому высоко цѣнилъ. Онъ остерегался сообщать имъ свои высшіе взгляды какъ потому, что это для нихъ безполезно,—они не поняли бы ихъ,—такъ и потому, что подобные взгляды могли бы быть для нихъ даже вредными; эти взгляды могли вести ихъ къ презрѣнію предметовъ ихъ вѣрованій, къ нравственной распущенности.

При такомъ общемъ воззрѣніи, само собою понятно, какъ Оригенъ долженъ былъ относиться къ установленнымъ Христомъ Спасителемъ для настоящей жизни священнодѣйствіямъ, имѣющимъ назначеніе вспомоществовать слабому силами человѣку въ усвоеніи имъ спасенія Христова,—вспомоществовать чрезъ заключеніе благодати въ видимые знаки и посредства, для удобнѣйшаго воспріятія ея человѣкомъ. Онъ долженъ былъ не особенно много останавливаться своимъ вниманіемъ на выясненіи ближайшаго значенія

[1]) См. далѣе въ тракт. о бракѣ цитатъ: In Num. homil XI n. 1 p. 643—съ подробнымъ изложеніемъ содержанія этого мѣста.

таинствъ для человѣка, практическихъ цѣлей ими достигаемыхъ, равно и на анализѣ состава этихъ священнодѣйствій, какъ благодатно—чувственныхъ учрежденій. Онъ долженъ былъ сравнительно мало заниматься разъясненіемъ этихъ вопросовъ, а вмѣсто того долженъ былъ стремиться къ тому, чтобы сдѣлать изъ нихъ нравственное употребленіе, показать нравственный ихъ смыслъ и по преимуществу обращать на нихъ вниманіе, какъ на выраженіе нѣкоторыхъ высшихъ идей, вѣчныхъ истинъ, какъ на прообразы имѣющаго быть въ будущемъ вѣкѣ. Такъ дѣйствительно и было на самомъ дѣлѣ. Тѣмъ не менѣе, благодаря огромному количеству его твореній и обширной дѣятельности его, какъ церковнаго учителя, мы находимъ въ его твореніяхъ весьма много данныхъ, относящихся къ буквальному, какъ онъ называлъ, смыслу церковнаго ученія о каждомъ изъ таинствъ въ отдѣльности, или къ обыкновенному, не аллегорическому воззрѣнію на таинства, къ общепринятому, общецерковному ученію о нихъ. Въ особенности подробно и обстоятельно онъ раскрылъ ученіе о крещеніи, муропомазаніи, евхаристіи и покаяніи; но и относительно всѣхъ другихъ таинствъ находимъ у него достаточное количество данныхъ, имѣющихъ догматическое значеніе, не исключая и таинства елеосвященія.

I. О первыхъ трехъ таинствахъ вообще. Подобно Клименту, Оригенъ раздѣлялъ актъ принятія вѣрующихъ во Христа на три главныя части, при чемъ глубочайшее основаніе трехчастности этого акта находилъ въ таинствѣ св. Троицы. То и другое ясно изъ многихъ мѣстъ, преимущественно же изъ слѣдующихъ.

Объясняя, почему въ кн. Лев. (XIV) очищеніе прокаженнаго происходитъ не вдругъ,—а въ теченіи восьми дней, почему, даже послѣ различныхъ очищеній, прокаженный до восьмаго дня находится внѣ шатра, для чего назначены очищенія въ этотъ послѣдній день, если и до этого послѣдняго очищенія нѣсколько разъ замѣчается: *чистъ будетъ и очистится*,—Оригенъ находитъ, что „въ самомъ очищеніи есть различіе и такъ сказать нѣкоторыя степени очищеній (profectus purgationum)“ [1]). То, что происходитъ въ

[1]) In Lev. homil. VIII n. 11 p. 504.

восьмой день весьма знаменательно; совершаются же здѣсь слѣдующіе три рода дѣйствій: 1) принесеніе очистительныхъ жертвъ за повинность и за грѣхъ и помазаніе очищаемаго ихъ кровью, 2) помазаніе елеемъ и возліяніе его на голову уже очищеннаго и 3) принесеніе жертвы всесожженія съ хлѣбнымъ приношеніемъ, окропленнымъ елеемъ. Сначала разсуждаетъ о жертвѣ за грѣхъ и о жертвѣ всесожженія, слѣдовательно о первомъ и послѣднемъ родѣ дѣйствій. При этомъ обращаетъ вниманіе на многія частности въ совершеніи ветхозавѣтныхъ жертвъ и между прочимъ на то, что жертва повинности закалается въ томъ же мѣстѣ, гдѣ и жертва всесожженія, называемая святое святыхъ, что для этихъ жертвъ избираются три животныхъ и берутся три десятыхъ частей ефы пшеничной муки, такъ какъ „очищеніе не можетъ быть безъ таинства Троицы“ [1]) и что для всесожженія берется не просто farina, а simila, а равно и елей раздѣляется на два употребленія [2]); затѣмъ останавливается на томъ, о чемъ онъ еще не говорилъ и что происходитъ съ очищаемымъ въ срединѣ между принесеніемъ одной жертвы (за грѣхъ) и другой (жертвы всесожженія). Здѣсь онъ обращаетъ вниманіе на то, что помазаніе прокаженнаго кровію и возліяніе елея на голову его происходитъ не только не внѣ стана, а предъ самыми дверями скиніи свидѣнія и что оно совершается послѣ жертвы повинности.

---

[1]) Prima est hostia, qua peccata solvuntur. Secunda est, qua anima convertitur ad Deum. Tertia est foecunditatis et fructuum, quos in operibus pietatis is, qui dicitur conversus, ostendit. Et quia tres istae sunt hostiae, idcirco subjungit et tres mensuras decimae similaginis assumendas, ut ubique intelligamus purificationem fieri non posse sine mysterio Trinitatis. Ibid. p. 506. Сравн. съ Клим. алекс.

[2]) Ibid. p. 506—507. Не простая мука берется для всесожженія, а самая чистая, пшеничная, въ знакъ того, что «очищенный отъ грѣховъ... имѣетъ уже хлѣбъ чистый и эта пшеничная мука окропляется елеемъ. Но елей его имѣетъ два употребленія. Одинъ (елей), которымъ окропляется пшеничная мука, а другой—тотъ, котораго цѣлый логъ беретъ священникъ. In quo, ut ego sentio, et panis ejus pinguis efficitur pro misericordia (намекъ на Духа св., сходящаго на евхар. дары), et oleum, quo lux vera et scientiae ignis accenditur, per manus sacerdotis capiti ejus imponitur (намекъ на муропомазаніе)».

Описавъ помазаніе кровію и потомъ елеемъ [1]), послѣ послѣдняго [2]) замѣчаетъ: „седмикратно кропитъ священникъ предъ Господомъ. Ибо послѣ всего, что совершено для очищеннаго, послѣ того, какъ онъ обратился и примиренъ съ Богомъ, послѣ заколенія жертвъ, было повелѣно, чтобы призвалъ (священникъ) на него силу семи даровъ св. Духа [3])... Итакъ, обратившимся отъ грѣха, хотя дается очищеніе чрезъ все то, о чемъ говорено выше, но даръ благодати Духа обозначается чрезъ образъ елея, для того, чтобы обращающійся отъ грѣха могъ не только получить очищеніе, но и исполниться Духомъ св., посредствомъ Котораго могъ бы получить и прежнюю одежду и перстень и, во всемъ примирившись съ Отцемъ, снова занять мѣсто сына, чрезъ Господа нашего І. Христа“ [4]). Здѣсь замѣчательны усилія Оригена выдѣлить помазаніе прокаженнаго елеемъ изъ ряда другихъ дѣйствій ему предшествующихъ,—какъ-то закланія очистительной жертвы и помазанія очищаемаго ея кровію,—и послѣдующихъ,—именно принесенія жертвы всесожженія съ хлѣбнымъ приношеніемъ, окропленнымъ елеемъ. При этомъ становится вполнѣ ясно, что въ помазаніи кровію, предшествующемъ помазанію елеемъ, Оригенъ видитъ аналогію съ крещеніемъ, въ самомъ же помазаніи елеемъ—сходство съ мvропомазаніемъ, а въ слѣдующемъ за помазаніемъ всесожженіи и именно въ окропленіи елеемъ пшеничной муки—предъизображеніе евхаристіи [5]).

---

[1]) Ibid. p. 507. Здѣсь обращаетъ вниманіе на то, что священникъ беретъ non ipsum cyathum olei, sed ex ipso.

[2]) Впрочемъ предварительно говоритъ о томъ, что означаетъ помазаніе различныхъ частей тѣла кровію.

[3]) P o s t o m n i a etenim, quae pro purificato celebrata sunt ...ordinis erat, ut et virtutem super eum septemplicem sancti Spiritus invitaret.

[4]) Ibid. p. 507—508. Donum autem gratiae Spiritus per olei imaginem designatur, ut n o n s o l u m purgationem consequi possit is, qui convertitur a peccato, s e d et Spiritu sancto repleri, quo et recipere priorem stolam etc.

[5]) Тотъ же обрядъ ветхозавѣтнаго очищенія и тѣже христіанскія таинства, соотвѣтствующія составнымъ частямъ этого обряда, имѣлъ въ виду Оригенъ когда (In Ezech. hom. VI n. 9—10 p. 717—118) объяснялъ Іезекеиля 16 гл., гдѣ изображается народъ подъ образомъ дщери Іерусалима, которую Господь омылъ отъ пятенъ крови, помазалъ елеемъ, украсилъ послѣ того различными

Эта же самая мысль объ отдѣльности мvропомазанія отъ крещенія выражена, хотя и не такъ ясно, и въ слѣдующемъ мѣстѣ. Объясняя (Лук. 2, 21—24) то, почему Спаситель подвергъ себя по рожденіи очищенію, говоритъ, что хотя Онъ принялъ святую плоть, но по словамъ Захаріи (3, 3), былъ одѣтъ въ одежды оскверненныя и, какъ принявшій земное, долженъ былъ подвергнуться тому, что по закону обыкновенно очищаетъ отъ скверны; потомъ продолжаетъ: въ силу того же и младенцевъ крестятъ во оставленіе грѣховъ, скверны рожденія [1]). „Ибо, если кто не родится водою и Духомъ, не можетъ войти въ царство небесное. *Когда исполнились*, говорится, *дни очищенія ихъ*. Ибо не тотчасъ же (neque enim statim) душа очищается, какъ только она рождена и не можетъ быть достигнута совершенная чистота въ самомъ рожденіи [2]), но какъ написано въ законѣ“ (Лев. 12, 2 — 4), гдѣ различаются кровь нечистая, чистая и чистѣйшая. Такъ какъ законъ духовенъ и имѣетъ тѣнь будущихъ благъ, то, по мнѣнію Оригена, мѣсто это можно понимать такъ, что „истинное очищеніе мы будемъ имѣть по скончаніи времени“ и что и „по воскресеніи изъ мертвыхъ мы будемъ нуждаться въ таинствѣ омовенія и очищенія... Отсюда-то (unde) и въ возрожденіи принимается таинство крещенія, чтобы, какъ Іисусъ по домостроительству плоти очищенъ былъ приношеніемъ, такъ и мы очистились также

украшеніями, наконецъ питалъ пшеничною мукою, медомъ и елеемъ. Здѣсь правда вводится много и другихъ дѣйствій кромѣ этихъ трехъ,—что даетъ Оригену случай дѣлать сближенія образовъ Іезекіиля съ различными обрядами, сопровождавшими чинъ крещенія въ древней церкви,—тѣмъ не менѣе это мѣсто, будучи сопоставлено съ вышеприведеннымъ, имѣетъ нѣкоторое значеніе. Ablui sanguinem tuum a te et unxi te oleo. Et christos nos vult facere Deus (n. 9). Quando vere possum svavitatis et boni odoris sacramenta suscipere, tunc mihi ornat Deus inavribus narem... Similam et mel et oleum manducasti... Non solum autem perungimur hoc oleo, sed vescimur (n. 10).

[1]) In hnc. hom. XIV p. 1835. Et quia per baptismi sacramentum ativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli.

[2]) Дальнѣйшее разсужденіе показываетъ, что здѣсь идетъ рѣчь не о рожденіи плотскомъ; не говоримъ уже о томъ, что къ тому же предположенію приводятъ выраженія anima и perfectam (puritatem).

духовнымъ возрожденіемъ“ [1]). По поводу принесенія двухъ горлицъ или двухъ птенцевъ голубиныхъ замѣчаетъ: „Подобно тому, какъ рожденіе Спасителя было новое, не отъ мужа и жены, но отъ одной только жены; такъ и двѣ горлицы и два птенца голубиныхъ были не такіе, какихъ мы видимъ плотскими очами, но такіе, какъ Духъ св., который подъ видомъ голубя нисходитъ на Спасителя, когда Онъ получилъ крещеніе во Іорданѣ“ [2]). Итакъ подобно тому, какъ въ ветхомъ завѣтѣ, кромѣ крови чистой, упоминается кровь чистѣйшая, затѣмъ—какъ Христосъ не только очищенъ былъ самымъ рожденіемъ, но и послѣ на Іорданѣ—Духомъ св. (образомъ котораго были горлицы и птенцы, принесенные за Него) и какъ, не смотря на очищеніе въ здѣшней жизни, по скончаніи времени, въ будущей жизни, мы будемъ имѣть окончательное омовеніе и очищеніе, такъ и въ возрожденіи душа очищается не вдругъ; для нея, кромѣ омовенія, нужно еще очищеніе Духомъ св., возрожденіе не только водою, но и Духомъ.

Слѣдующее мѣсто особенно ясно говоритъ объ евхаристіи, какъ заключительномъ священнодѣйствіи въ актѣ воспріятія новаго члена въ Церковь Христову. Сдѣлавши напередъ весьма остроумное сближеніе между переходомъ чрезъ Чермное море, странствованіемъ по пустынѣ и между временемъ оглашенія [3]), Оригенъ останавливается на переходѣ народа еврейскаго чрезъ Іорданъ и сближаетъ это событіе съ крещеніемъ. „Но если ты придешь къ таинственному источнику крещенія и, въ присутствіи чина священническаго и левитскаго, будешь введенъ въ эти досточтимыя и величественныя таинства (initiatus sacramentis), о которыхъ имѣютъ понятіе тѣ, которымъ можно знать, то тогда ты войдешь, при помощи

[1]) Ibid. p. 1836. Unde in regeneratione baptismi assumitur sacramentum, ut quomodo Iesus.... ita etiam nos spiritali regeneratione purgemur.

[2]) Ibid. p. 1837.

[3]) In Ies. Nav. hom. IV n. 1 p. 843. Оставленіе идолослуженія—оставленіе Египта: присоединеніе къ числу оглашенныхъ—переходъ чрезъ Чермное море; нахожденіе въ числѣ оглашенныхъ—странствованіе по станамъ пустыни (классы оглашенныхъ). «Поставленный въ станахъ пустыни ежедневно ты свободенъ, чтобы слушать Законъ Божій и видѣть лицо Моисея, покрытое славою Господнею».

священниковъ прошедши Іорданъ, и въ обѣтованную землю, въ которой послѣ Моисея принимаетъ тебя Христосъ и Самъ для тебя дѣлается вождемъ новаго пути“ [1]). Христосъ принимаетъ, очевидно, въ таинствѣ евхаристіи или, какъ далѣе Оригенъ называетъ ее, въ таинствѣ агнца. Далѣе онъ говоритъ о томъ, что таинство крещенія (mysterium baptismi) совершается въ смерть Христову, что крещающіеся получаютъ „сладость небесной благодати“, что „одинъ хлѣбъ, сходящій съ неба и дающій жизнь міру, одна вѣра, одно крещеніе, одинъ Духъ, которымъ всѣ напаяются въ крещеніи“ [2]); затѣмъ спрашиваетъ: когда вышелъ народъ отъ Іордана? „Въ десятый день перваго мѣсяца. Это тотъ самый день, въ который предписывалось и таинство агнца (agni mysterium). Въ десятый день они вступаютъ въ землю обѣтованную: это мнѣ кажется очень благопріятствующимъ тому (обстоятельству), что въ тотъ же самый день, въ который кто избѣжалъ заблужденій вѣка, удостоивается войти также и въ землю обѣтованную“ [3]), чрезъ что явно намекаетъ на таинство евхаристіи, къ которому новокрещенные приступали тотчасъ же послѣ крещенія. Итакъ, съ одной стороны въ приведенномъ мѣстѣ встрѣчается употребленіе слова sacramentum во множественномъ числѣ и именно въ приложеніи къ крещенію initiatio sacramentis, а съ другой представляется, что послѣ этихъ таинствъ слѣдуетъ нѣкоторое таинство, подобное mysterium agni, которымъ и завершается весь этотъ актъ.

Хотя тѣсное соединеніе муропомазанія съ крещеніемъ, и по времени и по мѣсту, не особенно благопріятствовало болѣе рѣзкому разграниченію первыхъ двухъ таинствъ, почему у Оригена часто говорится только о двухъ таинствахъ—крещеніи и евхаристіи [4]);

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. n. 2: unus Spiritus, quo omnes potantur in baptismo.

[3]) Ibid. n. 4 p. 845. Затѣмъ вдается въ нравственное изъясненіе земли обѣтованной, стараясь истолковать ее въ смыслѣ perfectio, beatitudo perfectionis и т. п. и тѣмъ напоминаетъ своего учителя (Климента алекс.).

[4]) Такъ въ слѣдъ за приведеннымъ выше мѣстомъ (in Ies. Nav. hom. V n. 1 p. 847) пишетъ: nobis quoque venientibus ad baptismum salutare et

тѣмъ не менѣе въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ прямо раздѣляетъ крещеніе на рожденіе водою и Духомъ или на омовеніе водою и омовеніе Духомъ. Такъ въ одномъ мѣстѣ онъ сравниваетъ крещеніе водою съ крещеніемъ евреевъ въ морѣ, а крещеніе Духомъ съ крещеніемъ въ облакѣ, и въ этомъ же мѣстѣ сопоставляетъ евхаристическую пищу — плоть Слова съ манною [1]). Но особенно замѣчательно слѣдующее мѣсто. Изъясняя слова І. Крестителя: *я крещу васъ водою* и пр., Оригенъ спрашиваетъ: „когда Іисусъ крститъ Духомъ св. и огнемъ? Въ одно ли и тоже время крститъ Онъ Духомъ св. и огнемъ или въ разное?.. Апостолы крещены Духомъ св. послѣ Его вознесенія на небо, а о томъ, что они крещены огнемъ, Писаніе не упоминаетъ“. Далѣе Оригенъ догадывается, что подъ огненнымъ крещеніемъ разумѣется то крещеніе, которое всякій нуждающійся въ очищеніи долженъ испытать по исходѣ изъ сей жизни, но при этомъ замѣчаетъ: „но кто не имѣетъ знака прежнихъ крещеній (priorum baptismatum), того Онъ не будетъ крестить огненнымъ крещеніемъ (lavacro igneo). Ибо надлежитъ прежде креститься водою и Духомъ для того, чтобы, когда кто придетъ къ огненному источнику, показалъ себя сохранившимъ крещенія водное и духовное (aquae et Spiritus lavacra) и тогда удостоится принять и крещеніе огненное (ignis baptismum)“ [2]).

II. О крещеніи и мѵропомазаніи. Оригенъ приписывалъ особый благодатный даръ крещенію и особый мѵропомазанію. Есть у него данныя и для ученія объ отношеніи благодати къ водѣ.

Оригенъ видѣлъ въ водѣ не символъ только благодати Божіей

---

suscipientibus sacramenta Verbi Dei. Подъ послѣднимъ выраженіемъ разумѣется евхаристія. Отцы любили называть ее «таинствами» во вниманіи къ тому, что она заключаетъ въ себѣ не только тѣло, но и кровь Христову.

[1]) In Numer hom. VII n. 2 p. 613. Antea in aenigmate fuit baptismus in nube et in mari, nunc autem in specie regeneratio est in aqua et in Spiritu. Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus.

[2]) In Luc. hom. XXIV p. 1864—5. Подобное же мѣсто о sacramento eluente atque purgante мы уже привели (ibid. hom. XIV p. 1836). См. др. мѣста этого рода въ трактатѣ о покаяніи.

и не приписывалъ спасительность купели дѣйствію благодати Божіей независимо отъ воды, а допускалъ, что благодать присуща самой водѣ, что видно изъ слѣдующаго весьма замѣчательнаго мѣста. „Купель водная, будучи символомъ очищающейся души, омывающейся отъ всякой скверны зла, тѣмъ не менѣе и сама по себѣ (οὐδὲν ἧττων καὶ κατ' αὐτὸ), для предавшаго себя божественной силѣ призываній покланяемой Троицы, есть начало и источникъ божественныхъ даровъ (χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή). Ибо *есть раздѣленіе дарованій* (1 Кор. 12, 4). Доказательствомъ моихъ словъ служитъ разсказъ, записанный въ ап. посланіяхъ о томъ, что такъ очевидно Духъ сошелъ на крестившихся тогда, когда вода подготовила ему путь (προευτρεπίσαντος αὐτῷ τοῦ ὕδατος ὁδὸν) къ тѣмъ, которые настоящимъ образомъ къ Нему приступали, такъ что изумленный Симонъ волхвъ захотѣлъ получить отъ Петра такую же благодать,—пріобрѣсть праведнѣйшее чрезъ мамону неправды“ [1]).

Таже мысль о тѣсномъ соединеніи благодати съ водою крещенія выражена въ другомъ не менѣе замѣчательномъ мѣстѣ [2]). Разсуждая о томъ, что Христосъ есть Богъ, а Богъ есть огонь поядающій, что сообразно съ тѣмъ и Спаситель сказалъ о Себѣ, что Онъ огонь пришелъ низвесть на землю (Лук. 12, 49), что

---

[1]) In Ioan. t. VI n. 17 p. 257. «И еще нужно замѣтить, продолжаетъ Оригенъ, что Іоанново крещеніе было ниже Іисусова, сообщаемаго чрезъ Его учениковъ. Поэтому въ Дѣяніяхъ крещенные Іоанновымъ крещеніемъ, не слыхавшіе, что есть Духъ св., во второй разъ крещаются апостоломъ. Ибо то, что касается возрожденія, совершалось не у Іоанна, а у Іисуса чрезъ учениковъ, равно и—такъ называемая баня пакибытія, совершающаяся съ обновленіемъ (чрезъ) Духа, носящагося и нынѣ,—такъ какъ Онъ отъ Бога,—надъ водою, но не во всѣхъ вселяющагося послѣ воды (τὸ γὰρ τῆς ἀναγεννήσεως οὐ παρὰ τῷ Ἰωάννῃ, ἀλλὰ παρὰ τῷ Ἰησοῦ διὰ τῶν μαθητῶν ἐγένετο, καὶ παλιγγενεσίας ὀνομαζόμενον λουτρὸν, μετὰ ἀνακαινώσεως γινόμενον Πνεύματος, τοῦ καὶ νῦν ἐπιφερομένου, ἐπιδὴ παρὰ Θεοῦ ἐστὶν, ἐπάνω τοῦ ὕδατος, ἀλλ' οὐ πᾶσι μετὰ τὸ ὕδωρ ἐγγινομένου). Трудно понять, что Оригенъ хочетъ сказать словами: «не во всѣхъ вселяющагося послѣ воды». Намъ думается, что онъ разумѣетъ здѣсь чрезвычайныя дарованія (напримѣръ даръ языковъ, или исцѣленій), не всѣми, конечно, получаемыя. Приведенный выше примѣръ Симона до извѣстной степени подкрѣпляетъ нашу догадку.

[2]) In Luc. hom. XXVI p. 1868.

отъ человѣка зависитъ, чтобы „Христосъ былъ для него Духомъ, а не низводилъ огонь на его землю“, или же „посылалъ огонь на его землю“, приводитъ слова Втор. (32, 22) объ огнѣ, жгущемъ до ада и поядающемъ землю и произведенія ея. „Для чего я вспомнилъ объ этомъ? Для того, что и крещеніе, которымъ креститъ Іисусъ, состоитъ въ Духѣ св. и въ огнѣ [1]). Если будешь святымъ, крестишься Духомъ св., если же будешь—грѣшнымъ, то погрузишься въ огонь (in ignem mergeris); и одно и тоже крещеніе обращается въ осужденіе и въ огонь для грѣшниковъ, а для тѣхъ, которые святы и съ полною вѣрою обращаются къ Богу, должна быть сообщаема (tribuenda, т. е. нужно думать, что сообщается) благодать св. Духа и спасеніе“. Здѣсь несомнѣнно идетъ рѣчь о крещеніи въ собственномъ смыслѣ [2]). Жечь можетъ только вода, которой присуща благодать св. Духа; погружаться въ осужденіе нельзя, если вода есть только символъ; въ такомъ случаѣ недостойный могъ бы не получить никакой пользы, но не потерпѣлъ бы отъ крещенія и вреда. Это мѣсто получаетъ особенную силу при сопоставленіи съ предъидущимъ (купель водная „сама по себѣ есть начало и источникъ божественныхъ даровъ“; она „подготовляетъ путь Духу“).

Мы уже видѣли, что Оригенъ нерѣдко указывалъ на елей, какъ чувственный знакъ, чрезъ который ниспосылается благодать св. Духа [3]). Кромѣ того въ одномъ мѣстѣ онъ еще яснѣе говоритъ объ этомъ элементѣ, какъ отдѣльномъ отъ воды: et unctio chrismatis et gratia in te baptismi incontaminata [4]). Но мы не

[1]) Memini eorum, quae nuper locutus sum, nec praeterit explanatio superior, sed volo et novum aliquid inferre. А съ прежнимъ объясненіемъ, которое онъ далъ въ этихъ же гомиліяхъ, мы уже знакомы (см. выше цитатъ объ огненномъ крещеніи изъ In Luc. hom. XIV et XXIV). Такимъ образомъ здѣсь несомнѣнно трактуется о крещеніи въ собственномъ смыслѣ, а не о крещеніи огнемъ въ будущей жизни, которое Оригенъ разумѣетъ подъ explanatio superior.

[2]) См. предъид. примѣч.

[3]) Въ hom. in Lev. VIII. In Ezech. hom. VI (svavitatis et boni odoris sacramentum; см. выше).

[4]) In Lev. hom. VI n. 5 p. 472. Говоря о ветхозавѣтномъ священствѣ, Оригенъ внушаетъ своему слушателю, что и онъ,—если очиститъ его слово закона

встрѣтили мѣстъ, въ которыхъ бы выражена была мысль о томъ, что благодать присуща самому елею или муру.

Смотря на крещеніе и муропомазаніе, какъ на два различные акта, Оригенъ приписывалъ тому и другому священнодѣйствію особенную благодать, водѣ и Духу—два дѣйствія, водѣ—отпущеніе грѣховъ, а Духу св.—усыновленіе Богу и обогащеніе души дарами духовныхъ совершенствъ. Такое разграниченіе мы находимъ ясно выраженнымъ въ томъ вышеприведенномъ мѣстѣ, гдѣ идетъ разсужденіе о проказѣ. „Обратившимся отъ грѣха дается, правда (quidem), очищеніе чрезъ все то, о чемъ мы говорили выше (между прочимъ чрезъ помазаніе кровію), но даръ благодати Духа обозначается чрезъ образъ елея для того, чтобы обращающійся отъ грѣха могъ не только получить очищеніе, но и исполниться Духомъ, посредствомъ котораго могъ бы получить и прежнюю одежду и перстень и, во всемъ примирившись съ Отцемъ, снова занять мѣсто сына“.

О плодахъ крещенія Оригенъ особенно много разсуждаетъ въ толкованіи на посл. къ Римлянамъ, хотя не мало сюда относящагося представляютъ и другія его творенія. Соединяя сказанное имъ въ различныхъ мѣстахъ въ одно цѣлое, получаемъ слѣдующее представленіе о плодахъ крещенія. Когда, послѣ извѣстныхъ приготовленій къ крещенію, вѣрующій погружается въ воду, то въ водѣ онъ находитъ какъ бы самого Христа, который чрезъ воду очищаетъ грѣхи [1]); чрезъ воду Онъ входитъ въ плоть, уничтожаетъ

и останутся въ немъ не оскверненными помазаніе хрисмы и благодать крещенія,—можетъ уготовать у себя внутрь души первосвященническій храмъ.

[1]) In Luc. hom. XXI p. 1855—6. Сказавши въ началѣ, что и нынѣ предшествуетъ свѣтильникъ горящій, проповѣдуя покаяніе, что потомъ слѣдуетъ свѣтъ истинный—Слово, являющееся въ пустынѣ, продолжаетъ: «Іорданъ по толкованію значитъ ниспадающій. А ниспадающій и обильною водою текущій источникъ есть Спаситель нашъ Господь, въ которомъ мы крестимся. О какую истинную спасительную воду во оставленіе грѣховъ проповѣдуетъ Онъ (І. Хр.) въ крещеніи; идите оглашенные, творите покаяніе, чтобы получить крещеніе во отпущеніе грѣховъ»... «Приготовь путь Господу чрезъ доброе поведеніе и устрой стезю чрезъ добрыя дѣла и (тогда) безъ всякой помѣхи пройдетъ въ тебя Слово Божіе и дастъ тебѣ знать о своихъ таинствахъ (mysteriorum suorum) и о своемъ пришествіи».

грѣхи плоти [1]), или какъ въ другомъ мѣстѣ, согласно съ апостоломъ, учитъ, что погружающійся въ воду спогребается съ Христомъ въ крещеніи: вода это „новый гробъ Христовъ“ [2]), но этотъ гробъ есть вмѣстѣ и мѣсто новаго рожденія [3]). Вотъ почему крещаются и младенцы, очищаясь отъ сквернъ плотскаго рожденія [4]).

Но Господь, очищая плоть, первородную скверну и другіе грѣхи, посылаетъ еще своего намѣстника, Духа св. и исполняетъ крестившагося духовными дарами въ помазаніи или хрисмѣ. Христосъ очищаетъ отъ сквернъ плоти; Духъ очищаетъ душу и не только очищаетъ, но и украшаетъ ее различными духовными совершенствами, дающими человѣку права на положеніе сына въ отношеніи къ Богу [5]).

Итакъ у Оригена еще яснѣе, чѣмъ у Климента, говорится 1) объ отдѣльности мѵропомазанія отъ крещенія и 2) объ елеѣ, какъ чувственномъ знакѣ таинства. Не говоримъ уже о томъ, что у него, у перваго изъ восточныхъ отцевъ, 3) встрѣчаемъ довольно ясное выраженіе мысли о соединеніи благодати съ самою водою купели, а равно и 4) обстоятельное раскрытіе и довольно раздѣльное изложеніе ученія о различныхъ плодахъ какъ крещенія, такъ и мѵропомазанія.

III. Объ евхаристіи. Ученіе Оригена о таинствѣ евхаристіи принад-

---

[1]) In Luc. hom. XXII p. 1857. Продолжая раскрывать мысль, приведенную въ предъидущей бесѣдѣ (см. пред. прим.), Оригенъ говоритъ: «Когда пришелъ Господь Іисусъ и послалъ своего намѣстника (vicarium) Духа св., тогда всякій холмъ наполнился. Наполнился же онъ добрыми дѣлами и плодами Духа св. Любовь не дозволяетъ, чтобы ты оставался холмомъ»... «Что тебѣ пользы, если Христосъ вошелъ нѣкогда въ (твое) тѣло, если бы также не вошелъ въ твою душу (quondam venit in carnem, nisi quoque ad tuam animam venerit)? Будемъ молиться, чтобы Его пришествіе къ намъ было ежедневное».

[2]) Comm. in Rom. l. V n. 8 p. 1038 etsqu.

[3]) Ibid. n. 2.

[4]) In Lev. hom. VIII n. 3 p. 496. «Къ этому нужно присоединить изслѣдованіе относительно того, какая причина, что церковное крещеніе, даруемое для отпущенія грѣховъ, сообщается по церковной практикѣ и младенцамъ: если бы въ младенцахъ не было ничего такого, что требовало бы отпущенія грѣховъ и подлежало прощенію, тогда и благодать крещенія (gratia baptismi) была бы излишня». Сравн. In Luc. hom. XIV p. 1835 (приведенное прежде) и др.

[5]) Все это видно изъ прежде приведенныхъ мѣстъ.

лежитъ къ самымъ трудныхъ предметамъ для изслѣдованія. Въ его твореніяхъ можно находить не мало данныхъ для самыхъ противоположныхъ заключеній объ его взглядѣ на это таинство [1]). Къ уясненію истиннаго взгляда Оригена на евхаристію весьма много, по нашему мнѣнію, способствуютъ тѣ мѣста его твореній, гдѣ трактуется объ евхаристіи какъ жертвѣ. Здѣсь, намъ кажется, находится ключь къ примиренію рѣзкихъ противорѣчій во взглядахъ Оригена на хлѣбъ и вино въ евхаристіи, а потому мы позволимъ себѣ предварительно остановиться на этого рода мѣстахъ тѣмъ болѣе, что ученіе объ евхаристіи, какъ жертвѣ, находимъ раскрытымъ у Оригена съ такою обстоятельностію, подобной которой не представляютъ творенія ни одного изъ отцевъ церкви разсматриваемаго періода.

Обратимъ предварительно свое вниманіе на рядъ представленій Оригена, объединяющихся въ понятіи жертвы. Отъ начала обращенія человѣка къ Богу до совершеннаго воспріятія его въ число членовъ Церкви и съ начала жизни въ христіанствѣ до смерти, наконецъ каждый день съ утра до вечера христіанинъ долженъ быть какъ бы жертвенникомъ Слова Божія, приносить въ себѣ мысленную жертву чрезъ молитву, чрезъ усвоеніе ученія Христова, чрезъ созерцаніе и высшее познаніе Христа, Агнца Божія, вземлющаго грѣхи міра. Этого Агнца онъ долженъ постоянно имѣть въ себѣ и возносить Богу Отцу. Это рядъ жертвъ субъективныхъ. Рядъ жертвъ объективныхъ начинается съ принесенія Христомъ Спасителемъ Себя въ жертву за грѣхи всего міра; съ этою жертвою сродны жертвы мучениковъ. Продолжается этотъ рядъ тою жертвою, которую Христосъ принесъ на небѣ Отцу и доселѣ при-

---

[1]) Есть у него мѣста, изъ которыхъ можно заключать, что онъ признавалъ, повидимому, дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ евхаристіи; но гораздо болѣе встрѣчается мѣстъ другаго рода, такихъ, въ которыхъ онъ рѣшительно, повидимому, высказывается въ пользу признанія евхаристіи простымъ символомъ. Весьма нелегко удовлетворительно примирить это, повидимому непримиримое, противорѣчіе и выяснить истинный взглядъ Оригена на таинство евхаристіи. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы старались представить опытъ того и другаго.

носитъ, восшедши къ Нему и представши предъ Нимъ своимъ пострадавшимъ тѣломъ, ходатайствуя предъ Отцемъ за родъ человѣческій. На небо Онъ восшелъ для того, чтобы, какъ закланный Агнецъ, предлежать на небесномъ жертвенникѣ предъ дверями скиніи небесной — предъ Отцемъ, окруженный жертвами себѣ сродными — мучениками. Но съ небеснаго алтаря тотъ же Агнецъ нисходитъ и на земные жертвенники — евхаристическіе; на землѣ въ евхаристіи Агнецъ Божій является также окруженнымъ мученическими жертвами [1]). Вотъ рядъ представле-

---

[1]) Чтобы видѣть справедливость сказаннаго нами изложимъ содержаніе нѣсколькихъ главъ или нумеровъ въ комментаріи на Іоанна (Comm. in Ioan. t. VI n. 33—37). Въ этихъ главахъ содержится, хотя и въ неразвитомъ видѣ, все то, что по частямъ раскрывается въ другихъ многочисленныхъ мѣстахъ Оригеновыхъ твореній. Изъясняя слова Іоанна Крестителя объ Агнцѣ Божіемъ, вземлющемъ грѣхи міра, Оригенъ старается провесть параллель между ветхозавѣтною жертвою, приносимою каждый день утромъ и вечеромъ (θυσία τοῦ ἐνδελεχίσμου), и между тѣмъ, что сдѣлалъ и доселѣ дѣлаетъ для насъ Спаситель, начиная съ воплощенія и страданія, просвѣщенія насъ вѣрою и крещенія (какъ бы утреннія жертвы) и кончая вознесеніемъ, предстательствомъ за насъ предъ Отцемъ и евхаристіею (жертвы какъ бы вечернія). Здѣсь же говорится и о тѣхъ жертвахъ, которыя долженъ приносить человѣкъ въ теченіи всей своей жизни. «Для разумнаго (λογικῷ) какая иная можетъ быть умная жертва безпрерывная, какъ не слово цвѣтущее, слово символически называемое агнцемъ, посылаемое вмѣстѣ съ тѣмъ и для просвѣщенія души,—ибо эта жертва есть утренняя ежедневная жертва, — и снова (πάλιν) возносимое въ концѣ времени, проведеннаго умомъ въ (созерцаніи) вещей божественнѣйшихъ? Ибо душа не всегда можетъ имѣть достаточно силъ пребывать въ лучшемъ, пока ей суждено быть соединенною съ земнымъ и тяжелымъ тѣломъ» (n. 33). «Какъ тамъ (въ вет. зав.) священники приносятъ въ начало жертвъ жертву постоянно приносимую, а затѣмъ прежде вечерней, постоянной жертвы остальныя по закону... такъ и мы, сдѣлавши начало возношенія рѣчью объ образѣ, который есть Христосъ, будемъ имѣть возможность разсудить о многомъ и самомъ полезномъ. Затѣмъ снова возвратимся въ заключеніе къ тому, что касается Христа и (так. обр.) достигнемъ какъ бы вечера и ночи, идя къ тѣлесному (ἐρχόμενοι καὶ ἐπὶ τὰ σωματικὰ n. 34)». Вотъ общій планъ его разсужденій. Осуществляетъ онъ этотъ планъ слѣдующимъ образомъ. Сначала, по его собственнымъ словамъ, онъ «останавливается на домостроительствѣ пребыванія Сына Божія во плоти среди жизни людской». Потомъ говоритъ, что Агнецъ Божій «сдѣлался очищеніемъ всего міра, за который по человѣколюбію Отца, принялъ и закланіе, искупая (насъ) своею кровію отъ (власти) того, который купилъ насъ, продающихся грѣхамъ. Приносившій же этого Агнца былъ Богъ въ человѣкѣ, великій Архіерей», что явно изъ словъ писанія (n. 35). «И съ этою жертвою сродны

ній Оригена о жертвахъ, или о разнообразныхъ способахъ, какъ онъ выражается, заколенія Агнца. Такое обиліе представленій, имѣющихъ болѣе или менѣе близкое отношеніе къ евхаристической жертвѣ, при необыкновенной способности Оригена къ остроумнымъ

остальныя жертвы, которыхъ символами были (ὧν σύμβολόν εἰσιν) жертвы законныя. Мнѣ кажется, что остальныя и сродныя сей жертвѣ суть изліянія крови благорожденныхъ мучениковъ, зримыхъ ученикомъ Іоанномъ не праздно стоящими у небеснаго жертвенника (παρὰ τῷ οὐρανίῳ θυσιαστηρίῳ). Но *кто мудръ, чтобы уразумѣть это? кто разуменъ, чтобы познать это* (Ос. 14, 10)? (Кто способенъ) къ такому высшему созерцанію, чтобы, насколько возможно, понять смыслъ (λόγον) этихъ жертвъ, очищающихъ тѣхъ, за которыхъ они приносятся (καθαιρουσῶν τοὺς ὑπὲρ ὧν προσάγονται)» (n. 36)? «Если хорошо сказано о мученикахъ, что они дѣлаются очищеніемъ міра и объ Апостолахъ, которые по этой же причинѣ называются прахомъ попираемымъ всѣми (1 Кор. 4, 13), то что и какъ слѣдуетъ думать объ Агнцѣ Божіемъ, который приносится въ жертву для того, чтобы взять грѣхъ не малаго только числа людей (οὐκ ὀλίγων), *но всего міра*, за который и пострадалъ»? затѣмъ въ величественныхъ чертахъ изображаетъ Агнца Божія, Который какъ «побѣдоносный и съ трофеями идетъ съ воскресшимъ изъ мертвыхъ тѣломъ», видя Котораго «нѣкоторыя силы спрашиваютъ: *кто это идетъ отъ Едома...* (Иса. 63, 1)» и предшествующіе Которому отвѣчаютъ *поднимите врата, верхи ваши...* (Псал. 23, 7). Далѣе представляетъ, что «нѣкоторыя силы» снова спрашиваютъ: *отъ чего одѣяніе Твое красно и ризы у Тебя какъ у топтавшаго въ точилѣ?* и получаютъ въ отвѣтъ: *Я топталъ ихъ.* Это топтаніе есть измовеніе въ крови страданіи, есть то крещеніе, о которомъ говорилъ самъ Спаситель (Лук. 12, 50). «Дерзновеннѣе испытывая слово (Божіе), я настаиваю на мнѣніи многихъ, которые говорятъ намъ, что это есть крещеніе, болѣе, выше котораго нельзя представить другаго крещенія, разумѣя подъ крещеніемъ Его страданіе, почему послѣ этого Онъ говоритъ Маріамъ: *не прикасайся ко Мнѣ.* Хотя Ему, принявшему совершенное крещеніе (τέλειον βάπτισμα) чрезъ таинство страданій, надлежало бы скорѣе предоставить Себя для прикосновенія; но поелику Онъ, какъ мы прежде сказали, совершивши славныя дѣла надъ своими противниками, нуждался (ἐδεῖτο) въ измовеніи *одежды своей въ винѣ и одѣянія своего въ крови гроздія*, то Онъ и восходитъ къ воздѣлывателю истиннаго винограда Отцу, дабы тамъ (ἐκεῖ) измывшись, послѣ того какъ восшелъ на высоту, плѣнилъ плѣнъ сойти (снова) неся различные дары (καταβῆ φέρων τὰ ποικιλὰ χαρίσματα), раздѣленные между Апостолами языки, какъ бы огненные, и святыхъ ангеловъ, имѣющихъ присутствовать при всякомъ дѣйствіи (ἐν πάσῃ πράξει) и имѣющихъ освобождать ихъ». Далѣе говоритъ о томъ, что благъ Отецъ, во Христѣ—образѣ благости Его, примиря съ собою весь міръ, не вдругъ принимая въ подножіе ногъ своихъ всѣхъ своихъ враговъ. «Если мы поймемъ, что подчинено Христу, главнымъ образомъ изъ словъ (1 Кор. 15, 28)... то достойно благости Бога всего поймемъ и Агнца Божія, вземлющаго грѣхи міра. Но Агнецъ беретъ грѣхи не всѣхъ (οὐ πάντων), именно (не беретъ онъ грѣхи) тѣмъ, которые не скорбятъ, не под-

сближеніямъ и намекамъ, при необычайной быстротѣ теченія богатой, разнообразной и глубокой его мысли, наконецъ при намѣренномъ его стремленіи постоянно возбуждать вниманіе своего слушателя и читателя чрезъ раскрытіе новыхъ сторонъ въ предметѣ,— все это крайне затрудняетъ надлежащее пониманіе истиннаго взгляда великаго александрійскаго учителя на евхаристію.

Изъ всѣхъ указанныхъ выше родовъ жертвъ обратимъ вниманіе на раскрытіе Оригеномъ ученія о жертвахъ объективныхъ: крестной, небесной и земной или евхаристической.

Ученіе о первосвященническомъ, посредническомъ, ходатайственномъ служеніи І. Христа,—какъ на землѣ въ крестной Его смерти, такъ и по вознесеніи Его на небо предъ Отцемъ, а также и въ жертвѣ евхаристической,—составляло одинъ изъ наиболѣе любимыхъ Оригеномъ предметовъ Его разсужденій. Христосъ является для христіанина посредникомъ между нимъ и Богомъ всегда и во всемъ, во всѣхъ религіозныхъ дѣйствіяхъ, направленныхъ къ умилостивленію Отца небеснаго. [1]) Но ходатайствуя предъ Отцемъ на небѣ,

---

вергаются испытаніямъ». Далѣе изображаетъ состояніе грѣшника и очистительное дѣйствіе на его душу Божества (см. это мѣсто въ трактатѣ о покаяніи). Здѣсь, кромѣ изображенія различнаго рода жертвъ, обращаетъ на себя вниманіе еще то обстоятельство, что Агнецъ представляется то берущимъ, то не берущимъ на Себя грѣхи всѣхъ (см. разъясненіе этого далѣе).

[1]) Особенною любовію къ раскрытію этой идеи объясняется, по нашему мнѣнію, то замѣчательное мѣсто въ сочиненіи о молитвѣ (De orat. c. 15 p. 465—468), которымъ пользуются ученые, отрицающіе православіе Оригена въ ученіи объ истинномъ божествѣ, единосущіи Сына Божія съ Отцемъ. По поводу объясненія того, почему Спаситель въ данной Имъ молитвѣ повелѣлъ обращаться къ Отцу (Отче нашъ) Оригенъ пишетъ. «Итакъ остается (говорится — по др. чт.) молиться одному Богу Отцу всего, но не безъ Архіерея, который поставленъ самимъ Отцемъ съ клятвою... По этому и святые въ своихъ молитвахъ, возносятъ благодаренія (εὐχαριστοῦντες) Богу, Ему возносятъ благодаренія чрезъ Христа Іисуса. Какъ желающій молиться не долженъ молиться тому, кто самъ молится (εὐχομένῳ), но тому Отцу, котораго призывать въ молитвахъ научилъ Господь нашъ Іисусъ, такъ не безъ Него должна быть приносима нѣкоторая молитва (εὐχὴν τινὰ)»,—очевидно евхаристическая (какъ это ясно изъ хода рѣчи, изъ прибавки τινὰ и изъ εὐχαριστοῦντες). Подкрѣпивъ изложенныя выше мысли изреченіями І. Христа (заповѣдавшаго умолять Отца, но непремѣнно во имя Его—Сына), Оригенъ продолжаетъ: «А если кто, думая, что нужно молиться самому Христу, смущенный словомъ προσκυνεῖν, приведетъ намъ изреченіе: *и*

являясь тамъ жертвою умилостивленія, Онъ на землѣ, по своемъ воскресеніи, дѣлается жертвою примиряющею, ходатайственною за родъ человѣческій, преимущественно въ евхаристіи. По изображенію Оригена, обѣ эти жертвы: небесная и евхаристическая имѣютъ самое близкое отношеніе одна къ другой,—до такой степени близкое, что онъ позволяетъ себѣ переносить черты небесной жертвы на евхаристическую и наоборотъ и даже усвоять одной названіе заимствованное отъ другой. Въ составъ той и другой жертвы входятъ жертвы мучениковъ и также становятся къ обѣимъ жертвамъ въ самое близкое отношеніе. Души мучениковъ, окружающія Агнца на небѣ [1]), и тѣла ихъ на землѣ, служащія алтарями для Агнца евхаристическаго,—великій Архіерей, приносящій жертву на небѣ

поклонятся Ему ангели Божіи, сказанное о Христѣ во Второзаконіи въ смыслѣ исповѣданія (ὁμολογουμένως), то такому нужно отвѣтить, что и о Церкви... говорится, что она составляетъ предметъ поклоненія царей и царицъ (Иса. 49, 22—23)... Какъ иначе понять слова: *что ты называешь Меня благимъ, никто не благъ, какъ только одинъ Богъ* (Мк. 10, 18), какъ не такъ, что Онъ этимъ хотѣлъ сказать: что Меня умоляете, одного Отца умоляйте, котораго умоляю и Я, чему научаетесь изъ писаній, ибо Архіерею, который принялъ отъ Отца обязанность быть имъ, не должно возносить прошенія, но чрезъ Архіерея и Ходатая... Итакъ познайте, какой даръ отъ Отца Моего получили вы, когда чрезъ возрожденіе получили даръ усыновленія, дабы именоваться сынами Божіими и Моими братьями. А брату молиться неблагоразумно (οὐκ εὔλογον) со стороны тѣхъ, которые прославлены тѣмъ же Отцемъ, какимъ и Онъ». Такимъ образомъ въ началѣ молитвы Господней Оригенъ видитъ выраженіе идеи посредническаго служенія Богочеловѣка, какъ ходатая за человѣческій родъ предъ Богомъ, какъ Самого молящагося вмѣстѣ со всѣми людьми Отцу, умоляющаго Его за своихъ братьевъ. Выраженіе той же идеи онъ находитъ и въ евхаристическихъ молитвахъ (ἀναφορὰς), которыя, по литургическимъ изслѣдованіямъ, во всѣхъ древнѣйшихъ памятникахъ и въ современныхъ намъ редакціяхъ, представляются обращенными къ Отцу.

[1]) См. объ этомъ выше приведенное мѣсто (въ прим. In Ioan. t. VI n. 33—37) и еще слѣд. мѣсто—In Numer. hom. X n. 2 p. 638: «Но обратимся къ нашему Первосвященнику, Первосвященнику великому, прошедшему небеса, и посмотримъ, какъ Онъ самъ съ своими сынами-апостолами то есть, и мучениками, беретъ грѣхи міра. О мученикахъ говоритъ ап. Іоаннъ въ Апок., что души замученныхъ за имя Господа Іисуса предстоятъ алтарю; а кто предстоитъ алтарю, тотъ значитъ отправляетъ обязанности священника. Обязанность же священника молиться за грѣхи народа. Отсюда я опасаюсь, что мы не заслуживаемъ прощенія грѣховъ отъ того, что не бываетъ мучениковъ и жертвы святыхъ не приносятся за наши грѣхи».

въ сослуженіи святыхъ, мучениковъ и ангеловъ, и тотъ же Архіерей, являющійся на землѣ въ жертвѣ евхаристической въ сослуженіи священниковъ,—все это, вмѣстѣ взятое, даетъ Оригену случай рисовать величественныя картины жертвоприношенія великаго Архіерея неба и земли. Но это обиліе различныхъ чертъ, соединяемыхъ въ одно гармоническое величественное цѣлое, этотъ философско-поэтическій, глубокомысленно-художественный способъ изображенія крайне затрудняетъ изслѣдователя Оригеновыхъ твореній въ рѣшеніи вопроса, что же именно въ каждомъ данномъ случаѣ относится у Оригена къ жертвѣ небесной и что—къ евхаристической. Впрочемъ есть одна черта, которую можно принять за критерій для разграниченія между вышеуказанными предметами разсужденій Оригена. Эта черта видна отчасти [1]) изъ слѣдующаго мѣста. Давши наставленіе, какъ приступать къ молитвѣ, онъ пишетъ далѣе: „Итакъ, кто молится такимъ образомъ.... тотъ болѣе способенъ соединиться (ἀναχραθῆναι) съ Духомъ Господа, наполнившимъ все домостроительство и исполнившимъ все небо и землю... Еще же чрезъ вышесказанную чистоту будетъ участникомъ и молитвы [2]) Бога Слова, сдѣлавшагося посредникомъ даже непознающихъ Его, не оставляющаго ни чьихъ молитвъ, молящагося Отцу вмѣстѣ съ тѣмъ, для котораго Онъ служитъ посредникомъ (μεσιτευομένῳ). Ибо Первосвященникъ нашихъ приношеній и Ходатай предъ Отцемъ есть Сынъ Божій. Онъ молится за молящихся, вмѣстѣ призываетъ съ призывающими; однакожъ Онъ не будетъ молиться, какъ за своихъ, за тѣхъ, которые прилежно не молятся чрезъ Него, не будетъ и ходатаемъ предъ Богомъ, какъ за своихъ, за тѣхъ, которые не повинуются преданнымъ отъ Него наставленіямъ о томъ, что должно всегда и неустанно молиться“ [3]).

---

[1]) Отчасти она намѣчена въ выше приведенномъ, обширномъ мѣстѣ изъ Comm. in Ioan. t. VI (см. прим.).

[2]) Ἔτι δὲ... καὶ τῆς εὐχῆς μεθέξει, стало быть это пріобщеніе Слова въ евхаристіи (часто называемой у него εὐχὴ) есть нѣчто отличное отъ пріобщенія вездѣприсущаго Духа Божія, о которомъ сказано выше и отъ котораго, какъ новый родъ пріобщенія, отличается причастіе Слова въ евхаристіи (ἔτι δε).

[3]) De orat. c. 10 p. 445.

Въ этомъ мѣстѣ представляется съ одной стороны, что Христосъ ходатайствуетъ за всѣхъ вообще молящихся чрезъ Него, не оставляетъ ни чьихъ молитвъ, съ другой,—что Онъ не ходатайствуетъ за тѣхъ, которые молятся мало и не соблюдаютъ предписанныхъ Имъ заповѣдей о молитвѣ. Эта двойственность въ изображеніи ходатайства І. Христа наводитъ на мысль о томъ, не отличаетъ ли Оригенъ двухъ родовъ этого ходатайства: небеснаго и евхаристическаго тою чертою, что перваго рода ходатайству онъ приписываетъ значеніе для всѣхъ христіанъ, а послѣднему только—для нѣкоторыхъ, или для многихъ, какъ говорится у насъ въ литургіи?..

Это предположеніе подтверждается слѣдующимъ мѣстомъ. Оригенъ задаетъ себѣ вопросъ: какимъ образомъ можно получить отпущеніе грѣховъ, если грѣхи отпускаются только въ крещеніи водою и Духомъ, а креститься можно только одинъ разъ. На этотъ вопросъ онъ отвѣчаетъ: „намъ дается крещеніе мученія; ибо такъ оно называется, какъ явно изъ прибавки къ словамъ: *можете ли пить чашу, которую Я пью*—словъ: *или креститься крещеніемъ, которымъ Я крещусь* (Мк. 10, 38)... Внимай, не сдѣлается ли это крещеніе въ силу мученія очищающимъ, при служеніи за многихъ, подобно тому какъ крещеніе Спасителя мученіемъ сдѣлалось очищеніемъ для міра“? [1]) Ибо какъ по закону Моисееву окружающіе алтарь представляются содѣйствующими (διακονεῖν) отпущенію грѣховъ для тѣхъ (т. е. ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ) чрезъ кровь козловъ и тельцовъ, такъ и души убитыхъ во свидѣтельство Іисуса не тщетно стоятъ на небесахъ вокругъ жертвенника (θυσιαστηρίῳ), но содѣйствуютъ (διακονοῦσι) отпущенію грѣховъ молящихся. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы знаемъ и то, что какъ І. Христосъ Архіерей принесъ Себя самого въ жертву, такъ и іереи, для которыхъ Онъ есть Архіерей, приносятъ самихъ себя

[1]) Βάπτισμα ἡμῖν δίδοται τὸ τοῦ μαρτυρίου... Καὶ ἐπίστησον, εἰ τὸ κατὰ τὸ μαρτύριον βάπτισμα, ὥσπερ τὸ τοῦ Σωτῆρος καθάρσιον γέγονε τοῦ κόσμου καὶ αὐτὸ ἐπὶ πολλῶν θεραπείᾳ κἀθαιρόμενον γίνεται. Exhort. ad martyr. c. 30 p. 601.

въ жертву и въ силу этой—то жертвы (δι' ἣν) они видятся при жертвенникѣ, какъ въ собственномъ мѣстѣ“ [1]). Здѣсь крещеніе мученіемъ является средствомъ отпущенія грѣховъ, сдѣланныхъ уже послѣ крещенія водою и Духомъ. Это не есть средство прощенія грѣховъ для самихъ мучениковъ, а напротивъ для тѣхъ, которые обращаются съ молитвою къ мученикамъ и притомъ обращаются съ молитвою „при служеніи за многихъ“, слѣдовательно въ литургическомъ актѣ (именно въ евхаристіи, въ которой произносятся слова: „сія бо есть кровь Моя новаго завѣта, яже за вы и за многія изливаемая во оставленіе грѣховъ“ [2]). Мученики, впрочемъ, только „содѣйствуютъ отпущенію грѣховъ“ участвующимъ въ служеніи за многихъ, но сами не отпускаютъ „молящимся“ грѣховъ. Какъ на небѣ есть жертвенникъ и вокругъ него души мучениковъ, представляющія какъ бы священниковъ; такъ и на землѣ, по образцу небеснаго, есть также жертвенникъ и при немъ тѣже іереи—мученики находятся, какъ въ мѣстѣ, по праву имъ принадлежащемъ. Подъ іереями, зримыми при жертвенникѣ земномъ, разумѣются, по всей вѣроятности, тѣла мучениковъ, на гробницахъ которыхъ совершалась евхаристія. Итакъ „крещеніе въ силу мученія“ есть образное выраженіе для обозначенія евхаристіи, совершаемой въ силу страданій Христовыхъ не за всѣхъ людей, а только за многихъ, на гробахъ мучениковъ и потому какъ бы при соучастіи ихъ. Крещеніе кровію въ силу мученія Христова даруетъ прощеніе грѣховъ молящимся.

Евхаристическая жертва приносится не за всѣхъ даже христіанъ. „Подзаконнымъ іереямъ воспрещается за нѣкоторые грѣхи приносить жертву (съ тою цѣлію), дабы отпущены были преступленія тѣмъ, за которыхъ приносятся жертвы... Такъ и Апостолы и имъ подобные іереи, дѣлающіеся іереями въ силу великаго Архіерея (ὄντες κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα), принявши заповѣдь относительно Божественнаго служенія (τῆς τοῦ Θεοῦ θεραπείας), наученные Духомъ, знаютъ за какіе грѣхи нужно возносить жер-

1) Ibid.

2) Сравн. Мк. 14, 24: τὸ αἷμά μου... τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον.

твы (ἀναφέρειν θυσίας) и когда и какимъ образомъ, и знаютъ, за какіе нельзя этого дѣлать“ [1]). Вотъ и объясненіе, что значитъ „въ служеніи за многихъ“.

Евхаристическая жертва не приносится за подвергшихся церковному покаянію. „Необходимо было Господу и Спасителю нашему не только родиться между людьми, какъ человѣку, но и сойти во адъ... и вышедши оттуда, по совершеніи дѣла, войти къ Отцу и тамъ полнѣе очиститься на этомъ небесномъ алтарѣ (plenius apud altare illud purificaretur) для того, чтобы одарить постоянною чистотою залогъ нашей плоти, который Онъ вынесъ съ Собою“ [2]). Далѣе Оригенъ поясняетъ, что же происходитъ на этомъ небесномъ жертвенникѣ. „Если я обращу вниманіе на истиннаго моего Первосвященника, Господа І. Христа, на то, какъ Онъ, находясь во плоти, цѣлый годъ былъ съ народомъ,—тотъ годъ, о которомъ Онъ самъ сказалъ: *благовѣстить нищимъ послалъ Меня, проповѣдывать лѣто Господне благопріятное и день отпущенія* (Иса. 61, 1—2),— то замѣть, какъ однажды въ этотъ годъ въ день умилостивленія входитъ въ святое святыхъ, т. е. когда, исполнивши домостроительство, проникаетъ въ небеса и входитъ къ Отцу для того, чтобы сдѣлать Его милостивымъ къ роду человѣческому и умолять за всѣхъ вѣрующихъ въ Него. Зная это умилостивленіе Его, посредствомъ котораго Онъ дѣлаетъ милостивымъ Отца къ людямъ, ап. Іоаннъ говоритъ: *дѣти, сіе говорю вамъ, чтобы вы не согрѣшали, а еслибы кто согрѣшилъ, то мы имѣемъ ходатая предъ Отцемъ, Іисуса Христа праведника и Онъ есть умилостивленіе за грѣхи наши* (1 Іоан. 2, 1—2). И Павелъ подобнымъ образомъ упоминаетъ объ этомъ умилостивленіи, когда говоритъ о Христѣ: *котораго Богъ предложилъ въ жертву умилостивленія въ крови Его чрезъ вѣру* (Римл. 3, 25). Итакъ день умилостивленія остается для насъ до тѣхъ поръ, пока не зайдетъ солнце, т. е. пока не наступитъ конецъ міра. Ибо мы стоимъ при дверяхъ, закрывая (pro foribus, operientes) нашего Первосвящен-

[1]) De oration. c. 28 p. 528—529.

[2]) In Lev. hom. IX. n. 5. p. 515.

ника, пребывающаго внутри святаго святыхъ, т. е. у Отца, и умоляющаго за грѣхи тѣхъ, которые ожидаютъ Его но умоляющаго не за грѣхи всѣхъ (non pro omnium peccatis exorantem). Ибо Онъ не умоляетъ за грѣхи тѣхъ, которые раздѣляютъ участь козла, изгоняемаго въ пустыню. За тѣхъ только умоляетъ Онъ, которые составляютъ жребій Господа, которые не удаляются отъ храма, проводя время въ постахъ и молитвахъ“ [1]). Только вѣрные и притомъ не подвергшіеся покаянію, не тѣ, которые подобно козламъ изгоняются въ пустыню (съ удаленіемъ изъ храма, совершенно, или по крайней мѣрѣ на время совершенія ἀναφορᾶς, или литургіи вѣрныхъ, причемъ наблюдали, чтобы двери были затворены, откуда и явилось въ литургіи восклицаніе: „двери, двери“),—могутъ участвовать въ жертвѣ умилостивленія за грѣхи,—въ жертвѣ евхаристической.

Итакъ, при всемъ сходствѣ и даже тождествѣ евхаристіи небесной и земной, есть однакожъ нѣкоторая разница между ними, состоящая въ томъ, что первая приносится за всѣхъ, а послѣдняя только за нѣкоторыхъ. Обратимся теперь къ рѣшенію главнаго вопроса, именно вопроса о томъ, какъ Оригенъ представлялъ присутствіе Христа въ евхаристической жертвѣ, былъ ли онъ въ своихъ взглядахъ на евхаристію чистымъ символистомъ, или не былъ. При рѣшеніи этого вопроса, мы придаемъ не малое значеніе между прочимъ слѣдующему мѣсту.

Въ объясненіе кн. Лев. (1, 4—5)—о жертвѣ всесожженія—сказавши въ началѣ, что все описаніе принесенія этой жертвы можетъ повидимому быть отнесено исключительно къ смерти Христа Спасителя, Оригенъ обращаетъ особенное вниманіе на то, на первый взглядъ незначительное обстоятельство, что (въ ст. 5) снова, во второй разъ указано на мѣсто жертвоприношенія, послѣ того какъ (въ ст. 3) уже обозначено это мѣсто. По мнѣнію Оригена „это сдѣлано не безъ причины“. Никакой другой причины для этого не могло быть, „какъ развѣ Онъ (Богъ) хотѣлъ чрезъ то дать понять, что кровь Іисуса пролита не только въ Іерусалимѣ,

[1]) Ibid.

гдѣ былъ алтарь и основаніе его и скинія свидѣнія, но что Онъ же окропитъ и высшій алтарь на небесахъ (asperserit supernum altare, quod est in coelis), гдѣ находится и церковь первородныхъ, какъ и апостолъ говоритъ: *умиротворилъ кровію креста Своего и земное и небесное.* Итакъ по справедливости во второй разъ поименовываетъ алтарь, который у входа въ скинію свидѣнія, поелику не только за земное, но и за небесное принесена жертва—Христосъ; но здѣсь за людей Онъ пролилъ тѣлесную матерію своей крови, а въ небесныхъ (жертвахъ), при служеніи священниковъ,—если они тамъ есть у Него,—жизненную силу своего тѣла, какъ бы нѣкое духовное жертвоприношеніе [1]). Но ты хочешь знать, была ли въ Немъ двоякая жертва, соотвѣтствующая земному и пригодная для небеснаго. Апостолъ, пиша къ евреямъ, говоритъ: *чрезъ завѣсу, т. е. чрезъ плоть свою.* И опять глубже толкуетъ, что завѣса есть небо, въ которое проникъ Іисусъ, *дабы предстать нынѣ лицу Божію за насъ, всегда живъ,* говоритъ, *чтобы ходатайствовать за насъ.* Итакъ, если разумѣются двѣ завѣсы, которыя какъ первосвященникъ прошелъ Іисусъ, то слѣдовательно двоякимъ образомъ нужно понимать и жертву и жертвоприношеніе (duplex hostia et sacrificium duplex intelligendum est), чрезъ которое Онъ могъ спасти и земное и небесное. Наконецъ и то, что слѣдуетъ далѣе, кажется, должно быть относимо болѣе къ небесному, чѣмъ къ земному“ [2]). Такимъ образомъ, по Оригену, небесная жертва

[1]) Non solum pro terrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia, Iesus et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in coelestibus vero, ministrantibus, si qui illi inibi sunt, sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem, velut spiritale quoddam sacrificium immolavit.

[2]) In Lev. hom. I n. 3 p. 408—409. Непосредственно въ слѣдъ за вышеприведенными словами (о приспособленіи того, что слѣдуетъ далѣе, болѣе къ небесному, чѣмъ къ земному) Оригенъ толкуетъ (ibid. n. 4), что значатъ дальнѣйшія дѣйствія: разсѣченіе жертвы всесожженія на части, положеніе разсѣченныхъ частей на алтарь, возложеніе дровъ на алтарь, измовеніе водою внутренностей съ ногами. Снимать кожу съ тельца—значитъ «совлекать покровъ съ буквы»; полагать члены на алтарь значитъ «раскрывать божественныя таинства (mysteria) не недостойнымъ людямъ.... но тѣмъ, которые представляютъ алтарь

есть дѣйствительная, а не воображаемая жертва. Спаситель могъ ее принести; Онъ имѣлъ что принести. До воскресенія и вознесенія Онъ имѣлъ тѣло совершенно подобное нашему тѣлу и потому здѣсь на землѣ пролилъ матерію нашего тѣла, а по воскресеніи имѣлъ тонкое, прославленное, одухотворенное тѣло, неимѣющее гру-

---

Божій, въ которыхъ всегда горитъ божественный огонь и всегда истребляется плоть». Раздѣлять на части тельца—значитъ «приспособлять одно къ начинающимъ, другое къ дѣлающимъ успѣхи въ вѣрѣ Христовой, а третье къ совершеннымъ въ знаніи и любви», также показывать, «какія начала были положены въ законѣ, какое преуспѣяніе было въ пророкахъ и какая полнота совершенства заключена въ евангеліи или.... научать, какимъ молокомъ слова должны быть питаемы младенцы во Христѣ, какою овощью слова должны быть подкрѣпляемы ослабѣвающіе въ вѣрѣ, какова также твердая и сильная пища, которою должны быть утучняемы борцы (athletae Christi) Христовы. Тотъ присовокупляетъ и дрова ко алтарю, чтобы огонь оживлялся и пылалъ, к т о р а с т в о р я е т ъ р ѣ ч ь н е т о л ь к о о т ѣ л е с н ы х ъ с и л а х ъ Х р и с т а, н о т а к ж е и о б ъ Е г о б о ж е с т в ѣ. Ибо божество Христово вверху, куда стремится э т о т ъ огонь (Addit et ligna altari.... is, a quo non solum de corporalibus virtutibus Christi, sed etiam de divinitate ejus sermo miscetur. Desursus enim est divinitas Christi, quo ignis iste festinat). Итакъ соотвѣтственно этому (convenienter ergo) то, что въ тѣлѣ носимо было Спасителемъ, истребилъ небесный огонь и возстановилъ все сообразно съ природою Его божества. Но этотъ огонь воспламеняется, когда подложены дрова. Ибо страданіе Христа во плоти было даже до древа. А когда Онъ былъ повѣшенъ на древѣ, тогда домостроительство плоти кончилось. Воскресая отъ мертвыхъ, Онъ восходитъ на небо, путь куда указуетъ Ему природа огня. Поэтому-то и апостолъ говоритъ: *если же и знали Христа по плоти, то нынѣ уже не знаемъ* (2 Кор. 5, 16). Посему-то в с е с о ж е н і е п л о т и Е г о, п р и н е с е н н о е ч р е з ъ д р е в о к р е с т а, с о е д и н и л о (sociavit) з е м н о е с ъ н е б е с н ы м ъ и ч е л о в ѣ ч е с к о е с ъ б о ж е с т в е н н ы м ъ. Слово заповѣди повелѣваетъ еще измывать водою внутренности съ ногами, чрезъ пророчество подъ образомъ возвѣщая таинство крещенія (sacramentum baptismi)». Во всемъ этомъ мы не находимъ ничего, что относилось бы къ будущей жизни, а потому приходимъ къ заключенію, что намѣреваясь говорить о всемъ вышеизложенномъ, какъ о небесномъ, Оригенъ слово «небесный» противополагалъ тому земному, что Спаситель совершилъ во время земной своей жизни. Въ отношеніи къ этому послѣднему жертвоприношенію все то, что совершается въ Церкви Христовой и что имѣетъ сходство съ жертвою всесожженія, есть небесное. Замѣчательно, что и здѣсь упоминается о тѣлесныхъ силахъ Христа (а также и о какомъ-то смѣшеніи)—въ соотвѣтствіе съ прежде (n. 3) приведенными словами; тамъ (n. 3) in coelestibus vitalem corporis sui virtutem; здѣсь (n. 4) non solum de corporalibus virtutibus Christi, sed etiam de divinitate ejus sermo miscetur. Не заключается ли и въ этихъ послѣднихъ словахъ намека на евхаристію? Отдѣльно взятыя они, конечно,

бой матеріальности нынѣшняго нашего тѣла, не имѣлъ плоти и крови, которыя, по Писанію, не могутъ наслѣдовать царства небеснаго; поэтому Онъ и пролилъ предъ Отцемъ только жизненную силу своего тѣла. Онъ имѣлъ двѣ завѣсы, т. е. двѣ плоти, или, лучше сказать, хотя одну плоть, но въ двухъ ея состояніяхъ— неизмѣненномъ и измѣненномъ. Вся сила аргументаціи Оригена въ пользу той мысли, что нужно представлять двѣ жертвы, основывается на томъ, что І. Христосъ имѣлъ и по вознесеніи тѣло и могъ изливать предъ Отцемъ, если не матерію крови тѣла, то жизненную силу, но опять тѣла же, а не души или божества. Слѣдя далѣе, какъ Оригенъ раскрываетъ ту послѣднюю мысль, на которой онъ остановился, именно, что и дальнѣйшее описаніе жертвы всесожженія приспособлено не столько къ земному, сколько къ небесному, т. е. не столько къ страданіямъ и крестной смерти Спасителя, сколько къ какимъ-то другаго рода актамъ, мы находимъ, что онъ приспособляетъ всѣ эти ветхозавѣтныя предписанія не къ жизни торжествующей церкви, въ строгомъ смыслѣ, а къ тому, что совершается въ церкви земной съ ея членами, начиная съ оглашенія. А если такъ, то и подъ „изліяніемъ жизненной силы тѣла въ небесныхъ жертвахъ“ можно разумѣть указаніе на евхаристію земную. Чрезъ это, впрочемъ, мы отнюдь не отрицаемъ того, что здѣсь же онъ могъ представлять и небесное жертвоприношеніе, съ которымъ земная евхаристія находится въ самой тѣсной связи. Что эту небесно-земную жертву Оригенъ не считалъ чисто духовною, это видно изъ прибавки velut quoddam къ словамъ spiritale sacrificium.

Но что значитъ выраженіе: „двоякая жертва для того, чтобы спасти чрезъ нее и земное и небесное“? Не значитъ ли это, по мнѣнію Оригена, что Христосъ, принесши на землѣ одну жертву за людей, приноситъ на небѣ другую, болѣе духовную жертву

могутъ быть поняты въ смыслѣ требованія Оригена, чтобы раскрывалось ученіе не только о человѣчествѣ, но и о божествѣ Христа, но если сопоставить ихъ съ слѣдующими за ними разъясненіями и со многими другими мѣстами, ниже нами приводимыми, въ которыхъ евхаристію Оригенъ любитъ называть въ аллегорическомъ смыслѣ sermo Dei или verbum Dei, то невольно приходитъ на мысль вышеупомянутое предположеніе.

уже не за людей, а за безплотныхъ духовъ и именно демоновъ? Повидимому такъ именно уполномочиваютъ понимать это выраженіе многочисленныя мѣста въ твореніяхъ Оригена, въ которыхъ говорится, что Христосъ принесъ жертву не за людей только, но и за весь міръ, въ томъ числѣ и за безплотныхъ злыхъ духовъ. Такъ какъ, по Оригену, они одарены тонкими тѣлами, а тѣло Христово по воскресеніи было также въ высшей степени тонкое, то, повидимому, нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что онъ представлялъ, что Христосъ по вознесеніи на небо принесъ другую жертву за грѣхи духовнаго міра. Но такое предположеніе опровергается прямымъ мѣстомъ, въ которомъ Оригенъ рѣшительно отвергаетъ ту мысль, будто Христосъ принесъ жертву на небѣ за грѣхи или страдалъ своимъ тонкимъ тѣломъ. На небѣ, по его словамъ, Христосъ принесъ жертву не умилостивленія за грѣхи, а благодаренія. Та же мысль доказывается и тѣми мѣстами, въ которыхъ онъ прямо утверждаетъ, что Христосъ только однажды принесъ себя въ жертву за грѣхи всего міра, небеснаго и земнаго за всѣхъ разумныхъ существъ.

Объясняя Лев. (4, 3—16) о принесеніи тельца въ жертву за грѣхъ великаго священника или народа, говоритъ: „итакъ смотри, не есть ли Іисусъ, о которомъ говоритъ Павелъ, что Онъ умиротворилъ кровію своею не только земное, но и небесное, не есть ли Онъ тотъ самый телецъ, который на небѣ принесенъ не за грѣхъ, но въ даръ (non pro peccato, sed pro munere), а на землѣ, гдѣ грѣхъ царствовалъ отъ Адама до Моисея,—за грѣхъ. А что Онъ пострадалъ внѣ полка,—это я думаю (означаетъ, что Онъ пострадалъ) внѣ того полка, который видѣлъ Іаковъ, небеснаго полка ангеловъ... Итакъ внѣ этого небеснаго полка всякое мѣсто, въ которомъ мы обитаемъ, есть то земное мѣсто, въ которомъ во плоти пострадалъ Христосъ“ [1]). Желая такимъ образомъ показать, что жертва тѣлеснаго страданія, жертва умилостивительная, объемлющая небо и землю принесена однажды на землѣ и что на небѣ Христосъ не претерпѣвалъ страданія прославленною своею плотію,

[1]) In Levit. hom. II n. 3 p. 416.

хотя и тамъ умилостивляетъ за грѣхи всего міра своею человѣческою природою, спосаженною одесную Отца, Оригенъ, даже впадая, повидимому, въ противорѣчіе съ собою, отказываетъ небесной жертвѣ въ значеніи умилостивленія за грѣхи. Чрезъ усвоеніе небесной жертвѣ благодарственнаго только характера, онъ хотѣлъ показать, что небесная жертва находится въ полной зависимости отъ крестной жертвы. Столь же ясно говоритъ онъ о единичности страданія за грѣхи всѣхъ разумныхъ существъ даже и въ томъ мѣстѣ, гдѣ сильно вооружается противъ несправедливаго, по его мнѣнію, взгляда, что плоды земныхъ страданій простирались только на людей. Оригенъ утверждаетъ, что Онъ (Христосъ) вкусилъ смерть не за людей только, но и „за всѣхъ существъ разумныхъ (οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ), принесши Себя самого въ жертву, однажды только принесенную (τὴν ἅπαξ θυσίαν προσενεχθῆσαν ἑαυτὸν ἀνένεγκων)“, что „Онъ вкусилъ смерть за все, не за людей только умеръ, но и за остальныхъ разумныхъ существъ (ἀλλὰ καὶ ὑπερ τῶν λοιπῶν λογικῶν)“, что „нелѣпо вкусить Ему смерть за грѣхи человѣческія, а не вкусить еще и за иного нѣкотораго, сдѣлавшагося грѣшнымъ кромѣ человѣка, напримѣръ за звѣзды, звѣзды не совершенно чистыя предъ Богомъ, какъ узнаемъ изъ кн. Іова“ [1]). Таже мысль о единичности искупительныхъ за грѣхи всего міра страданій выражается наконецъ и въ томъ мѣстѣ, гдѣ Оригенъ отвергаетъ совершенно мысль о повторяемости страданій Христовыхъ въ будущіе вѣка [2]).

Такимъ образомъ, если не предположить, что Оригенъ,—въ за-

---

1) In Ioann. Comm. t. I n. 40 p. 93. Указанія на тѣже мысли о всеобъемлющемъ значеніи крестной жертвы находятся во многихъ мѣстахъ Оригеновыхъ твореній, напр. In Math. Comm. t. XIII n. 8 p. 1113 и др.

2) Опровергая мнѣніе тѣхъ, которые думали, что «домостроительство (спасенія) будетъ повторено Христомъ въ будущіе вѣка», Оригенъ говоритъ, «что, хотя онъ и не отвергаетъ всегдашняго существованія свободной воли въ природѣ разумной», но однакожъ «утверждаетъ, что такова сила креста Христова и смерти Его, принятой Имъ *въ концѣ вѣковъ*, что ея достаточно для спасенія и исцѣленія не только настоящаго и будущаго, но даже и прошедшихъ вѣковъ и не только для нашего человѣческаго чина (ordinem), но и для небесныхъ силъ и чиновъ (ordinibus)». In Roman. Com. l. V n. 10 p. 1053.

мѣчательномъ мѣстѣ, „о пролитіи здѣсь на землѣ за людей матеріи своего тѣла, а въ небесныхъ жертвахъ за небесное—жизненной силы своего тѣла“ и о двоякости жертвы, соотвѣтствующей Его цѣли спасти „небесное и земное“,—не впадалъ въ совершенное противорѣчіе съ самимъ собою, то остается объяснить эпитеты земной и небесный его усиліемъ противоположить жертвѣ крестной—евхаристическую, назвавъ ее небесною, болѣе духовною, приносимою за духовныхъ людей, совлекшихся уже плоти, съ чѣмъ вполнѣ согласно данное имъ пространное объясненіе подробностей, сопровождавшихъ принесеніе жертвы всесожженія въ ветхомъ завѣтѣ. Назвать же ее небесною Оригену было естественно, такъ какъ жертва евхаристическая находится въ тѣснѣйшей связи съ небесною; при тождествѣ обѣихъ, названіе одной перенесено только на другую. А если такъ, то можно, намъ кажется, допустить, что это замѣчательное мѣсто комментарія на кн. Левитъ содержитъ въ себѣ выраженіе истиннаго взгляда Оригена на образъ присутствія тѣла и крови Христовой въ евхаристическихъ элементахъ.

Этотъ взглядъ, если только мы вѣрно его поняли, можетъ быть формулированъ въ слѣдующихъ положеніяхъ: не самая матерія тѣла присутствуетъ въ элементахъ, а только жизненная сила прославленнаго тѣла Христова проникаетъ элементы. Эта сила соединяется съ Божествомъ Христа и такимъ образомъ весь Христосъ присутствуетъ въ евхаристическихъ элементахъ—и по человѣчеству и по Божеству. Но изъ приведенныхъ мѣстъ еще не вполнѣ видно, остаются ли видимые элементы неизмѣнными или они измѣняются. Изъ дальнѣйшаго изложенія мы увидимъ, что, по мнѣнію Оригена, элементы не измѣняются въ своей сущности. А если такъ,—если Оригенъ и не допускалъ пресуществленія элементовъ и не смотрѣлъ въ тоже время на евхаристію какъ на простой символъ, не представляющій дѣйствительнаго присутствія въ ней Христа небесною своею плотію и божествомъ,—то понятно, почему въ дальнѣйшихъ, ниже приводимыхъ нами мѣстахъ онъ то обнаруживаетъ благоговѣніе къ евхаристическому тѣлу и крови самимъ въ себѣ, независимо отъ вкушенія, то говоритъ, что вещество хлѣба и вина, поколику оно вещество,

остается веществомъ обыкновеннымъ. Приведемъ мѣста того и другаго.

Изъ мѣстъ перваго рода обращаютъ на себя вниманіе слѣдующія.

Объясняя кн. Исхода (13, 3) и убѣждая своихъ слушателей быть внимательными къ слову Божію, Оригенъ говоритъ: „я хочу убѣдить васъ примѣрами вашей религіи. Вы, которые привыкли присутствовать при божественныхъ таинствахъ (divinis mysteriis), знаете какую осторожность и благоговѣніе обнаруживаете, когда принимаете тѣло Господне, чтобы не уронить изъ него чего либо, даже и малаго, чтобы не упало что-либо изъ освященнаго дара (consecrati muneris). Ибо вы считаете себя виновными, и справедливо считаете, если что либо упадетъ изъ него по небрежности. Если же вы для сохраненія Его тѣла употребляете такую осторожность, и справедливо употребляете (et merito utimini), то какимъ образомъ вы думаете, что меньшій грѣхъ пренебречь слово Бога, чѣмъ Его тѣло“ [1])? Здѣсь Оригенъ свидѣтельствуетъ, какъ объ историческомъ фактѣ, объ особенномъ почтеніи, воздаваемомъ вѣрующими его времени тѣлу Христову,—такомъ къ нему благоговѣніи, которое, въ этой именно формѣ, не могло имѣть смысла и значенія, безъ существованія въ Церкви вѣрованія въ дѣйствительное присутствіе тѣла Христова въ евхаристическомъ хлѣбѣ. Мало того, онъ одобряетъ проявленіе такого необычайно-благоговѣйнаго отношенія вѣрующихъ къ евхаристіи, а слѣдовательно и заключающуюся въ этомъ проявленіи извѣстную мысль, извѣстный взглядъ, такъ какъ съ своимъ философскимъ умомъ, все возводившимъ къ идеѣ, онъ не могъ не видѣть, что одобряя выраженіе извѣстнаго взгляда, онъ съ тѣмъ вмѣстѣ одобряетъ и этотъ послѣдній [2]). Но особенно важно то, что онъ сопоставляетъ здѣсь тѣло Христово съ словомъ или ученіемъ Христовымъ, какъ два отличные одинъ отъ другаго предмета, что придаетъ осо-

---

[1]) In Exod. hom. XIII n. 3 p. 391: verbum Ejus neglexisse, quam corpus Ejus.

[2]) Нельзя поэтому думать, будто Оригенъ такъ отнесся къ обычаю христіанъ потому, что и символическому тѣлу Христову приличествуетъ также высокое почтеніе. Въ Церкви во всѣ времена было не мало символовъ, но ни одному изъ нихъ христіане не оказывали такого почтенія, какъ евхаристическимъ тѣлу и крови.

бенное значеніе этому мѣсту, такъ какъ въ другихъ случаяхъ, какъ увидимъ ниже, то и другое у него, повидимому, отождествляются. Сверхъ того въ этомъ же мѣстѣ тѣло Христово названо „освященнымъ даромъ“.

Въ сочиненіи противъ Цельса находимъ слѣдующую замѣчательную мысль: тѣло Христово не только дѣлается святымъ, но и освящаетъ вкушающихъ его, чрезъ что явно отдѣляется святость тѣла самого въ себѣ отъ освященія, которое могутъ получать вкушающіе его. Цельсъ думалъ, что христіанамъ слѣдовало бы „или ни жить, ни родиться на землѣ или же, родившись, воздавать благодаренія демонамъ, владѣющимъ земными вещами“. По этому случаю Оригенъ замѣчаетъ: „Цельсъ, какъ не знающій Бога, пусть даетъ дары (χαριστήρια) демонамъ; мы же благодаря (εὐχαριστοῦντες) Творца всего, ѣдимъ хлѣбы приносимые съ благодареніемъ и молитвою надъ дарами, — хлѣбы дѣлающіеся чрезъ молитву тѣломъ святымъ и освящающимъ тѣхъ, которые употребляютъ его съ здравымъ настроеніемъ“ [1]). Желая показать далѣе, во имя чего же совершается евхаристія и кому приносится эта жертва или, какъ выражался Цельсъ, начатки, Оригенъ пишетъ: Цельсъ приноситъ начатки демонамъ; а христіане Богу, о которомъ говорится, что Онъ создалъ зелень, траву, сѣющую сѣмя и дерево плодовитое. „Тому же, кому мы даемъ начатки, возносимъ и молитвы (εὐχὰς), имѣя Первосвященника великаго, прошедшаго небеса, Іисуса Сына Божія“. Итакъ евхаристія есть жертва христіанъ, возносимая ими не демонамъ, а Богу, чрезъ великаго Архіерея, котораго они умоляютъ вознести „молитвы, жертвы и ходатайства Богу надъ всѣмъ“ [2]). Евхаристическій хлѣбъ чрезъ молитву дѣлается тѣломъ и представляетъ нѣчто святое само въ себѣ и освящающее, впрочемъ не всякаго, но только приступающаго къ нему съ должнымъ расположеніемъ.

Въ другомъ сочиненіи, толкуя аллегорически фактъ смерти

---

[1]) Contr. Cels. l. VIII c. 33 p. 1565: ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.

[2]) Ibid. c. 13; сравн. c. 34. 36.

Моисея, Оригенъ, обращаясь къ своему слушателю, говоритъ, что когда послѣдній видитъ Іерусалимъ разрушеннымъ, алтарь ниспровергнутымъ, когда не видитъ болѣе приносимыми ни ветхозавѣтныхъ жертвъ, ни начатковъ и тому подобнаго, тогда пусть говоритъ, что Моисей рабъ Божій умеръ. „Когда между тѣмъ ты видишь, продолжаетъ онъ, что язычники приходятъ къ вѣрѣ, устрояются церкви, алтари окропляются не кровію животныхъ, но освящаются драгоцѣнною кровію Христа, когда ты видишь священниковъ и левитовъ, уготовляющихъ не кровь козловъ и тельцовъ, но Слово Божіе чрезъ благодать св. Духа, тогда говори, что Іисусъ послѣ Моисея принялъ и получилъ начальство... Когда ты видишь, что пасха наша пожренъ бысть Христосъ и мы ѣдимъ опрѣсноки чистосердечія и истины, когда ты видишь плоды доброй земли въ Церкви въ тридцать, шестдесятъ и сто разъ, т. е. вдовъ и дѣвъ и мучениковъ“ [1]) и пр. Выраженіе: „алтари освящаются драгоцѣнною кровію Христовою“, хотя и можетъ казаться употребленнымъ въ видахъ проведенія болѣе очевидной параллели между кровію животныхъ и кровію евхаристическою, но въ связи съ предъидущими мѣстами не можетъ не обращать на себя вниманія. Оно еще разъ свидѣтельствуетъ о томъ, что, по взгляду Оригена, евхаристическая кровь есть нѣчто дорогое, святое и освящающее то, къ чему она прикасается.

Итакъ, по смыслу всѣхъ вышеприведенныхъ мѣстъ, евхаристическій хлѣбъ и вино сами въ себѣ, независимо отъ принимающаго ихъ, суть нѣчто святое, освященный даръ, освящаются молитвою. Евхаристическое тѣло есть нѣчто отличное отъ ученія и достойно, наравнѣ съ послѣднимъ, самаго глубокаго благоговѣнія, даже и тогда, когда оно еще не принято, а только находится въ рукахъ пріемлющаго его для вкушенія.

Вопреки вышесказанному Оригенъ въ другихъ мѣстахъ разсуждаетъ объ евхаристическомъ тѣлѣ и крови такъ, какъ будто сами по себѣ они суть простое вещество и болѣе ничего святого

[1]) In Ies. Nav. hom. II n. 1. 833—834: sed praecioso Christi sanguine consecrari..... sed Verbum Dei per Spiritus sancti gratiam ministrantes.

въ себѣ не заключаютъ и какъ будто они суть только видимые знаки, обозначающіе невидимое, какъ будто вкушать тѣло и кровь Христову значитъ просто только усвоять ученіе Христово, духовно воспринимать въ себя Спасителя. Такое, повидимому, явное противорѣчіе въ возрѣніяхъ Оригена на евхаристію нетрудно объяснить. Если ἅγιόν τι заключается не въ сущности элементовъ, иначе сказать, если они не пресуществляются, если святое,—хотя и есть въ элементахъ, какъ собственное имъ, проникающее ихъ,—составляетъ однакожъ нѣчто отличное отъ нихъ, если тѣсное соединеніе святого съ элементами, дѣйствіемъ молитвы, не ведетъ за собою измѣненія матеріи хлѣба и вина (такъ что, не смотря на проникновеніе ихъ жизненною силою прославленнаго тѣла Христова, евхаристія представляетъ въ себѣ нѣкоторый дуализмъ), то можно сказать, что хлѣбъ и вино и заключаютъ сами въ себѣ нѣчто святое и не заключаютъ ничего, смотря по тому, съ какой точки зрѣнія на нихъ посмотрѣть. Оригенъ такъ и дѣлаетъ. Когда онъ смотритъ на евхаристическіе элементы, мысленно не разлѣляя видимыхъ элементовъ и проникающей ихъ жизненной силы тѣла Христова, соединенной съ божествомъ Христа, тогда онъ утверждаетъ, что евхаристическій хлѣбъ самъ по себѣ достоинъ всякаго благоговенія. А когда онъ мысленно раздѣляетъ то и другое,—въ дѣйствительности тѣсно связанное, нераздѣльно, но и непреложно соединенное,—тогда онъ утверждаетъ, что матеріальные элементы сами по себѣ ничего не значатъ. Въ первомъ случаѣ онъ говоритъ съ точки зрѣнія тѣснаго соединенія элементовъ съ истиннымъ тѣломъ Христовымъ; въ послѣднемъ—съ точки зрѣнія чистыхъ элементовъ, самихъ въ себѣ, внѣ проникновенія ихъ жизненною силою тѣла Христова.

Съ этой-то послѣдней точки зрѣнія онъ объясняетъ Мѳ. 15 гл., именно слова Спасителя, что оскверняетъ человѣка не то, что входитъ въ уста, а то, что выходитъ изъ нихъ, примѣняя эти слова къ евхаристіи [1]). Оригенъ прямо склоняется въ этомъ случаѣ на

[1]) Вотъ полный текстъ (in Math. com. t. XI n. 14 p. 948—952) этого замѣчательнаго мѣста. «Но кто-либо, остановившись на этомъ мѣстѣ, скажетъ: какъ не то оскверняетъ человѣка, что входитъ въ уста, хотя бы іудеи и считали это сквер-

сторону того (противнаго мнѣнію простыхъ людей) взгляда, по которому вкушеніе евхаристическаго хлѣба, само по себѣ одно, не можетъ освящать человѣка. Чтобы сдѣлать очевиднѣе справедливость такого взгляда на евхаристію, онъ подвергаетъ анализу евхаристи-

---

нымъ, такъ и не то освящаетъ человѣка, что входитъ въ уста, хотя бы ἀπὸ τῶν ἀκεραιοτέρων νομίζηται ἁγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ Κυρίου. Я думаю, что это ученіе не должно быть презираемо и потому нуждается въ изъясненіи, (по крайней мѣрѣ) мнѣ такъ думается. Какъ не пища, но совѣсть вкушающаго съ сомнѣніемъ оскверняетъ ядущаго... и какъ для оскверненнаго и невѣрующаго ничто не чисто не само по себѣ, но по причинѣ его нечистоты и невѣрія, такъ и освящаемое словомъ Божіимъ и молитвою (1 Тим. 4, 5) освящаетъ принимающаго οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ. Ибо если бы это было такъ, то оно освящало бы и того, кто ѣстъ хлѣбъ Господа недостойно и никто отъ такого яденія не былъ бы ни немощенъ, ни недуженъ и не умиралъ. Нѣчто такое внушалъ и Павелъ (1 Кор. 11, 29 — 30)... Потому-то хлѣбъ Господень полезенъ для употребляющаго его тогда, когда онъ принимаетъ его умомъ непорочнымъ и совѣстью чистою. Такимъ образомъ ни чрезъ неяденіе отъ хлѣба, освященнаго словомъ Божіимъ и молитвою, — чрезъ неядѣніе само по себѣ—мы не лишаемся нѣкотораго блага (οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν, παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος Λόγῳ Θεοῦ καὶ ἐντεύξει), ни чрезъ яденіе не пріобрѣтаемъ какого либо блага. Ибо причина лишенія есть зло и грѣхи и причина пріобрѣтенія—правда и добрыя дѣла... Если входящее въ уста проходитъ въ чрево и извергается вонъ, то и пища, освящаемая словомъ Божіимъ и молитвою, хотя сама по себѣ, какъ вещественная, проходитъ въ чрево и выходитъ вонъ, однакожъ по причинѣ привходящей къ ней молитвы и по мѣрѣ вѣры (καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὑλικὸν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, ὠφέλιμον γίνεται) она дѣлается полезною и бываетъ причиною прозорливости ума, усматривающаго полезное. Не матерія хлѣба, но (οὐχ' ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ') изреченное надъ нимъ слово приноситъ пользу вкушающему его не недостойно Господа. Это относительно типическаго и символическаго тѣла (ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος); но (δὲ) много бы можно сказать о самомъ Словѣ, которое сдѣлалось плотію и истинною снѣдію, ядущій которую живъ будетъ совершенно во вѣкъ, между тѣмъ какъ ни одинъ порочный не можетъ ѣсть ее. Ибо, если бы было возможно, чтобы и остающійся порочнымъ вкушалъ Сдѣлавшагося плотію, Слово сущее и хлѣбъ живой, то не было бы написано: *всякій ядущій хлѣбъ сей живъ будетъ во вѣки* (Іоан. 6, 51)».—Это мѣсто рѣшительно невозможно примирить съ ученіемъ о пресуществленіи, какъ ни усиливаются сдѣлать это римскіе католики (см. напр. у Миня, Dogmengeseh. Швале р. 703—704, у Деллингера въ его соч. объ евхаристіи). Нѣкоторые изъ нихъ думали (см. у Миня р. 947), что это мѣсто повреждено, но оно такъ подходитъ къ содержанію всей главы, что о поврежденіи его не можетъ быть и рѣчи.

ческій хлѣбъ, разлагаетъ его на составныя его части. Евхаристическій хлѣбъ представляетъ, по Оригену, двѣ части: матерію хлѣба и принадлежащее ему, собственное ему слово (τῷ ἰδίῳ λόγῳ). Что же въ евхаристическомъ хлѣбѣ освящаетъ человѣка? Не только матерія хлѣба, но и собственное хлѣбу Слово не можетъ этого сдѣлать. Если бы освящало собственное хлѣбу Слово, въ такомъ случаѣ не было бы немощныхъ, недужныхъ и умирающихъ отъ недостойнаго вкушенія. Матерія хлѣба сама по себѣ есть не болѣе, какъ матерія и также освящать не можетъ. При какихъ же условіяхъ происходитъ освященіе? При слѣдующихъ двухъ, изъ которыхъ одно объективное—привхожденіе къ хлѣбу молитвы, а другое субъективное, требующееся со стороны пріемлющаго таинство,—вѣра. „Пища, освящаемая словомъ Божіимъ и молитвою, хотя сама по себѣ, какъ нѣчто матеріальное, проходитъ въ чрево и извергается вонъ“, но „по привходящей къ ней молитвѣ и по мѣрѣ вѣры дѣлается полезною“. Не сказалъ Оригенъ, что хлѣбъ полезенъ только по мѣрѣ вѣры, но прибавилъ: и по привходящей къ нему молитвѣ. Безъ вѣры, недостойно вкушающимъ, онъ только вредитъ,—вредитъ именно въ силу τῷ ἰδίῳ λόγῳ, принося болѣзни и немощи,—а матерія хлѣба, которой присуще слово молитвы, какъ матерія, хотя не можетъ вредить, но не можетъ и приносить пользы. Понятіе о вредѣ, наносимомъ недостойно вкушающимъ евхаристію, хотя не самымъ веществомъ хлѣба, а собственнымъ ему Словомъ, не позволяетъ въ этомъ мѣстѣ, не смотря на всю его рѣзкость, видѣть выраженіе взгляда на евхаристію, какъ на простой только символъ. Наименованіе евхаристическаго хлѣба типическимъ и символическимъ не можетъ соблазнять того, кто знаетъ взглядъ Оригена на отношеніе евхаристической жертвы Агнца къ жертвѣ небесной [1]), а равно—и выраженіе, что мы ничего не теряемъ чрезъ неяденіе хлѣба освященнаго словомъ Божіимъ и молитвою, такъ какъ къ этому выраженію прибавлено: „чрезъ неяденіе само по себѣ“ [2]). Но

[1]) См. богатое примѣч. у Миня къ слову типическій и символическій.

[2]) Въ силу этой прибавки отрицаніе потери «какого либо блага чрезъ неяденіе» должно быть отнесено къ тому случаю, когда человѣкъ недостойный не

разсматриваемое нами мѣсто весьма важно для насъ не въ отношеніи только къ изученію взгляда Оригена на евхаристію, а и въ томъ отношеніи, что оно даетъ намъ возможность сдѣлать изъ него слѣдующій выводъ. Взглядъ Оригена не былъ общепринятымъ. Простые люди держались другаго взгляда, который Оригенъ ясно не излагаетъ, но который (судя потому, что александрійскій учитель нападаетъ на признаніе самой матеріи хлѣба святынею и на мнѣніе о пользѣ вкушенія евхаристіи, независимо отъ нравственнаго состоянія вкушающаго) состоялъ въ томъ, что большинство и люди простые 1) думали, что евхаристическіе элементы теряютъ свои свойства обыкновеннаго вещества, претерпѣваютъ измѣненіе въ самомъ ихъ существѣ, 2) что самое ихъ вкушеніе, хотя бы и недостойнымъ человѣкомъ, освящаетъ послѣдняго [1]).

Что мы вѣрно поняли смыслъ приведенныхъ выше словъ, доказательствомъ служитъ другое мѣсто, которое вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ переходомъ къ мѣстамъ, изображающимъ евхаристію, какъ питаніе истиннымъ словомъ Божіимъ или ученіемъ. Рѣшая вопросъ о томъ, вкусилъ ли Іуда поданное ему Спасителемъ, или не вкусилъ, Оригенъ сначала высказываетъ то мнѣніе, что сатана помѣ-

---

вкушаетъ тѣла Христова. Онъ не теряетъ никакого блага, т. е. чего либо для себя полезнаго, потому что, еслибы онъ вкусилъ, то (какъ выше замѣтилъ Оригенъ) онъ получилъ бы чрезъ то болѣзнь, или даже подвергся смерти. Такимъ образомъ чрезъ невкушеніе онъ не потерялъ какого либо блага, напротивъ избѣгъ вреда для себя. Само собою понятно, почему и яденіе само по себѣ, т. е. человѣкомъ недостойнымъ, не доставляетъ ему никакого блага, т. е. пользы.

[1]) Оба эти положенія, повидимому, тѣсно между собою связаны и на первый взглядъ кажутся необходимо слѣдующими одно изъ другого. Если матеріи хлѣба нѣтъ, а вмѣсто ея существуетъ тѣло Христово, которое по принятіи нами превращается въ наши соки, то оно тѣмъ самымъ, — т. е. въ силу самаго вкушенія, независимо отъ нашего достоинства или недостоинства,—дѣйствуетъ на насъ спасительно, освящающимъ образомъ. Противъ этого-то взгляда, въ первой своей половинѣ общецерковнаго, и вооружается Оригенъ, не будучи въ состояніи примирить идею пресуществленія съ требованіемъ общецерковнаго же ученія, живо имъ сознаваемаго, о необходимости извѣстныхъ условій со стороны пріобщающагося для спасительнаго дѣйствія на него евхаристіи. — Изъ этого видно, какъ несправедливы тѣ изъ протестантовъ, которые утверждаютъ, что ученіе о пресуществленіи является въ церкви будто бы не ранѣе IV в. См. напр. статью въ Herzog-Real Encycl. (Transsubstantiation).

шалъ вкушенію, изъ опасенія той пользы, которую Іуда могъ получить отъ вкушенія [1]); затѣмъ дѣлаетъ слѣдующее примѣненіе къ евхаристіи. „Какъ ядущій хлѣбъ Господа и піющій Его чашу недостойно, ѣстъ и пьетъ въ судъ, при присущей хлѣбу и чашѣ одной превосходнѣйшей силѣ (τῆς μιᾶς ἐν τῷ ἄρτῳ κρείττονος δυνάμεως), производящей доброе дѣйствіе, когда есть доброе расположеніе, а когда худое, то причиняющей осужденіе; такъ (οὕτω καὶ) и кусокъ, данный Спасителемъ былъ однороденъ (ὁμογενὲς) съ даннымъ и остальнымъ Апостоламъ— вмѣстѣ словами *примите, ядите*, — но имъ послужилъ во спасеніе, а Іудѣ въ осужденіе, такъ что по кускѣ вошелъ въ него сатана. Пусть простѣйшіе понимаютъ этотъ хлѣбъ и эту чашу согласно съ болѣе общимъ преданіемъ относительно евхаристіи; но тѣ, которые научены понимать глубже, пусть понимаютъ ее сообразно съ болѣе соотвѣтствующимъ божеству возвѣщеніемъ о Словѣ, питателѣ истины [2]). Такъ, если выразиться подобіемъ, напитательнѣйшій для тѣла хлѣбъ усиливаетъ существующую уже лихорадку, напротивъ въ здоровомъ состояніи ведетъ къ здоровью. Поэтому по большей части и истинное слово, даваемое болящей душѣ, не нуждающейся въ такой пищѣ, разрушаетъ ее и дѣлается для нея причиною худшаго и такимъ образомъ, истинно можно сказать, оно опасно. Объ этомъ говоритъ мнѣ кусокъ, обмакнувши который (Іисусъ) далъ Іудѣ Симонову Искаріотскому. Мы привели основанія для того и другаго, т. е. нужно ли утверждать, что принявъ (кусокъ) онъ съѣлъ его или этому воспрепятствовалъ вошедшій въ Іуду сатана“. Здѣсь, какъ и въ предшествующемъ мѣстѣ, доказывается, что вкушеніе или невкушеніе евхаристіи недостойными одинаково не приноситъ имъ пользы. Чрезъ невкушеніе они правда лишаются „присущей хлѣбу и вину нѣкоторой силы“,

---

[1]) In. Ioan. com. t. XXXII n. 16 p. 808 — 809.

[2]) Νοείσθω δε ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μεν ἁπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴν· τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσι κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας Λόγου ἐπαγγελλίαν.

какъ лишился ея Іуда, но такъ какъ эта сила полезна единственно при извѣстномъ добромъ расположеніи, то и вкушеніе евхаристіи едвали болѣе невкушенія приноситъ человѣку недостойному пользы; первое еще безполезнѣе и даже опаснѣе послѣдняго, какъ и Іуда (если допустить, что онъ вкусилъ поданнаго Спасителемъ хлѣба), нанесъ себѣ этимъ вкушеніемъ только вредъ. Такимъ образомъ и здѣсь Оригенъ допускаетъ присутствіе въ хлѣбѣ и винѣ божественной „силы“, но только силы, а равно и спасительное ея дѣйствіе на человѣка, но опять при извѣстномъ условіи со стороны послѣдняго. Сверхъ того здѣсь же отъ прямого смысла и пониманія евхаристіи, онъ переходитъ къ аллегорическому изъясненію ея, давая понять, что это послѣднее также недоступно людямъ простымъ, какъ недоступно имъ надлежащее пониманіе евхаристіи въ прямомъ непереносномъ смыслѣ (именно — того, какъ присутствуетъ въ ней Христосъ и при какихъ условіяхъ вкушеніе ея полезно для человѣка).

Оригенъ очень любилъ аллегорическое толкованіе евхаристіи и предавался ему съ свойственною ему неумѣренностью, какъ это видно изъ слѣдующихъ двухъ мѣстъ. Изъясняя слова установленія таинства на пасхальной вечери (Мѳ. 26, 26 и слѣд.) Оригенъ пишетъ: [1]). „Ибо не этотъ видимый хлѣбъ, который держалъ въ своихъ рукахъ, Богъ Слово называлъ своимъ тѣломъ, но слово, въ таинствѣ котораго (in cujus mysterio) этотъ хлѣбъ долженствовалъ быть преломляемъ. И не это видимое питье называлъ своимъ тѣломъ, но слово, въ таинствѣ котораго это питье

[1]) In Math. com. series n. 85. p. 1734—1735. Начинается это мѣсто слѣдующимъ образомъ: «Этотъ хлѣбъ, который Богъ Слово признаетъ своимъ тѣломъ, есть слово, питающее души, слово, отъ Бога Слова исходящее и хлѣбъ отъ хлѣба небеснаго, положеннаго на трапезѣ, о которой написано (Псал. 22, 5)... И это питье, которое Богъ Слово признаетъ своею кровію, есть слово напаяющее и преславно упоявающее сердца піющихъ; оно въ чашѣ, о которой сказано и *чаша твоя упоявающая, какъ она славна!* И это питье есть порожденіе истинной виноградной Лозы, которая говоритъ: *Я лоза истинная*: И оно есть кровь этого Винограда, который, посланный въ точило страданій, принесъ это питье. Такъ и хлѣбъ есть слово Христово, образовавшееся изъ той пшеницы, которая падши на землю, принесла многій плодъ».

долженствовало быть изливаемо. Ибо тѣло Бога Слова или кровь что иное можетъ быть, какъ не слово Его, питающее и веселящее сердце?“ [2]).—Подобное же, не менѣе рѣзкое мѣсто встрѣчаемъ въ изъясненіи ветхозавѣтныхъ предписаній объ употребленіи въ пищу чистыхъ животныхъ и невкушеніи нечистыхъ, при чемъ Оригенъ, аллегорически толкуя эти предписанія, относитъ ихъ къ людямъ, изъ которыхъ „каждый человѣкъ имѣетъ въ себѣ нѣкоторую пищу, которую и доставляетъ всякому соприкасающемуся съ нимъ ближнему“. Чтобы яснѣе было это для его слушателя, онъ начинаетъ, по его словамъ, „съ *большаго*, чтобы постепенно нисходя дойти до нисшаго“, именно съ Личности Христа Спасителя [1]), который „поелику весь всецѣло былъ чистъ, то вся плоть Его есть пища и вся кровь Его есть питье; такъ какъ всякое дѣло Его свято и всякое слово Его истинно. Поэтому-то и плоть Его есть истинная пища и плоть Его есть истинное питье. Ибо плотію и кровію своего слова, какъ бы чистою пищею и питьемъ, Онъ поитъ и подкрѣпляетъ родъ человѣческій. Въ этомъ случаѣ второю послѣ Его плоти пищею служатъ Петръ и Павелъ и всѣ Апостолы. На третьемъ мѣстѣ—ихъ ученики и такимъ образомъ всякій, по количеству своихъ заслугъ и чистотѣ чувствъ, дѣлается для своего ближняго чистою пищею. Кто не умѣетъ этого слышать, тотъ, можетъ быть, отвратитъ (отъ насъ) и обратитъ свой слухъ къ тѣмъ, которые говорили: *кто можетъ это слу-*

---

[1]) Всего этого мѣста, по замѣчанію у Миня, въ большинствѣ кодексовъ нѣтъ; оно читается только въ двухъ древнихъ манускриптахъ (IX и XII в.), да и то въ первомъ выскоблено, но такъ, впрочемъ, что можно разобрать при помощи второго. Продолженіе этого мѣста читается такъ: «Но почему Онъ не сказалъ *сіе есть тѣло Мое* новаго завѣта, подобно тому какъ сказалъ: *сія есть кровь Моя новаго завѣта?* Потому, что хлѣбъ есть слово правды, которою питаются вкушающія ее души, а питье есть слово познанія Христа по таинству (mysterium) Его рожденія и страданія. Такимъ образомъ, такъ какъ завѣтъ Божій положенъ для насъ въ крови страданія Христова для того, чтобы мы вѣруя въ Сына Божія, родившагося и пострадавшаго по плоти, спаслись, не правдою, которою одною, безъ вѣры въ страданія Христовы, нельзя спастись, то по этому-то только о чашѣ и сказано: *сія есть чаша новаго завѣта*».

[2]) Предварительно приводитъ слова Христовы изъ ев. Іоанна (6, 53—55) о яденіи плоти и питіи крови Сына человѣческаго.

шатъ и отходили отъ Него (Іоан. 6, 60. 66). Но, если вы сыны Церкви, если вы напоены евангельскими тайнами (evangelicis misteriis), если Слово, ставшее плотію, обитаетъ въ васъ, то вы знаете, что мы говоримъ. *Ибо это Господни заповѣди; кто не разумѣетъ пусть не разумѣетъ* (1 Кор. 14, 37—38). Вы знаете, что въ томъ, что написано въ божественныхъ писаніяхъ, содержатся образы (figurae) и потому то, что (тамъ) говорится, испытывайте и понимайте какъ духовные, а не какъ плотскіе. Если вы понимаете это какъ плотскіе, то оно только вредитъ вамъ, а не питаетъ. Ибо и въ евангеліяхъ есть буква, которая убиваетъ. Не въ одномъ только ветхомъ завѣтѣ находится буква убивающая; и въ новомъ существуетъ буква убивающая того, кто не обращаетъ вниманія на духовный смыслъ того, что (тамъ) говорится. Такъ, если буквально (secundum litteram) слѣдуешь тому даже, что сказано: *если не будете ѣсть* Моей *плоти и не будете пить* Моей *крови*, то убиваетъ эта буква“ [1]).—Въ этихъ двухъ приведенныхъ нами мѣстахъ Оригенъ, повидимому рѣшительно, низводитъ евхаристію на степень чистаго символа, питающаго исключительно духовно, изображающаго собою Христа, возбуждающаго умъ человѣка къ мысленному только воспріятію Христа, такимъ образомъ отнимаетъ у этого великаго таинства всякое значеніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ противорѣчитъ сказанному имъ самимъ въ другихъ мѣстахъ. Но не будемъ спѣшить окончательнымъ выводомъ. Предположимъ на время, что въ первомъ мѣстѣ, онъ только пользуется случаемъ удовлетворить своей склонности къ аллегорическому толкованію, отнюдь не имѣя намѣренія отрицать чрезъ то дѣйствительнаго присутствія Христа въ евхаристіи, а въ послѣднемъ мѣстѣ, кромѣ удовлетворенія той же потребности, имѣетъ въ виду обличить еще разъ тѣхъ простыхъ людей, которые, какъ мы видѣли, вѣрили, согласно съ болѣе общимъ церковнымъ преданіемъ, въ присутствіе въ евхаристіи самой матеріи, вещества (ὕλη) плоти и крови Господа и кромѣ того ожидали для себя всякой пользы отъ самого акта чувственнаго вкушенія тѣла Христова, не заботясь о духовномъ усовершеніи себя.

[1]) In Levit. hom. VII n. 5 p. 486—488.

Въ противоположность такому, слишкомъ уже плотскому, чувственному, по мнѣнію Оригена, вкушенію, онъ представилъ примѣръ чисто духовнаго вкушенія, т. е. увлекшись,—какъ это постоянно бываетъ въ полемикѣ,—онъ противопоставилъ одной, предполагаемой имъ крайности,— другую, нисколько при этомъ не оговорившись. Но если это такъ, то должны быть у него мѣста, въ которыхъ бы онъ ясно различалъ вкушеніе Слова чрезъ воспріятіе Его ученія—съ одной стороны и пріобщеніе тѣла и крови Христовой чрезъ принятіе евхаристіи—съ другой. Такія мѣста мы дѣйствительно и находимъ.

Изъясняя заповѣдь Божію относительно хлѣбовъ предложенія Оригенъ говоритъ: „Если ты обратишься къ тому хлѣбу, который сходитъ съ небесъ и даетъ жизнь всему міру, къ тому хлѣбу предложенія, который Богъ *предложилъ въ умилостивленіе чрезъ вѣру въ крови Его* и если ты обратишь взоръ свой на то воспоминаніе, о которомъ говоритъ Господь: *сіе творите въ Мое воспоминаніе*, то ты найдешь, что это воспоминаніе есть такое воспоминаніе, которое одно дѣлаетъ Бога милостивымъ къ людямъ. Итакъ если внимательно всмотришься въ таинства церкви, то найдешь, что въ предписаніяхъ закона прообразованъ образъ будущей истины. Но объ нихъ (de his, т. е. церк. таинствахъ) не слѣдуетъ много разсуждать, такъ какъ довольно одного напоминанія, чтобы насъ поняли. Мы можемъ впрочемъ говорить (о томъ же) и иначе“ [1]) и затѣмъ вдается въ обширный аллегорическій трактатъ о хлѣбѣ, какъ таинственномъ словѣ, священническомъ хлѣбѣ и т. п., исполняя такимъ образомъ свое обѣщаніе говорить о церковныхъ таинствахъ *иначе*. Въ этомъ дальнѣйшемъ аллегорическомъ толкованіи,—изъясняя, что значатъ

[1]) In Lev. hom. XIII n. 3 p. 547, et si respicias ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus... invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum. Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam. Sed de his non est plura disserere, quod recordatione sola intelligi sufficit. Possumus vero et aliter dicere. Omnis sermo Dei panis est, sed est differentia in panibus.

двѣ десятыхъ эфы пшеничной муки [1]) и двѣнадцать хлѣбовъ, почему ихъ велѣно было полагать на чистой трапезѣ, — находитъ, что хлѣбы суть слово Божіе, а чистая трапеза есть чистая душа, воспринимающая слово Божіе, такъ какъ „святыя слова (sancta verba) неприлично воспринимать несвятою душею“, что „лучше такъ понимать мѣсто святое, чѣмъ зданіе изъ безчувственныхъ камней. Отсюда этотъ законъ равнымъ образомъ дается тебѣ и для того еще, чтобы, когда ты принимаешь таинственный хлѣбъ, ты вкушалъ его въ мѣстѣ святомъ, т. е. чтобы ты принималъ таинства тѣла Господня не тогда, когда осквернена душа и запятнана грѣхомъ“ [2]). Послѣ этого возвращается снова къ толкованію хлѣба, какъ слова Божія, имѣющаго мѣсто только въ чистомъ умѣ и сердцѣ [3]). Въ приведенныхъ словахъ, — отказываясь разсуждать объ евхаристіи въ собственномъ смыслѣ, какъ единственной умилостивительной жертвѣ, но потомъ много занимаясь разъясненіемъ питанія ученіемъ Господа, какъ Его хлѣбомъ или тѣломъ, и затѣмъ сопоставляя питаніе души словами Божіими или воспріятіе

---

[1]) Ibid. n. 4. Двѣ десятыхъ это Отецъ и Сынъ. Еретики не дѣлаютъ изъ двухъ десятыхъ одного хлѣба, отвергая, что Творецъ Богъ есть Отецъ Христа. Здѣсь же превосходно выясняетъ ученіе о единствѣ substantiae и de duabus personarum proprietatibus—изъ единства массы, изъ которой дѣлались два ряда хлѣбовъ и изъ двухъ положеній ихъ, т. е. рядовъ, признаваясь впрочемъ, что трудно «такъ соразмѣрять свою рѣчь, чтобы соединять гдѣ нужно и снова раздѣлять, гдѣ требуется, для того чтобы и двѣ мѣры когда либо не изчезли и чтобы никогда не являлся не болѣе, какъ только одинъ хлѣбъ».

[2]) Ibid. n. 5. Unde simili modo etiam tibi lex ista proponitur, ut cum acceperis panem mysticum, in loco mundo manduces eum: h. e. ne in anima contaminata et peccatis polluta Dominici corporis sacramenta percipias. Corinth. 11, 27.

[3]) Ibid. n. 6. Если ветхозавѣтные хлѣбы были святое святыхъ, не были пищею всѣхъ, то тѣмъ болѣе слово Божіе. Не всѣ могутъ слышать таинство этого слова (hujus verbi mysterium), но только чистымъ могутъ быть изъясняемы эти таинства. «Тѣмъ, которые не способны къ уразумѣнію тайнаго, не можетъ быть данъ этотъ священническій хлѣбъ, который есть тайное и таинственное слово (secretus et mysticus sermo), но дается въ притчахъ (такой хлѣбъ), который служитъ для всего народа». Далѣе по поводу словъ писанія (Лев. 24, 9): *вѣчнымъ закономъ да будетъ это*, утверждаетъ, что только таинственное вѣчно, что буквальному рано или поздно наступитъ конецъ (это мѣсто см. въ прим. къ введенію въ трактатъ объ Оригенѣ).

чистою душею ученія (какъ бы хлѣба предложенія) съ другаго рода питаніемъ (simili modo etiam), съ воспріятіемъ евхаристическаго хлѣба, требующимъ, какъ необходимаго для себя условія,—чистоты души пріемлющаго,—Оригенъ позволяетъ думать, что онъ понималъ тотъ и другой родъ питанія какъ совершенно различные способы питанія однимъ и тѣмъ же Богомъ Словомъ. Къ этому нужно прибавить, что въ одномъ мѣстѣ онъ прямо выражается: „мы пьемъ кровь Христову не чрезъ обрядовое только совершеніе таинствъ, но и тогда, когда воспринимаемъ Его (Христовы) глаголы“ [1]), а въ другомъ мѣстѣ называетъ духовное въ человѣкѣ плотію Слова Божія въ переносномъ смыслѣ [2]). Если наконецъ припомнить то мѣсто, въ которомъ, одобряя благоговѣніе евхаристическому хлѣбу Господа, Оригенъ требовалъ благоговѣнія не только къ тѣлу но и къ ученію Христову, то, намъ кажется, ясно, что онъ называлъ ученіе или слово Божіе тѣломъ и кровію Господа, не отождествляя этого духовнаго хлѣба съ евхаристическимъ. Тотъ хлѣбъ и этотъ—нѣчто отдѣльное. Слово Божіе есть—тѣло Господне въ иномъ смыслѣ (aliter); вѣрующій принимаетъ этотъ хлѣбъ не въ евхаристіи (non sacramentorum ritu), а тогда, когда слушаетъ наставленія, чтенія св. Писанія (cum

---

[1]) In Numer. hom. XVI n. 9 p 701. Объясняя Числ. 23, 24, гдѣ говорится о народѣ израильскомъ, что онъ напьется крови, замѣчаетъ, что здѣсь всякій «по необходимости прибѣгнетъ сладости аллегоріи». Богъ строго запретилъ вкушать кровь евреямъ; запрещено пить ее и христіанамъ, обратившимся изъ язычниковъ. Вотъ почему соблазнились слышавшіе, что говоритъ Господь о яденіи Его плоти и питіи Его крови. «Но народъ христіанскій, народъ вѣрный слышитъ это, принимаетъ и слѣдуетъ Тому, который говоритъ: если не будете ѣсть Моей плоти... Bibere autem dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones Ejus recipimus, in quibus vita consistit, какъ и самъ Онъ говоритъ (Іоан. 6, 63): *слова, которыя Я говорю вамъ, суть духъ и жизнь*». По этому, заключаетъ, мы пьемъ Его кровь, какъ изъявленнаго за насъ, когда «воспринимаемъ слова Его ученія», точно также, какъ пьемъ кровь и изъявленныхъ проповѣдниковъ Его слова, «когда читаемъ слова Его Апостоловъ».

[2]) In Lev. hom. II n. 2 p. 413. Unde... homo ille... intelligendus, qui etiamsi peccatis non urgeatur, nec sit praeceps ad vitia, non tamen habet aliquid in se spiritale, et quod figuraliter carnes Verbi Dei reputentur.

sermones ejus recipimus); этотъ хлѣбъ есть тѣло Бога Слова въ переносномъ смыслѣ (figuraliter).

Но если Оригенъ отличалъ евхаристическій хлѣбъ въ собственномъ смыслѣ отъ хлѣба въ смыслѣ аллегорическомъ, то почему онъ такъ любилъ смѣшивать эти два различные предмета и нерѣдко утверждалъ, что воспріятіе Слова духомъ, умомъ есть истинная евхаристія? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить слѣдующее мѣсто, въ которомъ Оригенъ старается возвесть умы своихъ читателей къ пріобщенію Слова въ будущемъ вѣкѣ по кончинѣ міра [1]). Сравнительно съ тѣмъ полнѣйшимъ пріобщеніемъ нынѣшнее пріобщеніе, по его словамъ, менѣе полно [2]). Правда и здѣсь на землѣ мы духовно пріобщаемся Слова во взаимныхъ собесѣдованіяхъ другъ съ другомъ, при чемъ взаимно питаемъ себя словомъ Божіимъ [3]);

---

[1]) In Math. ser. n. 86 p. 1735—1737. Приводимъ это мѣсто, хотя въ отдѣльныхъ примѣчаніяхъ, но не прерывая и не измѣняя того порядка мыслей, въ какомъ они слѣдуютъ въ текстѣ.

[2]) Замѣть, что Онъ говоритъ: *когда Я буду пить съ вами новое* (вино) **не въ иное время, какъ только** *въ царствѣ Отца Моего* (Лук. 22, 16). А въ другомъ мѣстѣ: *царство Божіе не есть пища и питье* (Рим. 14, 17). Ибо тѣлеснымъ образомъ, и по подобію настоящей пищи и питья, не есть царство Божіе яденіе и питіе для тѣхъ, которые оказали себя достойными хлѣба небеснаго, хлѣба ангеловъ... А что, однакожъ, въ царствѣ Божіемъ будемъ ѣсть и пить, это можно доказать многими мѣстами писанія... Итакъ исполнится въ царствѣ Божіемъ эта пасха и будетъ вкушать ее и пить Іисусъ съ учениками своими. И то, что говоритъ апостолъ (Кол. 2, 16)... и прочее, что составляетъ тѣнь будущаго, (все это) представляетъ **откровеніе будущихъ таинствъ** (mysteria) **относительно яденія и питанія духовныхъ**, по отношенію къ которымъ было тѣнію то, что написано о яденіи и питіи въ законѣ». Далѣе говоритъ, что младенецъ во Христѣ, читая въ писаніи, что взялъ Іисусъ хлѣбъ и чашу, понимаетъ это вообщее (communiter), не различая, отъ кого Онъ беретъ и какъ беретъ, а болѣе разумный различаетъ это (продолженіе въ слѣд. прим.).

[3]) «Правда и **всегда** Іисусъ для тѣхъ, которые **между собою равнымъ образомъ** (et semper Iesus his, qui secum pariter) совершаютъ празднованіе, благодаритъ, принимая хлѣбъ отъ Отца, и преломляетъ и подаетъ ученикамъ, сообразно съ чѣмъ каждый изъ нихъ беретъ, чтобы принять,—подаетъ говоря: *примите и ядите*; и когда этимъ хлѣбомъ питаетъ ихъ, то показываетъ, что онъ есть Его тѣло, такъ какъ Онъ самъ есть Слово, которое мы и теперь имѣемъ, насколько это необходимо, и такъ какъ въ царствѣ Божіемъ Оно будетъ вполнѣ (fuerit impletum). Но нынѣ оно еще (sed nunc quidem) не вполнѣ, а бу-

но это далеко не полная пасха. Впрочемъ, кто хочетъ еще здѣсь на землѣ сподобиться болѣе полнаго, хотя и не окончательно полнаго (возможнаго только для будущей жизни), пріобщенія Слова, тотъ изъ частныхъ собраній пусть идетъ въ церковь Божію, гдѣ совершается евхаристія по даннымъ отъ Христа правиламъ, не каждымъ, не другъ съ другомъ, а только учениками Его, которые и совершаютъ ее, а остальные вѣрующіе только присутствуютъ при ея совершеніи. При этомъ въ евхаристіи проливается кровь Его во оставленіе грѣховъ какъ пріемлющихъ, такъ и совершающихъ таинство. Происходитъ это въ то самое время, какъ изливается въ насъ доступная чувствамъ кровь; въ это мгновеніе въ этой самой крови вливается въ насъ кровь завѣта, кровь Іисуса, который присутствуетъ въ видимой евхаристической крови. Присутствуетъ Онъ, впрочемъ, и въ насъ во все время совершенія таинства, побуждая насъ къ пріобщенію Себя, подавая намъ Себя, такъ какъ безъ Него мы не можемъ приступить къ евхаристіи. Такимъ образомъ Онъ есть и ядомое и піемое нами и Онъ же ѣстъ и пьетъ вмѣстѣ съ нами. Изліяніе крови можно понять еще, по словамъ Оригена, какъ изліяніе любви въ сердца наши. При всемогуществѣ Слова и неисчислимомъ множествѣ силъ въ Словѣ (хотя Оно собственно одно) все это возможно [1]). Это мѣсто, взятое въ цѣ-

---

детъ полнымъ тогда, когда мы приготовлены будемъ къ принятію полной пасхи (pascha plenum), потому что Онъ идетъ, чтобы исполнить,—Онъ, который пришелъ не разорить законъ, но исполнить;—нынѣ правда исполнить, какъ зерцаломъ въ гаданіи исполненія, а когда наступитъ совершенное (quod perfectum est), тогда исполнить лицемъ къ лицу» (продолженіе въ слѣд. прим.).

[1]) Посему, если и мы (Si ergo et nos) хотимъ принимать хлѣбъ благословенія отъ Іисуса, который привыкъ его давать, то пойдемъ въ общество (in civitatem), въ домъ кого либо, гдѣ Іисусъ совершаетъ Пасху съ учениками своими, приготовляющими Его самого, сообразно съ знаками Имъ самимъ данными (praeparantibus Ipsum notis Ipsius) и взойдемъ въ верхнюю, большую часть дома и постланную и приготовленную, гдѣ, принимая отъ Отца чашу и совершая благодаренія, Онъ даетъ вошедшимъ съ Нимъ говоря: *пейте, ибо это есть кровь Моя новаго завѣта,*—кровь которая и пьется и проливается, пьется учениками, а проливается во оставленіе грѣховъ, совершенныхъ и тѣми, которые пьютъ и тѣми, которые проливаютъ. А если спросишь, какимъ образомъ еще (quomodo etiam) изливается, то разсуди вмѣстѣ съ словами писанія: *любовь Божія*

ломъ важно въ томъ отношеніи, что изъ него становится нѣсколько понятнымъ (изъ первыхъ двухъ его отдѣленій), почему Оригенъ часто говорилъ, что *истинная евхаристія* есть нѣчто духовное, не имѣющее ничего чувственнаго. Когда онъ говорилъ такъ, то онъ мысленно созерцалъ то пріобщеніе Слова безъ всякихъ посредствъ, которое наступитъ въ будущей жизни и о которомъ говорится въ нашей церковной пѣсни: „истѣе Тебѣ причащатися въ невечернемъ дни царствія Твоего". А такъ какъ духовное воспріятіе Слова въ ученіи, по отсутствію всякой матеріи, какъ посредства между Богомъ и человѣкомъ,—такимъ образомъ по формѣ, по способу проявленія, а не по существу и его слѣдствіямъ для человѣка, — болѣе напоминаетъ будущую евхаристію, чѣмъ земная евхаристія,— которая представляетъ въ себѣ существованіе вещества, хотя и проникнутаго Словомъ, но не измѣняющагося (по взгляду Оригена) въ своей субстанціи,—то неудивительно, что великій александрійскій учитель любилъ воспріятіе ученія Бога Слова называть истинною евхаристіею, вкушеніемъ истинной плоти и крови Сына Божія. Чрезъ это онъ вовсе не думалъ унизить земную евхаристію, свидѣтельствъ о глубокомъ благоговѣніи къ которой онъ довольно

излилась въ сердца наши (Рим. 5, 5). Если же кровь завѣта влилась въ сердца наши во отпущеніе нашихъ грѣховъ, при изліяніи въ сердца наши той піемой крови (Si autem sanguis tastamenti infusus est... effuso eo potabili sanguine), то оставляются и истребляются всѣ грѣхи, совершенные прежде. Самъ же Онъ, говорящій по принятіи чаши: *пейте отъ нея всѣ*, не отходитъ отъ насъ, когда мы пьемъ, но пьетъ ее вмѣстѣ съ нами, такъ какъ Самъ присутствуетъ въ каждомъ изъ насъ, поелику не можемъ мы одни и безъ Него ни ѣсть отъ хлѣба того, ни пить отъ порожденія той истинной виноградной Лозы. Неудивляйтесь, что Онъ самъ есть и хлѣбъ и ѣстъ вмѣстѣ съ нами хлѣбъ, что Онъ самъ есть и питье, порожденное виноградною лозою, и пьетъ вмѣстѣ съ нами. Ибо Слово Божіе всемогуще и называется различными именами и Онъ самъ неизчислимъ по множеству силъ, хотя, какъ всякая сила, Онъ одинъ и тотъ же (secundum multitudinem virtutum, cum sit omnis virtus unus et ipse). Затѣмъ онъ училъ учениковъ,—которые совершали праздненство съ Учителемъ, приняли хлѣбъ благословенія (benedictionis panem) и ѣли тѣло Слова (corpus Verbi) и пили чашу благодаренія,—за все это произносить гимнъ Отцу и отъ высокаго переходитъ къ высокому (de alto transire in altum)». Итакъ евхаристія есть нѣчто высокое; но еще выше ея будетъ причастіе Слова въ будущемъ вѣкѣ; къ этому-то высокому и совѣтуетъ переходить Оригенъ.

далъ въ своихъ твореніяхъ вообще и въ частности даже въ разбираемомъ нами мѣстѣ, именно въ послѣднемъ его отдѣленіи, гдѣ онъ ясно говоритъ о прощеніи грѣховъ, которое приноситъ евхаристія какъ совершающимъ, такъ и вкушающимъ ее, и гдѣ онъ представляетъ, что въ евхаристіи Христосъ „самъ есть и хлѣбъ и ѣстъ вмѣстѣ съ нами хлѣбъ, что Онъ самъ есть и питье... и пьетъ вмѣстѣ съ нами“ [1]).

Изъ всего вышеизложеннаго можно сдѣлать слѣдующій общій выводъ относительно Оригенова ученія объ евхаристіи. 1) Оригенъ не былъ чистымъ символистомъ, 2) въ евхаристіи допускалъ дѣйствительное присутствіе самого Христа, но 3) не признавалъ пресуществленія элементовъ въ тѣло и кровь Христову, а думалъ, что Христосъ небеснымъ, прославленнымъ, тонкимъ своимъ тѣломъ, соединеннымъ съ божествомъ, проникаетъ евхаристическіе элементы, которые однакожъ не измѣняются отъ того въ своемъ существѣ. Такимъ образомъ онъ отличался отъ православной Церкви отрицаніемъ пресуществленія, въ которое она всегда вѣровала, и допущеніемъ отвергнутаго православною Церковію ученія о нисхожденіи прославленнаго тѣла Христова на евхаристическіе элементы [2]). 4) Превосходно раскрылъ ученіе о жертвѣ и объ отношеніи между различными родами жертвъ. 5) Вообще же отличался удивительною полнотою, глубиною и обиліемъ мыслей при раскрытіи ученія объ этомъ таинствѣ.

IV. О покаяніи. Ученіе о покаяніи было для Оригена такимъ предметомъ, къ которому онъ обращался весьма часто и съ особенною

[1]) Нѣтъ сомнѣнія, что послѣднее отдѣленіе этого мѣста нужно относить не къ евхаристіи въ будущей жизни, а къ евхаристіи, совершаемой въ земной Церкви. Такъ заставляетъ думать многое, именно общій ходъ мыслей, а также и нѣкоторыя изъ частныхъ мыслей, выражаемыхъ въ этомъ отдѣленіи. Таковы въ особенности слѣдующія: мысль о совершеніи евхаристіи не всѣми, вошедшими въ верхнюю часть дома, а только «учениками Іисуса» (мысль, неприложимая къ будущей жизни, такъ какъ, по другимъ мѣстамъ у Оригена, Агнецъ является приносимымъ мучениками и всѣми святыми, всѣми удостоившимися вѣчной жизни; тамъ всѣ святые суть священники), особенно же мысль объ оставленіи грѣховъ, какъ приносящихъ евхаристію, такъ и тѣхъ, которые только пьютъ ее (на небѣ святые и мученики, совершающіе небесную евхаристію, уже очищены отъ грѣховъ).

[2]) См. опредѣленіе прав. Церкви противъ лютеранъ. (Посл. вост. Патр. чл. 17).

охотою. А потому въ его твореніяхъ очень обстоятельно раскрыто ученіе объ этомъ таинствѣ.

Насколько высоко смотрѣлъ Оригенъ на покаяніе, это видно уже изъ того, что онъ называетъ его крещеніемъ огнемъ, вторымъ воскресеніемъ. „Если ты согрѣшилъ смертно (πρὸς θάνατον), говоритъ Оригенъ, кромѣ того согрѣшилъ въ скверн҃ѣ, *омоетъ* Господь *скверну* сыновъ и *дщерей Сіона и очиститъ кровь отъ среды* ихъ (Иса. 4, 4). Потомъ — уплата за скверну *духомъ суда*. И мы многіе, когда худшимъ образомъ согрѣшили, нуждаемся не въ селитрѣ, не въ извѣстной травѣ (πόας), чтобы очиститься, но *въ духъ сожженія*. Поэтому-то—теперь, можетъ быть, я нашелъ смыслъ того, что Іисусъ крститъ Духомъ св. и огнемъ; не такъ, что одного и того же Онъ крститъ Духомъ св. и огнемъ; но святого крститъ Духомъ святымъ, а снова согрѣшившаго послѣ того, какъ этотъ увѣровалъ и удостоился Духа св., онъ омываетъ огнемъ; такъ что не одинъ и тотъ же тотъ, кого крститъ Іисусъ Духомъ св. и огнемъ. Блаженъ крещаемый Духомъ св. и не нуждающійся въ крещеніи огнемъ. Но трикратно несчастенъ тотъ, кто имѣетъ нужду креститься огнемъ. Впрочемъ Іисусъ имѣетъ то и другое. Ибо *произойдетъ лоза отъ корня Іессеева и цвѣтъ произойдетъ отъ корня его* (Иса. 11, 1), лоза же для наказуемыхъ. Такъ Богъ есть огнь поядающій и Богъ же есть свѣтъ: огонь поядающій для грѣшниковъ, а свѣтъ для праведныхъ и святыхъ. И блаженъ, кто имѣетъ часть въ воскресеніи первомъ; (это) соблюдшій крещеніе Духа св. Но кто тотъ, который спасается въ другомъ воскресеніи? Это нуждающійся въ крещеніи, когда приходитъ онъ къ оному огню и огонь испытываетъ его и находитъ оный огонь дрова, сѣно и трость, чтобы все это зожечь“ [1]). Что здѣсь рѣчь идетъ не объ очищеніи огнемъ послѣ смерти, а объ очищеніи еще при жизни чрезъ покаяніе, это видно какъ изъ предшествующихъ словъ, такъ и изъ всего хода мыслей. Правда, Оригенъ часто говоритъ объ очищеніи огнемъ, или огнен-

[1]) In Ierem. hom. II n. 2—3 p. 280—881: τίς ἐστιν ὁ σωζόμενος ἐν ἑτέρᾳ ἀναστάσει.

номъ крещеніи, разумѣя то очищеніе, которое будетъ за гробомъ. Но когда онъ разумѣетъ это послѣднее, то всегда выражается о немъ такъ, что оно необходимо для всѣхъ и для праведныхъ и для грѣшныхъ [1]), между тѣмъ какъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ крещеніе огнемъ представляется существующимъ только для грѣшниковъ; они только нуждаются въ крещеніи огнемъ; и не всякаго, кого креститъ Христосъ Духомъ св., креститъ непремѣнно и огнемъ. Креститъ Онъ огнемъ только тѣхъ, которые увѣровали во Христа

---

[1]) Подъ огненнымъ крещеніемъ, имѣющимъ быть въ будущей жизни, Оригенъ разумѣетъ актъ чудеснаго возрожденія людей по воскресеніи изъ мертвыхъ для другой жизни чрезъ дѣйствіе божества на человѣческую природу, — божества, очищающаго тѣло отъ матеріальности, а душу отъ сверна. Этотъ актъ, по причинѣ возраждающей его силы, онъ называетъ крещеніемъ (см. выше приведенныя мѣста in Luc. hom. XXIV et XIV). Всѣ должны подвергнуться этому акту; ни одна душа не можетъ его избѣгнуть (In Luc. XIV); всѣ должны идти въ огонь (veniendum est omnibus ad ignem) и въ горнило, съ тѣмъ только различіемъ, что у имѣющаго много добрыхъ дѣлъ и немного злыхъ это немногое злое уничтожится, какъ свинецъ въ огнѣ и останется одно чистое золото; иное произойдетъ съ тѣмъ, кто или много представляетъ злого или оказывается всецѣло злымъ, какъ бы свинцовымъ; первый дольше очищается, а послѣдній падаетъ, какъ свинецъ на дно (In Exod. hom. VI n. 4). Огонь приготовленъ для грѣшниковъ, но «я думаю, говоритъ Оригенъ, что всѣмъ намъ необходимо идти въ этотъ огонь», даже и Павелъ и Петръ пойдутъ въ него; но они выйдутъ изъ него неповрежденными; пойдетъ и подобный мнѣ грѣшникъ, замѣчаетъ Оригенъ, но уже выйдетъ не такъ, какъ Петръ и Павелъ (In Psalm. XXXI hom. III. n. I). Всѣ пойдутъ, потому что никто не чистъ отъ скверны (In Luc. hom. XIV см. выше). Впрочемъ число людей, подвергающихся очищенію огнемъ, Оригенъ ограничиваетъ принявшими крещеніе (In Luc. hom. XXIV). Цельсъ, издѣвающійся надъ огнемъ христіанъ, имѣющимъ истребить все, но не людей, которые возстанутъ изъ земли во плоти, не знаетъ, что и еллины вводятъ въ міръ очистительный огонь, заимствуя, можетъ быть, это ученіе у евреевъ; этотъ огонь существуетъ для каждаго, нуждающагося въ наказаніи и врачеваніи: онъ будетъ сожигать, но не истребитъ тѣхъ, кто не имѣетъ матеріи, нуждающейся въ истребленіи этимъ огнемъ; онъ будетъ жечь и сожжетъ только тѣхъ, которые дѣлами, словами и помышленіями своими сдѣлали изъ себя въ переносномъ смыслѣ дрова, сѣно или трость (Cont. Cels. l. V n. 14 — 15). Впрочемъ, все это очищеніе огнемъ нужно понимать въ таинственномъ смыслѣ; всѣ мы нуждаемся въ очищеніи, или лучше, въ очищеніяхъ; «многія и различныя ожидаютъ насъ очищенія. Но это есть нѣчто таинственное и неизреченное. Кто могъ бы перечислить, какія очищенія уготовляются Павлу или Петру, — или инымъ имъ подобнымъ,—столько сражавшимся, истребившимъ столько варварскихъ народовъ?.. (In Num. homil. XXV n. 6 p. 770).

и, получивъ Духа св., снова согрѣшили. Одни довольствуются „воскресеніемъ первымъ“, т. е. крещеніемъ, а другіе спасаются при помощи „иного или втораго воскресенія“, т. е. покаянія.

Описаніе того дѣйствія, какое производитъ божественная благодать въ таинствѣ покаянія, находимъ въ слѣдующемъ мѣстѣ [1]). „Агнецъ беретъ грѣхи не всѣхъ; не беретъ Онъ грѣхи тѣхъ, которые не скорбятъ, не подвергаются мученіямъ... Колючіе терны но только вложены, но и глубоко пустили корни въ рукахъ всякаго оскверненнаго зломъ и потерявшаго трезвенность, по словамъ Притчей: *колючіе терны въ рукѣ пьянаго* (26, 9). Въ высшей степени трудно и выразить, какую болѣзнь причиняетъ себѣ принявшій уже такія растенія въ собственное тѣло души. Ибо необходимо, чтобы всякій, допустившій зло въ глубину своей души, такъ что сдѣлался землею, носящею тернія, разсѣкался острѣйшимъ всякаго меча обоюду остраго, словомъ Бога живаго и дѣйственнаго и сожигающаго сильнѣе всякаго огня. И нужно будетъ на такую душу послать огонь, находящій тернія, чтобы этотъ огонь и досягалъ до нихъ своимъ божествомъ и не сожигалъ гуменъ или колосьевъ полей“ [2]). Въ приведенныхъ словахъ Оригенъ имѣетъ въ виду указать на таинственное дѣйствіе благодати Божіей на душу человѣка, сокрушающагося о грѣхахъ. Агнецъ Божій не беретъ грѣхи тѣхъ, которые не скорбятъ и не мучатся въ сей жизни. Чтобы Онъ взялъ на себя грѣхи грѣшника, нужно послѣднему пройти процессъ мученія нравственнаго, разсѣченія силою божественнаго слова, наставленія, увѣщанія. Кромѣ того для очищенія отъ грѣховъ нужно ниспослать на грѣшную душу огонь божественной благодати, не уничтожающей свободы

---

[1]) Это мѣсто составляетъ продолженіе приведеннаго уже нами выше мѣста (см. тракт. объ евхаристіи). In Ioan. comm. t. VI n. 37 p. 300—301.

[2]) Καὶ δεήσει ἐπὶ τοιαύτην ψυχὴν πεμφθῆναι τὸ εὑρίσκον τὰς ἄκανθας πῦρ, καὶ μέχρι στησομένον διὰ τῆς ἑαυτοῦ θειότητα καὶ οὐ προσεμπρῆσον ἀλῶνας ἢ σταχῦας πεδίων. Далѣе говорится, что «у Агнца, вземлющаго грѣхи міра и идущаго чрезъ собственное заколеніе, много путей. Изъ этихъ путей нѣкоторые могутъ быть явны для толпы (τοῖς πολλοῖς), другіе же сокрыты отъ послѣдней и извѣстны только однимъ удостоеннымъ божественной мудрости».

человѣка, а попаляющей только тернія грѣховъ. Изъ этого видно, что Оригенъ понималъ благодать покаянія, какъ силу, независимую отъ человѣка и въ тоже время не уничтожающую его свободы, находилъ въ покаяніи взаимоотношеніе благодати и человѣческой свободы [1]).

Могущественное дѣйствіе благодати Божіей на душу грѣшника Оригенъ сравниваетъ въ другомъ мѣстѣ съ чудомъ воскресенія Лазаря. Комментируя слова Іисуса Христа по воскресеніи Лазаря: *Отче! благодарю Тебя, что Ты услышалъ Меня* (Іоан. 11, 41) Оригенъ говоритъ, что І. Христосъ молилъ Отца не о томъ только, чтобы воскресъ Лазарь, но и о томъ, чтобы всякій человѣкъ: „послѣ дружбы съ Нимъ—согрѣшившій и сдѣлавшійся мертвымъ для Бога, снова возвратился къ жизни при помощи божественной силы и (Христосъ) получилъ (просимое) и видѣлъ въ немъ (т. е. въ этомъ человѣкѣ-грѣшникѣ) движенія жизни, за которыя и благодарилъ Отца. Около же такого мертвеца стояла толпа невѣрующихъ, что Іисуса послалъ Богъ и что это Слово пребывало среди людей божествомъ. И окружающая толпа удивляется, что нѣкто, сдѣлавшійся столь смердящимъ отъ грѣховъ смертныхъ, и умершій для добродѣтели, снова возвратился къ ней“ [2]).

Во всѣхъ доселѣ приведенныхъ нами мѣстахъ говорится о великой важности покаянія, какъ втораго крещенія, возрожденія, втораго воскресенія; спасительное же дѣйствіе покаянія приписы-

---

[1]) Изъ словъ: «агнецъ беретъ грѣхи не всѣхъ» нужно заключить, что здѣсь рѣчь идетъ ближайшимъ образомъ о томъ, что бываетъ съ грѣшникомъ въ настоящей жизни, потому что въ будущихъ вѣкахъ по Оригену Онъ возьметъ грѣхи всѣхъ, хотя Оригену,—при его способности проводить параллели между самыми отдаленными событіями и объединять въ своемъ представленіи множество разнородныхъ предметовъ, — могло при этомъ представляться въ отдаленной перспективѣ и огненное очищеніе по окончаніи сего міра, очищеніе, имѣющее много сходнаго съ покаяніемъ въ сей жизни, почему онъ и прибавилъ, что «у Агнца много путей, изъ которыхъ только нѣкоторые явны для всѣхъ».

[2]) In Ioan. comm. t. XXVIII n. 5 p. 693: ἦτησε γὰρ τὸν ...ἡμαρτηκότα καὶ νεκρὸν γενομένον τῷ Θεῷ, δυνάμει θείᾳ παλινδρομῆσαι ἐπὶ τὴν ζωὴν, καὶ ἔτυχε, καὶ εἶδεν ἐν τῷ τοιούτῳ ζωτικὰ κινήματα, ἐφ' οἷς εὐχαριστεῖ τῷ Πατρεῖ.

вается не усиліямъ только человѣческой воли, а главнымъ образомъ независимой отъ человѣка и внѣшней въ отношеніи къ нему силѣ благодати Божіей, возвращающей человѣка духовно мертваго снова къ духовной жизни. Но въ приведенныхъ мѣстахъ не говорится о какомъ-либо посредствѣ въ дѣлѣ покаянія и о какомъ-либо видимомъ внѣшнемъ дѣйствіи. Въ нихъ представляются въ непосредственномъ взаимоотношеніи человѣческая душа съ одной стороны и божественная сила, очищающая душу, на подобіе огня, и возсоздающая ее на подобіе воскрешенія Христомъ Лазаря—съ другой. Все дѣло, покаянія, ограничивается, повидимому, однимъ только внутреннимъ покаяніемъ.—Изъ другихъ мѣстъ мы видимъ, однакожъ, что Оригенъ приписывалъ большое значеніе внѣшнему дѣйствію,—именно исповѣданію грѣховъ даже предъ частными лицами, а тѣмъ болѣе предъ собраніемъ вѣрующихъ и предъ священникомъ. Необходимость исповѣданія грѣха Оригенъ доказываетъ двояко, изъ началъ психологическихъ и догматическихъ. Грѣхъ есть нѣчто противоестественное; исповѣданіе или изверженіе его требуется самою человѣческою душею, подобно тому какъ неудобоваримая пища, или что-либо вредное для нашего организма возбуждаетъ тошноту и требуетъ такимъ образомъ удаленія, изверженія изъ организма [1]). Высказанный кому-либо грѣхъ теряетъ свою силу [2]). Съ другой стороны „есть нѣчто въ высшей степени таинственное въ томъ, что повелѣваетъ (Богъ, — Лев. 5, 5) исповѣдать грѣхъ. Ибо нужно исповѣдывать все и публично объ-

[1]) In Psalm. XXXVII hom. II n. 6 p. 1386.

[2]) In Luc. hom. XVII p. 1845—6. Говоря о томъ, что всѣ ученики Христовы соблазнились о Немъ въ минуту страданій и что нечужда была, по его мнѣнію, соблазна даже и сама Матерь Божія, которую прошелъ, по его выраженію, мечь невѣрія (infedilitatis gladium), Оригенъ въ этомъ смыслѣ толкуетъ слова: *пройдетъ оружіе душу твою*, а дальнѣйшія: *да откроются помышленія многихъ сердецъ* (Лук. 2, 35) объясняетъ слѣд. обр. Дурные помыслы, какъ скоро они высказаны, теряютъ свою силу, уничтожаются, а когда скрываются, то почти не могутъ быть изгнаны изъ сердца, а потому нужно ихъ исповѣдывать. «Если мы будемъ это дѣлать и открывать грѣхи наши не только Богу, но и тѣмъ, которые могутъ пособить нашимъ ранамъ и грѣхамъ, то грѣхи наши истреблены будутъ Тѣмъ, который сказалъ: *вотъ Я истреблю беззаконія твои, какъ облако и грѣхи твои, какъ тьму* (Иса. 44, 22)».

являть все, что мы дѣлаемъ. Если что дѣлаемъ тайно, что совершаемъ секретно, словомъ ли однимъ, или даже внутрь помышленій, все необходимо обнародовать, все выносить вонъ — отъ того, кто обвинитель во грѣхѣ и зачинщикъ". Обвинитель во грѣхѣ и зачинщикъ грѣха есть діаволъ; а потому, если мы предупредимъ діавола и сами явимся обвинителями самихъ себя, то избѣгнемъ злобы нашего врага и обвинителя. Если первый скажешь грѣхъ и принесешь жертву покаянія (sacrificium poenitentiæ), то и тебѣ будетъ сказано, что поелику ты воспріялъ злое въ своей жизни, то теперь ты успокоишься; такимъ образомъ „если ты исповѣдалъ свой грѣхъ, то заслуживаешь отпущенія грѣха" [1]).

При этомъ актъ исповѣданія грѣховъ Оригенъ понимаетъ какъ актъ исповѣданія не предъ Богомъ только, но и *предъ людьми* [2]) и именно этому послѣднему исповѣданію приписываетъ великое нравственное значеніе. Исповѣданія же предъ людьми онъ требуетъ во всякаго рода грѣхахъ и тяжкихъ и даже въ дурныхъ помыслахъ. Хотя Оригенъ, повидимому, требуетъ публичнаго исповѣданія во всѣхъ грѣхахъ, какъ можно заключать изъ приведеннаго выше мѣста, но изъ другихъ мѣстъ оказывается, что далеко не для всѣхъ грѣховъ считаетъ онъ необходимымъ публичное исповѣданіе, исповѣданіе предъ всѣмъ собраніемъ вѣрующихъ. Онъ совѣтуетъ грѣшнику сначала исповѣдать свой грѣхъ кому либо изъ опытныхъ въ духовной жизни и поступить такъ, какъ рѣшитъ избранное лицо, при чемъ совѣтуетъ быть очень осмотрительнымъ въ выборѣ такого лица. Если послѣдній найдетъ необходимымъ и полезнымъ, какъ для самого грѣшника, такъ и для всей церкви публичное исповѣданіе грѣха, тогда нужно поступить такъ, какъ посовѣтуетъ избранный совѣтникъ [3]). Этого рода исповѣданіе грѣха

---

[1]) In Levit. hom. III n. 4 p. 429: remissionem peccati.

[2]) Прямо объ этомъ сказано In Luc. hom. XVII (см. примѣч. выше).

[3]) In Psalm. XXXVII homil. II n. 6 p. 1386. «Только тщательно смотри, кому ты долженъ исповѣдать твой грѣхъ. Испытай прежде врача, которому ты долженъ высказать причину болѣзни, который умѣлъ бы быть слабымъ съ слабымъ, плакать съ плачущимъ, который умѣлъ бы сострадать и сочувствовать, наконецъ, если онъ,—показавъ себя напередъ врачемъ и

Оригенъ считалъ, нужно думать, дѣйствіемъ предварительнымъ, мѣрою частною, неисключающею новой исповѣди предъ собраніемъ вѣрующихъ, а также, можно полагать, и исповѣди предъ священникомъ. Вотъ почему онъ настаиваетъ на тщательномъ выборѣ совѣтника, разумѣя подъ послѣднимъ частное лицо, не облеченное іерархическими полномочіями. Когда же онъ разумѣетъ исповѣданіе грѣховъ предъ священникомъ, то ничего не говоритъ о выборѣ болѣе достойнаго священника. „Есть еще, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, и седьмой родъ отпущенія грѣховъ чрезъ покаяніе, способъ трудный и тяжкій, когда грѣшникъ омываетъ ложе свое слезами и слезы дѣлаются для него хлѣбомъ день и ночь и когда онъ не стыдится открыть свой грѣхъ священнику Божію и просить у него врачевства, слѣдуя сказанному: *я сказалъ, исповѣдаю Господу неправду мою и ты отпустилъ нечестіе сердца моего* (Псал. 31, 5). При чемъ исполняется и то, что сказалъ ап. Іаковъ: *боленъ ли кто изъ васъ....* [1]).

А главное Оригенъ считаетъ спеціальною обязанностью священниковъ брать на себя, или какъ онъ выражается, поѣдать грѣхи народа и отпускать ихъ, т. е. выслушивать исповѣдь и разрѣшать отъ грѣховъ [2]). Въ другихъ мѣстахъ онъ прямо говоритъ о со-

---

искуснымъ и милосердымъ,—скажетъ что-либо, если дастъ какой-либо совѣтъ, дѣлай и слѣдуй ему; если онъ пойметъ и предусмотритъ, что болѣзнь твоя такого рода, что она должна быть разсказана въ собраніи всей Церкви, что она можетъ послужить въ назиданіе и для другихъ и ты самъ легко получишь исцѣленіе, то весьма нужно озаботиться такимъ совѣщаніемъ и довольно искуснымъ совѣтомъ того врача».

[1]) In Levit. hom. II n. 4. p. 418. Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum... cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum, et quaerere medicinam etc. Къ первому роду прощенія грѣховъ Оригенъ относитъ прощеніе грѣховъ въ крещеніи, ко второму—прощеніе ихъ чрезъ мученичество, къ третьему—чрезъ подаяніе милостыни, къ четвертому—чрезъ прощеніе грѣховъ ближнимъ, къ пятому—чрезъ обращеніе заблуждающаго брата, къ шестому—чрезъ обиліе любви. См. тракт. объ елеосвященіи.

[2]) In Levit. hom. V n. 3—4. Объясняя Лев. (6, 24 и слѣд.) именно законъ о жертвѣ за грѣхъ, Оригенъ останавливается особенно на той чертѣ этой жертвы, что ее долженъ былъ ѣсть, священникъ и что она называется великою святынею. Жертва за грѣхъ есть единородный Сынъ Божій. Онъ есть святое святыхъ. Онъ

грѣшившихъ, что они ищутъ священника и просятъ очищенія чрезъ первосвященника [1]). „Ищутъ священника“ очевидно для исповѣди, а „просятъ первосвященника“—для разрѣшенія, которое въ древности обыкновенно совершалось епископами за литургіей. Все это, вмѣстѣ взятое, говоритъ о томъ что исповѣдь, когда она должна вести за собою разрѣшеніе отъ грѣховъ, иначе сказать, когда она становится богослужебнымъ актомъ, должна совершаться предъ священникомъ.

Но всего болѣе необходимость іерархическихъ лицъ при совершеніи покаянія, а равно и сакраментальный его характеръ обнаруживается въ послѣднемъ заключительномъ актѣ покаянія, въ вязаніи и разрѣшеніи отъ грѣховъ. Такъ вязать грѣшниковъ могутъ только лица іерархическія, если грѣхи извѣстны людямъ; въ про-

---

же есть и жертва и священникъ, поѣдающій грѣхи народа и истребляющій ихъ. Такъ нужно понимать заповѣдь кн. Левитъ о жертвѣ за грѣхъ. «Слѣдствіемъ этого является то, что по образцу давшаго священство церкви (qui sacerdotium ecclesiae dedit) и служители и священники церкви также принимаютъ грѣхи народа и, подражая сами Учителю, сообщаютъ народу очищеніе грѣховъ. А потому и сами священники церковные должны быть настолько совершенны и настолько искусны во всегдашнемъ отправленіи своихъ обязанностей, чтобы, не грѣша сами, могли поѣдать грѣхи народа въ мѣстѣ святомъ, во дворѣ скиніи свидѣнія.» Хотя далѣе Оригенъ и вдается въ аллегорическое толкованіе этого дѣйствія іерархіи, обращаясь къ любимой своей темѣ, именно къ обязанности священниковъ изъяснять слово Божіе, закалать, такъ сказать, жертву слова Божія и, принося жертвоприношеніе здраваго ученія, очищать чрезъ то совѣсть слушающихъ, но въ послѣдующемъ изъясненіи (7 гл. Лев.) онъ несомнѣнно разумѣетъ единственно и исключительно покаяніе въ собственномъ смыслѣ. Выяснивъ различіе между грѣхомъ и повинностью, жертва за которую описывается въ 7 гл., именно, что, хотя грѣхъ и повинность часто смѣшиваются, но, что это двѣ вещи разныя, что грѣхъ есть нѣчто болѣе тяжкое, а повинность нѣчто болѣе легкое, Оригенъ продолжаетъ: «Пусть знаютъ священники Господни, предсѣдательствующіе въ церквахъ, что имъ дана часть съ тѣми, повинности которыхъ они примирили. А что значитъ примирить повинность? Если возмешь грѣшника и увѣщаніемъ, убѣжденіемъ, наученіемъ, наставленіемъ приведешь его къ покаянію, отвратишь его отъ заблужденія, исправишь отъ пороковъ и сдѣлаешь его такимъ, чтобы, когда онъ обратится, милостивъ былъ къ нему Богъ за его проступокъ, тогда говори, что ты примирилъ. Если будешь такимъ священникомъ и таково будетъ ученіе твое и рѣчь твоя, тогда дана будетъ тебѣ часть отъ тѣхъ, которыхъ ты исправилъ, такъ что ихъ заслуга—твоя заслуга и ихъ спасеніе твоя слава».

[1]) См. ниже въ примѣч.

тивномъ случаѣ самъ Богъ невидимымъ образомъ отдѣляетъ грѣшниковъ отъ тѣла Церкви [1]). Точно также и разрѣшеніе отъ грѣховъ принадлежитъ только іерархіи. Правда отпускать грѣхъ можетъ всякій; но отпущеніе грѣховъ чрезъ священника имѣетъ великое преимущество предъ отпущеніемъ чрезъ частное лицо. Объясняя Мѳ. (18, 15—18) о судѣ двоихъ или троихъ надъ согрѣшившимъ и о судѣ Церкви, Оригенъ слѣдующимъ образомъ выражаетъ мысль о преимуществѣ священническаго разрѣшенія предъ частнымъ. Обращая вниманіе на то, что выше (гл. 16, ст. 19), когда говорится о власти вязать и рѣшить, данной Петру, сказано тоже самое, что и въ объясняемомъ мѣстѣ (въ гл. 18), Оригенъ усматриваетъ однакожъ въ томъ и другомъ случаѣ небольшой оттѣнокъ въ рѣчи, намекающій на большую разницу во власти вязать и рѣшить. „То, что выше (гл. 16) дано одному Петру, здѣсь (гл. 18) дается повидимому всѣмъ, трижды вразумлявшимъ грѣшниковъ... Но поелику нужно было, чтобы Петръ имѣлъ нѣчто превосходнѣйшее (ἐξαιρέτον ἔχειν) сравнительно съ трижды вразумлявшими, то хотя и сказано и нѣчто общее (εἰ καὶ κοινόν τι) о Петрѣ и о вразумлявшихъ трижды братію, однакожъ относительно

---

[1]) In Iudic. hom. II. n. 5. p. 961. Сказавши о преданіи ап. Павломъ кровосмѣсника сатанѣ, Оригенъ продолжаетъ: «Видишь, что не только посредствомъ апостоловъ Богъ предалъ погрѣшающихъ въ руки враговъ, но грѣшники предаются въ погибель плоти чрезъ предсѣдательствующихъ въ церкви и имѣющихъ власть не только разрѣшать, но и вязать, когда (нѣкоторые) отдѣляются отъ тѣла церкви за свои провинности. И мнѣ кажется, двоякимъ образомъ предаются люди во власть Завулона: первый способъ, о которомъ мы сказали, именно когда преступленіе человѣка дѣлается извѣстнымъ церкви и онъ изгоняется изъ церкви священниками.... а другой, когда грѣхъ его неизвѣстенъ людямъ, но когда Богъ, видящій въ тайнѣ, усматривая, что умъ и душа такого человѣка служатъ порокамъ и страстямъ.... самъ предаетъ такого сатанѣ». Еще Ibid. hom. III n. 3. Sunt ergo omnium hodie ecclesiarum, quae sunt sub coelo, quamplurimi judices quibus judicium non solum rerum gestarum datum est, sed et animarum. Verum etiam nescio, si qui tales ecclesiae judices sunt, quos dignos faciet Deus Spiritu sancto repleri, ut sicut Gothoniel iste testimonio scripturae decoratus est, ita etiam isti, de quibus hoc optamus, Dei testimonium mereantur. Оригенъ не знаетъ, много ли удостоятся свидѣтельства Божія изъ тѣхъ, которые удостоены Богомъ благодати священства.

Петра словамъ: *что вы свяжете на землѣ...* предпосланы собственно къ нему относящіяся (ἴδια) слова и *дамъ тебѣ ключи царства небеснаго.* И подлинно, если тщательно вникнемъ въ евангельскія писанія, то и въ нихъ найдемъ большое различіе и превосходство (πολλὴν διαφορὰν καὶ ὑπεροχὴν) того, что сказано Петру сравнительно съ тѣмъ, что сказано братьямъ, даже и относительно того, что представляется общимъ у Петра и у трижды увѣщавающихъ братьевъ. Не малое различіе заключается въ томъ, что Петръ принялъ ключи не одного неба, а многихъ... сравнительно со многими другими, связывающими и разрѣшающими, на землѣ такъ, что это связано и разрѣшено не на небесахъ, какъ сказано о Петрѣ, а на одномъ небѣ“ [1]). Въ чемъ именно состоитъ это большое различіе и превосходство одного разрѣшенія предъ другимъ, Оригенъ не выясняетъ, по крайней мѣрѣ въ данномъ мѣстѣ [2]). Одно несомнѣнно, что въ лицѣ Петра онъ видитъ всю іерархію. Это видно изъ его изъясненія словъ, сказанныхъ Христомъ Спасителемъ Петру: *и дамъ тебѣ ключи царства небеснаго.* Въ этихъ словахъ онъ видитъ полномочіе вязать и рѣшить, данное въ лицѣ Петра всѣмъ его преемникамъ. Іерархическое разрѣшеніе имѣетъ великую силу и дѣйствіе; „это судъ самого Бога, судящаго въ немъ“ (лицѣ іерархическомъ); но только нужны при этомъ для дѣйствительности суда два условія, чтобы судящій судилъ по правиламъ, по слову Божію и по волѣ Божіей и во вторыхъ, чтобы онъ право вѣровалъ и исповѣдывалъ, подобно Петру. Если не будетъ соблюдено этихъ условій, то вязаніе и рѣшеніе недѣйствительны [3]).

---

[1]) Com. in Math. t. XIII n. 31 p. 1180—1. У Мѳ. въ 15 гл. 19 ст. дѣйствительно сказано: ἐν τοῖς οὐρανοῖς, а въ 18, 18: ἐν τῷ οὐρανῷ.

[2]) Въ дальнѣйшемъ изложеніи читатель найдетъ одно мѣсто, выясняющее нѣсколько данный вопросъ.

[3]) In Math. t. XII n. 14 p. 1013. «Посмотри, говоритъ Оригенъ, какую силу имѣетъ камень, на которомъ устрояется Христомъ Церковь, и всякій говорящій: *ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго*, такъ что его судъ остается непоколебимымъ, какъ судъ самого Бога, въ Немъ судящаго (ὥστε τὰς κρίσεις μένειν βεβαίας αὐτοῦ, ὡς κρίνοντος ἐν αὐτῷ τοῦ Θεοῦ) дабы, судя въ Немъ (т. е. въ Богѣ), онъ не былъ побѣжденъ вратами ада. Когда же судитъ неправедно (ἀδίκως) и не по слову Божію связываетъ на землѣ, а также и не по волѣ Божіей

Что лица іерархическія суть необходимые и единственные органы благодати Божіей, что благодать Божія дѣйствуетъ на грѣшника не иначе, какъ чрезъ нихъ — это Оригенъ высказываетъ въ слѣдующемъ замѣчательномъ мѣстѣ сочиненія о молитвѣ. Послѣ долгихъ разсужденій о прощеніи грѣховъ нашихъ ближнихъ, которое давать, по смыслу молитвы Господней, не только можетъ, но и долженъ каждый изъ насъ, онъ пишетъ: „Итакъ всѣ мы имѣемъ власть отпускать согрѣшенія, какъ явно изъ словъ: *какъ и мы оставляемъ должникамъ нашимъ*... Но тотъ, кто получилъ дуновеніе отъ Іисуса, какъ апостолы, — о комъ узнать, что онъ получилъ Духа св., можно по плодамъ, а—что сдѣлался духовнымъ (можно узнать)—изъ того, что онъ въ каждомъ изъ дѣйствій, долженствующихъ совершаться по слову (κατὰ λόγον), руководится Духомъ святымъ по образу Сына Божія,—такой человѣкъ отпускаетъ такіе грѣхи, которые бы отпустилъ Богъ и удерживаетъ неисцѣлимые грѣхи. Онъ служитель; какъ пророки (служили) Богу тѣмъ, что говорили не свое собственное, но по божественной волѣ, такъ и онъ (служитъ) единому, имѣющему власть оставлять грѣхи, Богу. Въ евангеліи отъ Іоанна такъ говорится объ отнущеніи грѣховъ, совершаемомъ Апостолами [1]): *пріимите Духа св. Кому простите*

разрѣшаетъ на землѣ, то побѣждается вратами ада. Но кого не побѣждаютъ врата ада, тотъ судитъ праведно. Поэтому онъ имѣетъ ключи царства небеснаго, отверзая разрѣшеннымъ на землѣ, дабы и на небесахъ эти люди были разрѣшены и свободны, и заключая (небеса) для связанныхъ праведнымъ судомъ на землѣ, дабы и на небесахъ они были связаны. Если же защищающіе мѣсто епископское пользуются этимъ изреченіемъ, какъ Петръ, и принявъ отъ Спасителя ключи царства небеснаго, учатъ, что связанное ими, т. е. осужденное, связано и на небесахъ, то нужно признать, что они здраво утверждаютъ, если только имѣютъ то самое, ради чего и Петру сказано: *ты еси Петръ* и если они таковы, что на нихъ устрояется Христомъ Церковь и къ нимъ основательно могло бы это относиться. Но врата адовы не должны одолѣвать того, кто хочетъ вязать и рѣшить. Если же онъ связанъ узами собственныхъ грѣховъ (Притч. 5, 22), то напрасно (μάθην) онъ связываетъ и разрѣшаетъ». Подъ узами собственныхъ грѣховъ, по связи рѣчи, нужно разумѣть не преступленія священника противъ нравственности, или иначе не грѣхи его какъ частнаго лица, а преступленія противъ вѣры и церковныхъ правилъ или преступленія, какъ лица іерархическаго.

[1]) Αἱ περὶ τῆς τῶν ἀποστόλων γινομένης ἀφεσέως φωναὶ οὗτως.

грѣхи, тому простятся, а на комъ оставите, на томъ останутся (Іоан. 20, 22—23). Кто принимаетъ это безъ разсужденія, тотъ (можетъ быть) обвинитъ апостоловъ за то, что не всѣхъ они прощаютъ, чтобы всѣмъ было прощено, но грѣхи нѣкоторыхъ удерживаютъ, чтобы изъ-за нихъ (δι' αὐτοὺς) эти грѣхи были удержаны и у Бога. Полезно взять примѣръ изъ закона, чтобы понять то отпущеніе грѣховъ людямъ, которое совершается Богомъ чрезъ людей [1])... Я не знаю, какимъ образомъ нѣкоторые, присвояя самимъ себѣ нѣчто превышающее священническое достоинство, быть можетъ даже не изучивши священнической науки хвастаются, что они могутъ отпустить и идолослуженіе и простить и прелюбодѣяніе и блудъ, какъ будто, по ихъ молитвѣ за отважившихся на эти грѣхи, разрѣшается и смертный грѣхъ. Они не читаютъ того, что *есть грѣхъ къ смерти, не о томъ говорю, чтобы онъ молился* (1 Іоан. 5, 16)" [2]). Здѣсь не только утверждается та мысль, что прощеніе грѣховъ людямъ подается отъ Бога чрезъ людей же и именно чрезъ лицъ іерархическихъ, которые уполномочиваются на то особымъ актомъ сообщенія имъ даровъ Духа св. „чрезъ дуновеніе отъ Іисуса, какъ апостолы", но и отрицается возможность дарованія подобнаго прощенія обыкновенными вѣрующими, необлеченными подобными полномочіями, которыхъ прощеніе поэтому и не есть прощеніе самого Бога. Здѣсь же, повидимому, высказывается мысль о томъ, что смертные грѣхи, какъ идолопоклонство и другіе, превышаютъ власть іерархіи и не могутъ быть ею разрѣшаемы. Но другое мѣсто, совершенно прямое и ясное, трактующее о грѣхахъ смертныхъ и допускающее покаяніе для впадшаго въ смертные грѣхи [3]), заставляетъ видѣть въ вышепри-

[1]) Χρήσιμον δε παράδειγμα ὑπὸ τοῦ νόμου λαβεῖν, πρὸς τὸ νοηθῆναι τὴν δι' ἀνθρώπων ἄφεσιν ὑπὸ Θεοῦ γινομένην ἀνθρώποις ἁμαρτημάτων.

[2]) Οὐκ οἶδ' ὅπως ἑαυτοῖς τινες, ἐπιτρέψαντες τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν... De orat. c. 28 p. 528—529.

[3]) In Levit. hom. XI n. 2 p. 532—3. Оригенъ сравниваетъ здѣсь ветхозавѣтные и новозавѣтные законы относительно смертныхъ грѣховъ. По ветхозавѣтнымъ законамъ прелюбодѣяніе, вмѣстѣ съ другими смертными грѣхами, наказывалось смертію. У христіанъ прелюбодѣй и прелюбодѣйца не наказываются тѣлесною смертію; епископу христіанской церкви не дано власти казнить

веденныхъ словахъ не что иное, какъ укоризну, обращенную къ исповѣдникамъ, за допускаемое ими присвоеніе правъ іерархическихъ и за легкость принятія ими падшихъ въ церковное общеніе, безъ принесенія послѣдними раскаянія и безъ понесенія ими всего того, что соединялось въ древности съ публичнымъ покаяніемъ. Впрочемъ, Оригенъ допускалъ, согласно съ древнею церковною практикою, различіе между смертными грѣхами въ отношеніи къ повторяемости покаянія [1]).

такихъ преступниковъ смертію. Но это не значитъ, что законъ Моисеевъ былъ жестокъ, а христіанскій—отличается распущенностью, по причинѣ щедрости въ сообщеніи прощенія (propter veniae largitatem). Не жестокъ первый потому, что грѣшникъ въ ветхомъ завѣтѣ чрезъ свою смерть очищался отъ грѣха, имъ совершеннаго, избавлялся отъ наказанія за него въ будущемъ вѣкѣ, а отъ другихъ паденій удерживался, переставая жить. «Этотъ родъ заповѣди, замѣчаетъ Оригенъ, былъ полонъ милосердія, потому что чрезъ это (наказаніе смертію) народъ болѣе очищался отъ грѣховъ, чѣмъ осуждался». Многіе «не ищутъ убѣжища въ покаяніи, а какъ скоро пали, не хотятъ востать снова». Но мы разсуждаемъ иначе, помня изреченія писанія. «Есть такіе грѣхи, которые называются грѣхами къ смерти, отсюда слѣдуетъ, что сколько разъ кто учинитъ такой грѣхъ, столько же и умретъ. Что много смертей грѣховныхъ, на это указываетъ апостолъ словами: *который и избавилъ насъ отъ столькихъ смертей и избавляетъ и на Котораго надѣемся, что и еще избавитъ* (2 Кор. 1, 10). О какихъ многихъ смертяхъ упоминаетъ онъ здѣсь, какъ не о смертяхъ грѣховныхъ?» Иначе, по словамъ Оригена, понять этого изреченія невозможно. Если бы апостолъ говорилъ здѣсь о смерти тѣлесной, въ такомъ случаѣ нужно бы предположить, что Павелъ думалъ о себѣ, какъ о безсмертномъ по тѣлу. А если все это такъ, то оказывается, что легче не намъ, а ветхозавѣтнымъ; для насъ наказаніе за грѣхъ отлагается на будущее, а ихъ разрѣшала отъ сдѣланнаго грѣха совершавшаяся надъ ними казнь. «Если, заключаетъ свои разсужденія о смертныхъ грѣхахъ Оригенъ, кто быть можетъ предупрежденъ въ такихъ грѣхахъ, убѣжденный словомъ Божіимъ, пусть прибѣгаетъ къ помощи покаянія (ad auxilium poenitetiae); если однажды допустилъ (грѣхъ), пусть не дѣлаетъ его въ другой разъ, а если въ другой или третій разъ предупрежденъ, пусть не прибавляетъ болѣе (грѣховъ). Est enim apud judicem justum poenae moderatio, non solum pro qualitate, verum etiam pro quantitate».

[1]) См. предъид. цитаты и еще In Lev. hom. XV n. 2 p. 560—561: si nos aliqua culpa mortalis invenerit, quae non in crimine mortali, non in blasphemia fidei, quae muro ecclesiastici et apostolici dogmatis cincta, sed vel in sermonis, vel in morum vitio consistat.... hujuscemodi culpa semper reparari potest, nec aliquando tibi interdicitur de commissis hujusmodi poenitentiam agere. In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiam

Покаяніе наконецъ, какъ дѣйствіе, совершаемое съ участіемъ іерархическихъ лицъ, не есть, по Оригену, учрежденіе, назначенное для однихъ тяжкихъ грѣшниковъ. Даже и относительно негрѣшные, сравнительно съ другими святые люди должны „искать священника (конечно для исповѣди) и просить очищенія отъ первосвященника“ въ своихъ проступкахъ и паденіяхъ [1]).

Итакъ ученіе о покаяніи Оригенъ раскрылъ не только вообще со стороны чрезвычайной его важности (о чемъ находимъ не мало данныхъ и у другихъ отцевъ), но, что особенно важно, его творенія представляютъ многочисленныя данныя такого рода, въ которыхъ заключаются ясные отвѣты на частные догматическіе вопросы относительно этого таинства. Именно: 1) въ покаяніи воздѣйствуетъ на человѣка внѣшняя въ отношеніи къ послѣднему благодать Божія. 2) Весьма важное имѣетъ значеніе первый актъ покаянія,—исповѣданіе грѣховъ предъ людьми. Этотъ актъ существенно необходимъ; онъ можетъ имѣть видъ исповѣди и предъ ближнимъ, но получаетъ особенное значеніе, когда совершается предъ

---

tiae conceditur locus. См. прим. у Миня о словѣ (culpa) mortalis. Это слово въ 4-хъ кодексахъ пропущено; но въ древнѣйшихъ (VI или VII и нач. IX в.) оно читается mortalis, а не moralis; послѣдняго чтенія не встрѣчается ни въ одной рукописи. См. у Миня мнѣнія ученыхъ объ этомъ словѣ въ Оригеновомъ текстѣ.

[1]) In Numer. hom. X n. 1 p. 638. Объясняя Числ. (18, 1, гдѣ говорится, что Ааронъ и сыновья его и домъ отца его возьмутъ грѣхи святыхъ), Оригенъ замѣчаетъ, что объ очищеніи грѣховъ святыхъ говорится часто и въ новомъ завѣтѣ (въ особенности въ посланіяхъ ап. Павла, изъ которыхъ и приводитъ многочисленныя мѣста). И это нисколько не странно; ап. Павелъ обличаетъ святыхъ не только въ проступкахъ противъ нравственности, но даже въ преступленіяхъ противъ вѣры (non jam delicta moralia—по др. чтен. mortalia,—sed fidei in eis crimen exaggerat). Различіе между святыми и несвятыми заключается вовсе не въ отсутствіи грѣховъ у однихъ и существованіи—у другихъ, а въ существованіи стремленія къ святости и умѣнья приносить покаяніе у однихъ и отсутствіи такого стремленія и умѣнья у другихъ. Qui non sunt sancti, in peccatis suis moriuntur; qui sancti sunt, pro peccatis poenitudinem gerunt, vulnera sua sentiunt, intelligunt lapsus, requirunt sacerdotem, sanitatem deposcunt, purificationem per pontificem quaerunt. Idcirco... pontifices et sacerdotes non quorumcunque, sed sanctorum tantummodo sumant peccata; sanctus enim est, qui peccatum suum per pontificem curat.

всѣми и предъ священникомъ. 3) Іерархіи приписываетъ Оригенъ весьма большое значеніе въ особенности въ актѣ вязанія и разрѣшенія грѣховъ. Правда право вязать и рѣшить далъ Спаситель и мірянамъ, но іерархія имѣетъ въ этомъ отношеніи большое преимущество предъ мірянами; разрѣшеніе простыхъ лицъ не имѣетъ такого значенія предъ Богомъ, какъ разрѣшеніе іерархическое. Связываніе или разрѣшеніе грѣховъ іерархіею есть связываніе или разрѣшеніе самимъ Богомъ, который чрезъ дуновеніе отъ Іисуса даетъ эту силу іерархіи также, какъ далъ ее нѣкогда Апостоламъ.

V. О священствѣ. Ученіе о священствѣ раскрыто у Оригена менѣе, чѣмъ о предъидущихъ таинствахъ. Не смотря на то въ его твореніяхъ находится не мало мѣстъ, отвосящихся и къ этому таинству.

Мы только что видѣли, какъ высоко ставитъ Оригенъ іерархію. Между прочимъ онъ говоритъ, что то дуновеніе, которое, по воскресеніи, совершилъ Спаситель, какъ дѣйствіе, сообщившее Апостоламъ благодатное полномочіе для вязанія и разрѣшенія грѣшниковъ, ниспосылается и на пастырей церкви, какъ преемниковъ апостольскихъ. „Кто, говоритъ Оригенъ, получилъ дуновеніе отъ Іисуса, какъ Апостолы“ [1]), — тотъ имѣетъ особенную власть разрѣшать. Дуновеніе отъ Іисуса, получаемое преемниками Апостоловъ,—это, безъ сомнѣнія, ясное указаніе на актъ сообщенія лицамъ іерархическимъ особенной благодати Божіей [2]), облекающей

---

[1]) Οἱ δὲ ἐμπνευσθείς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὡς οἱ ἀπόστολοι...

[2]) In Levit. hom. VI (n. 7 p. 473), объясняя Лев. 8, 13 о посвященіи сыновей Аарона, Оригенъ замѣчаетъ: et ipsi accipiunt sacerdotii gratiam. In Ies. Nav. homil. XVII (n. 3 p. 911—912) рѣшая вопросъ о томъ, почему, по закону Моисееву, левиты не наслѣдовали участковъ земли, отвѣчаетъ: потому что «Господь Богъ есть ихъ удѣлъ». Частнѣе раскрывая послѣднюю мысль, говоритъ: «Такимъ образомъ на нѣкоторое меньшинство простирается домостроительство, состоящее въ томъ, чтобы тѣ, которые первоначально не могутъ быть достойными божественной благодати (divinae gratiae), удостоились просвѣтиться отъ сообщества съ первыми и исполнилось то, что написано (2 Кор. 8, 15. 14).... Потому-то и нынѣ повелѣвается левиту и священнику обитать вмѣстѣ съ израильтяниномъ, имѣющимъ землю, для того, чтобы священникъ и левитъ получали отъ израильтянина земное, котораго не имѣютъ они, а израильтянинъ получалъ отъ священника и левита небес-

ихъ силою свыше къ прохожденію ихъ служенія. Но какой это актъ дуновенія, чрезъ который лица іерархическія получаютъ благодать священства, актъ ли непосредственнаго дѣйствія Божія или актъ дѣйствія благодати чрезъ видимое посредство,—этого вопроса Оригенъ нигдѣ не разрѣшаетъ съ полною ясностью и несомнѣнностью, хотя и даетъ нѣсколько поводовъ думать, что онъ соединялъ благодать съ видимымъ знакомъ, дарованіе благодати священства представлялъ тѣсно связаннымъ съ внѣшнимъ богослужебнымъ дѣйствіемъ.

Видимому дѣйствію посвященія, которое совершается не народомъ, а только въ присутствіи народа, Оригенъ усвояетъ нѣчто таинственное, требующее особеннаго бодрствованія всѣхъ душевныхъ силъ, когда идетъ разсужденіе о такомъ предметѣ, каково посвященіе во священныя степени (de sacerdotalibus sacramentis). Какъ въ ветхозавѣтной, такъ и въ христіанской церкви посвященіе есть нѣчто отличное отъ свидѣтельства отъ внѣшнихъ, отъ народнаго голоса [1]). Видимое дѣйствіе посвященія совершается чрезъ особое

ное, котораго не имѣетъ онъ (quae non habet).... Если мірянинъ (laicus) не будетъ доставлять священникамъ и левитамъ необходимаго, то они, поглощенные такими заботами, т. е. заботами о тѣлесномъ, менѣе будутъ посвящать свое время закону Божію».

[1]) In Levit. hom. VI n. 3 p. 469—470. Объясняя (Лев. 8 гл.) повелѣніе Господне о посвященіи Аарона и его сыновей, Оригенъ говоритъ: «Хотя Господь далъ повелѣніе о поставленіи первосвященника и Господь избралъ, однакожъ собирается и синагога (synagoga). Требуется при посвященіи священника (in ordinando sacerdote) присутствіе народа». И это, по Оригену, для того, чтобы было извѣстно народу, что избирается лицо, возвышающееся своими качествами надъ всѣми и чтобы послѣ этого не было сопротивленія и сомнѣнія. «Это тоже самое (т. е. ветхозавѣтное постановленіе), что и апостолъ заповѣдуетъ при посвященіи священника (in ordinatione sacerdotis): *надлежитъ имѣть доброе свидѣтельство отъ внѣшнихъ* (1 Тим. 3, 7). Тѣмъ не менѣе я вижу нѣкоторый болѣе широкій смыслъ въ томъ, что сказано: Моисей собралъ всю синагогу и думаю, что собрать синагогу, — это значитъ собрать всѣ силы души во едино, чтобы, когда идетъ рѣчь о таинствахъ священства (de sacerdotalibus sacramentis), бодрствовали всѣ душевныя силы». Затѣмъ, разсуждая о томъ, почему Моисей возложилъ на Аарона двѣ одежды, а Спаситель «священникамъ своимъ, апостоламъ нашимъ», запретилъ имѣть двѣ одежды, не довольствуется общимъ объясненіемъ этого факта (двѣ одежды суть Моисей и Христосъ, законъ и евангеліе; но такъ какъ Христосъ объединилъ въ своемъ Лицѣ

узаконенное поставленіе, безъ совершенія котораго не мыслимо полученіе священства [1]), — совершается людьми [2]), и именно въ христіанской церкви епископами, преемниками апостольскими [3]).—

и дѣлѣ то и другое, то и повелѣлъ имѣть одну одежду), ибо онъ не хочетъ заключить первосвященническія таинства (pontificalia sacramenta) въ тѣсныя рамки такого пониманія, а представляетъ отъ себя другое объясненіе, сродное впрочемъ съ первымъ.

[1]) Ibid. n. 2. «Самъ Моисей, т. е. законъ, освящаетъ священниковъ (sacerdotes consecrat) и не можетъ быть священникомъ тотъ, кого законъ не поставилъ священникомъ. Много есть священниковъ, которыхъ законъ не омылъ, слово Божіе (verbum Dei) не сдѣлало чистыми, Слово божественное (sermo divinus) не омыло отъ скверны грѣховныхъ.

[2]) In Math. comm. series n. XII p. 1616. Примѣняя обличенія Спасителя, направленныя противъ книжниковъ и фарисеевъ (Мѳ. 23, 5 и слѣд.), къ своему времени, Оригенъ говоритъ, что слова Христовы могутъ относиться и къ его времени, что есть люди, которые—желая сдѣлаться діаконами (не такими впрочемъ, какъ въ писаніи, а такими, которые поѣдаютъ домы вдовицъ)—подолгу молятся, что эти люди, сдѣлавшись діаконами, «домогаются затѣмъ предвосхитить видимыя первыя каѳедры тѣхъ, которые называются пресвитерами (consequenter visibiles primas cathedras eorum, qui dicuntur praesbyteri praecipere ambiunt)», что «не довольствуясь и этимъ, употребляютъ много махинацій, дабы получить отъ людей наименованіе епископовъ, т. е. равви: между тѣмъ какъ они должны бы понять, что епископъ долженъ быть безукоризненъ и прочее, что̀ слѣдуетъ, для того, чтобы, хотя и не называться у людей епископомъ, однакожъ быть имъ у Бога. Ибо, кто имѣетъ то, что говоритъ объ епископѣ Павелъ, тотъ, хотя бы предъ людьми и не былъ епископомъ, хотя бы онъ достигъ этой степени и не чрезъ посвященіе отъ людей (etsi non per ordinationem hominum ad eum gradum perveneriť), все таки есть епископъ». Изъ этого слѣдуетъ, что посвященіе чрезъ людей есть обыкновенный способъ полученія епископства, а тотъ, о которомъ говоритъ Оригенъ, есть необыкновенный. Обоими способами можно получить епископство, съ тѣмъ только различіемъ, что въ первомъ случаѣ, т. е. получившій епископство обыкновеннымъ порядкомъ, можетъ отправлять епископскія обязанности и пользоваться своими полномочіями, а въ послѣднемъ—не можетъ. Оригенъ сравниваетъ далѣе человѣка, который есть епископъ только предъ Богомъ, съ человѣкомъ, который можетъ лечить и знаетъ медицинскую науку, хотя люди и не ввѣряютъ ему тѣлъ, или съ искуснымъ и свѣдущимъ кормчимъ, хотя ему не ввѣрено ни одного корабля. Сравн. все это мѣсто съ вышеприведеннымъ мѣстомъ у Климента александрійскаго.

[3]) In Ies. Nav. hom. XXIII n. 2 p. 935. Когда апостолы должны были восполнить число 12 учениковъ Христовыхъ избраніемъ одного на мѣсто Іуды, то хотя они «во всякомъ случаѣ были много мудрѣе тѣхъ, которые посвящаютъ нынѣ епископовъ, или пресвитеровъ, или діаконовъ (quam ii, qui nunc episcopos, vel presbyteros, vel diacones ordinant)», однакожъ они избрали изъ среды вѣрующихъ двоихъ, но не захотѣли рѣшить

Если соединить все доселѣ сказанное, то оказывается, что, по ученію Оригена, Богъ даруетъ благодать священства поставляемымъ въ іерархическія степени, вдыхаетъ въ нихъ Духа св. не непосредственно, а въ видимомъ актѣ посвященія. Правда, по мнѣнію Оригена, нѣкоторые удостоиваются епископства непосредственно отъ самого Бога, хотя бы они и не были посвящены людьми, чрезъ что, повидимому, умаляется значеніе видимаго акта посвященія, но этотъ случай можетъ быть разсматриваемъ какъ исключеніе изъ общаго правила, нисколько не подрывающее значенія этого послѣдняго подобно тому, какъ аналогическій случай отлученія отъ церкви тайнаго грѣшника, непосредственно самимъ Богомъ, не исключаетъ власти іерархіи вязать и рѣшить.

Есть у Оригена одно мѣсто, которое содержитъ неясный, впрочемъ, намекъ на тѣсную связь благодати священства съ видимымъ дѣйствіемъ посвященія. Въ комментаріи на Матѳея онъ ставитъ слѣдующій вопросъ: „почему Павелъ желаетъ, чтобы никто изъ церковныхъ (клириковъ), получившій какъ бы въ символахъ нѣкоторое преимущество сравнительно съ народомъ, не пытался вступать во второй бракъ“ [1]). Что разумѣется здѣсь подъ символами?

сами окончательный выборъ по своимъ собственнымъ соображеніямъ и желаніямъ, а по молитвѣ бросили жребій.

[1]) In Math. Comment. t. XIV n. 22. Οὐδένα γὰρ τῶν ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ὑπεροχὴν τινὰ παρὰ τοὺς πολλοὺς ὡς ἐν συμβόλοις ἀνειληφότα βούλεται ὁ Παῦλος δευτέρου πεπειρᾶσθαι γάμου. Затѣмъ приводитъ наставленія апостола относительно того, чтобы епископы, діаконы и пресвитеры были мужьями одной жены. Возможно (задаетъ себѣ вопросъ Оригенъ), что нѣкоторые второбрачные будутъ лучше единобрачныхъ; почему же ап. Павелъ не считаетъ первыхъ достойными начальственныхъ церковныхъ должностей? Возможно, что бывшій несчастнымъ въ двухъ супружествахъ и потерявшій вторую супругу еще въ юности, остальное время до старости провелъ въ воздержаніи. Что, если будетъ нужда въ предстоятелѣ Церкви и мы не поставимъ этого двоеженца, только ради словъ писанія о бракѣ, а изберемъ единой жены мужа, хотя бы онъ до старости жилъ съ женою и, можетъ быть, никогда не упражнялся въ чистотѣ и воздержаніи. Чтобы рѣшить этого рода вопросы Оригенъ обращается къ закону о разводѣ. «Но я обращаюсь отъ сказаннаго къ закону о книгѣ развода. Такъ какъ и епископъ и пресвитеръ и діаконъ суть символы (ἐπεὶ σύμβολόν ἐστι καὶ ἐπίσκοπος καὶ πρεσβύτερος καὶ διάκονος) истинныхъ вещей, соотвѣтствующихъ этимъ именамъ, то онъ (апостолъ), хотѣлъ чтобы они были

Нельзя подъ символами разумѣть здѣсь народнаго избранія, или свидѣтельства отъ внѣшнихъ, народнаго голосованія, равно какъ понимать это выраженіе въ смыслѣ обозначенія имъ просто степеней діакона, пресвитера и епископа [1]), а нужно разумѣть, по связи рѣчи, такое священнодѣйствіе, которое имѣетъ высшій, таинственный смыслъ, и именно смыслъ обрученія этихъ лицъ съ Богомъ, подобно тому, какъ евхаристія есть символъ небесной жертвы, приносимой небеснымъ Первосвященникомъ на небесномъ жертвенникѣ, не переставая и сама въ себѣ быть истиннымъ тѣломъ и кровію Христовою, или какъ баня возрожденія есть символъ очищенія души, не переставая въ тоже время „и сама въ себѣ быть началомъ и источникомъ божественныхъ даровъ“ [2]).

поставляемы изъ единобрачныхъ въ символическомъ смыслѣ (συμβολικῶς)»? Второбрачіе въ этомъ смыслѣ Оригенъ понимаетъ какъ состояніе души, не нашедшей благодати предъ первымъ мужемъ, т. е. Богомъ, получившей отъ него книгу развода, затѣмъ перешедшей ко второму мужу, т. е. діаволу, и не могущей снова возвратиться къ первому.

[1]) Повидимому, можно бы понять слово «символы» въ этомъ смыслѣ, на томъ основаніи, что далѣе степени іерархическія прямо называются символами. Но чрезъ это не рѣшается вопросъ: что же значитъ это выраженіе, почему епископъ, пресвитеръ и діаконъ названы символами; а главное въ данномъ мѣстѣ есть другое выраженіе для обозначенія лицъ, о которыхъ идетъ рѣчь, именно τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας. Слово же ὡς ἐν συμβόλοις обозначаетъ, очевидно, какое-то дѣйствіе или актъ, чрезъ который получали эти, принадлежащія къ Церкви лица, преимущество предъ прочими. Частица ὡς, прибавленная къ συμβόλοις, еще болѣе подтверждаетъ наше предположеніе. Она была бы неумѣстна, если бы слово «символъ» было употреблено въ значеніи степеней іерархическихъ.

[2]) У Оригена мы не встрѣчаемъ рѣшенія частнѣйшаго вопроса: какое дѣйствіе въ таинствѣ посвященія имѣетъ существенное значеніе, особенную важность,—рукоположеніе или что другое. Напрасно думаютъ нѣкоторые (Probst-Sacramente p. 389) находить указаніе, не вообще на священнодѣйствіе посвященія, а въ тѣсномъ смыслѣ именно на рукоположеніе, въ вышеприведенномъ мѣстѣ въ словахъ: ἐν συμβόλοις. Едва ли основательно также во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ въ сочиненіяхъ Оригена, дошедшихъ до насъ въ латинскомъ переводѣ, встрѣчаются слова ordinatio, ordinati, видятъ въ послѣднихъ переводъ словъ χειροτόνεια, χειροτονούμενος (ibid. p. 390). Если бы это было такъ, то тогда, конечно, рукоположеніе выдвигалось бы изъ среды другихъ дѣйствій посвященія и даже частое упоминаніе о немъ болѣе или менѣе содѣйствовало бы рѣшенію вопроса объ отношеніи благодати къ видимому знаку; но ordinatio слишкомъ общее выраженіе для того, чтобы могло обозначать частнѣйшее, опредѣленное дѣйствіе при посвященіи. Упреки Оригена, что «священническій чинъ и степень левита

Что касается различія въ степеняхъ епископа, пресвитера и діакона, то изъ предъидущаго ясно, что у Оригена строго различаются эти степени, но о мѣрѣ благодати для каждой изъ степеней не говорится ничего.

Изъ всего сказаннаго вытекаютъ слѣдующія слѣдствія: 1) несомнѣнно, что Оригенъ усвоялъ лицамъ іерархическимъ особенную благодать священства, которой не имѣютъ міряне и которую эти лица получили въ особенномъ актѣ дуновенія отъ Іисуса, или ниспосланія на нихъ благодати св. Духа; 2) также несомнѣнно считаетъ онъ необходимымъ и весьма важнымъ актъ видимаго посвященія, законно совершаемаго чрезъ извѣстныхъ лицъ, но 3) не рѣшаетъ вопроса о томъ, въ какомъ отношеніи сообщеніе Богомъ особенной благодати св. Духа лицамъ іерархическимъ находится къ видимому акту посвященія.

VI. О бракѣ. Менѣе полно, чѣмъ ученіе о священствѣ, раскрыто Оригеномъ догматическое ученіе о бракѣ.

Не смотря на всѣ свои симпатіи къ дѣвству, Оригенъ весьма уважительно относился къ брачной жизни. Хотя онъ и считалъ дѣвство выше супружества, однакожъ не унижалъ и брака. Дѣвство онъ признавалъ болѣе сообразнымъ съ природою существа, созданнаго по образу и подобію Божію [1]), далѣе—болѣе легкимъ и потому болѣе полезнымъ для нравственнаго усовершенствованія, чѣмъ бракъ. Въ бракѣ, по его словамъ, даже благочестивому человѣку легко сдѣлаться невольнымъ преступникомъ заповѣди Божіей о прелюбо-

---

(sacerdotalis ordo et leviticus gradus) часто служатъ причиною гордости для того, кто не умѣетъ носить санъ церковный (In Ezech. hom. IX n. 2 p. 734)—свидѣтельствуетъ вообще о томъ, что современники Оригена считали священнодѣйствіе посвященія весьма важнымъ,—такимъ, что имъ можно гордиться, но все это ничего не говоритъ о рукоположеніи, какъ дѣйствіи, чрезъ которое сообщается особенная благодать св. Духа.

[1]) In Math. t. XIV n. 16 p. 1229. Оригенъ обращаетъ вниманіе на то, что въ кн. Бытія, когда говорится о твореніи людей по образу Божію, то они называются не мужемъ и женою, а мужескій полъ и женскій, а равно и на то, что въ еврейскомъ языкѣ существуетъ разница въ словахъ для обозначенія этихъ понятій.

дѣяніи [1]). По этимъ-то причинамъ онъ предпочиталъ дѣвство браку и приписывалъ въ будущей жизни высшую степень блаженства дѣвственникамъ. При всемъ томъ Оригенъ считалъ заблужденіемъ мнѣніе тѣхъ, которые думали, что брачная жизнь ведетъ къ вѣчной погибели, хотя и снисходительно относился къ такому заблужденію, полагая, что послѣднее можетъ приносить многимъ пользу, такъ какъ побуждаетъ ихъ стремиться къ совершенству [2]). Зато безъ всякаго снисхожденія порицалъ тѣхъ, которые по его словамъ „запрещали вступать въ бракъ и,—на томъ основаніи, что это полезно,—принуждали (другихъ) къ неумѣренной чистотѣ“ [3]), примѣняя къ нимъ обличеніе, изреченное Спасителемъ фарисеямъ. Такое отношеніе къ заблужденію первыхъ и послѣднихъ весьма естественно. Между тѣмъ, какъ ошибочное мнѣніе первыхъ могло быть понято Оригеномъ какъ частное, личное мнѣніе нѣкоторыхъ лицъ,—не навязываемое послѣдними другимъ и въ этомъ смыслѣ сочтено извинительнымъ, а въ

---

[1]) Ibid. n. 25 p. 1249.

[2]) In Ierem. homil. XIV n. 4 p. 508—9. Объясняя Іерем. (20, 7: decepisti me Domine et decepțus sum; по русскому переводу нѣтъ того оттѣнка, что у Оригена; по русскому переводу: *Ты влекъ меня Господи и я увлеченъ*), Оригенъ хочетъ показать полезную сторону заблужденія. «Нѣкоторые тщательно сохраняютъ цѣломудріе и чистоту, а другіе единобрачіе, потому что думаютъ,—первые, что погибнетъ позволившій себѣ брачное сожитіе, а послѣдніе,—что погибнетъ второбрачный». По мнѣнію Оригена, ошибочно думающимъ, что второй бракъ достоинъ вѣчнаго наказанія, лучше оставаться въ этомъ заблужденіи, для того, чтобы не вступать во второй бракъ, «чѣмъ узнавши истину, быть въ нисшемъ чинѣ двубрачныхъ. Нѣчто подобное ты найдешь и относительно соблюдающихъ цѣломудріе и совершенную чистоту». Приводитъ и другой примѣръ пользы заблужденія. Если бы тѣ люди, которые теперь вѣрятъ въ вѣчность мученій, узнали истину, то это, по словамъ Оригена, повело бы ихъ къ тому, что они начали бы вести дурную жизнь и потому чрезъ свое знаніе собрали бы себѣ гнѣвъ въ день суда Божія, тогда какъ заблуждаясь, они не соберутъ его.

[3]) In Matth. Comment. ser. X p. 1612. По поводу обличенія Спасителемъ фарисеевъ въ возложеніи неудобоносимыхъ, тяжкихъ ношъ на плечи другихъ, говоритъ, что обличеніе Христа можетъ относиться и къ его (Оригена) времени, что Христосъ «обличаетъ того рода наставниковъ, которые не только не дѣлаютъ того, чему учатъ, но и жестоко, безъ милосердія наваливаютъ на каждаго изъ слушающихъ несообразное съ его силами и превышающее добродѣтель ихъ самихъ; utputa, qui prohibent nubere, et ab eo, quod expedit, ad immoderatam munditiam compellunt».

силу добрыхъ плодовъ изъ него вытекающихъ для жизни такихъ лицъ, даже до извѣстной степени одобрено,—послѣднее заблужденіе, какъ не ограничивающееся лицами, которые его имѣютъ, а простирающееся и на другихъ лицъ и сопровождающееся вредными слѣдствіями, не могло, даже и на взглядъ Оригена, представлять въ себѣ ничего извинительнаго и полезнаго. — Гораздо съ меньшимъ уваженіемъ, чѣмъ къ первому браку, относился Оригенъ ко второму, будучи, впрочемъ въ этомъ случаѣ выразителемъ только взглядовъ общихъ всей древней церкви. Однакожъ и относительно втораго брака онъ весьма умѣренъ въ своихъ сужденіяхъ. Такъ онъ считаетъ такимъ же заблужденіемъ мнѣніе, что второбрачные не спасутся, а погибнутъ, какъ и подобное же невѣрное мнѣніе о вступающихъ въ первый и единственный бракъ [1]). Безъ всякихъ колебаній онъ утверждаетъ, что второбрачные спасутся, хотя и думаетъ, что эти лица всегда будутъ стоять ниже дѣвствѣнниковъ и единобрачныхъ, какъ въ церкви видимой, гдѣ изъ числа ихъ не избираются лица іерархическія, такъ и въ будущемъ царствѣ Божіемъ, гдѣ они не будутъ увѣнчаны [2]).

Послѣ вышесказаннаго, надѣемся, не покажется страннымъ, что Оригенъ допускаетъ дарованіе брачущимся благодати отъ Бога. По Оригену, брачущихся сочетаваетъ самъ Богъ. „Богъ же есть

---

[1]) См. выше цитатъ In Ierem. homil. XIX n. 4.

[2]) In Luc. homil. XVIII p. 1846. По поводу упоминанія въ евангеліи объ Аннѣ пророчицѣ, не вступившей во второй бракъ, восхваливъ ее за это, замѣчаетъ: «А нынѣ случаются и вторые и третьи и четвертые браки; умолчу о еще большихъ; и мы знаемъ, что такіе браки изгонятъ насъ изъ царства Божія. Ибо какъ пріобрѣтенію церковныхъ должностей препятствуютъ не только блудъ, но и браки, поелику ни епископъ, ни пресвитеръ, ни діаконъ не могутъ быть двубрачными, такъ, быть можетъ, и изъ собранія церкви.... первородныхъ и непорочныхъ изгонится двубрачный: не потому, что онъ посланъ будетъ въ вѣчный огонь, а потому, что не будетъ имѣть участія въ царствѣ Божіимъ.... Думаю, что и единобрачный и дѣва и пребывающій въ цѣломудріи суть отъ Церкви Божіей (esse de Ecclesia Dei), а двубрачный, хотя бы отличался доброю жизнью и былъ богатъ прочими добродѣтелями, не есть отъ Церкви и изъ числа тѣхъ, которые *не имѣютъ скверны, или порока, или ничто отъ таковыхъ*, а есть изъ числа второстепенныхъ, изъ такихъ, которые призываютъ имя Господне и хотя спасутся во имя Господа І. Христа, однакожъ никакимъ образомъ не будутъ увѣнчаны».

Тотъ, кто сочеталъ двоихъ въ одно..... А поелику сочеталъ Богъ, то въ силу этого въ сочетанныхъ Богомъ присутствуетъ дарованіе“ [1]). Правда въ этомъ же мѣстѣ подобное же дарованіе Оригенъ усвояетъ и тѣмъ, которые посвятили себя безбрачію, но такое сопоставленіе, если и не возвышаетъ брака сравнительно съ дѣвствомъ, зато даетъ намъ право понять дарованіе брака такимъ же внѣшнимъ въ отношеніи къ человѣку, независимымъ отъ него даромъ благодати, какъ и даръ дѣвства и притомъ даромъ, не однажды навсегда даннымъ въ моментъ установленія брака до христіанства и въ христіанствѣ, а ниспосылаемымъ каждый разъ на брачущихся въ извѣстномъ актѣ. Ибо говоря о дѣвствѣ, которое есть дарованіе такое же, какъ и бракъ по Слову Божію, характеризуетъ дѣвство, какъ дарованіе Божіе тѣмъ, что оно есть „даръ сообщаемый Богомъ, являющійся не чрезъ аскетизмъ только, но даруемый Богомъ по молитвамъ“ [2]). Такимъ образомъ, это есть благодатная сила Божія, пріобрѣтаемая дѣвственниками не чрезъ собственныя усилія, не творимая ими самими, а получаемая ими совнѣ, отъ Бога среди молитвъ (вѣроятно среди молитвъ церковныхъ предстоятелей, съ благословенія которыхъ произносился, можно думать, обѣтъ дѣвства, такъ какъ извѣстно, что древніе христіане ничего не дѣлали сколько нибудь

---

[1]) In Math. Comment. t. XIV. n. 16 p, 1228—9. «Излагая, что должны имѣть сочетанные Богомъ, чтобы быть достойными сочетанія отъ Бога, Спаситель прибавляетъ: *они уже не двое.* А гдѣ взаимное согласіе, единомысліе и единеніе мужа съ женою, мужа какъ господина, а жены какъ повинующейся,... тамъ по истинѣ можно сказать о таковыхъ: они уже не двое. Потомъ, такъ какъ прилѣпившемуся къ Богу необходимо стараться быть однимъ духомъ съ нимъ, то и о сочетанныхъ Богомъ,—послѣ словъ: *такъ, что они уже не двое,*—сказано: *но одна плоть.* Богъ есть Тотъ, который сочеталъ двоихъ въ одно, дабы чрезъ то самое, что сочетавается мужу жена, не было болѣе двоихъ. А поелику сочеталъ Богъ, то διὰ τοῦτο χάρισμά ἐστιν ἐν τοῖς ὑπὸ Θεοῦ συνεζευγμένοις, ὅπερ ὁ Παῦλος ἐπιστάμενος ἐπίσης τῶ εἶναι τὴν ἀγνὴν ἀγαμίαν χάρισμά φησι καὶ τὸν κατὰ λόγον Θεοῦ γάμον εἶναι χάρισμα, φάσκων (1 Кор. 7, 7)...

[2]) Ibid. n. 25. Πρὸς τοῦτο δὲ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Σωτὴρ, διδάσκων ἡμᾶς δῶρον εἶναι τὸ διδόμενον ἀπὸ Θεοῦ τὴν παντελῆ καθάρευσιν καὶ οὐ μὴ μόνον ἀσκήσει παραγινόμενον, ἀλλὰ μετ' εὐχῶν ὑπὸ Θεοῦ διδόμενον.

важнаго безъ совѣта и благословенія епископа и его собора) и слѣдовательно ниспосылаемая на каждаго дѣвственника отдѣльно, въ извѣстный моментъ. Замѣчательно, что Оригенъ усиленно настаиваетъ на буквальномъ пониманіи и исполненіи ученія Спасителя *о сочетаніи Богомъ брачущихся, и о неразрывности брака*, хотя и замѣчаетъ при этомъ, что апостолъ находитъ въ ученіи Спасителя нѣчто аллегорическое, именно великую тайну по отношенію ко Христу и Церкви [1]). Оригенъ хотѣлъ этимъ сказать, что не смотря на то, что апостолъ приписывалъ браку символическое значеніе, бракъ и на самомъ дѣлѣ безотносительно есть неразрывная связь, скрѣпляемая самимъ Богомъ, силою Божіею. Не должно насъ смущать нисколько то обстоятельство, что Оригенъ и дѣвству усвоялъ такую же благодать, какъ и браку. Такой взглядъ на дѣвство можетъ быть объясненъ личными, особенными симпатіями Оригена къ безбрачной жизни. Появленіе такого ошибочнаго мнѣнія у Оригена тѣмъ болѣе понятно, что это мнѣніе заключаетъ въ себѣ частицу истины. И доселѣ Церковь вѣруетъ, что дѣвственная, иноческая жизнь удостоивается высокихъ благодатныхъ дарованій отъ

[1]) In Numer. homil. XI n. 1 p. 643. Въ доказательство того, что въ Писаніи нѣчто должно быть понимаемо въ аллегорическомъ смыслѣ и нѣчто въ прямомъ, буквальномъ, хотя и въ самомъ буквально понимаемомъ необходимо отыскивать аллегорическій смыслъ, (necessario tamen in eis etiam allegoriam requirendam) — Оригенъ ссылается на слова кн. Быт. (2, 24), относящіяся къ установленію брака. «Что эти слова содержатъ иносказательный, таинственный смыслъ (allegorica mysteria), объ этомъ возвѣщаетъ Павелъ, когда въ посл. къ Ефесеямъ приводитъ этотъ самый примѣръ, говоря: *тайна сія велика, я говорю по отношенію къ Христу и къ Церкви* (Еф. 5, 32). А что это надлежитъ соблюдать и буквально (quod autem oporteat hoc etiam secundum litteram custodiri),—объ этомъ самомъ Господь и Спаситель нашъ учитъ, говоря: *написано: поелику оставитъ человѣкъ отца и мать и прильпится къ женѣ своей и будутъ два одною плотію. Что Богъ сочеталъ, того человѣкъ да не разлучаетъ* (Мѳ. 19, 5—6). И когда прибавилъ: *что Богъ сочеталъ, того человѣкъ да не разлучаетъ*, то этимъ именно и показалъ, что это должно быть соблюдаемо даже и буквально». Въ примѣръ наконецъ того, что и въ буквально понимаемомъ должно находить сторону таинственную, аллегорическую, приводитъ слова посл. къ Галат. (4, 22) о двухъ сыновьяхъ Исаака отъ Сары и Агари, въ которыхъ, не смотря на то, что эти сыновья были у Исаака дѣйствительно, и слѣдовательно не могутъ считаться аллегоріями, — апостолъ видѣлъ однакожъ иносказаніе, именно указаніе на два завѣта.

Бога, не меньшихъ, чѣмъ благодать, даруемая въ бракѣ, хотя и считаетъ бракъ и вѣнчаніе таинствомъ, а монашество и постриженіе—простымъ обрядомъ. Почему она такъ смотритъ? Потому, что она вѣритъ, что особенный благодатный даръ сообщается брачущимся въ самомъ церковномъ благословеніи, а благодать, вспомоществующая въ иноческой жизни дается не самымъ обрядомъ пострiженія, а непосредственно самимъ Богомъ, и притомъ такая благодать, какая дается участвующему, съ благоговѣніемъ и молитвою, во всякомъ обрядѣ. А затѣмъ инокъ, по мѣрѣ дѣвственной, нестяжательной, самоотверженной жизни, удостоивается отъ Бога высокихъ благодатныхъ даровъ.

Итакъ Оригенъ 1) относился къ браку весьма уважительно, хотя и предпочиталъ ему дѣвство; 2) въ сочетанныхъ Богомъ признавалъ присутствіе дарованія, хотя не отрицалъ подобнаго же дарованія и въ ведущихъ дѣвственную жизнь; 3) сочетаніе Богомъ брачущихся и неразрывность брака понималъ буквально. Но при этомъ онъ, однакожъ, не выяснилъ, какъ именно ниспосылается на брачущихся упоминаемое имъ дарованіе Божіе, какое при этомъ имѣетъ значеніе литургическій актъ сочетанія брачущихся, имѣетъ ли этотъ послѣдній значеніе необходимаго посредства для ниспосланія на нихъ благодати Божіей, или не имѣетъ. Впрочемъ, и то, что мы находимъ у Оригена, въ высшей степени знаменательно. Такое отношеніе къ браку въ устахъ лица, и въ теоріи (понятіе о плоти), и въ практикѣ жизни (оскопленіе), всего менѣе расположеннаго къ возвеличенію брачной жизни, можетъ быть объяснено единственно великимъ уваженіемъ христіанъ къ священнодѣйствію брака, господствомъ общецерковныхъ взглядовъ, которыхъ вліяніе Оригенъ несомнѣнно испыталъ на себѣ въ данномъ случаѣ.

VII. Объ елеосвященіи. Есть нѣсколько данныхъ въ твореніяхъ Оригена и относительно таинства елеосвященія.

Мы уже видѣли, что онъ упоминаетъ объ елеосвященіи въ связи съ покаяніемъ. Перечисляя упоминаемые въ Евангеліи способы, чрезъ которые можно получать прощеніе грѣховъ, именно крещеніе, мученичество, милостыню, прощеніе грѣховъ нашимъ

ближнимъ, обращеніе ближняго отъ заблужденій, обиліе любви и самый трудный изъ всѣхъ—исповѣданіе грѣховъ предъ священникомъ, прибавляетъ: in quo impletur et illud, quod Iacobus apostolus dicit: si quis autem infirmatur, vocet præsbyteros ecclesiæ [1])... А нѣсколько выше онъ дѣлаетъ слѣдующій намекъ на слова ап. Іакова и на священнодѣйствіе елеопомазанія. По поводу окропленія чистой пшеничной муки елеемъ въ ветхомъ завѣтѣ, онъ замѣчаетъ: „ибо всякая душа нуждается въ елеѣ божественнаго милосердія и никто не можетъ оставить эту жизнь, если не будетъ присущъ ему елей небеснаго помилованія“ [2]).

Нисколько не странно, что Оригенъ причисляетъ елеопомазаніе, вмѣстѣ съ покаяніемъ, къ одному роду прощенія грѣховъ. То и другое дѣйствительно весьма сходны между собою. И въ елеосвященіи, по словамъ ап. Іакова, подается прощеніе грѣховъ. Далѣе, то и другое суть богослужебныя дѣйствія, а потому болѣе представляютъ сходства между собою, чѣмъ съ другими способами полученія прощенія грѣховъ, прежде перечисленными. Послѣдніе, исключая крещенія (мученичество, милостыня, прощеніе грѣховъ ближнимъ, обращеніе грѣшника на путь истины, обиліе любви) никакъ не могутъ идти въ сравненіе съ тѣми дѣйствіями, которыя, какъ покаяніе и помазаніе елеемъ болящихъ, совершаются съ участіемъ пресвитеровъ, имѣютъ видимые знаки, сообщающіе

[1]) In Livit. hom. II n. 4 p. 419. Audi nunc quantae sint remissiones peccatorum in evangeliis. Est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum Secunda remissio est in passione martyrii. Tertia est, quae pro eleemosyna datur... (Luc. 11, 41). Quarta nobis fit remissio percatorum per hoc, quod et nos remittimus peccata fratribus nostris... (Math. 6, 14 — 15). Quinta peccatorum remissio est, cum convertit quis peccatorem ab errore viae suae... (ibid. 12) Sexta quoque fit remissio per abundantiam charitatis, sicut et ipse Dominus dicit... (Iacob. 5, 2. Luc. 7, 17). Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat paccator in lacrymis stratum suum et fiunt ei lacrymae suae panes die et nocte et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam, secundum eum cum ait... (Psal. 31, 5). In quo impletur et illud, quod Iacobus apostolus ait.... (Iac. 5, 14).

[2]) Ibid. n. 2 p. 414. Omnis enim anima eget oleo divinae misericordiae, nec praesentem vitam evadere quispiam potest, nisi ei oleum coelestis miserationis adfuerit.

благодать Божію и потому суть литургическіе акты. Правда, Оригенъ могъ бы, не подводя елеопомазаніе подъ одну рубрику съ покаяніемъ, сказать, что есть еще и осьмой способъ полученія прощенія грѣховъ, именно тотъ, на который указываетъ ап. Іаковъ, но чрезъ это едвали бы его слова получили больше догматическаго значенія, чѣмъ имѣютъ они теперь, хотя въ такомъ случаѣ елеопомазаніе несомнѣнно выдѣлилось бы рѣзче изъ круга другихъ литургическихъ дѣйствій, какъ литургическій актъ, отдѣльный отъ покаянія. Подводя подъ одинъ родъ и покаяніе и помазаніе елеемъ, Оригенъ даетъ чрезъ то возможность смотрѣть на нихъ, какъ на однородныя дѣйствія не по покаянному только характеру, но и по ихъ значенію и важности. Мы видѣли, какъ онъ высоко ставилъ покаяніе. Если онъ говоритъ, что елеопомазаніе есть только какъ бы видъ покаянія, то мы имѣемъ отсюда право заключать, что первое сообщаетъ такую же благодать, какъ и послѣднее; тѣмъ болѣе, что въ словахъ ап. Іакова, сполна имъ приводимыхъ, упоминается объ исцѣленіи не только тѣла, но и души,— очевидно, чрезъ сообщеніе благодати Божіей.

Изъ того, что слова ап. Іакова сопоставлены здѣсь съ покаяніемъ, нельзя заключать, будто во времена Оригена елеосвященія не существовало въ богослужебной практикѣ, а что если онъ привелъ извѣстное изреченіе ап. Іакова, то единственно потому будто бы, что считалъ это мѣсто относящимся къ покаянію въ строгомъ смыслѣ. Подобное предположеніе не имѣетъ за себя рѣшительно никакихъ основаній; между тѣмъ, какъ наше мнѣніе имѣетъ за себя вышеприведенное указаніе Оригена на пользованіе елеемъ при кончинѣ и повѣствованіе св. Иринея о богослужебной практикѣ въ гностическихъ сектахъ, въ своемъ мѣстѣ нами разъясненное, не говоря уже о характерѣ словъ ап. Іакова, представляющихъ категорическое повелѣніе, которое, при благоговѣніи Церкви къ апостольскимъ повелѣніямъ, непремѣнно должно было исполняться въ ней съ самыхъ первыхъ вѣковъ [1]).

[1]) Не указываемъ на молитву ап. постановленій (кн. VIII гл. 29) надъ водою и елеемъ, при чемъ говорится: «освяти воду сію и елей о имени принесшаго

Итакъ изъ словъ Оригена слѣдуетъ по крайней мѣрѣ то, что помазаніе елеемъ, при отшествіи изъ сей жизни, доставляетъ помазуемому прощеніе грѣховъ и имѣетъ такую же важность, какъ и покаяніе предъ священникомъ, но изъ твореній его не видно, въ какомъ отношеніи находится прощеніе грѣховъ къ елею.

VIII. Объемъ понятій μυστήριον. Оригенъ, во многомъ отличавшійся отъ Климента александрійскаго, отличался отъ него между прочимъ въ значительной степени языкомъ и словоупотребленіемъ. Такъ онъ далъ гораздо болѣе широкое употребленіе, чѣмъ его предшественникъ, слову μυστήριον; въ особенности замѣчательно у Оригена приложеніе этого выраженія къ таинствамъ въ собственномъ смыслѣ и притомъ не къ крещенію только и евхаристіи, но и ко всѣмъ почти остальнымъ таинствамъ, чего доселѣ мы не встрѣчали. Къ сожалѣнію, многія изъ твореній Оригена дошли до насъ только въ латинскомъ переводѣ, въ которомъ, впрочемъ, вмѣстѣ съ чисто латинскимъ sacramentum, часто встрѣчается и mysterium. Въ понятіе таинства входятъ у Оригена: 1) все откровеніе Божіе, въ частности весь ветхій и новый завѣтъ, какъ совокупность ученія, 2) все домостроительство спасенія, разсматриваемаго объективно, а равно 3) и усвоеніе спасенія Христова человѣку вообще и въ частности извѣстныя священнодѣйствія.

Такъ какъ все св. Писаніе, каждая его буква заключаетъ высокія мысли [1]), не всѣмъ сразу понятныя [2]), то все это высокое,

---

или принесшей, даждь силу здравія содѣтельну болѣзней отгнательну, бѣсовъ прогонительну, всякаго навѣта отгнательну», такъ какъ эта молитва могла относиться къ освященію воды и елея для частнаго употребленія, хотя обыкновенно и указываютъ на эту молитву. Не указываемъ также на два мѣста у Тертулліана, изъ которыхъ въ одномъ разсказывается, что одинъ христіанинъ вылечилъ имп. Севера елеемъ (per oleum curaverat; Ad Scap. c. 4); а въ другомъ говорится: ipsae mulieres haereticae... audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere (De praescr. c. 41). Первое мѣсто трудно относить къ сокраментальному употребленію елея, такъ какъ въ древности очень распространено было обыкновенное употребленія елея, какъ врачебнаго средства (см. Binterim-Denkw. о таинствѣ елеосв.); а во второмъ мѣстѣ, если и содержится намекъ на богослужебный какой-то актъ исцѣленія, то во всякомъ случаѣ намекъ очень неясный.

[1]) In Ierem. hom. XXXIX p, 541—544.

[2]) In Lev. IV n. 2 p. 435. Si qui infirmi sunt et incapaces profundioris mysterii, aedificentur ex littera.

не всѣми понимаемое, въ Писаніи ученіе Оригенъ называетъ таинствами писаній [1]), святыми таинствами [2]), божественными таинствами [3]) и утверждаетъ, что, при всей полнотѣ и обиліи таинственнаго содержанія Писанія, все-таки не все могло въ него вмѣститься [4]).—Въ частности весьма часто онъ называетъ ученіе ветхаго завѣта таинствами. Весь законъ Моисеевъ полонъ таинствъ [5]); даже отдѣльныя выраженія закона и пророковъ содержатъ ихъ [6]).—Не менѣе часто называетъ онъ и ученіе новаго завѣта таинствами—евангельскими [7]), божественными [8]), новыми [9]). Тоже названіе усвояетъ и отдѣльнымъ пунктамъ ученія [10]).

---

[1]) In Luc. hom. XXII p. 1857. Relinquo intelligendum his, qui sciunt scripturarum mysteria.

[2]) In Lev. hom. XIII n. 5 p. 552. Si ergo intelleximus primo, quomodo Deus loquebatur ad Moysen et Moyses filiis Israel, secundo etiam rationem candelabri mundi.... demus operam, quomodo et nos hoc tanto et tam sublimi intellectu non efficiamur indigni: sed ut anima nostra prius fiat locus sanctus et in loco sancto capiamus sancta mysteria.

[3]) In Lev. hom. I. n. 4 p. 409. Ille sacerdos detrahit corium vituli oblati in holocaustum et deducit pellem... qui de verbo Dei abstrahit velamen litterae... et haec membra verbi interioris scientiae non in humili loco ponit... cum non indignis hominibus... pandit divina mysteria.

[4]) In Ioan. com. t. XIII n. 5 p. 405. Τὰ κυριωτέρα καὶ θειοτέρα τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ, ἔνια μεν οὐ κεχώρηκε ἡ Γραφὴ, ἔνια δὲ οὐδὲ ἀνθρωπίνη φωνή.

[5]) Lev. hom. IX n. 1 p. 508. Si ita Domino supplicetis, ut exauriri meriamini possimus accipere gratiam Spiritus, per quam explanare valeamus mysteria, quae continentur in lege.

[6]) Для примѣра укажемъ на слѣд. мѣсто. In Lev. hom. VIII n. 3 p. 495, гдѣ въ Лев. 12, 7 видитъ occulta quaedam mysteria, именно ученіе о первородномъ грѣхѣ, равно и въ Іер. 20, 14—16 видитъ aliquid... ingentibus mysteriis plenum.

[7]) Напр. In Lev. hom. VII n. 5 p. 487. Sed vos, qui filii ecclesiae, si evangelicis imbuti mysteriis... agnoscite quae dicimus... Agnoscite, quia figurae sunt, quae in divinis voluminibus scripta sunt.

[8]) Contr. Cels. l. III c. 62 p. 1001. Ἐπέμφθη ὁ Θεὸς Λόγος καθὸ μὲν ἰατρὸς τοῖς ἁμαρτωλοῖς, καθὸ δὲ διδάσκαλος θείων μυστηρίων τοῖς ἤδη καθαροῖς καὶ μηκέτι ἁμαρτάνουσιν.

[9]) In Lev. hom. IV n. 4 p. 438. Meminisse enim oportet praecepti Salvatoris, quo dicit... (Math. 9, 17), ostendens, quod animae nondum renovatae, sed in vetustate litterae perduranti, non oporteat novorum mysteriorum, quae per Christum mundus agnovit, secreta committi.

[10]) Ученіе Спасителя (Ioan. 15, 3) объ очищеніи словомъ Божіимъ apostolus

Все домостроительство спасенія, какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ, полно таинъ [1]). Весь ветхій завѣтъ, со всѣмъ своимъ божественнымъ устройствомъ, былъ совокупностью таинствъ въ томъ смыслѣ, что онъ представлялъ собою типы, прообразы, символы будущаго. Такъ всѣ жертвы ветхозавѣтныя вообще [2]) и въ частности [3]), всѣ праздники [4]), все, что написано о скиніи свидѣнія [5]) и прочее, — все это Оригенъ называлъ таинствами, видя въ нихъ прообразы новозавѣтныхъ учрежденій и въ тоже время типы того порядка вещей, который наступитъ въ будущемъ вѣкѣ. Точно тоже онъ усматривалъ въ первосвященническихъ одеждахъ [6]),

---

quasi mysterium habere voluit, quo... velut mysterium Dei silentio tegant. Въ этихъ словахъ Оригенъ видитъ указаніе на очищеніе посредствомъ мученій въ будущей жизни (In Rom. comm. l. VIII n. 12 p. 1198). См. еще In Lev. hom. IV n. 3 p. 436.

[1]) De princ. l. IV n. 14 p. 372. Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ὑποδεικτέον, ὅτι ὁ σκοπὸς τῷ φωτίζοντι Πνεύματι προνοία Θεοῦ, διὰ τοῦ ἐν ἀρχῇ πρὸς τοῦ Θεοῦ Λόγου, τοὺς διακόνους τῆς ἀληθείας προφήτας καὶ ἀποστόλους, ἦν προηγουμένως μεν ὁ περὶ τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων τῶν κατὰ τοῦ ἀνθρώπου πραγμάτων.

[2]) In Lev. hom. III n. 8 p. 433. Jam superius diximus, quod omnis hostia typum gerat et imaginem Christi... Sentio, quod in explanando vires nostras mysteriorum superat magnitudo. Sed quamvis non valeamus cuncta disserere, tamen sentimus cuncta repleta esse mysteriis. А въ Comment. in Ioan. (t. VI n. 32 p. 289): Ὅτι δὲ ὁ περὶ τῶν θυσιῶν λόγος περὶ τινων οὐρανίων μυστηρίων νοεῖσθαι ὀφείλει, φησί που ὁ Ἀπόστολος (Евр. 8, 3. 9, 23), а далѣе (n. 36 p. 293): καὶ ταύτῃ θυσία συγγενεῖς εἰσὶν αἱ λοιπαὶ, ὧν σύμβολόν εἰσιν αἱ νομικαί.

[3]) Жертвоприношеніе пасхальнаго агнца называетъ agni mysterium, istud mysterium (In Jes. Nav. hom IV n. 4 p. 845). Haec est lex holocaustorum et sacrificii et pro peccato. Haec, i. e. quae supra exposita est et videtur ἀνακεφαλαίωσις, i. e. recapitulatio sacramentorum, quae in superioribus latius enarrata.

[4]) In Lev. hom. IX n. 1 p. 508. Inter solemnitates legis, quae figuras continent coelestium mysteriorum una quaedam solemnitas habetur, quae per dies popitiationis appellatur.

[5]) In. Lev. hom. V n. 3. Edet ergo sacerdos carnes sacrificii in atrio tabernaculi testimonii, cum intelligere potuerit, quae sit ratio in his, mysteria, quae describuntur de atriis tabernaculi testimonii.

[6]) Напр. In Lev. hom. IX n. 2 p. 510. Dominus et Salvator meus... terrenum suscepit corpus, ut id elevatum de terra portat ad coelum. Et hujus mysterii tenet figuram, quod in lege scribitur, ut linea tunica pontifex induatur.

въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ частныхъ дѣйствіяхъ при жертвоприношеніяхъ [1]) и даже въ событіяхъ историческихъ, напримѣръ въ переходѣ чрезъ Іорданъ [2]).—Факты новозавѣтнаго домостроительства онъ также называлъ таинствами. Таковы, напримѣръ, рожденіе и страданія Спасителя [3]) и все дѣло Христово [4]).

Названіе таинствъ усвоялъ онъ и дѣйствіямъ благодати Божіей на человѣка, именно невидимому, непосредственному воздѣйствію благодати на душу человѣка [5]), а равно и священнодѣйствіямъ таинствъ. Мы уже видѣли, что онъ называлъ крещеніе прямо таинствомъ крещенія [6]), евхаристію божественными таинствами [7]), церковными таинствами [8]), таинствами тѣла Господня [9]) таинствами Слова Божія [10]); — священство — священническими и

---

[1]) Ibid. hom. III n. 5 p. 430. Quod vero de sanguine hostiae septies ante Dominum respergere memoratur, evidenter sancti Spiritus virtus septemplicis gratiae sub mysterio designatur.

[2]) In Jes. Nav. n. 2 p. Quod tamen nec ipsum absque mysterii ratione arbitror scriptum, quod pars Iordanis mergatur in mare.

[3]) In Math. ser. 85 p. 1735. Potus autem est verbum agnitionis secundum mysterium ejus nativitatis et passionis См. еще In Ioan. com. t. VI n. 36 p. 297—300: τὸ τέλειον βάπτισμα διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ πάθους εἰληφότα.

[4]) In Lev. hom. XIII n. 3 p. 548. Et tu si habes scientiam secretorum, si de fide Dei, de mysterio Christi, de s. Spiritus unitate potes scienter cauteque disserere, panes ex simila offers Domino.

[5]) In Luc. hom. XXI p. 1856. Praepara viam Domino per conversationem bonam... et donet tibi mysteriorum suorum adventus.

[6]) Во многихъ мѣстахъ baptismi mysterium (напр. нѣсколько разъ въ In Jes. Nav. IV, 2), baptismi sacramentum (ibid. n. 1. In. Lev. I, 4 p. 410; нѣсколько разъ In Luc. XIV p. 1836).

[7]) In Exod. hom. XIII n. 3 p. 391. Nostis qui divinis mysteriis interesse consvestis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis etc.

[8]) In Lev. XIII n. 3 p. 547. Si referatur haec ad mysterii magnitudinem, invenies commemorationem istam habere ingentis repropitiationis effectum... Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit (о хлѣбахъ предложенія) futurae veritatis invenies imaginem praeformatam.

[9]) Ibid. n. 5 p. 551: cum acceperis panem mysticum, in loco mundo manduces eum, hoc est ne anima contaminata et peccatis polluta Dominici corporis sacramenta percipias.

[10]) In Jes. Nav. hom. V n. 1 p. 847. Nobis quoque venientibus ad baptismum et suscipientibus sacramenta Verbi Dei.

первосвященническими таинствами [1]); въ исповѣданіи грѣховъ видѣлъ таинство [2]); въ бракѣ усматривалъ, согласно съ апостоломъ, аллегорическія таинства [3]).—Впрочемъ, всѣмъ этимъ священнодѣйствіямъ онъ усвоялъ такое названіе не во вниманіи къ той таинственной связи, какая существуетъ между видимымъ знакомъ и благодатіею Божіею, присущею знаку, а въ силу того, что эти священнодѣйствія суть, по его мнѣнію, типы или символы тѣхъ, или другихъ высшихъ идей, а равно и того, что имѣетъ быть въ будущей жизни. Такъ евхаристія есть божественное таинство въ силу того, что хлѣбъ евхаристическій есть типическое или символическое тѣло Христово [4]), что оно означаетъ или указываетъ съ одной стороны на небесное жертвоприношеніе Агнца предъ Отцемъ [5]), съ другой—на слово или ученіе Христово [6]), почему хлѣбъ евхаристическій можетъ быть названъ mysticus sermo [7]). Точно также и крещеніе есть таинство въ силу того, что оно есть символъ очищенія души [8]), а также потому, что оно указываетъ на будущее таинство очищенія огнемъ по воскресеніи изъ мертвыхъ [9]). Священство есть таинство потому, что оно есть символъ сочетанія человѣка съ Богомъ [10]). Бракъ есть таинство въ качествѣ символа

---

[1]) In Lev. hom. VI n. 3 p. 469—470: sacerdotalia sacramenta, pontificalia sacramenta (см. въ тракт. о священствѣ).

[2]) Ibid. hom. III n. 5 p. 429. Non ne evidenter mysterium, de quo tractamus ostendit, cum dicit: dic tu prior (Isa. 43, 26), ut ostendat tibi etc.

[3]) In Numer. hom. XI n. 1 p. 643. Haec (Genes. 2, 24), quod allegorica mysteria contineant, Paulus... pronuntiat dicens: mysterium hoc magnum...

[4]) In Math. com. t. XI n. 14 p. 952: τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος.

[5]) См. въ изложеніи ученія объ евхаристіи.

[6]) Тамъ же, въ особенности In Math. ser. 85 p. 1734. Non enim panem illum visibilem... corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterium fuerat panis ille frangendus.

[7]) In Lev. XIII n. 6 p. 551: ille sacerdotalis panis, qui est secretus et mysticus sermo.

[8]) In Ioan. t. VI n. 17 p. 257: σύμβολον καθαρσίου ψυχῆς.

[9]) In Luc. hom. XIV p. 1836. Et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente et purgante... Unde (замѣчательна связь мыслей) in regeneratione baptismi assumitur sacramentum.

[10]) См. въ тракт. о свящ. (In Math. com. t. IX n. 22).

союза Христа съ Церковію [1]). Исповѣдь есть таинство потому, что она замѣняетъ обвиненіе діаволомъ человѣка грѣшника въ будущемъ вѣкѣ; она есть какъ бы воспроизведеніе на землѣ будущаго суда на небѣ [2]). Изъ всего этого, однакожъ, совсѣмъ не слѣдуетъ того, будто Оригенъ отрицалъ, такимъ употребленіемъ μυστήριον, значеніе таинствъ, разсматриваемыхъ въ самихъ себѣ, безотносительно къ ихъ символическому или аллегорическому значенію, а слѣдуетъ только то, что извѣстное слово онъ употреблялъ для обозначенія именно этого аллегорическаго, но не буквальнаго или историческаго смысла. Для выраженія же той мысли, что извѣстныя священнодѣйствія имѣютъ значеніе и сами въ себѣ, онъ употреблялъ другіе обороты рѣчи, какъ ясно изъ предъидущаго изложенія его взглядовъ на таинства, и изъ прямыхъ его оговорокъ относительно нѣкоторыхъ таинствъ напримѣръ крещенія (κατ' αὐτὸ).

Употребленіе выраженія „таинства“ для обозначенія совокупности нѣсколькихъ священнодѣйствій, именно—крещенія, мѵропомазанія и евхаристіи, также встрѣчается у Оригена [3]). Подобно Клименту александрійскому, Оригенъ проводилъ иногда параллель между языческими мистеріями и христіанскими таинствами, вводящими новыхъ членовъ въ Церковь Христову, при чемъ эти таинства

---

[1]) См. въ тракт. о бракѣ (In Num. XI, 1).

[2]) См. въ тракт. о пок. (In Lev. III, 5).

[3]) In Exod. hom. VIII n. 5 p. 357. Post agnitionem sui, post illuminationem verbi divini, post gratiam baptismi, post confessionem fidei et tot tantisque sacramentis matrimonium confirmatum, non vult nos ultra peccare... Quod si forte aliquando eveniat infeliciter, saltem ut convertatur et redeat et poeniteat, miseratus expectat. Novum enim hoc bonitatis est genus, ut etiam post adulterium revertentem tamen et ex toto corde poenitentem suscipiat animam. А нѣсколько выше (n. 4): Suscepti ergo sumus a Christo et mundata est domus nostra a peccatis prioribus et ornata est ornamentis sacramentorum fidelium, quae norunt illi, qui initiati sunt. Въ послѣднемъ случаѣ, по всей вѣроятности, разумѣется евхаристія, а въ первомъ (tot tantisque sacramentis), на основаніи выраженія tot нужно разумѣть весь актъ введенія оглашенныхъ въ Церковь Христову. Замѣчательно выраженіе novum bonitatis genus, прилагаемое къ покаянію и ставящее его въ формальную связь съ первыми тремя таинствами.

называлъ τελετὰς καὶ μυστήρια, а подготовленіе къ воспріятію ихъ μύησιν [1]).

Общій результатъ изслѣдованія. 1) Творенія Оригена представляютъ данныя для всѣхъ семи таинствъ; но особенно раскрыто въ нихъ ученіе о первыхъ трехъ таинствахъ. 2) Крещеніе не есть только символъ очищенія души, но и само по себѣ есть источникъ и начало благодатныхъ даровъ. 3) Муропомазаніе есть священнодѣйствіе совершенно отдѣльное отъ крещенія, не менѣе важное, чѣмъ послѣднее, и имѣющее свой особенный чувственный элементъ (елей). 4) Въ евхаристіи, достойной самого глубокаго благоговѣнія, присутствуетъ прославленнымъ своимъ тѣломъ и божествомъ самъ Христосъ, но безъ преложенія хлѣба и вина. 5) Въ покаяніи, со-

---

1) Contr. Cels. l. III c. 59—63. Цельсъ находилъ противорѣчіе въ томъ, что христіане, съ одной стороны — отъ приступающихъ къ инымъ таинствамъ (εἰς ἄλλας τελετὰς) требуютъ совершенной чистоты, съ другой — всѣхъ грѣшниковъ приглашаютъ къ своимъ таинствамъ. Оригенъ примиряетъ это противорѣчіе тѣмъ, что не одно и тоже—призывать къ исцѣленію душевно больныхъ и приглашать здоровыхъ къ вѣдѣнію божественнаго. Зная это, христіане сначала призываютъ грѣшниковъ къ исцѣленію, убѣждаютъ не грѣшить и, когда «увѣщеваемые, обнаруживая преуспѣяніе, покажутъ, что они очистились чрезъ ученіе (ὑπὸ τοῦ λόγου) и, насколько возможно, утвердились въ лучшемъ, то—τηνικάδε καλοῦμεν αὐτοὺς ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετὰς. Σοφίαν γὰρ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (n. 59)... Далѣе говоритъ, что кто чистъ руками и имѣетъ чувства обученныя къ различенію добра и зла, тотъ μὴ ὀκνείτω προσίεναι στερεαῖς λογικαῖς τροφαῖς καὶ ἁρμοζούσαις ἀθληταῖς εὐσεβείας καὶ πάσης ἀρετῆς. Ἐπεὶ δε καὶ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἐστι μετὰ πάντων τῶν ἐν ἀφθαρσίᾳ ἀγαπόντων τὸν διδάσκαλον τῶν τῆς ἀθανασίας μαθημάτων. Ὅστις ἁγνὸς οὐ μόνον ἀπὸ παντὸς μύσους, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλαττόνων εἶναι νομιζομένων ἁμαρτημάτων, θαρρῶν μυείσθω τὰ μόνοις τοῖς ἁγίοις καὶ καθαροῖς εὐλόγως παραδιδόμενα μυστήρια τῆς κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείας (c. 60, см. далѣе c. 61 и 62). Здѣсь, очевидно, идетъ рѣчь не только о крещеніи, но и объ евхаристіи и все это называется τελεταὶ καὶ μυστήρια; но такъ какъ принятіе τελετὰς есть условіе къ полученію μυστήρια, то подъ первымъ частнѣе можно разумѣть крещеніе, а подъ послѣднимъ—евхаристію.— См. еще толкованіе (In Math. comm. t. XIV n. 14 p. 1221) слова ἐτέλεσεν, встрѣчающагося у Мѳ. (19, 1). Здѣсь впрочемъ идетъ рѣчь о μυστήρια, какъ ученіи, и τελεταὶ, какъ совершенствѣ, получаемомъ отъ ученія: ὁ μέν τις παρέδωκε τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετὰς οὐκ ἐπαινετῶς· ὁ δέ τις μυστήρια Θεοῦ τοῖς ἀξίοις καὶ ἀνάλογον τοῖς τοιούτοις μυστηρίοις τελετὰς, εἶποι, ὅτι τελετὴν ἐποίησε μυήσας αὐτοὺς, δι' ἣν τελετὴν ἀνεφάνησαν οἱ λογοι δυνατοὶ, ὡς κηρυχθῆναι τὸ Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καὶ κρατῆσαι διὰ τὴν θείαν τελετὴν πάσης ψυχῆς.

стоящемъ изъ исповѣди и разрѣшенія отъ грѣховъ, подается въ послѣднемъ актѣ божественная благодать прощенія, но не иначе, какъ чрезъ іерархію. 6) Іерархіи приписывается особенная благодать священства, получаемая и „нынѣ чрезъ дуновеніе отъ Іисуса“, но не выяснено ближайшее отношеніе ея къ видимому акту посвященія. 7) Въ бракѣ самъ Богъ сочетаваетъ мужа и жену и въ сочетанныхъ бракомъ присутствуетъ божественное дарованіе, но также не выяснено, дается ли это дарованіе въ видимомъ священнодѣйствіи, или непосредственно Богомъ. 8) Елеосвященіе имѣетъ такое же значеніе, какъ и покаяніе. 9) Слово μυστήριον окончательно входитъ въ употребленіе для обозначенія между прочимъ и христіанскихъ таинствъ, но прилагается къ нимъ для указанія чрезъ это наименованіе такого рода смысла въ этихъ священнодѣйствіяхъ, который не всякому понятенъ (аллегорическаго) и который можетъ совмѣщаться съ обыкновеннымъ смысломъ и взглядомъ на нихъ (буквальнымъ, историческимъ, общепринятымъ).

Обращаясь отъ восточныхъ отцевъ къ западнымъ, мы не находимъ у послѣднихъ такой глубины и такого полета мысли, какъ у восточныхъ; но зато въ нѣкоторыхъ случаяхъ встрѣчаемъ болѣе близкую къ нашей (хотя и далеко не тождественную съ нашею) постановку вопроса о таинствахъ. Западные менѣе предаются умозрѣніямъ, отвлекавшимъ восточныхъ отъ разсмотрѣнія таинствъ самихъ въ себѣ. Между тѣмъ, какъ восточные любятъ разсуждать не столько о самихъ таинствахъ, сколько, такъ сказать, по ихъ поводу (какъ это мы только что видѣли, въ особенности у Климента и Оригена), западные, хотя и не совершенно чуждые, какъ увидимъ далѣе, такого пріема въ разсужденіяхъ о таинствахъ, сравнительно болѣе занимаются вопросами, непосредственно относящимися къ ученію объ этихъ священнодѣйствіяхъ. Изъ западныхъ подлежатъ нашему изслѣдованію творенія Тертулліана и Кипріана.

VI. ТЕРТУЛЛІАНЪ.

Характеристическія особенности Тертулліановой личности извѣстны. Крайне рѣзкій порицатель философіи, самъ впрочемъ нерѣдко, хотя и не всегда удачно, пользовавшійся ея средствами, пламенный по характеру несдержанный и неосторожный въ выраженіяхъ, склонный къ преувеличеніямъ и парадоксамъ, плодовитый и краснорѣчивый писатель, разнообразный въ выборѣ предметовъ для своихъ твореній, Тертулліанъ представляетъ въ нихъ богатѣйшій источникъ для многихъ богословскихъ наукъ. Весьма важны его творенія и въ догматическомъ отношеніи, такъ какъ и догматикѣ онъ оказалъ немалыя услуги. — Что касается въ частности ученія о таинствахъ, то и въ этомъ отношеніи его творенія занимаютъ весьма видное мѣсто между твореніями другихъ отцевъ церкви разсматриваемаго періода. Если бы онъ оставилъ послѣ себя одно только сочиненіе о крещеніи, въ высшей степени замѣчательное въ догматическомъ отношеніи, то и тогда онъ имѣлъ бы право на такое мѣсто; но до насъ дошло много его сочиненій, въ которыхъ разсѣяны многочисленныя и важныя данныя для ученія и о другихъ таинствахъ. Обстоятельства времени, именно борьба съ язычествомъ и ложнымъ гносисомъ, побудили Тертулліана раскрывать ученіе о таинствахъ съ одной стороны по сравненію христіанскихъ таинствъ съ языческими мистеріями и вообще съ религіозными обрядами язычества, съ другой—по противоположенію ложному спиритуализму гностиковъ. Въ первомъ случаѣ онъ раскрывалъ ученіе о богоучрежденности и характерѣ христіанскихъ таинствъ, преимущественно первыхъ трехъ; въ послѣднемъ—защищалъ мысль о

необходимости матеріальныхъ элементовъ и опять въ тѣхъ же первыхъ трехъ таинствахъ. Наконецъ, сдѣлавшись монтанистомъ, онъ написалъ нѣсколько сочиненій съ цѣлію опроверженія православныхъ взглядовъ на покаяніе, бракъ и священство, чрезъ что далъ возможность ознакомиться съ общецерковными взглядами того времени на эти таинства, такъ какъ въ немонтанистическихъ своихъ сочиненіяхъ, онъ разсуждаетъ объ этихъ священнодѣйствіяхъ преимущественно не со стороны догматической, а съ другихъ сторонъ.

I. О крещеніи и мѵропомазаніи. Изъ всѣхъ разсужденій Тертулліана, относящихся къ ученію о таинствахъ, самое замѣчательное безспорно есть его трактатъ о крещеніи, изложенный въ отдѣльномъ сочиненіи. Книга Тертулліана о крещеніи представляетъ въ догматическомъ отношеніи памятникъ первостепенной важности. Кромѣ того, что это есть весьма обстоятельное разсужденіе, въ которомъ затронуты почти всѣ вопросы о крещеніи, и доселѣ составляющіе содержаніе трактата объ этомъ таинствѣ въ догматикахъ, здѣсь, въ книгѣ о крещеніи, поставленъ Тертулліаномъ вопросъ объ отношеніи благодати къ чувственному знаку—водѣ такъ ясно и рѣшительно, какъ не было это сдѣлано никѣмъ въ разсматриваемый періодъ, ни до него, ни послѣ него; а при рѣшеніи вопроса—сдѣлано обобщеніе относительно дѣйствія благодати вообще чрезъ матеріальныя вещи. Къ постановкѣ такого вопроса побудило Тертулліана слѣдующее обстоятельство. Направляя свое сочиненіе противъ нѣкоей Квинтиллы, отвергавшей крещеніе водою [1]) въ слѣдствіе, можно думать, дуалистическихъ взглядовъ на матерію, отличавшихъ секту каинитовъ, къ которой эта женщина принадлежала [2]), Тертулліанъ естественно долженъ былъ обратить особенное вниманіе на матеріальный элементъ въ крещеніи, какъ самое натуральное и вполнѣ достойное благодати орудіе, чрезъ которое послѣдняя можетъ дѣйствовать и дѣйствуетъ на человѣка въ крещеніи.

Причина заблужденія людей, отвергающихъ воду въ крещеніи,

---

[1]) De bapt. c. 13. Baptismus non est necessarius, quibus fides satis est, nam et Abraham nullius aquae, nisi fidei sacramento Deo placuit.

[2]) Ibid. c. 1. Nuper convesata istic quaedam de Caiana haeresi.

заключается, по Тертулліану, въ томъ, что они никакъ не могутъ примирить двухъ вещей: съ одной стороны простоты дѣлъ божественныхъ, усматриваемой въ актѣ, съ другой величія того дѣйствія, которое составляетъ плодъ акта [1]). Чѣмъ проще совершается крещеніе сравнительно съ пышностью языческихъ мистерій, чѣмъ менѣе чистымъ по наружности выходитъ человѣкъ, опущенный въ воду и омытый съ произнесеніемъ нѣсколькихъ словъ, тѣмъ невѣроятнѣйшимъ кажется вѣчное пріобрѣтеніе чрезъ то получаемое. Несчастные невѣрующіе отвергаютъ такимъ образомъ свойства Божіи: простоту и всемогущество. Но чѣмъ труднѣе вѣрится, тѣмъ болѣе нужно вѣрить. Дѣла Божіи не могутъ не возбуждать удивленія; но между тѣмъ, какъ мы удивляемся потому, что вѣримъ; невѣрующій удивляется простому, какъ пустому,—великому, какъ безсильному. „Если Богъ и премудръ и всемогущъ, чего не отвергаютъ даже и тѣ, которые бѣгутъ отъ Него, то справедливо въ противномъ Его мудрости и могуществу, т. е. неразумномъ и безсильномъ, Онъ устроилъ (Себѣ) орудіе своего дѣйствованія“ [2]). Но „почему же эта именно матерія удостоилась отправлять обязанность столь великой важности?“ [3]) Почему не другая какая? Причина заключается въ древности ея происхожденія. Это есть первая по времени стихія (antiqua substantia); отсюда-то ея достоинство, именно то, что она удостоилась быть „сѣдалищемъ Духа Божія“, предпочтена предъ прочими элементами [4]). Когда еще все было неустроено, одна влага, матерія всегда совершенная, простая сама по себѣ, чистая представляла достойную колесницу для Духа Божія и такимъ образомъ ея простота и чи-

---

[1]) De bapt. c. 2. Nihil est, quod tam obduret mentes hominum, quam simplicitas divinorum operum, quae in actu videtur et magnificentia, quae in effectu repromittitur.

[2]) Ibid. Si Deus et sapiens et potens... merito in adversariis sapientiae potentiaeque, id est in stultitia et impossibilitate materias operationis sui instituit.

[3]) Cap. 3. Quid utique ista materia tantae dignationis meruit officium?

[4]) Ibid. Habes homo, imprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia; dehinc dignationem, quod divini Spiritus sedes, gratior scilicet caeteris tunc elementis.

стота есть вторая причина ея предпочтенія предъ другими элементами. При устроеніи различныхъ частей вселенной мы видимъ то или другое участіе воды. Водѣ напримѣръ повелѣно извести душъ живыхъ. Итакъ первая влага извела живущее для жизни, чтобы не удивлялись, что воды умѣютъ одушевлять, оживлять въ крещеніи [1]). Тертулліанъ опасается продолжать свое разсужденіе о значеніи воды, чтобы кто-нибудь не подумалъ, что онъ болѣе восхваляетъ простую воду, чѣмъ приводитъ основанія для крещенія, хотя, по его словамъ, онъ могъ бы, продолжая рѣчь въ прежнемъ направленіи, еще болѣе показать, что не слѣдуетъ сомнѣваться въ томъ, что Богъ туже самую матерію сдѣлалъ принадлежностью и своихъ таинствъ, которую онъ вложилъ въ составъ всѣхъ своихъ твореній [2]). Но довольно и сказаннаго. Духъ носившійся надъ водами предъизображалъ крещеніе; „святое носилось какъ бы надъ святымъ, или иначе, то, что носило, заимствовало святость отъ того, что носилось надъ первымъ. Такъ какъ необходимо, чтобы всякая подлежащая матерія воспринимала качество той, которая стремится сверху, въ особенности тѣлесная—воспринимала духовную, какъ такую, которая по тонкости своей субстанціи удобно проникаетъ и обитаетъ. Такимъ образомъ освященная природа воды и сама получила силу освящать“ [3]). Это не то значитъ, будто мы крестимся тою же самою водою, которая была при твореніи; родъ воды одинъ, а виды различны; но что приписывается роду, то и видамъ; а потому безразлично крестить-

---

[1]) Ibid. Primus liquor, quod viveret, edidit, ne mirum sit, in baptismo, si aquae animare noverunt.

[2]) Ibid. Non esse dubitandum, si materiam, quam in omnibus rebus et operibus suis Deus disposuit, etiam in sacramentis propriis parere fecit; si quae vitam gubernant et in coelesti procurant.

[3]) Cap. 4. Sanctum autem utique super sanctum ferebatur, aut ab eo, quod superferebatur, id, quod ferebat, sanctificatem mutuabatur. Quoniam subjecta quaeque materia ejus, quae desuper imminet, qualitatem rapiat, necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem. Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit.

ся въ такой или иной водѣ. „Итакъ всѣ воды отъ древнихъ пререгативовъ происхожденія получаютъ, по призываніи Бога, таинство освященія. Ибо немедленно нисходитъ съ небесъ Духъ и присутствуетъ верху водъ, освящая ихъ самимъ Собою и такимъ образомъ освященное впиваетъ въ себя силу освящать“ [1]). Въ крещеніи очищается не только тѣло, но и душа; такъ какъ въ преступленіи повинны обѣ части человѣка, духъ, какъ господствующій, плоть, какъ служебная духу. „Поэтому, когда вода получитъ нѣкоторымъ образомъ врачебную силу чрезъ привхожденіе къ ней ангела, духъ омывается водою тѣлесно, а плоть этими же водами очищается духовно“ [2]). Тоже дѣйствіе приписываютъ своимъ идоламъ и язычники, но при этомъ сами себя обманываютъ, такъ какъ ихъ вода лишена силы (viduis aquis sibi mentiuntur); они употребляютъ купель при посвященіи въ мистеріи (et sacris quibusdam per lavacrum initiantur) Изиды и Митры; даже самихъ боговъ прославляютъ омовеніями; омываютъ водою деревни, домы, храмы и цѣлые города; погружаются при игрищахъ Аполлона и елевзинскихъ, дѣлая это для того, чтобы возродиться и избѣгнуть наказанія за свои преступленія. Убійца у древнихъ очищалъ себя отъ преступленія также очистительною водою. Діаволъ въ этомъ случаѣ, когда надъ своими рабами производитъ крещеніе, подражаетъ вещамъ Божіимъ (diaboli res Dei aemulantis), но конечно не достигаетъ цѣли, т. е. очищенія. Впрочемъ и безъ всякаго таинства (sine ullo sacramento) нечистые духи присѣдятъ водамъ; примѣровъ того довольно. Говорится это для того, что если злой духъ пользуется элементомъ воды для погибели людей, то какъ не вѣрить, что ангелъ Божій присутствуетъ при водахъ для спасенія

---

[1]) Ibid. Igitur omnes aquae de prinstina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso et ita sanctificata vim sanctificandi combibunt.

[2]) Ibid. Igitur medicatis quodammodo aquis per Angeli interventum et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur.

человѣка? Прообразомъ въ этомъ случаѣ былъ ангелъ, сходившій въ купель Виѳезды; это былъ образъ тѣлеснаго врачеванія, провозвѣщавшій врачевство духовное [1]). „Когда умножилась благодать Божія, и водамъ и Ангелу дано болѣе; что̀ исцѣляло прежде немощи тѣлесныя, то исцѣляетъ нынѣ души“ [2]). Крещеніе „истребляетъ смерть чрезъ омовеніе преступленій. По уничтоженіи виновности, снимается и наказаніе. Такимъ образомъ человѣкъ возстановляется для Бога въ подобіе Его..., образъ полагается въ чертахъ (in effigie Божескихъ), а подобіе въ вѣчности. Человѣкъ воспринимаетъ снова того Духа Божія, котораго лишился чрезъ преступленіе“ [3]). Впрочемъ сейчасъ же при этомъ Тертулліанъ оговаривается: „Не то, чтобы мы получаемъ въ водѣ Духа святаго; но, очистившись въ водѣ, находящейся подъ наитіемъ ангела, мы приготовляемся для св. Духа“ [4]). Но дѣсь Тертулліанъ начинаетъ говорить, очевидно, о другомъ уже дѣйствіи, хотя и тѣсно связанномъ съ крещеніемъ, и по времени и по названію, однакожъ составляющемъ нѣчто совершенно отдѣльное отъ акта погруженія или крещенія въ тѣсномъ смыслѣ.

Сущность всего сказаннаго Тертулліаномъ о крещеніи водою можно выразить въ слѣдующихъ краткихъ положеніяхъ: 1) вода избрана Богомъ съ одной стороны, какъ неразумное и немощное, а съ другой, какъ самое древнее и чистое орудіе, чрезъ которое Богъ всегда обнаруживалъ чудеса своей премудрости и всемогущества въ созданіи міра и человѣка и чрезъ которое тѣже свойства Ему угодно проявлять въ возсозданіи человѣка. 2) Вода, освященная уже употребленіемъ въ рукахъ Божіихъ, получаетъ при крещеніи особенное наитіе Духа св.; это наитіе состоитъ въ томъ, что Духъ святый носится надъ водами и воды, какъ матерія, находящая-

---

[1]) Cap. 5.

[2]) Ibid. Proficiente itaque in hominibus gratia Dei, plus aquis et Angelo accessit; qui vitia corporis remediabant, nunc spiritum medentur.

[3]) Ibid.

[4]) Cap. 6. Non quod in aquis Spiritum sanctum consequamur; sed in aqua emundati sub Angelo Spiritui sancto praeparamur.

ся подъ вліяніемъ тонкой, духовной, удобно проникающей въ нее силы св. Духа, въ слѣдствіе этого и сами получаютъ силу освящать. 3) Плоды погруженія человѣка въ такую воду состоятъ въ очищеніи его, и по душѣ и по тѣлу, въ частности (отрицательно)—въ уничтоженіи смерти, виновности и наказанія за преступленія, (положительно)—въ возстановленіи въ человѣкѣ подобія Божія. 4) Въ водѣ, однакожъ, человѣкъ еще не получаетъ самого Духа, котораго онъ лишился чрезъ преступленіе, а получаетъ Его въ другомъ дѣйствіи, о которомъ Тертулліанъ разсуждаетъ далѣе.

„Какъ Іоаннъ нѣкогда былъ предтечею Господа, уготовляя Ему путь, такъ и ангелъ крещенія (т. е. благодать воды), какъ служитель, уравниваетъ, чрезъ омовеніе преступленій путь, имѣющему сойти свыше св. Духу,—чрезъ омовеніе, которое испрашиваетъ вѣра, запечатлѣнная въ Отцѣ и Сынѣ и св. Духѣ“ [1]). „По исшествіи изъ купели мы помазываемся благословеннымъ помазаніемъ, по древнему чину (benedicta unctione de pristina disciplina), по которому имѣли обычай помазывать на священство елеемъ изъ рога“. Такъ помазанъ Ааронъ; такъ помазанъ и Христосъ „Духомъ отъ Бога Отца“ [2]). „Такъ и въ насъ помазаніе, хотя происходитъ тѣлесно, но имѣетъ плодъ духовный, подобно тому (quomodo), какъ и актъ самаго крещенія есть тѣлесный, поколику мы погружаемся въ водѣ, дѣйствіе же духовное, поколику мы освобождаемся отъ грѣховъ. Затѣмъ возлагается рука, чрезъ благословеніе призывающая и привлекающая св. Духа. По истинѣ, если уже человѣкъ силою своего ума можетъ вводить воздухъ въ воду и, сдѣлавши изъ того и другаго одно цѣлое, можетъ одушевлять это послѣднее,

[1]) Cap. 6. Ita et Angelus arbiter superventuro Spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum. Подъ ангеломъ едва ли можно разумѣть здѣсь совершителя крещенія или священника, какъ думаетъ авторъ примѣчаній у Миня, такъ какъ вездѣ въ предъидущихъ мѣстахъ и въ частности въ предъидущемъ выраженіи (in aqua sub Angelo) разумѣется благодать св. Духа.

[2]) Cap. 7. Unde Christus dicitur a chrismate, quod est unctio, quae Domino nomen accomodavit facta spiritualis, quia Spiritu unctus est a Deo Patre. Срав. Adv. Prax. c. 28.

чрезъ приспособленіе рукъ сверху, инымъ звукомъ такой чистоты: то ужели Богу нельзя пѣть, при помощи святыхъ рукъ, высокую духовную пѣснь на своемъ органѣ?“ [1]) И это дѣйствіе имѣетъ прообразы въ ветхомъ завѣтѣ. „Какъ послѣ водъ потопа, которыми очищено древнее нечестіе, такъ сказать послѣ крещенія міра, голубь, выпущенный изъ ковчега и возвратившійся съ масличною вѣтвью, возвѣстилъ, какъ глашатай, объ утоленіи небеснаго гнѣва, такъ, подобно этому, и духовное дѣйствіе на землю; т. е. на нашу плоть, восходящую изъ купели послѣ древнихъ преступленій, слетаетъ голубь св. Духа, принося миръ Божій, будучи посланъ съ небесъ, гдѣ Церковь изображена ковчегомъ“ [2]). — Итакъ второй актъ крещенія есть важнѣйшій и совершенно самостоятельный актъ. Важность помазанія елеемъ вмѣстѣ съ возложеніемъ рукъ, сравнительно съ погруженіемъ въ воду, ясно видна изъ того, что, по Тертулліану, послѣднее подготовляетъ къ первому; „ангелъ крещенія, чрезъ омовеніе преступленій, уравниваетъ путь имѣющему сойти свыше Духу“. Отношеніе же между этими актами такое же, какъ между Іоанномъ Крестителемъ и Христомъ Спасителемъ; погруженіе въ воду—это Іоаннъ, а помазаніе—это самъ Хри-

---

[1]) Ibid. Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur. Cap. 8. Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum.

[2]) Ibid... Eadem dispositione spiritalis effectus, id est carni nostrae, emergenti de lavacro post vetera delicta, columba sancti Spiritus advolat, pacem Dei afferens, emissa de coelis, ubi Ecclesia est arca figurata. Послѣ этого снова возвращается къ водѣ и затѣмъ трактуетъ объ Іоанновомъ крещеніи, которое «не давало ничего небеснаго, а только предъуготовляло къ небесному», которое будучи дѣломъ человѣческимъ, будучи крещеніемъ покаянія, дѣла человѣческаго, не давало ни отпущенія грѣховъ, ни св. Духа; ибо всего этого никто не можетъ даровать кромѣ одного Бога (с. 10). Далѣе говоритъ о томъ, что І. Христосъ самъ не крестилъ, а крестили Его ученики и крестили Іоанновымъ крещеніемъ; инымъ они еще не могли крестить, такъ какъ «не могла купель имѣть дѣйственности чрезъ страданія и воскресеніе» (с. 11: nec instructa efficatia lavacri per passionem et resurrectionem); въ ветхомъ завѣтѣ спасались одною вѣрою (с. 13: per fidem nudam); наконецъ рѣшаетъ нѣкоторые другіе вопросы, касающіеся крещенія.

стосъ; погруженіе въ воду омываетъ преступленія, помазаніе съ возложеніемъ рукъ даруетъ самого Духа св. Уже изъ этого видна самостоятельность акта помазанія; но Тертулліанъ прямо выдѣляетъ актъ погруженія въ воду или актъ самаго крещенія и въ этомъ смыслѣ противополагаетъ этотъ актъ акту помазанія, хотя усматриваетъ въ обоихъ актахъ нѣчто въ сущности совершенно сходное между собою. Такъ въ актѣ помазанія происходитъ однородное тому, что и въ актѣ самаго крещенія, или точнѣе, погруженія. Въ томъ и другомъ актѣ надо различать: carnale et spiritale, carnalis actus et spiritalis effectus. Такое сравненіе одного акта съ другимъ даетъ намъ полное право думать, что и отношеніе между благодатію и матеріальнымъ элементомъ въ мvропомазаніи Тертулліанъ представлялъ также, какъ и въ крещеніи, хотя онъ и не высказалъ этого прямо и не развилъ также подробно, какъ когда разсуждалъ о водѣ и говорилъ о вливаемой ею благодати. Равнымъ образомъ, въ объясненіе того, почему видимая сторона этого священнодѣйствія состоитъ въ помазаніи, Тертулліанъ ограничивается тѣмъ, что дѣлаетъ только легкій намекъ на „масличную вѣтвь голубя“, возвратившагося въ ковчегъ послѣ омовенія земли потопомъ. Не выяснилъ онъ подробно ни того, ни другого, вѣроятно, потому, что отвѣтъ на первый вопросъ (объ отношеніи благодати къ матеріальному элементу въ мvропомазаніи) считалъ слишкомъ яснымъ и очевиднымъ, а на выясненіе втораго не настаивалъ въ увѣренности, что тотъ, кто приметъ воду, тотъ приметъ и помазаніе, не нуждаясь въ защитѣ пригодности послѣдняго быть органомъ св. Духа. Правда, у Тертулліана, вмѣстѣ съ помазаніемъ, сила низводитъ св. Духа, повидимому, приписывается и возложенію рукъ; но, какъ видно изъ сравненія человѣка съ древнимъ музыкальнымъ, водянымъ инструментомъ, онъ приписывалъ возложенію рукъ не низведеніе св. Духа, а нѣчто другое. Человѣкъ, по его взгляду, есть органъ; въ этомъ органѣ находятся вода и Духъ, т. е. благодать крещенія и Духъ Божій, почивающій верху его въ елеѣ помазанія, которымъ онъ только что помазанъ. Нужно, чтобы Духъ Божій глубже проникъ въ этотъ органъ и возымѣлъ свое дѣйствіе вмѣстѣ съ водами креще-

нія, чтобы человѣкъ, какъ инструментъ, издалъ звуки небесной гармоніи. Возложеніе рукъ такимъ образомъ имѣетъ значеніе введенія св. Духа, во глубину человѣческаго существа. Вотъ почему, можно думать, возложеніе рукъ Тертулліанъ не сопоставляетъ съ крещеніемъ или погруженіемъ въ воду, какъ равное съ равнымъ, что онъ дѣлаетъ, однакожъ, какъ мы видѣли, относительно помазанія. Очевидно, что онъ считаетъ дѣйствіе возложенія рукъ прибавочнымъ дѣйствіемъ къ помазанію.

Изъ всего сказаннаго вытекаютъ слѣдующія несомнѣнныя слѣдствія: 1) Тертулліанъ смотрѣлъ какъ на крещеніе такъ и на помазаніе, послѣ погруженія въ воду, какъ на священнодѣйствія, въ которыхъ благодать нисходитъ на матеріальные элементы и воспринимается человѣкомъ въ этихъ самыхъ элементахъ, 2) видѣлъ въ крещеніи и помазаніи отдѣльные, самостоятельные акты. Но 3) раздѣляя ихъ по существу, не раздѣлялъ въ формальномъ отношеніи, (въ этомъ по крайней мѣрѣ сочиненіи), а называлъ ихъ однимъ общимъ обоимъ имъ названіемъ baptismum или lavacrum, хотя, какъ увидимъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ употреблялъ выраженіе lavacri sacramenta, а въ другихъ, какъ сейчасъ увидимъ, еще яснѣе отдѣлялъ муропомазаніе отъ крещенія, поставляя его прямо на ряду съ крещеніемъ и евхаристіею. Считаемъ нужнымъ привести послѣдняго рода мѣста въ дополненіе къ тому, что находимъ относительно первыхъ двухъ таинствъ въ книгѣ „О крещеніи“.

Въ одномъ изъ этого рода мѣстъ, разсуждая о Церкви, Тертулліанъ приводитъ въ примѣръ вѣрности апостольской вѣрѣ и преданію церковь римскую и говоритъ, что она „соединяетъ законъ и пророковъ съ евангельскими и апостольскими писаніями и оттуда пьетъ вѣру, которую запечатлѣваетъ водою, облекаетъ Духомъ св., питаетъ евхаристіею“ [1]). Разсуждая въ томъ же сочиненіи о томъ, какъ „діаволъ подражаетъ самымъ вещамъ

[1]) De praescr. c. 36 p. 50. Legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris et inde potat fidem; eam aqua signat, sancto Spiritu vestit, eucharistia pascit, ad martyrium exhortatur et ita adversus hanc institutionem neminem recipit.

таинствъ Христовыхъ въ идольскихъ мистеріяхъ", говоритъ, что „и онъ (діаволъ) погружаетъ нѣкоторыхъ какъ бы вѣрующихъ и вѣрныхъ своихъ, обѣщаетъ заглажденіе грѣховъ купелью; при этомъ я вспомнилъ еще о Митрѣ, — запечатлѣваетъ въ нихъ (мистеріяхъ Митры) своихъ воиновъ на челѣ; торжественно совершаетъ и возношеніе хлѣба и образъ воскресенія вводитъ и обѣщается даровать вѣнецъ подъ мечемъ" [1]). Замѣчателенъ еще слѣдующій образъ выраженія: si christianus est, qui accepiam a Deo Patre substantiam utique baptismatis utique Spiritus sancti et exinde spei aeternae evangatus est [2]). Не менѣе замѣчательно и то классическое мѣсто, въ которомъ Тертулліанъ, доказывая воскресеніе тѣла, пишетъ: „плоть омывается, дабы душа очистилась отъ порока; плоть помазывается, чтобы душа освятилась; плоть запечатлѣвается, чтобы и душа оградилась; плоть осѣняется возложеніемъ рукъ, чтобы и душа просвѣтилась Духомъ; плоть питается тѣломъ и кровію Христовою, чтобы и душа насытилась Богомъ" [3]). Наконецъ обращаетъ на себя вниманіе то мѣсто въ сочиненіи противъ Маркіана, въ которомъ, опровергая этого еретика, Тертулліанъ пишетъ: Христосъ „не отвергаетъ ни воды Творца, которою омываетъ своихъ, ни елея, которымъ помазываетъ своихъ, ни соединенія молока и меда, посредствомъ котораго дѣлаетъ своихъ младенцами, ни хлѣба, которымъ представляетъ собственное свое тѣло, нуждаясь для собственныхъ своихъ таинствъ въ ничтожныхъ вещахъ Творца" [4]). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ Тертулліанъ ясно даетъ понять, что „облеченіе Духомъ, запечатлѣніе, помазаніе, елей", все это отлично отъ „воды, купели, крещенія, омовенія". Кромѣ того здѣсь же сопоставляются всѣ три таинства: крещеніе, мvропомазаніе и евхаристія. Хотя въ послѣднемъ изъ этихъ

[1]) De praescr. c. 40. См. разборъ этого мѣста ниже.

[2]) De pudicit. c. 9. См. о контекстѣ этого мѣста ниже.

[3]) De resurr. carn. c. 8. Хотя здѣсь и упоминается еще возложеніе рукъ, какъ четвертое дѣйствіе; но мы уже знаемъ, какъ по Тертулліану оно относится къ помазанію.

[4]) Adv. Marc. l. I c. 14. См. разборъ этого мѣста ниже (объ евхар.).

мѣстъ въ число важнѣйшихъ священнодѣйствій вводится еще вкушеніе новокрещенными молока и меда, но безъ сомнѣнія въ значеніи только обряда дополнительнаго къ крещенію, такъ какъ о немъ ни слова не говорится въ сочиненіи о крещеніи, какъ о дѣйствіи, очевидно, неважномъ, имѣющемъ значеніе только символическое,— дѣйствіи [1]), упоминаемомъ здѣсь единственно съ цѣлію показать, что матеріальныя вещи не исключаются изъ употребленія вообще (такого или иного, — это другой вопросъ) при совершеніи даже трехъ важнѣйшихъ священнодѣйствій, одно за другимъ слѣдующихъ: крещенія, мvропомазанія и евхаристіи. Что касается причисленія Тертулліаномъ мученичества (а равно и другихъ предметовъ) къ таинствамъ, то причины этого будутъ выяснены ниже (въ трактатѣ объ употребленіи слова sacramentum).

II. Объ евхаристіи. Судя потому, какъ смотрѣлъ Тертулліанъ на воду крещенія и елей помазанія, естественно ожидать, что и хлѣбъ и вино онъ долженъ былъ считать не простыми символами, изображающими только тѣло и кровь Христовы, а матеріею, на которую нисходитъ благодать Христова и измѣняетъ ее такъ или иначе. Сдѣлать такое заключеніе естественно: 1) потому что крещеніе, мvропомазаніе и евхаристію Тертулліанъ весьма часто, какъ мы видѣли, ставитъ въ неразрывную между собою связь, при чемъ евхаристію считаетъ самымъ высшимъ, заключительнымъ актомъ изъ всѣхъ трехъ актовъ. А если она есть самый высшій актъ, то быть не можетъ, чтобы въ ней заключалось и давалось человѣку менѣе, чѣмъ въ нисшихъ актахъ. 2) Говоря собственно о водѣ крещенія, онъ выражается по мѣстамъ въ общей формѣ, разсуждаетъ вообще о матеріи, какъ такомъ орудіи, которое Богъ, съ цѣлію показать свое всемогущество и премудрость, употребляетъ какъ носителя своей благодати, дѣлаетъ чувственный элементъ, слабый и неразумный, орудіемъ своего дѣйствованія, далѣе, — что Богъ ту же матерію, которую вложилъ въ составъ всѣхъ своихъ твореній, употребляетъ

[1]) Замѣчательно, что Тертулліанъ здѣсь не говоритъ и о нѣкоторыхъ другихъ дѣйствіяхъ, напр. объ отреченіи сатаны и сочетаніи со Христомъ, о чемъ онъ упоминаетъ часто въ другихъ мѣстахъ. См. ниже.

и въ своихъ таинствахъ для того, чтобы одни и тѣже элементы были источниками жизни и земной и небесной; наконецъ, что „всякая подлежащая матерія“ воспринимаетъ въ себя духовную субстанцію, легко въ нее по своей тонкости проникающую и въ ней обитающую. Все это наводитъ на предположеніе, что говоря о матеріи, какъ орудіи или носителѣ благодати, Тертулліанъ разумѣлъ не одну только воду крещенія и не одинъ елей помазанія, но и нѣкоторые другіе матеріальные элементы. Но все это пока одни только предположенія, требующія фактическаго подтвержденія.—Творенія Тертулліана представляютъ не мало мѣстъ, относящихся къ евхаристіи. Онъ нерѣдко касался своимъ разсужденіемъ этого таинства, но нигдѣ не разсуждалъ обстоятельно. Отъ этого и отъ другихъ причинъ зависитъ то, что мѣста Тертулліановыхъ твореній, относящіяся къ евхаристіи, будучи взяты отрывочно, внѣ связи одни съ другими, и отдѣльно отъ ученія его о крещеніи и муропомазаніи, допускаютъ, въ большей или меньшей степени, возможность различнаго ихъ толкованія. Вотъ почему всѣ христіанскія вѣроисповѣданія: православное, римско-католическое, лютеранское и реформатское видятъ въ Тертулліанѣ выразителя своихъ взглядовъ на евхаристію. Отлагая свое сужденіе по этому спорному вопросу до изслѣдованія всѣхъ мѣстъ, сюда относящихся, приведемъ самыя мѣста и прежде всего тѣ, въ которыхъ выражается вѣра въ дѣйствительное присутствіе Христа въ евхаристическихъ элементахъ, а потомъ тѣ, которыя на первый взглядъ отзываются символизмомъ.

Вооружаясь противъ дѣлателей идоловъ, Тертулліанъ, не смотря на извиненія этого рода христіанъ, не можетъ понять какимъ образомъ такой человѣкъ можетъ остаться вѣрнымъ клятвѣ, которую онъ далъ въ крещеніи [1]). Онъ, готовъ, по его словамъ, цѣлый день говорить, оплакивая христіанина—дѣлателя идоловъ, который осмѣливается приступать къ евхаристіи, который „дерзаетъ изъ мастер-

[1]) De idol. c. 6. Христіанинъ поклялся въ крещеніи не покланяться болѣе идоламъ, а между тѣмъ онъ служитъ діаволу и руками и душею, принося жертву ему и умомъ и потомъ лица.

ской врага идти въ домъ Божій, поднимать къ Богу Отцу руки, давшія бытіе идоламъ.... простирать къ тѣлу Господню тѣ руки, которыя дѣлаютъ тѣла демонамъ (daemoniis corpora conferunt). Но и этого не довольно. Мало того, что они принимаютъ оскверняемое ими (quod contaminant), но даже и сами передаютъ другимъ то, что осквернили (quod contaminaverunt). Дѣлатели идоловъ причисляются къ чину церковныхъ служителей. О злодѣяніе! Іудеи только однажды наложили руки на Іисуса Христа, а эти люди ежедневно нападаютъ на Его тѣло (isti quotidie corpus Ejus lacessunt). О руки, которыя должны быть отсѣчены! Пусть бы видѣли тогда, сказано ли только образно (per similitudinem): *если правая рука соблазняетъ тебя, отсѣки ее* (Мѳ. 5, 20). Какія руки болѣе заслуживаютъ быть отсѣченными, какъ не тѣ, которыми скандализируется тѣло Господне (Domini corpus scandalizatur» [1])? Здѣсь тѣла демоновъ противополагаются тѣлу Христову. Такъ какъ, по Тертулліану, идолы не суть только изображенія боговъ-демоновъ, а суть вмѣстѣ и ихъ обиталище, жилище, въ смыслѣ подобномъ тому, какъ наши тѣла суть жилища нашихъ душъ, то нужно полагать, что и евхаристическое тѣло Тертулліанъ представлялъ жилищемъ, въ которомъ обитаетъ самъ Христосъ. Только при такомъ представленіи возможенъ тотъ ужасъ, который онъ чувствовалъ при мысли о прикосновеніи къ евхаристическому тѣлу Христову дѣлателей идоловъ и всѣ исполненныя силы разсужденія его объ оскверненіи тѣла Христова руками дѣлателей идоловъ, — разсужденія, которыя онъ готовъ продолжать цѣлый день (tota die). Только вѣря въ дѣйствительное присутствіе тѣла Христова въ евхаристіи, могъ онъ счесть однозначущими мученія, которымъ нѣкогда подвергли Господа іудеи, съ принятіемъ дѣлателями идоловъ въ руки евхаристическаго Его тѣла, и могъ рѣшиться настаивать на прямомъ примѣненіи къ этимъ лицамъ словъ Спасителя объ отсѣченіи соблазняющей руки. Какъ ни любилъ Тертулліанъ сильные, ораторскіе обороты рѣчи и приспособленія, какъ ни склоненъ былъ къ преувеличеніямъ и какъ ни

[1]) Ibid. c. 7.

суровъ онъ былъ по характеру,—при всемъ томъ невозможно объяснить вышеприведенное мѣсто одними особенностями личности писателя. Изъ устъ чистаго символиста, какъ бы онъ ни любилъ ораторскіе обороты рѣчи, преувеличенія и сильныя выраженія, не вылились бы такія слова, полныя не минутнаго (tota die) одушевленія, а глубокаго и живаго сознанія великаго оскорбленія, наноснмаго великой святынѣ и энергическаго протеста противъ поруганія самыхъ священныхъ вѣрованій [1]).

Неудивительно поэтому, что считающіе Тертулліана символистомъ не любятъ останавливаться на этомъ мѣстѣ, а предпочитаютъ обращать вниманіе на другія, менѣе рѣшительныя мѣста. Таково напримѣръ слѣдующее мѣсто, гдѣ Тертулліанъ обсуждаетъ мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ, будто въ дни стояній не слѣдуетъ совершать евхаристію, „такъ какъ стояніе должно быть оканчиваемо по принятіи тѣла Господня“. По мнѣнію Тертулліана, можно совмѣстить то и другое: „по принятіи тѣла Господня и сохраненіи его, то и другое спасено: и принятіе и исполненіе обязанности“ [2]). Выраженіе „тѣло Господне“ слишкомъ обще, чтобы можно было на основаніи его высказать какое либо сужденіе относительно взгляда Тертулліана на евхаристію. Другія изъ подобныхъ нерѣ-

---

[1]) Въ параллель съ этимъ мѣстомъ можно поставить указаніе на обычай осторожно обращаться съ хлѣбомъ и чашею, чтобы чего либо не уронить; см. De cor. c. 3: Calicis aut panis etiam nostri anxie patimur. Эти слова стоятъ въ слѣдующемъ контекстѣ. Защищая важность преданія, Тертулліанъ указываетъ на способъ совершенія крещенія (на отрицаніе сатаны, на троекратное погруженіе и отвѣты болѣе подробные, чѣмъ заповѣдалъ Христосъ, на вкушеніе молока и меда, на воздержаніе отъ обычной бани въ теченіи недѣли послѣ крещенія), затѣмъ на совершеніе евхаристіи предъ разсвѣтомъ, руками предстоятели,—совершеніе ея за умершихъ, на празднованіе памяти мучениковъ, на запрещеніе поститься и молиться на колѣняхъ въ воскресный день и—отъ пасхи до пятидесятницы, наконецъ: Calicis aut panis etiam nostri etc. Если даже «etiam nostri» принять за указаніе (какъ въ прим. у Миня) на то, что здѣсь идетъ рѣчь объ обыкновенной трапезѣ, то и въ такомъ случаѣ вышеприведенное мѣсто обращаетъ на себя вниманіе. Если уже тому, что только напоминаетъ собою объ евхаристіи, воздается такое почтеніе, то, конечно то, что имъ напоминается, есть нѣчто достойное само въ себѣ самаго глубокаго благоговѣнія.

[2]) De orat. c. 19 (14).

шительныхъ мѣстъ или непосредственно не относятся къ евхаристіи [1]), или представляютъ рѣчь образную, хотя и весьма замѣчательную [2]).

Въ сравненіи съ послѣдняго рода мѣстами получаетъ особенное значеніе то извѣстное мѣсто сочиненія о воскресеніи плоти, въ которомъ Тертулліанъ говоритъ о питаніи не души, а именно нашей плоти плотію Господа и притомъ,—что особенно замѣчательно,—говоритъ это среди обстоятельныхъ разсужденій о важномъ значеніи тѣла въ составѣ человѣка и о взаимныхъ отношеніяхъ между душею и тѣломъ. Богъ, разсуждаетъ Тертулліанъ, не могъ вложить въ недостойный сосудъ тѣнь своей души, дыханіе своего духа, твореніе своихъ устъ, когда и человѣкъ оправляетъ свои драгоцѣнности не въ желѣзо или мѣдь, а въ драгоцѣнные металлы; тѣло есть вполнѣ достойное помѣщеніе души. Мало того—еще вопросъ, что въ че-

---

[1]) Напр. Adv. Marc. l. V c. 8 p. 489. Proinde panis et calicis sacramento jam in Evangelio probavimus corporis et sanguinis Dominici veritatem adversus phantasma Marcionis. Это мѣсто представляетъ общую тему, частнѣе раскрываемую въ III и IV кн. того же сочиненія. При частнѣйшемъ раскрытіи оно получаетъ (какъ увидимъ далѣе) немаловажное значеніе для ученія объ евхаристіи но взятое отрывочно, внѣ связи съ разъясненіями данной мысли, оно теряетъ всякое значеніе для нашей цѣли.

[2]) De pudicit. c. 9 p. 997—998. Тертулліанъ хочетъ здѣсь истолковать притчи объ единой овцѣ погибшей и объ единой драхмѣ (Лук. 15, 4. 8). Вооружаясь противъ того православнаго взгляда, что эти притчи относятся и къ грѣшнику-христіанину и къ человѣку, еще не познавшему Бога, къ язычнику и защищая свой монтанистическій взглядъ, что эти притчи относятся только къ язычнику, Тертулліанъ говоритъ, что если относить ихъ къ христіанину, который «надолго удалившись отъ Отца, живя по языčески, расточилъ полученную отъ Бога Отца сущность какъ крещенія, такъ и Духа св., а потомъ и жизни вѣчной (substantiam utique baptismi, utique Spiritus s., et exinde spei aeternae»), то «по истинѣ уничтожилась бы чрезъ то «tota substantia sacramenti», въ такомъ случаѣ «и богоотступникъ получилъ бы прежнюю одежду, одѣяніе Духомъ св. и вновь перстень, печать крещенія (signaculum lavacri) и снова закланъ бы былъ за него Христосъ (rursus illi mactabitur Christus)». Нѣтъ, эта притча относится только къ язычнику. Только онъ «вспоминаетъ о Богѣ Отцѣ, возвращается къ удовлетворенному, получаетъ снова прежнюю одежду, т. е. то состояніе, которое потерялъ Адамъ чрезъ преступленіе, получаетъ также и перстень въ первый разъ тогда, когда спрошенный, запечатлѣваетъ договоръ вѣры и такимъ образомъ потомъ питается тукомъ тѣла Господня, т. е. евхаристіею (opimatate Dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet)».

ловѣкѣ есть сосудъ и что вмѣщаемое въ сосудѣ. „Богъ помѣстилъ, или лучше сказать, внѣдрилъ и примѣшалъ душу въ плоть, употребивъ такой (способъ) помѣщенія, что неизвѣстно, что носитъ, тѣло ли душу или душа тѣло, плоть ли является въ душѣ или душа въ плоти. Впрочемъ лучше думать, что душа вводится и господствуетъ (въ тѣло и надъ тѣломъ), какъ наиболѣе близкая къ Богу“ [1]). Но чрезъ это плоть не теряетъ своего достоинства; напротивъ, содержа близкое къ Богу, и представляя владѣнія господствующей души, она еще возвышается въ своей славѣ. Притомъ душа весьма во многомъ зависитъ отъ плоти; всѣмъ въ мірѣ душа пользуется чрезъ посредство тѣла, такъ какъ все воспринимается чрезъ чувственные органы и потому все, что создается въ области искуствъ, наукъ, жизни общественной и государственной,—все это совершается чрезъ плоть. Даже жизнь души зависитъ отъ тѣла, разлучиться съ тѣломъ душѣ, значитъ не жить. Итакъ „по истинѣ, если все чрезъ плоть подчинено душѣ, то и плоти подчинено все, чрезъ что ты пользуешься тѣмъ, что необходимо. Такимъ образомъ плоть, такъ какъ она есть исполнительница и слуга души, есть ея соучастница и сонаслѣдница. А если (она есть соучастница и сонаслѣдница) временнаго, то почему (она не есть соучастница и сонаслѣдница) также и вѣчнаго“?.. [2]) Это относительно общей формы жизни человѣческой. Что касается формы жизни христіанской, то вотъ „преимущества этой субстанціи у Бога“ [3]). „Если ей предоставлено то, что рѣшительно ни одна душа не можетъ получить спасенія, если не увѣруетъ во плоти, то плоть становится даже основою спасенія. Наконецъ, когда ду-

---

[1]) De resurrect. carn. c. 7 p. 805. Collocavit autem, an potius inseruit et immiscuit carni, tanta quidem consecratione, ut incertum haberi possit, utrumne caro animam, an carnem anima circumferat; utrumne animae caro, an anima appareat carni etc. См. относ. слова consecratione въ тракт. объ евх.

[2]) Ibid. Ita caro.... consors et cohaeredes invenitur. Si temporalium, cur non aeternorum?

[3]) Ibid. c. 8 p. 806. Et haec quidem velut de publica forma humanae conditionis in suffragium carni procuraverit. Videamus nunc de propria etiam christiani nominis forma, quanta huic substantiae, frivolae ac sordidae, apud Deum praerogativa sit.

ша входитъ въ общеніе съ Богомъ, то та же самая (плоть) старается о томъ, чтобы душа могла войти въ общеніе. Именно, плоть омывается, чтобы душа очистилась отъ порока; плоть помазывается, чтобы душа освятилась; плоть запечатлѣвается, чтобы и душа оградилась; плоть осѣняется возложеніемъ руки, чтобы и душа просвѣтилась Духомъ; плоть питается тѣломъ и кровію Христовою, чтобы и душа насытилась Богомъ. Слѣдовательно не могутъ быть раздѣляемы и въ наградѣ тѣ, которыхъ соединилъ (совокупный) трудъ“ [1]). Въ концѣ этого своего разсужденія Тертулліанъ говоритъ о значеніи для души человѣческаго тѣла, какъ необходимаго посредства, чрезъ которое только и могутъ быть сообщаемы душѣ благодатные дары. Эта основная мысль даетъ намъ возможность сдѣлать слѣдующіе выводы изъ его словъ. Если тѣло есть необходимый проводникъ освященія души, то не можетъ быть, чтобы оно, имѣя совершенно равное значеніе съ душею, само непосредственно и прежде души не получало освященія отъ воды крещенія и отъ евхаристическаго тѣла и крови, а получало это освященіе только чрезъ посредство души [2]). Задача Тертулліана состояла въ раскрытіи мысли, совершенно противоположной послѣднему предположенію. По его словамъ, освящается душа чрезъ тѣло, а не тѣло чрезъ душу. А если тѣло само непосредственно, и притомъ первое, получаетъ освященіе отъ вкушенія тѣла Христова, а душа уже потомъ чрезъ тѣло пользуется этимъ благомъ, то тѣло и кровь въ евхаристіи не суть только символы, при взглядѣ на которые плотскими очами, или по поводу вкушенія которыхъ устами, душа мысленно насыщается Богомъ, такъ какъ для того, чтобы дать освященіе тѣлу, элементы должны сами въ себѣ заключать силу освящать его, и слѣдовательно должны представлять нѣчто

[1]) Ibid. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur etc.

[2]) Для этой именно цѣли прибавлена и частица et, т. е. чтобы показать, что освящается принятіемъ тѣла и крови Христовой не только плоть, но и душа чрезъ посредство тѣла.

святое въ самихъ себѣ. Иное дѣло, если бы Тертулліанъ утверждалъ, что чрезъ душу освящается и тѣло; на душу могутъ благотворно дѣйствовать и простые символы, возбуждая перемѣны въ ея настроеніи чрезъ простой психологическій процессъ. Наконецъ, потому уже въ приведенныхъ словахъ объ евхаристіи нельзя видѣть выраженіе взгляда на это таинство, только какъ на символъ, что въ такомъ случаѣ мы должны были бы сдѣлать подобное же заключеніе и о водѣ крещенія, такъ какъ и объ омовеніи водою здѣсь сказано точно также, какъ и объ евхаристіи.

Во всѣхъ, доселѣ приведенныхъ нами, мѣстахъ Тертулліанъ является выразителемъ истинно православнаго взгляда на евхаристію. Но есть у него не мало мѣстъ, въ которыхъ онъ представляется на первый взглядъ чистымъ символистомъ и которыя недавно очень тщательно изслѣдованы однимъ нѣмецкимъ ученымъ, Леймбахомъ [1])— преимущественно со стороны филологической.

Опровергая дуалистическій взглядъ Маркіона, раздѣлявшаго Бога на высшаго и нисшаго, Тертулліанъ, обращаясь къ Маркіону, говоритъ: „Обратись къ самому себѣ, разсмотри человѣка и внутри и снаружи. Тебѣ понравится это твореніе Бога нашего, которое возлюбилъ тотъ, твой Господь, Богъ высшій, ради котораго Онъ потрудился сойти съ третьяго неба въ эти бѣдные элементы (elementa), ради котораго Онъ даже пригвожденъ ко кресту въ этой маленькой храминѣ Творца. Впрочемъ, Онъ даже и донынѣ не отвергаетъ ни воды Творца, которою омываетъ своихъ, ни елея которымъ помазываетъ своихъ, ни соединенія молока и меда, посредствомъ котораго (соединенія) дѣлаетъ своихъ младенцами, ни хлѣба, которымъ представляетъ самое тѣло, нуждаясь

---

[1]) Въ упомянутой брошюрѣ (см. литературу сочиненія) онъ ограничился разборомъ исключительно только этого рода мѣстъ (шести), не касаясь вышеприведенныхъ нами. Позволяемъ себѣ воспользоваться этимъ замѣчательнымъ сочиненіемъ, именно филологическою его частью. Эта сторона сочиненія превосходна; разумѣемъ изслѣдованіе употребленія въ Тертулліановыхъ твореніяхъ выраженій: repraesentare, censeri, figura, consecrare. Хороша и экзегетическая, но не вездѣ. По мѣстамъ авторъ страдаетъ излишнею тонкостью и запутанностью анализа и натяжками въ пользу лютеранскаго ученія объ Impanation.

для собственныхъ своихъ таинствъ въ ничтожныхъ вещахъ Творца“ [1]). Мы считаемъ вполнѣ основательно доказаннымъ Леймбахомъ тотъ фактъ, что Тертулліанъ во всѣхъ своихъ твореніяхъ употребляетъ repraesentare гораздо чаще для обозначенія истиннаго, фактическаго присутствія, чѣмъ для выраженія представленія объ отсутствующемъ, или для обозначенія присутствія чего либо только въ мысли и въ воображеніи, что въ частности въ книгахъ противъ Маркіона это слово употребляется исключительно въ первомъ смыслѣ [2]) и что представляется невѣроятнымъ предположеніе, будто Тертулліанъ, употребляя означенное слово во всѣхъ мѣстахъ сочиненія въ одномъ смыслѣ, употребилъ его только въ данномъ мѣстѣ совсѣмъ въ другомъ значеніи [3]); — считая все это доказаннымъ и имѣющимъ свое значеніе въ отношеніи къ надлежащему изъясненію даннаго мѣста, обратимъ съ своей стороны вниманіе на теченіе мыслей и на свойство оборота рѣчи въ приведенныхъ словахъ. Богъ возлюбилъ, говоритъ Тертулліанъ, эти бѣдные элементы, такъ что самъ сошелъ въ нихъ съ неба. Мало того, Онъ не гнушается ими даже и послѣ отшествія къ Отцу; не отвергаетъ ни воды, ни елея, ни молока и меда, ни хлѣба. Первые онъ употребляетъ орудіями своихъ даровъ, а послѣдній — орудіемъ не даровъ уже, а органомъ присутствія Себя самого, собственнаго Его тѣла. Разность оборота рѣчи въ послѣднихъ словахъ сравнительно съ предыдущими (не сказалъ pascit suos, а ipsum corpus repraesentat) зависѣла, можно думать, отъ того, что авторъ хотѣлъ усилить мысль о значеніи евхаристическаго хлѣба, сравнительно съ другими элементами, и сопоставить присутствіе Христа въ евхаристическомъ

---

[1]) Adv. Marc. l. 1 c. 14. Sed ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit Creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus Creatoris.

[2]) Какъ на замѣчательную особенность употребленія Тертулліаномъ, отличавшимся вообще очень своеобразнымъ способомъ употребленія латинскихъ словъ, Леймбахъ указываетъ на то, что слогъ «re» у Тертулліана въ словѣ repraesentare почти во всѣхъ мѣстахъ, исключая шести, теряетъ всякое значеніе.

[3]) Въ означенномъ сочиненіи, по изчисленію Леймбаха, это слово употреблено 14 разъ, а во всѣхъ сочиненіяхъ Тертулліана 31 разъ.

хлѣбѣ съ Его нисшествіемъ съ неба въ земное тѣло и съ распятіемъ на крестѣ, въ земной храминѣ тѣла. Къ усиленію же мысли о значеніи хлѣба служитъ у него, вѣроятно, и слово ipsum. На этихъ основаніяхъ можно, намъ кажется, перевести означенныя выраженія такъ: „не отвергаетъ и хлѣба, посредствомъ котораго дѣлаетъ дѣйствительно присущимъ даже самое свое тѣло“.

Еще менѣе говоритъ о символизмѣ Тертулліана другое мѣсто. Изъясняя четвертое прошеніе молитвы Господней, Тертулліанъ пишетъ: „Премудрость Божія превосходно расположила порядокъ молитвы такъ, что послѣ небеснаго она дала мѣсто также и прошенію о необходимомъ, земномъ... Впрочемъ слова: *хлѣбъ нашъ насущный даждь намъ днесь*, лучше мы будемъ разумѣть духовно. Потому что Христосъ есть хлѣбъ нашъ, поелику Христосъ есть жизнь, а жизнь есть хлѣбъ. *Я*, говоритъ Онъ, *хлѣбъ жизни* (Іоан. 6, 35) и немного выше: хлѣбъ есть слово Бога живаго, сходящее съ небесъ. Далѣе,—еще и потому, что тѣло Его in pane censetur. *Сіе есть тѣло Мое*. Итакъ, прося хлѣба ежедневнаго, мы требуемъ постояннаго пребыванія во Христѣ и нераздѣльности отъ Его тѣла“ [1]). Оставляя въ сторонѣ употребленіе слова censeri,—такъ какъ оказывается, что Тертулліанъ употреблялъ это слово въ самыхъ разнообразныхъ смыслахъ, между прочимъ и въ значеніи быть, существовать, находиться, и такъ какъ ни одно значеніе не было у него наиболѣе любимымъ [2]),—обратимся къ анализу этого мѣста. Въ приведенныхъ словахъ Тертулліанъ старается доказать,

---

[1]) De orat. c. 6. Sed quam eleganter divina sapientia ordinem instruxit, ut post coelestia... terrenis quoque necessitatibus petitioni locum faceret... Quamquam: panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritualiter potius intelligamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: panis est sermo Dei vivi, qui descendit de coelis. Tum quod et corpus Ejus in pane censetur. Hoc est corpus meum. Ita petendo panem quotidianum, perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore Ejus.

[2]) Въ восьми различныхъ значеніяхъ употребляетъ, по Леймбаху, это слово Тертулліанъ. Censeri=1) происходить, 2) быть выводимымъ, 3) состоять чего, 4) считаться, быть подводимымъ подъ рубрики, 5) быть опредѣляемымъ, подводимымъ подъ понятіе, 6) соединяться съ понятіемъ, 7) быть, 8) быть и существовать. См. у Леймбаха употребленіе censeo и censeri въ классическомъ языкѣ.

почему прошеніе о хлѣбѣ насущномъ лучше разумѣть духовно, т. е. не въ смыслѣ обыкновеннаго хлѣба, составляющаго нашу пищу. Доказательствъ приводитъ онъ два: 1) Христосъ есть хлѣбъ нашъ, что̀ въ свою очередь подкрѣпляется мѣстами изъ св. Писанія 2) tum quod et corpus Ejus in pane censetur. Эти доказательства составляютъ вмѣстѣ и раскрытіе содержанія духовнаго смысла, заключающагося въ прошеніи. Сообразно съ двоякимъ духовнымъ смысломъ, содержащемся въ молитвѣ о хлѣбѣ насущномъ, въ заключеніи рѣчи выражены двѣ мысли: 1) perpetuitatem postulamus in Christo 2) et individuitatem a corpore Ejus. Это относительно общаго хода мыслей. Въ частности первое доказательство возможности понимать прошеніе о хлѣбѣ въ духовномъ смыслѣ раскрывается такъ. Христосъ есть хлѣбъ. Какимъ образомъ? Христосъ есть жизнь наша; мы Имъ живемъ. А то, чѣмъ мы живемъ, обыкновенно называется хлѣбомъ. Слѣдовательно Христосъ есть хлѣбъ. Иначе сказать, съ понятіемъ Христа неразрывно соединено понятіе жизни, а съ понятіемъ жизни — понятіе хлѣба, поддерживающаго жизнь. „Христосъ есть хлѣбъ нашъ, поелику Христосъ есть жизнь, а жизнь есть хлѣбъ“. Силлогизмъ здѣсь вѣрный и вполнѣ законченный. Затѣмъ въ подтвержденіе главныхъ понятій, входящихъ въ этотъ силлогизмъ (хлѣба и жизни), приведши слова Писанія, переходитъ къ новой мысли (tum quod et), но опять въ доказательство перваго, главнаго своего положенія о возможности соединять съ прошеніемъ о хлѣбѣ насущномъ высшій смыслъ [1]). Тертулліанъ

[1]) По Леймбаху, слова: Christus enim panis noster составляютъ не первый членъ силлогизма, а общее положеніе, доказываемое въ послѣдующемъ силлогизмѣ, котораго первою посылкою у него являются слова: quia vita Christus et vitae, (произвольно имъ измѣняемой въ падежѣ, вм. vita) panis; дальнѣйшими же посылками у него считаются слова писанія. А потому Леймбахъ видитъ, въ первой половинѣ даннаго мѣста, слѣдующій силлогизмъ. Христосъ есть хлѣбъ жизни, а слово Бога живаго есть хлѣбъ; слѣдовательно Христосъ, какъ Слово Бога живаго, есть хлѣбъ. Такимъ образомъ, мы получаемъ жизнь чрезъ хлѣбъ жизни, слово Божіе (или ученіе).—Въ дальнѣйшихъ словахъ: «tum quod et corpus Ejus in pane censetur. Hoc est corpus meum», Леймбахъ видитъ доказательство, хотя и весьма, по его словамъ, неудачное того же положенія, что Христосъ есть хлѣбъ. По его мнѣнію, Тертулліанъ хочетъ сказать здѣсь, что и тѣло Христово

хочетъ сказать этою своею новою мыслью слѣдующее. Мы можемъ просить не только того, чтобы Христосъ весь былъ нашею духовною пищею, чтобы мы духовно всегда жили во Христѣ (pergetuitatem in Christo), но—такъ какъ „тѣло Его находится въ хлѣбѣ“, въ томъ хлѣбѣ, о которомъ сказано: *сіе есть тѣло мое*, слѣдовательно въ хлѣбѣ евхаристическомъ,—то мы можемъ просить о пріобщеніи евхаристическаго Его тѣла, о неразрывномъ соединеніи съ тѣломъ Его въ евхаристіи (individuitatem a corpore Ejus). Такимъ образомъ, съ прошеніемъ о хлѣбѣ насущномъ мы можемъ соединять болѣе высокій смыслъ, чѣмъ соединяютъ обыкновенно; именно можемъ разумѣть прошеніе о питаніи Христомъ Спасителемъ вообще и въ частности тѣломъ Его въ евхаристіи; при чемъ Христосъ составляетъ въ первомъ случаѣ отдѣльное отъ насъ, а въ послѣднемъ одно нераздѣльное съ нами. — Если мы вѣрно поняли ходъ мыслей Тертулліана, то на основаніи словъ individuitatem a corpore Ejus, мы имѣемъ право понять слова: corpus Ejus in pane censetur, какъ выражающія мысль о дѣйствительномъ присутствіи истиннаго тѣла Христова въ евхаристическомъ хлѣбѣ. Индивидуально можно соединиться съ тѣломъ Христовымъ только тогда, когда оно дѣйствительно присутствуетъ въ евхаристическомъ хлѣбѣ; соединеніе съ умопредставляемымъ тѣломъ, или мысленное соединеніе съ тѣломъ Господа, сущимъ на небесахъ, никакъ не можетъ быть названо соединеніемъ нераздѣльнымъ, „индивидуальнымъ“. Притомъ о мысленномъ соединеніи Тертулліанъ говорилъ выше. Такимъ образомъ данное мѣсто не только не говоритъ въ пользу Тертулліанова символизма, а свидѣтельствуетъ напротивъ объ убѣжденіи Тертулліана въ дѣйствительномъ присутствіи тѣла Христова въ евхаристическомъ хлѣбѣ.

подходитъ подъ понятіе хлѣба, или иначе, и тѣло Христово есть хлѣбъ. Почему? Потому, что хлѣбъ евхаристическій есть тѣло Его. Тертулліанъ здѣсь, по его словамъ, слабъ въ доказательствѣ, впадая въ логическій кругъ; такъ какъ на вопросъ: «почему тѣло Христово есть хлѣбъ», онъ отвѣчаетъ: «потому что хлѣбъ есть тѣло». Изъ этого однакожъ, по мнѣнію Леймбаха, совсѣмъ не слѣдуетъ, будто Тертулліанъ не вѣрилъ въ то, что слабо доказалъ. — Мы совершенно расходимся съ почтеннымъ нѣмецкимъ ученымъ относительно анализа этого мѣста.

Особенную трудность для истолкованія, но вмѣстѣ съ тѣмъ,— принадлежащемъ изъясненіи,—и немаловажное доказательство православія Тертулліана въ разсматриваемомъ отношеніи, представляютъ тѣ мѣста, въ которыхъ встрѣчаются слова figura и figurare въ приложеніи къ евхаристіи. По изслѣдованію Леймбаха, эти выраженія въ твореніяхъ Тертулліана [1]) употребляются въ двухъ главныхъ значеніяхъ: въ значеніи формы и въ значеніи образа. Въ значеніи формы figura употребляется: 1) какъ σχῆμα и μορφὴ,—какъ реальная форма, такъ что напримѣръ о Христѣ говорится, что Онъ явился въ формѣ человѣка [2]), что плоть есть не что иное, какъ принявшая suas figuras матерія [3]), что во чревѣ Дѣвы Маріи сформировалась (figurata) плоть Христова [4]), что Богъ figuravit первыхъ людей изъ земли [5]), 2) какъ форма проявленія духа и 3) какъ глиняная форма. Далѣе figura, какъ образъ, употребляется въ значеніи: 1) τύπος — прообраза, 2) темнаго пророческаго предсказанія, 3) метафоры, 4) несобственнаго вообще выраженія. Сообразно съ этими двоякаго рода значеніями и figurare употребляется или въ смыслѣ formare т. е. давать формы, такія или иныя, или въ смыслѣ скрывать (затемнять), дѣлать прообразомъ, таинственно предсказывать. Самыя мѣста этого рода, относящіяся къ евхаристіи, суть слѣдующія.

Отыскивая прообразы креста въ ветхомъ завѣтѣ, Тертулліанъ ссылается между прочимъ на пророчество Іереміи (11, 19) и по этому случаю, обращаясь къ іудеямъ, говоритъ: „Богъ уже чрезъ

---

[1]) Леймбахъ собралъ 121 мѣсто этого рода изъ различныхъ сочиненій Тертулліана.

[2]) De patient. c. 3 p. 1254. Qui Christus in hominis figura proposuerat latere. Сравн. Adv. Marc. l. IV c. 21 p. 411: etsi non semine, tamen ex lege substantiae corporalis, ex feminae humoris: non caro habitus ante formam: non pecus dictus post figuram.

[3]) De carn. Chr. c. 9 p. 771. Quid caro, quam terra conversa in figuras suas.

[4]) Apog. c. 21 p. 399. Iste igitur Dei radius.... delapsus in Virginem, quamquam et utero ejus caro figuratus, nascitur homo Deo mistus.

[5]) Adv. Judaeos c. 2 p. 600. Nec Deum offendissent, ut patrem, qui de limo terrae, quasi ex utero matris figuraverat. См. еще De coron. c. 5 p. 82: Puto autem naturae Dominus Deus noster est, qui figuravit hominem.

Іеремію таинственно даетъ знать (insinuat) объ этомъ деревѣ, что вы намѣрены были сказать (объ немъ): *идите, бросимъ дерево въ хлѣбъ его и сотремъ его съ земли живыхъ и имя его не помянется болѣе.* Дерево брошено какъ бы въ его тѣло. Ибо такъ открылъ Христосъ, называя хлѣбъ своимъ тѣломъ,—Христосъ, котораго тѣло пророкъ наоборотъ in pane figuravit" [1]). Съ этими словами почти буквально сходно мѣсто въ другомъ сочиненіи, читающееся такъ: „Объ этомъ деревѣ таинственно даетъ тебѣ (Маркіону) разумѣть и Іеремія, предсказывая іудеямъ, имѣющимъ говорить: *идите бросимъ дерево въ хлѣбъ его*, какъ бы въ тѣло. Ибо такъ и въ вашемъ евангеліи открылъ Богъ, называя хлѣбъ своимъ тѣломъ для того, чтобы ты уже изъ этого понялъ, что онъ corporis sui figuram pani dedisse, Онъ, котораго тѣло пророкъ наоборотъ in panem figuravit, такъ какъ самъ Господь имѣлъ послѣ истолковать это таинство" [2]).—Въ третьемъ мѣстѣ, доказывая противъ Маркіона, что еслибы Христосъ былъ высшій Богъ сравнительно съ Творцемъ, ветхозавѣтнымъ Богомъ, то Онъ (Христосъ) и на прообразы и пророчества послѣдняго не обратилъ бы вниманія и не исполнилъ бы ихъ. Между тѣмъ пасхальный агнецъ, котораго пожелалъ Спаситель ѣсть съ учениками своими, доказываетъ противное. „Итакъ исповѣдавши, что Онъ желаніемъ возжелалъ ѣсть пасху, взявши и раздѣливши ученикамъ хлѣбъ какъ свой, — ибо недостойно Бога пожелать чего-либо чужаго, — сдѣлалъ его своимъ тѣломъ, чрезъ то, что сказалъ: сіе есть тѣло Мое, т. е. figura Моего тѣла. Фигуры не было бы, еслибы не было тѣла истиннаго. Вещь пустая, т. е. призракъ, не можетъ получить фигуры. Или, если Христосъ потому образовалъ себѣ изъ хлѣба тѣло, что не имѣлъ истиннаго тѣла, то, стало быть, Онъ долженъ былъ хлѣбъ же за насъ

[1]) Adv. Jud. c. 10 p. 629. Sic enim Christus revelavit, panem corpus suum appellans, cujus retro corpus in pane prophetes figuravit.

[2]) Adv. Marc. l. II c. 19 p. 348. Sic enim Deus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum interpetaturo.

и предать. Онъ сдѣлалъ для ничтожества Маркіонова, что хлѣбъ былъ распинаемъ на крестѣ. И почему (въ такомъ случаѣ) называетъ своимъ тѣломъ хлѣбъ, а не дыню, которую Маркіонъ имѣетъ вмѣсто сердца, — Маркіонъ, который не понимаетъ veterem istam figuram тѣла Христова, когда Христосъ говоритъ чрезъ Іеремію: *противъ Меня замыслили замыселъ, говоря: идите бросимъ дерево въ хлѣбъ Его*, т. е. крестъ въ тѣло Его? Итакъ изъяснитель древности, называя хлѣбъ своимъ тѣломъ, достаточно выяснилъ, что Онъ хотѣлъ, чтобы обозначалъ хлѣбъ“ [1]).

Первое мѣсто совершенно ясно. Богъ таинственно даетъ знать (insinuat) чрезъ Іеремію, какъ поступятъ іудеи со Христомъ. Сообразно съ тѣмъ пророкъ не прямо говоритъ, а скрываетъ свою мысль о тѣлѣ Христовомъ, которое будетъ распято на крестѣ, подъ образомъ хлѣба (in pane figuravit). Этотъ образъ Христосъ разоблачаетъ объ его прикровенности, называя хлѣбъ пророка Іереміи своимъ тѣломъ. Здѣсь одинъ только трудный вопросъ, что считать субъектомъ и что предикатомъ въ выраженіи: panem corpus suum appellans; но такое, или иное рѣшеніе его не имѣетъ особенной важности [2]), такъ какъ это мѣсто прямаго отношенія къ евхаристіи не представляетъ.—Второе мѣсто, составляющее буквальное почти повтореніе перваго, представляетъ однакожъ весьма знаменательную прибавку: corporis sui figuram pani dedisse и имѣетъ

[1]) Ibid. l. IV c. 40 p. 460—461. Acceptum panem et distributum discipulis, corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus suum finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit, non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi?... Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerat significasse, satis declaravit, corpus suum vocans panem.

[2]) Переводить ли это мѣсто такъ, какъ перевелъ его Леймбахъ («называя свое тѣло хлѣбомъ»,—такъ какъ ставилъ его въ связь съ словами Іереміи) или какъ мы («называя хлѣбъ своимъ тѣломъ», такъ какъ усматриваемъ здѣсь указаніе на слова *сіе*, т. е. хлѣбъ, *есть тѣло Мое*), отъ такого или иного перевода данное мѣсто не выигрываетъ въ отношеніи къ опредѣленности своего смысла. Оно содержитъ далеко не раскрытый намекъ на евхаристію.

слѣдующій смыслъ. Пророкъ, повинуясь таинственному внушенію Божію, скрылъ тѣло подъ покровомъ хлѣба. Христосъ въ евангеліи открылъ, что заключается подъ этимъ покровомъ, именно далъ хлѣбу быть покровомъ Его тѣла. Въ сущности и пророкъ и Христосъ, какъ и вообще нисшій, по Маркіону, ветхозавѣтный Богъ и высшій, новозавѣтный согласны между собою, что̀ и хотѣлъ доказать Тертулліанъ. Оба Бога употребляютъ хлѣбъ какъ покровъ тѣла, или иначе, скрываютъ тѣло въ хлѣбѣ, съ тѣмъ только различіемъ, что пророкъ не говоритъ, что̀ въ хлѣбѣ, а Христосъ указываетъ, что въ хлѣбѣ находится тѣло. У пророка встрѣчается одно понятіе хлѣба, хотя онъ и разумѣлъ подъ нимъ тѣло; у Христа—два понятія: и хлѣба и тѣла,—хлѣба, какъ покрова,—тѣла, какъ содержимаго подъ этимъ покровомъ. Но какъ представлять бытіе тѣла въ евхаристическомъ хлѣбѣ, умопредставляемымъ ли только, или бытіемъ дѣйствительнаго, реальнаго тѣла,—отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ намъ третье изъ приведенныхъ нами мѣстъ. Оно бросаетъ особенный свѣтъ на выраженіе corporis sui figuram pani dedisse и даетъ намъ право понять слово figuram въ значеніи болѣе, чѣмъ только покрова.—Въ этомъ третьемъ мѣстѣ Тертулліанъ старается доказать не только прежнюю свою мысль о единствѣ Творца міра и Христа, но и новую — о бытіи истиннаго, а не призрачнаго тѣла въ Лицѣ Спасителя. Доказавши первое, въ предшествующемъ данному мѣсту разсужденіи [1]), онъ останавли-

[1]) Предшествуютъ этому мѣсту слѣдующія разсужденія, которыя мы и передадимъ, стараясь при изложеніи хода мыслей сохранять по возможности подлинныя выраженія автора. Христосъ зналъ, когда Ему нужно пострадать. Законъ прикровенно предсказалъ Его страданія (cujus passionem lex figurat). Изъ многихъ праздниковъ іудейскихъ избралъ Онъ днемъ страданій праздникъ пасхи. Моисей, сказавши: пасха принадлежитъ Господу, чрезъ это предвозвѣстилъ таинство (sacramentum, т. е. таинственно предсказалъ). Вотъ почему и Господь выразилъ сильное желаніе ѣсть пасху съ учениками своими. О низвратитель закона, восхотѣвшій сохранять его относительно даже пасхальнаго агнца! Вѣрно Ему доставляла наслажденіе іудейская баранина, иронически замѣчаетъ Тертулліанъ? Будучи агнцемъ, не отверзающимъ своихъ устъ предъ стригущимъ, не восхотѣлъ ли Самъ онъ исполнить прообразъ своей спасительной крови (figuram sanguinis)? Онъ, впрочемъ, могъ быть преданнымъ и чрезъ кого либо другого. Далѣе указывается на исполненіе пророчествъ о преданіи Христа Іудою,

вается въ приведенныхъ словахъ на доказательствѣ послѣдняго. Христосъ Спаситель, взявши на тайной вечери хлѣбъ, какъ свое собственное, а не чужое созданіе, „сдѣлалъ его своимъ тѣломъ (corpus suum illum fecit), чрезъ то, что сказалъ: *сіе есть тѣло Мое*, т. е. фигура Моего тѣла (figura corporis mei)“. А фигура есть нѣчто реальное. Фигура, какъ нѣчто не идеальное, а реальное, не можетъ имѣть отношенія къ чему-либо воображаемому, нереальному: фигура не можетъ быть фигурою призрака, или иначе, призракъ не можетъ получить фигуры. Слѣдовательно, если есть форма, какъ нѣчто реальное, то должно существовать и то, что даетъ бытіе этой реальной формѣ, наполняетъ послѣднюю реальнымъ содержаніемъ. Маркіонъ считаетъ евхаристическій хлѣбъ символомъ, т. е. чѣмъ-то воображаемымъ, знакомъ воображаемаго же, никогда не существовавшаго тѣла Христова, думая, что хлѣбъ, который держалъ Спаситель въ своихъ рукахъ, былъ единственнымъ Его тѣломъ, такъ что выходитъ, что хлѣбъ же распятъ былъ и на крестѣ. Тертулліанъ хочетъ сказать, что евхаристическое тѣло не образъ а нѣчто реальное, свидѣтельствующее о бытіи другаго реальнаго, находящагося съ нимъ въ тѣсномъ взаимоотношеніи. Такимъ образомъ, по Тертулліану, Маркіонъ вдвойнѣ ошибался и относительно евхаристическаго тѣла и относительно тѣла въ Лицѣ Спасителя, ложно заключая отъ нереальности перваго къ нереальности втораго, тогда какъ нужно заключать отъ реальности одного (евхаристическаго) къ реальности другаго (въ Лицѣ Христа). Что въ словахъ: „сдѣлалъ его своимъ тѣломъ, чрезъ то, что сказалъ: *сіе есть тѣло Мое*, т. е. фигура Моего тѣла“ Тертулліанъ разумѣетъ подъ „фигурою“ нѣчто само въ себѣ реальное, а не знакъ только или символъ реальнаго тѣла Христова,—это видно изъ другаго мѣста, въ которомъ онъ прямо говоритъ, какой смыслъ на его языкѣ имѣетъ слово figura, когда оно противополагается phantasma.—Обличая Маркіона за то, что послѣдній утверждалъ, будто во Христѣ была только phantasma carnis, что Спаситель былъ

за деньги и о судьбѣ этихъ денегъ, хотя Спаситель могъ бы быть преданъ и безъ всякаго посредства предателя и безъ всякихъ денегъ.

только effigie servi, non veritate, только similitudine hominis, non in homine, только figura inventus homo, non substantia, i. e. non carne и что Маркіонъ противопоставлялъ фигуру субстанціи,— Тертулліанъ дѣлаетъ при этомъ слѣдующее *общее* замѣчаніе отъ себя относительно того, что такое фигура въ отношеніи къ субстанціи: quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant [1]). Такимъ образомъ, если въ словахъ: «id est figura corporis mei; vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest», понять выраженіе figura какъ нѣчто воображаемое, а не реальное, какъ символъ только, мысленный образъ тѣла, хотя бы и дѣйствительнаго, то figura будетъ не что иное какъ phantasma, т. е. фигура не будетъ чѣмъ-либо субстанціальнымъ, реальнымъ. Но такой способъ пониманія будетъ тогда уже не Тертулліановъ, а Маркіоновъ, а потому и считающіе Тертулліана, на основаніи разбираемаго мѣста, символистомъ навязываютъ ему опровергаемый имъ взглядъ Маркіона на евхаристію [2]).

Продолженіе разбираемаго мѣста объ агнцѣ пасхальномъ еще болѣе подтверждаетъ правильность нашихъ выводовъ. Непосредственно послѣ приведенныхъ словъ объ этомъ агнцѣ (въ третьемъ изъ вышеприведенныхъ мѣстъ) Тертулліанъ пишетъ: „Такъ и чрезъ упоминаніе о чашѣ, установляя запечатлѣнный своею кровію завѣтъ, Онъ утвердилъ субстанцію своего тѣла. Ибо ни въ какомъ тѣлѣ, кромѣ плоти, не можетъ быть крови... Итакъ доказа-

[1]) Adv. Marc. l. V c. 20 p. 522. Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitae suffragari Apostolum sibi, quod phantasma carnis in Christo, cum dicit, quod in effigie Dei constitutus, non rapinam axistimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie servi — non veritate, et similitudine hominis non in homine, et figura inventus homo, non substantia, i. e. non carne: quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant.

[2]) Мы согласны съ Леймбахомъ, что въ данномъ мѣстѣ Тертулліанъ поражаетъ не Маркіона только, но и символистовъ, понимающихъ figuram такъ, какъ понималъ ее Маркіонъ, но не можемъ понять, какимъ образомъ, по словамъ нѣмецкаго ученаго, здѣсь же наносится пораженіе и римско-католическому ученію о присуществленіи хлѣба въ евхаристіи. Если бы Леймбахъ сказалъ, что изъ даннаго мѣста не слѣдуетъ римско-католическое ученіе о пресуществленіи, тогда мы согласились бы съ нимъ; но не подтверждать чего либо и прямо отрицать или поражать, какъ онъ выразился, двѣ вещи совершенно различныя.

тельство (бытія) тѣла дѣлается твердымъ отъ свидѣтельства плоти, а доказательство (бытія) плоти—отъ свидѣтельства крови. А чтобы ты узналъ, что древня фигура (figuram) крови въ винѣ, то (въ этомъ) поможетъ Исаія: *кто это идетъ отъ Едома....* (Иса. 53, 1). Еще болѣе ясно (предвозвѣщаетъ) кн. Бытія... *будетъ мыть въ винѣ одежду свою и въ крови грозда одѣяніе свое* (Быт. 49, 11), словами *одежду* и *одѣяніе* указывая на тѣло, а словомъ *вино*—на кровь. Итакъ и нынѣ кровь свою in vino consecravit (заключилъ въ винѣ) Тотъ же, который тогда вино in sanguine figuravit (сокрылъ въ крови, какъ въ образѣ)" [1]). Продолжая въ этомъ мѣстѣ доказывать—изъ евхаристіи—бытіе во Христѣ истинной плоти и крови, Тертулліанъ указываетъ здѣсь между прочимъ на ту разницу, какая, при существенномъ согласіи между обоими завѣтами, находится, однакожъ, между ними. Въ ветхомъ завѣтѣ названо кровію простое вино; тамъ кровь—несобственное названіе вина. Въ новомъ же наоборотъ—вино есть несобственное названіе, употребленное для обозначенія крови. Тамъ въ крови, какъ въ образѣ, сокрыто было вино, а здѣсь наоборотъ въ винѣ, какъ въ образѣ, заключена кровь. Тамъ вино явилось въ образѣ крови (въ винѣ одежду, въ крови грозда одѣяніе), здѣсь кровь—въ образѣ вина. Тамъ вино составляетъ содержаніе крови, здѣсь кровь есть реальное содержаніе вина. Что мы имѣемъ право такъ именно понимать выраженіе: in vino consecravit, доказательствомъ служатъ приводимые Леймбахомъ примѣры употребленія у Тертулліана слова consecrare въ значеніи помѣщать, скрывать [2]). Такимъ образомъ, вышеприве-

---

[1]) Adv. Marc. l. IV c. 40 p. 461—462. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse, nisi carnis... Itaque consistit probatio corporis de testimonio carnis, probatio carnis de testimonio sanguinis. Ut autem et sanguinis veterem figuram in vino cognoscas, aderit Esaias.... Itaque et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit.

[2]) Доказывая, что Тертулліанъ въ употребленіи слова consecrare только отчасти слѣдовалъ классическому словоупотребленію, именно изъ четырехъ значеній удержалъ только два: 1) ex profano sacrum ac religiosum facere, diis dicare aliquid, 2) inter deos referre, deum facere aliquid), но за то придавалъ

денное мѣсто принадлежитъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ этого рода мѣстъ у Тертулліана, свидѣтельствуя рѣшительно отнюдь не въ пользу его символизма, а напротивъ въ пользу вѣрованія его въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ евхаристическихъ элементахъ. Не приводимъ другого подобнаго мѣста (гдѣ встрѣчается слово consecrare въ приложеніи къ евхаристіи), какъ слишкомъ общаго [1]).

Итакъ, при болѣе внимательномъ изслѣдованіи Тертулліановыхъ твореній, оказывается, что, 1) отличаясь во многихъ случаяхъ крайнею неясностью своихъ выраженій объ евхаристіи, Тертулліанъ, однакожъ, не былъ въ своихъ взглядахъ на это таинство символистомъ, а 2) напротивъ, даже въ тѣхъ мѣстахъ своихъ сочиненій, на основаніи которыхъ обвиняютъ его обыкновенно въ символизмѣ, выразилъ вѣру въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ евхаристическихъ элементахъ.

этому слову и новое значеніе,—Леймбахъ приводитъ въ доказательство послѣдняго своего положенія слѣдующія мѣста. Jam omnibus plures christiani, qui apud Deum de utroque deducimur, et esse principale in anima et certo in corpore recessu consecratum (De anima c. 15 p. 670—671). Sed etsi in cerebro, vel in medio superciliorum discrimine, vel ubiubi philosophis placet, principalitas sensuum consecrata est, quod Hegemonicon appellatur, caro erit omne animae cogitatorium (De resur. carn. c. 15 p. 804). Въ обоихъ этихъ мѣстахъ идетъ рѣчь о томъ, въ какомъ мѣстѣ находится principale, причемъ понятіе нахожденія въ какомъ либо мѣстѣ выражено чрезъ слово consecrari.—Замѣчательно, какъ по поводу изслѣдованія объ употребленіи этого слова, Леймбахъ изобличаетъ смѣлость нѣмецкихъ ученыхъ. Такъ Рюккертъ, напримѣръ, утверждаетъ, что слово consecrare малоупотребительно у Тертулліана; между тѣмъ оказывается, что Леймбахъ въ двухъ только сочиненіяхъ Тертулліана (Apolog. et Ad nationes) насчиталъ до сорока случаевъ употребленія этого слова.

[1]) De anima c. 17 p. 676. Здѣсь Тертулліанъ нападаетъ на Платона и академиковъ за то, что они слишкомъ скептически относятся къ свидѣтельству чувствъ и утверждаетъ ту истину, что не слѣдуетъ подвергать сомнѣнію чувства, что сомнѣніе въ этомъ случаѣ ведетъ къ колебанію вѣры во Христа вообще и въ достовѣрность свидѣтельства Его чувствъ въ частности. Если допустить сомнѣніе въ достовѣрности свидѣтельства чувствъ, тогда пожалуй окажется, что Христосъ обманывался, когда видѣлъ сатану спадшимъ съ неба, или слышалъ голосъ Отца, свидѣтельствовавшаго о Немъ, или когда прикоснулся къ тещѣ Петра, aut alium postea unguenti sensuit spiritum, quod in sepulturam suam acceptavit, alium postea vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam cosecravit.

IV. О покаяніи. Покаянію Тертулліанъ удѣлялъ очень много своего вниманія; посвятилъ ему даже отдѣльное сочиненіе; но мало касался существенныхъ сторонъ въ догматическомъ о немъ ученіи. Сочиненіе о покаяніи онъ написалъ, имѣя въ виду съ одной стороны превратные взгляды на силу и спасительность крещенія, могущаго будто бы загладить грѣхи и безъ надлежащаго раскаянія со стороны принимающаго таинство, а съ другой — сомнѣніе нѣкоторыхъ въ возможности получить прощеніе грѣховъ, совершенныхъ послѣ крещенія, ложный стыдъ, а иногда и нерадѣніе, удерживавшее нѣкоторыхъ отъ принесенія покаянія послѣ крещенія [1]). Все это побуждало его раздѣлить свой трактатъ на двѣ части, разсуждать о покаяніи предъ крещеніемъ и о покаяніи послѣ крещенія, и раскрывать преимущественно то, что требуется въ покаяніи со стороны человѣка, или субъективную сторону таинства.

Послѣ нѣкоторыхъ предварительныхъ замѣчаній о покаяніи вообще, авторъ разсуждаетъ о томъ, что составляетъ предметъ покаянія, объ установленіи покаянія самимъ Богомъ, о необходимости постоянно каяться тому, кто однажды принесъ покаяніе. Предметомъ покаянія должны быть и дѣла духа и дѣла плоти и всякое не только дѣло, но и помышленіе, хотя бы по обстоятельствамъ оно не перешло въ дѣло, при чемъ превосходно выясняетъ значеніе воли человѣческой [2]). Покаяніемъ заглаждать грѣхи повелѣлъ самъ Богъ и потому мы должны повиноваться не ради того, что покаяніе есть нѣчто доброе, а ради того, что Онъ повелѣлъ и не только повелѣлъ, но и увѣщеваетъ къ тому [3]). Но только нужно помнить, что какъ скоро указано намъ покаяніе и уже разъ совершилось, повторять грѣхи въ это время, значитъ оставлять Бога и переходить на сторону діавола, какъ бы,—что страшно даже и сказать, — сравнивая обоихъ, предпочитать діавола Господу. Сказанное о необходимости постоянно каяться тому, кто однажды при-

1) De poenit. c. 6. 7. 8. 9. 10.

2) Ibid. c. 3. 4. Omnibus ergo delictis sev carne, sev spiritu, sev facto, sev voluntate commissi, qui poenam per judicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit.

3) Ibid. c. 4.

нялъ на себя покаяніе, относится ко всѣмъ посвятившимъ себя Богу, но въ особенности къ новообращающимся въ христіанство [1]). Новообращенные уже слишкомъ полагаются на прощеніе всѣхъ грѣховъ въ крещеніи, правда, несомнѣнное (indubitatæ veniæ delictorum), но не устраняющее чрезъ то покаянія, какъ цѣны, которою покупается прощеніе грѣховъ въ крещеніи. Покаяніе должно предшествовать прощенію; оно имѣетъ мѣсто не тогда, когда Богъ прощаетъ, а когда Онъ еще угрожаетъ, когда Онъ еще не даровалъ прощенія [2]). Это говорится не съ цѣлію отвергнуть дѣйствительность прощенія грѣховъ чрезъ погруженіе въ крещеніи, а съ цѣлію показать, что нужно стараться достичь этого прощенія [3]). Если кто недостойно приступаетъ, тотъ не получитъ прощенія, хотя есть люди, которые думаютъ, будто Богъ необходимо долженъ давать даже недостойнымъ то, что обѣщалъ и потому свободу Божію обращаютъ въ рабство [4]). Купель есть запечатлѣніе вѣры, а эта вѣра ведетъ начало отъ вѣры покаянія. Первое омовеніе слушающаго есть чистый страхъ, потомъ, когда человѣкъ чувствуетъ Господа, затѣмъ здравая вѣра, сознаніе, заключающее въ себѣ покаяніе. Если мы перестаемъ грѣшить только послѣ крещенія (ab aquis), а не до крещенія еще, то мы облекаемся невинностью по необходимости, а не добровольно [5]). Такимъ образомъ Тертулліанъ превосходно раскрываетъ значеніе вѣры, соединенной съ покаяніемъ, какъ необходимыхъ условій спасительности крещенія для пріемлющихъ это таинство.

---

[1]) Ibid. c. 5. 6.

[2]) Ibid. Tunc opinor emendatos liquebit cum absolvimur? Nullo pacto. Sed cum pendente venia, poena prospicitur, cum adhuc liberari non meremur, ut possimus mereri, cum Deus comminatur, non cum ignoscit... Peccator ante veniam deferre se debet.

[3]) Ibid. Neque ego renuo divinum beneficium, i. e. abolutionem delictorum inituris aquam omnimodo salvum esse; sed ut eo pervenire contingat elaborandum est.

[4]) Ibid. Quidem autem sic opinantur, quasi Deus necesse habeat praestare etiam indignis, quod spopondit et libertatem Ejus faciunt servitutem.

[5]) Ibid. Caeterum, si ab aquis peccare desistimus, necessitate, non sponte innocentiam induimus.

Далѣе Тертулліанъ переходитъ ко второй и уже послѣдней надеждѣ, ко второму покаянію, т. е. къ покаянію послѣ крещенія. Предвидя козни діавола, старающагося всячески соблазнить человѣка, „Богъ, и по затвореніи дверей прощенія и по заключеніи замка омовенія, дозволилъ еще нѣчто отворить. Онъ помѣстилъ въ преддверіи второе покаяніе, которое бы отверзало входъ для стучащихся, но уже однажды, такъ какъ это уже во второй разъ, но болѣе никакъ, ибо напрасно. Не довольно ли и этого одного (покаянія)? Ты имѣешь то, чего не заслужилъ, ибо ты потерялъ, что получилъ. Если къ тебѣ примѣняется снисхожденіе Господа, по которому ты возстановляешь потерянное тобою, то будь благодаренъ повторенному благодѣянію, но не продолженному: ибо болѣе великое дѣло возстановить, чѣмъ дать (majus est enim restituere, quam dare), такъ какъ болѣе жаль потерять, чѣмъ совершенно не получить“. Не нужно впадать въ отчаяніе, когда предстоитъ вторичное покаяніе; не нужно и стыдиться; повторилась болѣзнь, нужно повторить и врачевство. „Ты окажешься благодарнымъ Господу тогда, когда не откажешься отъ того, что предлагаетъ тебѣ Господь..... Ты имѣешь кому удовлетворить и имѣешь желающаго (принять удовлетвореніе)“ [1]). Для того, кто сомнѣвается въ возможности загладить грѣхи, Тертулліанъ ссылается на св. Писаніе ветхаго и новаго завѣта, гдѣ Богъ призываетъ грѣшниковъ къ покаянію. „Насколько исповѣданіе грѣховъ облегчаетъ, настолько утаеніе отягчаетъ. Исповѣданіе есть совѣтникъ удовлетворенія, утаеніе—упорства [2]). Итакъ, что касается этого втораго и единаго покаянія (hujus poenitentiae secundae et unius), то насколько оно есть дѣло совершающееся во глубинѣ (in arcto), настолько съ большими трудами соединено его доказательство, такъ чтобы обнаруживалось не одно только сознаніе (во грѣхахъ), но чтобы оно совершалось въ нѣкоторомъ актѣ (aliquo etiam actu administretur). Этотъ актъ, который болѣе и чаще выражается греческимъ словомъ exomologesis, есть

[1]) Ibid. c. 7.

[2]) Ibid. c. 8.

такой актъ, въ которомъ мы исповѣдуемъ наше прегрѣшеніе Господу не потому, чтобы Онъ не зналъ, но потому что чрезъ исповѣданіе (грѣховъ) рождается покаяніе (poenitentia) а чрезъ покаяніе умилостивляется Богъ. Итакъ exomologesis есть учрежденіе, направленное къ поверженію ницъ и уничиженію человѣка". Далѣе, — перечисляя въ чемъ состоитъ этотъ актъ, именно, что онъ состоитъ въ пеплѣ и во вретищѣ, въ сокрушеніи души, въ питаніи постомъ не тѣла, а души, въ воздыханіяхъ, въ плачѣ дни и ночи,—замѣчаетъ при этомъ, что онъ состоитъ еще въ припаданіи къ пресвитерамъ, преклоненіи колѣнъ предъ возлюбленными Божіими и въ обращеніи съ ходатайственными просьбами ко всѣмъ братьямъ [2]). Все это, въ какой мѣрѣ по наружности унижаетъ человѣка, покрываетъ нечистотами тѣло, обвиняетъ, въ такой же мѣрѣ поднимаетъ его, очищаетъ, разрѣшаетъ. Чѣмъ менѣе щадитъ себя человѣкъ, тѣмъ болѣе щадитъ его Богъ. Не нужно стыдиться братій; братья не чужды тебѣ; а главнымъ образомъ нужно представлять, что они составляютъ Церковь, „а Церковь есть Христосъ и потому, когда ты простираешь (руки) къ колѣнамъ братій, то умоляешь Христа, равнымъ образомъ, когда они плачутъ о тебѣ, страдаетъ Христосъ, умоляетъ за тебя Отца Христосъ". „Ужели лучше скрываться осужденному, чѣмъ публично быть разрѣшаемымъ" [3])? Нерадивый грѣшникъ, отвра-

---

[1]) Ibid. c. 9. Presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere. Здѣсь подъ presbyteris advolvi никакъ нельзя разумѣть послѣдняго разрѣшенія. Кающіеся, какъ извѣстно (Ап. Пост.), каждый разъ въ извѣстное время при литургіи повергались ницъ предъ совершавшимъ литургію; надъ ними читалась молитва; возлагались на нихъ руки, и они высылались изъ храма.

[2]) Ibid. c. 10. In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrymas agunt, Christus patitur, Christus Patrem deprecatur.

[3]) Ibid. An melius est damnatum latere, quam palam absolvi? Miserum est sic ad Exomologesin pervenire. Подъ absolvi разумѣется (см. примѣч. у Миня) здѣсь не послѣднее разрѣшеніе, а тѣ руковозложенія, о которыхъ мы говорили выше, и которыя, соединяясь съ извѣстнымъ, тяжелымъ для самолюбія церемоніаломъ, могли многихъ удерживать отъ публичнаго покаянія. Но и по-

щающійся покаянія, пусть возьметъ для себя въ образецъ, хотя языческихъ искателей мѣстъ и вспомнитъ о геенскомъ огнѣ. „Итакъ, если ты знаешь, что противъ геенны, послѣ первой оной ограды омовенія Господня, есть еще помощь въ эксомологесисѣ, то почему оставляешь спасеніе“? „Ужели грѣшникъ, зная, что Господомъ установленъ для возстановленія его эксомологесисъ, будетъ избѣгать его“? Фараонъ погибъ потому, что „отвергъ покаяніе и способъ совершенія его—эксомологесисъ. Но къ чему говорить болѣе объ этихъ двухъ какъ бы доскахъ человѣческаго спасенія“ [1]).

Не смотря на то, что Тертулліанъ излагаетъ ученіе о покаяніи съ субъективной стороны, т. е. со стороны того, что при немъ требуется отъ человѣка, нельзя не видѣть и въ общемъ направленіи разсужденія и въ частнѣйшихъ мысляхъ, встрѣчающихся въ сочиненіи, глубокаго убѣжденія Тертулліана въ необыкновенной важности покаянія. Покаяніе для грѣшника христіанина имѣетъ тоже значеніе и тѣже слѣдствія, что крещеніе для обращающагося изъ язычества—вотъ основная мысль, которая проходитъ чрезъ всю вторую часть сочиненія, раскрывающаго ученіе о второмъ покаяніи, или о покаяніи въ собственномъ смыслѣ. Въ частности, какъ крещеніе установилъ самъ Богъ, такъ и покаяніе установлено также Богомъ. Оба установленія ведутъ свое начало отъ Христа Спасителя. Далѣе, оба они сродны и даже тождественны по плодамъ. Въ покаяніи Господь повторяетъ свое благодѣяніе; по своему снисхожденію Онъ возстановляетъ потерянное, т. е. снова даетъ тоже, что

слѣднее разрѣшеніе, хотя само въ себѣ не заключавшее ничего тяжелаго, могло казаться не особенно привлекательнымъ для людей, подверженныхъ ложному стыду, такъ какъ, чтобы достигнуть его, нужно было пройти чрезъ рядъ того, что Тертулліанъ называетъ exomologesis. Не потому ли онъ и прибавилъ: miserum est sic ad Exomologesin pervenire? Впрочемъ, такъ ли мы будемъ понимать, или иначе, во всякомъ случаѣ,—такъ какъ не прибавлено, что разрѣшеніе даруется священниками,—это мѣсто не имѣетъ для насъ особеннаго значенія.

[1]) Ibid. c. 11—12. Igitur cum scias, adversus gehennam post prima illa intinctionis Dominica munimenta, esse adhuc in exomologesi secunda subsidia, cur salutem tuam deseris?.... Peccator restituendo sibi institutam a Dominico exomologesin sciens, praeteribit illum?... Quid ergo ultra de istis duabus humanae salutis quasi plancis?

далъ въ крещеніи: прощеніе грѣховъ и св. Духа (такъ какъ подъ крещеніемъ Тертулліанъ, какъ мы видѣли, разумѣлъ оба таинства). Но какъ происходитъ этотъ актъ вторичнаго возрожденія, что дѣлаетъ при этомъ человѣкъ съ своей стороны? Ему предстоитъ сознать свой грѣхъ, глубоко и искренно въ немъ раскаяться и исповѣдать предъ Богомъ себя грѣшникомъ (conscientia et confessio). Этого внутренняго акта, однакожъ, недостаточно; Господь установилъ и актъ внѣшній (institutam a Domino exomologesin). Этотъ актъ есть не только внѣшнее выраженіе внутренняго раскаянія, не есть только форма; оно не получаетъ значеніе только отъ того, что есть въ сердцѣ человѣка, но и самъ даетъ человѣку нѣчто. Такъ какъ этотъ внѣшній актъ совершается въ Церкви, а въ Церкви обитаетъ Христосъ, то человѣкъ, совершая этотъ актъ въ Церкви, приближается ко Христу, осязаетъ Его и Христосъ молится Отцу о прощеніи грѣшника. Тертулліанъ, занятый мыслію расположить грѣшника къ перенесенію тяжелыхъ подвиговъ публичнаго покаянія, не говоритъ, когда же и какимъ образомъ Христосъ Спаситель, умилостивленный грѣшникомъ, снова ниспосылаетъ на него потерянные имъ дары св. Духа, но не дѣлаетъ этого безъ сомнѣнія, потому что всякому изъ вѣрующихъ это было извѣстно и въ значеніи этого заключительнаго акта (священническаго разрѣшенія) никто не сомнѣвался, а не довольно понимали и живо сознавали нѣкоторые дѣйственность и значеніе только тѣхъ подготовительныхъ къ окончательному разрѣшенію актовъ, которые Тертулліанъ называлъ exomologesis [1]), точно такъ какъ всѣ вѣрили въ значеніе и силу крещенія, но не достаточно понимали всю важность подготовленія къ прощенію грѣховъ въ крещеніи чрезъ искреннее покаяніе и постоянное покаянное настроеніе оглашенныхъ предъ крещеніемъ. По всей вѣроятности, Тертулліанъ ставилъ exomologesis

[1]) Что Тертулліанъ считалъ exomologesis только подготовительнымъ актомъ къ окончательному акту прощенія, это видно еще изъ слѣдующаго мѣста: De orat. c. 7. Exomologesis est petitio veniae, quia qui petit veniam, delictum confitetur. Sic et poenitentia demonstratur acceptabilis Deo, quia vult eam, quam mortem peccatoris. Итакъ exomologesis не есть актъ прощенія, а есть только прошеніе о прощеніи.

къ absolutio въ такія же отношенія, какъ покаяніе предъ крещеніемъ къ погруженію. Если, возвышая значеніе покаянія предъ крещеніемъ, онъ оговорился, такъ какъ имѣлъ особенное къ тому побужденіе (именно взгляды Квинтиллы, думавшей, что и безъ воды и погруженія можно спастись), если онъ замѣтилъ, что онъ не отрицаетъ силы воды самой въ себѣ, то при изображеніи значенія exomologesis'а онъ не сдѣлалъ подобной оговорки въ пользу іерархическаго разрѣшенія, потому что не имѣлъ къ тому повода. Проводить такую параллель между покаяніемъ предъ крещеніемъ и самимъ крещеніемъ съ одной стороны и exomologesis'омъ и ultima absolutio съ другой, не значитъ допускать крайнюю натяжку. Самъ Тертулліанъ естественно располагаетъ къ тому, называя покаяніе повтореніемъ крещенія. Естественно заключеніе, что если послѣднее есть повтореніе перваго, то въ обоихъ должно быть въ существѣ тоже самое, т. е. сначала человѣкъ долженъ сдѣлать съ своей стороны все, что отъ него требуется для того, чтобы быть достойнымъ благодати, а потомъ Богъ даруетъ съ своей стороны благодать и притомъ даруетъ въ подобномъ же актѣ, какъ и въ первомъ случаѣ. Что Тертулліанъ не приписывалъ exomologesis'у низведеніе на человѣка Божественной благодати, а представлялъ его только средствомъ къ полученію благодати, это вполнѣ ясно изъ изображенія имъ exomologesis'а. Всѣ дѣйствія въ немъ направлены исключительно къ умилостивленію Бога, къ умоленію Христа о дарованіи снова потерянаго блага. Такимъ образомъ дарованіе потерянаго блага должно, по Тертулліану, составлять отдѣльный отъ exomologesis'а актъ. Вопросъ только въ томъ, въ какомъ актѣ Богъ сообщаетъ благодать кающемуся христіанину, во внѣшнемъ ли, какъ въ крещеніи, или только во внутреннемъ; такое ли здѣсь значеніе имѣетъ священническое отпущеніе, какъ тамъ погруженіе въ воду? На этотъ вопросъ всего естественнѣе и сообразнѣе съ направленіемъ всего сочиненія отвѣчать утвердительно, а не отрицательно.

Что мы вѣрно поняли Тертулліана, косвеннымъ тому доказательствомъ служитъ книга De pudicitia, написанная Тертулліаномъ

уже монтанистомъ и занимающаяся рѣшеніемъ вопроса: можетъ ли епископъ разрѣшать отъ тяжкихъ грѣховъ. Вооружаясь противъ римскаго епископа, считавшаго себя въ правѣ отпускать грѣхи, по совершеніи покаянія, и прелюбодѣямъ и блудникамъ [1]), Тертулліанъ раздѣляетъ грѣхи на два класса: легкіе и тяжкіе [2]), соглашается, что епископъ можетъ разрѣшать первые [3]), но зато со всею свойственною ему рѣзкостью нападаетъ на присвояемое епископомъ несправедливо, по его монтанистическому взгляду, право давать разрѣшеніе въ тяжкихъ грѣхахъ. Тертулліанъ оспариваетъ взгляды своихъ противниковъ [4]). Прежде всего говоритъ онъ, нужно различать дисциплину и власть апостольскую. Дисциплина управляетъ, а власть рѣшаетъ [5]). Власть отпускать смертные грѣхи имѣетъ только Богъ, а несмертные грѣхи можетъ іерархія in persona Petri [6]). Правда имѣетъ эту власть и Церковь. Но, какъ говоритъ Утѣшитель, устами одного изъ новыхъ пророковъ: „Церковь можетъ прощать преступленіе, но я не сдѣлаю этого, чтобы не впали и въ другія согрѣшенія“ [7]). Апостолики, т. е. православные, зло-

---

[1]) De pudic. c. 1. Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium, pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: «Ego et moechia et fornicationis delicta, poenitentia functis dimitto».

[2]) Ibid. c. 19 p. 1020. Здѣсь исчисляются грѣхи—и легкіе и тяжкіе. Перечисливъ легкіе, слѣдующимъ образомъ перечисляетъ тяжкіе: Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei.

[3]) Ibid. c. 18 (ad fin.). Salva illa poenitentiae species post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut majoribus et irremissibilibus a Deo solo.

[4]) Преимущественно въ 21 гл. соч. De pudicitia.

[5]) Ibid. In hunc jam gradum decurram, excernens inter doctrinam Apostolorum et potestatem. Disciplina hominem gubernat, potestas adsignat, seorsum quod potestas, Spiritus autem Deus.

[6]) Ibid. Quis autem poterat donare delicta? hoc solius ipsius est. Quis enim dimittit delicta, nisi solus Deus (Marc. 2. 7)? et utique mortalia, quae in Ipsum fuerint admissa et in templum Ejus; nam tibi quae in te reatum habeant, etiam septuagies septies juberis indulgere in persona Petri.

[7]) Ibid. Sed habet, inquis, potestatem Ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem: «Potest Ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant».

употребляютъ такимъ образомъ правомъ Церкви [1]). Если (обращается Тертулліанъ къ римскому епископу) ты на основаніи того, что сказано Петру (Мѳ. 16, 18—19) „воображаешь, что власть разрѣшать и вязать перешла и къ тебѣ, то ты извращаешь и измѣняешь намѣреніе Господа, относящееся лично (personaliter), къ Петру". Лично Петру сказано: *на тебѣ созижду Церковь Мою*; дамъ тебѣ ключи, но не Церкви; *что разрѣшишь или свяжешь*, а не—что разрѣшите и свяжете. Это показали и событія. Въ немъ (Петрѣ), т. е. чрезъ него устроилась Церковь. Онъ первый обратился съ проповѣдью объ Іисусѣ Назарянинѣ (Дѣян. 2, 22). Онъ первый открылъ въ крещеніи Христовомъ входъ въ царство небесное; онъ связалъ Ананію узами смерти и разрѣшилъ отъ болѣзни слабаго ногами. Но нисколько не отъ Петра вышла власть разрѣшать и вязать тяжкіе грѣхи вѣрующихъ. Если Богъ заповѣдалъ ему разрѣшать согрѣшающаго противъ него брата до седмижды семидесяти разъ (Мѳ. 18, 22), то это только относительно грѣховъ противъ ближнихъ; чрезъ это предрѣшено уже было, что не должно прощать грѣхи противъ Бога [2]). Что касается Церкви, то она можетъ давать разрѣшеніе и тяжкихъ грѣховъ, но какая Церковь? Не Церковь душевныхъ людей, а Церковь людей духовныхъ [3]), апостолы и пророки новые и это потому, что „Церковь есть собственно и главнымъ образомъ Духъ, въ которомъ Троица единаго Божества Отецъ, Сынъ и Духъ св.... Посему Церковь даетъ разрѣшеніе грѣховъ, но Церковь Духа по духовному человѣку, а не Церковь, какъ совокупность епископовъ, ибо Господу, а не рабу принадлежитъ право и рѣшеніе,—самому Богу,

---

[1]) Ibid. Unde hoc jus Ecclesiae usurpes.

[2]) Ibid. Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata. Cui si praeceperat Dominus etiam septuagies deliquenti in eum fratri indulgere; utique nihil postea alligare, id est retinere mandasset, nisi forte ea, quae in Dominum, non in fratrem, quis admiserit; praejudicatur enim non dimittenda in Deum delicta, cum in homine admissa donantur.

[3]) Ibid. Quid nunc et ad Ecclesiam et quidem tuam psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo, aut prophetae.

а не священнику“ [1]). Оспоривая, такимъ образомъ, взгляды православныхъ, онъ даетъ понять, въ чемъ они состоятъ. Онъ усиливается доказать, что благодатнаго полномочія разрѣшать отъ смертныхъ грѣховъ не имѣетъ видимая іерархія, ведущая свое начало по преемству отъ Петра, какъ думаютъ православные. Этими полномочіями владѣетъ только іерархія монтанистовъ, заимствуя ихъ не отъ Петра, а отъ Духа Утѣшителя; но и она не пользуется этимъ правомъ, во избѣжаніе вреда для грѣшниковъ. Что же касается іерархіи обыкновенной, ведущей свое начало отъ Петра, то всѣ ея полномочія суть полномочія дисциплинарнаго свойства и ограничиваются тѣми случаями, когда не нужно особенной благодати, особенной власти, когда довольно грѣшника научить, вразумить. Такимъ образомъ, не отрицая особенныхъ благодатныхъ полномочій нѣкоторыхъ лицъ разрѣшать грѣшниковъ отъ тяжкихъ грѣховъ, Тертулліанъ расходится съ православными только: 1) въ томъ, кто эти лица и 2) должны ли они пользоваться своими правами. Результатъ всего этого тотъ, что по православному ученію, котораго держался, безъ сомнѣнія, и самъ Тертулліанъ, когда писалъ сочиненіе о покаяніи, епископъ имѣетъ благодатное полномочіе разрѣшать отъ всѣхъ грѣховъ и проявляетъ на дѣлѣ эту власть, а если проявляетъ, то конечно въ извѣстномъ актѣ послѣдняго епископскаго разрѣшенія кающихся.

Итакъ 1) exomologesis не тождественъ съ разрѣшеніемъ отъ грѣховъ; онъ только подготовляетъ грѣшника къ послѣднему акту, который такимъ образомъ составляетъ отдѣльный актъ. 2) По ученію православной Церкви іерархіи принадлежатъ одинаково и дисциплина и истинно божественная, полученная ею по преемству отъ ап. Петра, власть отпускать грѣхи.

IV. О священствѣ. Въ сочиненіяхъ Тертулліана, написанныхъ до перехода его въ монтанизмъ, онъ не довольно много касается ученія объ іерархіи. Всего приличнѣе было бы, повидимому, заняться

---

[1]) Ibid. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, n o n e c c l e s i a n u m e r u s e p i s c o p o r u m; Domini enim, non famuli Ejus jus et arbitrium, Dei ipsius, non sacerodotis.

ему этимъ предметомъ въ сочиненіи, направленномъ противъ ересиковъ гностиковъ, именно въ De praescriptionibus adversus haereticos. Но, занимаясь въ этомъ сочиненіи раскрытіемъ взгляда на вѣру и знаніе, писаніе и преданіе, выясняя и значеніе Церкви,—Тертулліанъ беретъ Церковь, какъ хранительницу истиннаго ученія, преданія и притомъ преимущественно въ ея цѣломъ, не разлагая понятіе о ней на составныя части. Такая постановка изслѣдованія была ему необходима для успѣшной борьбы его съ ложнымъ гносисомъ, не признававшимъ авторитета не іерархіи только, но даже и Церкви вообще, не цѣнившимъ тѣхъ благъ, которыя давала Церковь, въ своемъ неизмѣнномъ апостольскомъ преданіи. Понятно поэтому, почему Тертулліанъ касался іерархіи только вскользь и притомъ ближайшимъ образомъ, какъ учительницы. Не имѣя такимъ образомъ особеннаго побужденія касаться всѣхъ благодатныхъ полномочій іерархіи, и въ особенности ея полномочія въ отношеніи къ раздаянію даровъ благодати, онъ естественно не имѣлъ надобности разсуждать и о способѣ пріобрѣтенія этихъ полномочій, или о посвященіи, какъ таинственномъ священнодѣйствіи, сообщающемъ рукополагаемому особенную благодать. Впрочемъ, есть у него мѣста, болѣе или менѣе обращающія на себя вниманіе въ разсматриваемомъ отношеніи.

Такъ въ сочиненіи противъ еретиковъ, не довольствуясь тѣмъ, что доказываетъ вообще происхожденіе всѣхъ церквей отъ апостоловъ [1]), Тертулліанъ останавливается въ частности на идеѣ преемства епископовъ. „Впрочемъ, говоритъ онъ, если какія либо (изъ этихъ сектъ) осмѣливаются возводить себя къ апостольскому вѣку, такъ что кажутся преданными отъ Апостоловъ, на томъ основаніи, что были во времена Апостоловъ, то мы можемъ сказать на это: пусть покажутъ начало своихъ церквей, выяснятъ порядокъ своихъ епископовъ, по преемству исходящій отъ начала, такъ чтобы первый епископъ имѣлъ своимъ виновникомъ и предшественникомъ кого либо изъ Апостоловъ, или мужей апостольскихъ, постоянно пребывавшихъ съ Апостолами. Ибо такъ церкви апостоль-

[1]) De praescr. c. 20.

скія предъявляютъ свой цензъ, какъ напримѣръ церковь смирнская повѣствуетъ, что Поликарпъ поставленъ на мѣсто Іоанномъ, церковь римская заявляетъ, что Климентъ посвященъ Петромъ; почему и другія церкви указываютъ, какіе они имѣютъ отпрыски апостольскаго сѣмени, какихъ лицъ, поставленныхъ Апостолами на епископство“ [1]). Это мѣсто, не говоря ясно о дарованіи благодати въ священнодѣйствіи епископскаго посвященія, наводитъ, однакожъ, на предположеніе объ этомъ: именно идеею преемства одного епископа чрезъ другого отъ какого либо Апостола или мужа апостольскаго, идеею не замѣщенія только одного другимъ, но и дарованія какъ бы бытія однимъ другому (auctorem), идеею передачи апостольскаго сѣмени чрезъ самое постановленіе въ епископа (apostolici seminis traduces), и общею мыслью о томъ, что въ возведеніи въ епископскій санъ имѣетъ особенное значеніе не выборъ общества вѣрующихъ (что́ во времена Тертулліана было въ употребленіи), а какой-то актъ передачи однимъ лицемъ другому достоянія, полученнаго отъ Апостоловъ. Правда, во всемъ этомъ сочиненіи рѣчь идетъ ближайшимъ образомъ объ ученіи, а не о благодати священнодѣйствія, при всемъ томъ это мѣсто заставляетъ обращать на себя вниманіе догматиста.

Въ другомъ сочиненіи Тертулліанъ касается преимущественно права іерархіи совершать таинство крещенія. Право (jus) крестить имѣетъ собственно епископъ, потомъ пресвитеры и діаконы, но не безъ авторитета епископскаго, ради чести церковной, т. е. безъ отверженія и униженія епископскаго сана; а когда нѣтъ ни пресви-

---

[1]) Ibid. c. 32. Caeterum, si quae audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab Apostolis traditae, quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere: Edant ergo origines Ecclesiarum suarum: evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesiae apostolicae census suos deferunt: sicut Smyrnaeorum Ecclesiae Polycarpum ab Ioanne conclocatum refert: sicut Romanorum, Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et caeterae exhibent, quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.

теровъ, ни діаконовъ, то могутъ крестить и міряне, не присвояя себѣ, впрочемъ, предоставленнаго епископу [1]). Но здѣсь Тертулліану, хотя и высоко ставившему (пока не сдѣлался монтанистомъ) епископство, было всего менѣе удобно говорить о благодатныхъ полномочіяхъ іерархіи въ дѣлѣ совершенія таинствъ, такъ какъ онъ касался таинства, допускающаго распространеніе полномочія совершать его и на мірянъ. Понятно, такимъ образомъ, почему Тертулліанъ употребляетъ здѣсь такія выраженія, какъ jus, propter ecclesiae honorem, а не potestas, какъ въ приведенномъ уже нами монтанистическомъ сочиненіи, гдѣ различаются disciplina и potestas. Выраженіе potestas было бы здѣсь неумѣстно,—такъ какъ оно выражаетъ исключительно принадлежащее іерархіи, богодарованное ей право дѣлать то, чего другіе дѣлать не могутъ, тогда какъ напротивъ слово jus здѣсь вполнѣ умѣстно. Выражаясь его языкомъ, мы можемъ сказать, что понятіе jus, равно какъ и disciplina, относятся къ ministerium, тогда какъ понятіе potestas къ imperium [2]).— Остальныя мѣста, въ которыхъ Тертулліанъ касается іерархіи, подобнаго же рода, т. е. онъ говоритъ объ іерархіи, какъ блюстительницѣ церковной дисциплины, а не съ точки зрѣнія благодатныхъ полномочій, ей одной принадлежащихъ чрезъ актъ рукоположенія.

Итакъ, у Тертулліана не встрѣчается ясныхъ указаній на важность акта поставленія въ іерархическія степени, хотя изъ раскрываемаго имъ понятія о преемствѣ епископства отъ Апостоловъ и изъ указанія на благодатныя полномочія, которыми по ученію православной Церкви, владѣютъ лица іерархическія [3]), и можно выводить

---

[1]) De bapt. c. 17. Dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine auctoritate propter Ecclesiae honorem... Alioquin etiam laicis jus est. Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest, nisi episcopi jam aut presbyteri, aut diaconi vocantur, dicentes, Domini sermo non debet abscondi ab ullo..... Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea majoribus competat, ne sibi assumant dicatum episcopi.

[2]) De pudicit. c. 21. Quod si disciplinae solius officia sortitus es nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere etc.

[3]) См. De pudic. c. 21 (въ тракт. о пок.).

то заключеніе, что то и другое не могло совершится безъ особеннаго акта посвященія и что этотъ актъ считался очень важнымъ. Такъ онъ обличаетъ еретиковъ, что у нихъ нѣтъ обдуманности и серьезности въ возведеніи въ іерархическія степени (ordinationes), нѣтъ постоянныхъ іерархическихъ лицъ и даже вовсе нѣтъ іерархіи [1]), а между тѣмъ, если послушать ихъ, то все въ Церкви православной дурно, въ томъ числѣ и священство и служенія (tot sacerd - tia, tot ministeria [2]). Не приводимъ мѣстъ изъ монтанистическихъ сочиненій Тертулліана, въ которыхъ онъ приписываетъ іерархіи исключительно дисциплинарное значеніе и допускаетъ возможность совершенія міряниномъ всѣхъ обязанностей іерархіи, (въ отсутствіи послѣдней, даже евхаристіи) [3]), что и естественно со стороны монтаниста, выше іерархіи ставившагося пророковъ монтанизма.

V. О бракѣ. Браку Тертулліанъ удѣлялъ очень много вниманія; разсужденію о немъ онъ посвятилъ нѣсколько сочиненій (цѣлыхъ

---

[1]) De praescr. 41. Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes: nunc neophytos conlocant, nunc seculo obstrictos, nunc apostatos nostros..... Alius hodie episcopus, cras laicus: nam et laicis sacerdotalia munera injugunt.

[2]) Ibid. c. 29. Interea perperam evangelizabatur, perperam credebatur, tot millia millium perperam tincta, tot opera fidei perperam administrata, tot virtutes, tot charismata perperam operata, tot sacerdotia, tot ministeria perperam functa, tot denique martyria in vacuum coronata. Здѣсь, при перечисленіи важнѣйшаго, совершающагося въ христіанской церкви,— начиная съ оглашенія и кончая мученичествомъ, именно: оглашенія вѣры, крещенія, добродѣтелей, дарованій, священства, служеній или должностей и мученичества,—обращаетъ на себя вниманіе поставленіе sacerdotia непосредственно за charismata и отличеніе ministeria отъ sacerdotia. Не есть ли это намекъ на благодатные дары, усвояемые тремъ іерархическимъ степенямъ, чѣмъ они и отличались всегда, по взгляду Церкви, отъ низшихъ служеній въ церкви, напр. чтеца, діакониссъ?

[3]) De exhort. cast. c. 7. Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et Patri suo fecit (Apoc. 1, 6). Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis concessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est concessus, et offers et tingis et sacerdos es tibi solus. Подобнымъ образомъ онъ выражается въ сочин. De monog. c. 7. Того же предмета, т. е. увѣщанія мірянъ къ единобрачію, на основаніи правъ священства, въ которыхъ и они участвуютъ наравнѣ съ священниками, касается и въ другихъ главахъ означеннаго сочиненія (c. 11 et 12).

три) [1]), въ томъ числѣ одно, написанное имъ до перехода въ монтанизмъ; касался брака и въ другихъ сочиненіяхъ, написанныхъ, впрочемъ, послѣ уклоненія его отъ православія. Побужденіями къ разсужденію о бракѣ были: стремленіе отклонить своихъ читателей отъ вступленія во второй бракъ, а также желаніе показать важность и превосходство церковнаго брака предъ браками въ обществахъ еретическихъ.

Особенную важность имѣетъ сочиненіе „Къ женѣ," написанное Тертулліаномъ еще православнымъ. Здѣсь, увѣщевая свою жену не вступать по смерти его во второй бракъ, сначала оговаривается, что онъ не отрицаетъ, что бракъ благословленъ Господомъ и необходимъ для продолженія человѣческаго рода [2]), что Христосъ пришелъ вовсе не для того, чтобы разрушить бракъ; это могутъ говорить только еретики, отрицающіе бытіе одной плоти изъ двухъ, и Бога, соединившаго въ бракѣ мущину и женщину [3]); но что онъ только совѣтуетъ не вступать во второй бракъ, приводя на то многочисленныя основанія, и между прочимъ то, что Самъ Богъ смертію одного супруга полагаетъ конецъ браку; „зачѣмъ же возставлять то, чему Богъ положилъ конецъ?" Второй бракъ опасенъ для вѣры и святости; доказательствомъ чего служитъ то, что въ епископа не посвящаютъ двоебрачнаго и въ клиръ не принимаютъ вдову, бывшую за двумя мужьями [4]). Впрочемъ, если кто не въ состояніи вынести подвига вдовства, то пусть вступаетъ во второй бракъ, только не иначе, какъ о Господѣ. Это уже, замѣчаетъ Тертулліанъ, не совѣтъ, а положительное повелѣніе. О Господѣ,—это значитъ вступить въ бракъ съ христіаниномъ [5]). Пусть не думаютъ, что можно вступить въ бракъ съ язычникомъ, на томъ основаніи, что дѣйствительнымъ и освящающимъ супруговъ считается бракъ, заключенный до перехода въ христіанство которымъ либо изъ супруговъ. „Кто прежде брака освященъ, тотъ не можетъ освящать

[1]) Ad uxorem, Exhortatio castitatis, De monogamia.
[2]) Ad uxor. lib. 1. c. 2.
[3]) Ibid. c. 3.
[4]) Ibid. c. 4—8.
[5]) Ibid. l. II c. 1—2.

чужой плоти, съ которою соединяется.... Благодать Божія освящаетъ только то, что находитъ". Кто освящается уже послѣ брака (въ язычествѣ), на того простирается освящающая сила благодати Божіей (въ крещеніи), но на вступающаго въ бракъ послѣ крещенія освященіе, полученное въ крещеніи, не простирается. А между тѣмъ „что (благодать Божія) не могла освятить, то нечисто" и соединившіеся такимъ образомъ суть блудники, оскверняютъ свое тѣло, которое есть храмъ Божій, такъ какъ они не въ состояніи представить „брачнаго договора предъ Господнимъ трибуналомъ" [1]). Если такіе союзы опасны для плоти, то они не менѣе опасны для души [2]). Чтобы показать, что значитъ далѣе вступать въ бракъ о Господѣ и вмѣстѣ побудить своихъ читателей ко вступленію въ него съ церковнаго богословенія, рисуетъ въ заключеніе слѣдующую картину церковнаго вѣнчанія. „Откуда взять силъ, чтобы описать счастіе того брака, который заключаетъ Церковь, скрѣпляетъ приношеніе, запечатлѣваетъ богословеніе, ангелы свидѣтельствуютъ, Отецъ утверждаетъ" [3])?

Самое важное изъ приведенныхъ мѣстъ есть то, въ которомъ говорится, что для скрѣпленія брачнаго союза необходимо изліяніе благодати Божіей на брачущихся. Для супруговъ язычниковъ, при

[1]) Ibid. c. 2. Si secundum scripturam, qui in matrimonio gentili a fide deprehenduntur propterea non inquinantur, quia cum ipsis alii quoque sanctificantur: sine dubio iste, qui ante nuptias sanctificati sunt, si extraneae carni commisceantur, sanctificare eam non possunt, in qua non sunt deprehensi. Dei enim gratia illud sanctificat, quod invenit. Ita quod sanctificare non potuit, immundum est, quod immundum est cum sancto non habet partem, nisi, ut de suo inquinet et occidant. Cap. 3. Aut numquid tabulas nuptiales de illo apud tribunal Domini proferant? et matrimonium rite contractum allegabimus? quod vetuit ipse, non adulterium est? quod prohibitum est, non stuprum est? Extranaei hominis admissio minus templum Dei violat, minus membra Christi cum membris adulterae commiscet? Quod sciam non sumus nostri, sed pretio sumpti; et quali pretio? sanguine Dei.

[2]) Ibid. c. 3—9.

[3]) Ibid. c. 9. Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato(um) habet? Здѣсь упоминается не только oblatio (евхар.), но и benedictio (актъ вѣнч.).

обращеніи ихъ обоихъ, или котораго нибудь изъ нихъ, въ христіанство, актъ изліянія благодати, освящающей ихъ брачный союзъ, совпадаетъ съ актомъ крещенія; одного этого акта достаточно, чтобы освятить человѣка всего и во всемъ; благодать освящаетъ все, что находитъ. Для христіанина недостаточно одной благодати крещенія для освященія брачнаго союза. Когда благодать Божія изливалась на него въ крещеніи, она не находила этого союза; она освятила то, что нашла (существующій бракъ, хотя бы съ язычникомъ), а не освящала то, чего не было и что могло быть въ будущемъ а потому нужно новое изліяніе благодати на брачущихся, принадлежащихъ къ христіанской Церкви [1]). Эта важная догматическая мысль, въ соединеніи съ величественнымъ изображеніемъ церковнаго вѣнчанія брака, приводитъ къ убѣжденію, что Тертулліанъ допускалъ особенное изліяніе благодати, освящающей именно брачный союзъ, и ставилъ это изліяніе въ извѣстныя отношенія къ церковному вѣнчанію, но въ какія именно, этого онъ не выяснилъ, т. е. не показалъ, какъ и когда благодать Божія дается брачущимся, по поводу ли обряда вѣнчанія Богъ непосредственно ниспосылаетъ на нихъ свою благодать, или въ самомъ священническомъ благословеніи чрезъ священника ниспосылается она Богомъ.

Не считаемъ возможнымъ приводить мѣстъ изъ монтанистическихъ сочиненій Тертулліана, хотя многіе это дѣлаютъ, будучи привлекаемы многочисленными мѣстами, въ которыхъ къ браку прилагается наименованіе sacramentum [2]). Не дѣлаемъ этого потому, что хотя у Тертулліана—монтаниста еще и осталось нѣкоторое уваженіе къ браку, выражавшееся въ признаніи его дозволенности и скрѣпленія самимъ Богомъ [3]), но, какъ монтанистъ, онъ уже слиш-

---

[1]) Это нашъ выводъ и думаемъ, что совершенно правильный. Тертулліанъ говоритъ, что съ язычникомъ нельзя заключить бракъ въ церкви (rite contractum, apud tribunal Domini), такъ какъ это запрещено.

[2]) Такъ напр. поступаетъ Кле, приводя въ своемъ разсужденіи о бракѣ (р. 59, подъ рубрикою: сокраментальность брака) исключительно этого рода мѣста (именно Adv. Marc. l. V c. 18. Contr. Valent. c. 30).

[3]) Такихъ мѣстъ много, въ особенности замѣчательно слѣдующее опредѣленіе брака (De monag. c. 9): Videmus, quid sit matrimonium apud Deum et ita cognoscemus, quid sit aeque adulterium. Matrimonium est, cum Deus jungit

комъ унижаетъ не только второй, но и первый бракъ. Анализируя бракъ, онъ считаетъ его въ сущности блудомъ [1]); а потому странно было бы предполагать у него вѣру въ ниспосланіе благодати на такое въ сущности нечистое дѣло. А если онъ называетъ бракъ таинствомъ и слѣдовательно признаетъ въ немъ нѣкоторый религіозный элементъ, то исключительно потому, что видитъ въ бракѣ символъ союза Христа съ Церковію [2]). На этомъ основаніи мы считаемъ не имѣющими никакой догматической важности замѣчательныя на первый взглядъ мѣста, содержащія обличенія гностиковъ въ томъ, что браки у нихъ не составляютъ таинства, тогда какъ у христіанъ они представляютъ великое таинство [3]). Что ка-

---

duos in unam carnem, aut junctos deprachendens in eadem carne junctionem signavit. Adulterium est, cum quoque modo disjunctis duobus, alia caro imo aliena miscetur. Ссылается часто на установленіе Богомъ брака при твореніи и на слова апостола (напр. De exhort. cast. с. 5) съ цѣлію защитить, впрочемъ, не бракъ вообще, а единобрачіе (моногомію).

[1]) Въ соч. De monogamia и особенно въ Exhortatio castitatis онъ крайне возвышаетъ дѣвство на счетъ супружества. Такъ, анализируя побужденія къ браку, именно плотскіе помыслы, неизбѣжные при вступленіи въ бракъ, и затѣмъ сущность супружескихъ отношеній, увлекается до того, что причисляетъ не только второй, но и первый бракъ самъ въ себѣ, независимо отъ дозволенія, къ блуду. (De Exhort. cast с. 9).

[2]) Увѣщевая къ моногоміи, нерѣдко ссылается онъ на слова апостола (Еф. 5, 32). Такъ въ Exhort. cast. с. 5. Secundum spiritales nuptias ecclesiae et Christi agnoscere debemus.... unius matrimonii legem tam secundum generis fundamentum, quam secundum C h r i s t i s a c r a m e n t u m. Въ соч. De monogam. (с. 5 p. 936) говоритъ, что Адамъ первый и второй (т. е. Христосъ) требуетъ моногоміи, одинъ—своимъ тѣлеснымъ союзомъ, другой — духовнымъ союзомъ съ Церковію. Monogamus (Christus) occurrit in carne, unam habens ecclesiam sponsam, secundum Adam et Evae figuram, quam Apostolus in illud m a g n u m s a c r a m e n t u m interpretatur in Christum et Ecclesiam, competisee carnali monogamiae per spiritalem. Какъ смотрѣлъ, однакожъ, Тертулліанъ на брачный союзъ Адама самъ въ себѣ, безотносительно къ его прообразовательному значенію, это видно изъ соч. De Jejun. (с. 3), гдѣ говоритъ, что Адамъ въ духовномъ экстазѣ предвидѣлъ духовный союзъ Христа и Церкви, но не устоялъ въ духовномъ, а предался плоти, чреву, а не Богу. Verum et ipse tunc in psychicum reversus post extasin spiritalem, in qua magnum i l l u d s a c r a m e n t u m in Christum et ecclesiam prophetaverat..... Подобное же мѣсто въ соч. De anima (с. 11 p. 665).

[3]) Таковы въ особенности два мѣста. Одно въ соч. Adv. Marc. l. V c 18 p. 518. Доказывая единство Бога ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго, Тертулліанъ

сается дозволенія брака или божественнаго установленія, то Тертулліанъ много занимался выясненіемъ той мысли, какъ нужно понимать это дозволеніе. Дозволеніе не есть законъ; оно есть снисхожденіе, равняющееся незапрещенію, въ особенности что ка-

---

говоритъ, что если бы тотъ и другой Богъ были различны, то Христосъ не сравнивалъ бы (comparari) себя съ дѣломъ рукъ Диміурга, а Церковь съ плотію, не любилъ бы плоти, между тѣмъ Онъ любитъ ее, что и естественно, такъ какъ всякій будетъ любить, хранить, почитать и увѣнчивать образъ своей супруги (imaginem sponsae). Laborabo ergo nunc eumdem Deum probare masculi et Christi, mulieris et ecclesiae, carnis et spiritus, ipso apostolo sententiam Creatoris adhibente, imo et disserente: Propter hoc relinquiet homo patrem.... Sacramentum hac magnum. Sufficit inter ista, si Creatoris magna sunt apud apostolum sacramenta, minima apud haereticos. Sed ego autem dico, inquit, in Christum et ecclesiam. Habet interpretationem, non separationem sacramenti. Ostendit figuram sacramenti ab eo praeministratam, cujus erat utique sacramentum. Quid videtur Marcioni? Creator quidem ignoto Deo figuras praeministrare non potuit, etiam quia adversario. Смыслъ этого мѣста тотъ, что съ точки зрѣнія Маркіона не мыслимо, чтобы Богъ могъ избрать прообразомъ (sacramentum=figura) своего союза съ Церковію союзъ мужа и жены, сотворенныхъ инымъ Богомъ, слѣдовательно чужую фигуру, а потому если, по взгляду православныхъ, бракъ есть образъ союза Христа съ Церковію, то, по взгляду Маркіона, тутъ нѣтъ и не можетъ быть никакого символа или образа, сходства, подобія. Апостолъ прибавилъ послѣднія слова (Ego dico in Christum...) вовсе не съ цѣлію раздѣлить образъ отъ изображаемаго (ветхозавѣтное отъ новозавѣтнаго), а онъ только истолковываетъ этотъ образъ, показывая, что образъ будущаго таинственнаго союза Христа съ Церковію предсовершенъ тѣмъ же Богомъ (въ ветхомъ завѣтѣ), у котораго онъ какъ бы предъизображалъ будущій союзъ Христа съ Церковію. — Второе мѣсто въ соч. Adv. Valent. c. 30. Здѣсь Тертулліанъ обличаетъ Валентиніанъ въ томъ, что они, слѣдуя своей богинѣ Ахамоѳъ, которой выгодно было распутствовать, стараются, ради воздаянія почести небеснымъ сочетаніямъ, вникать въ таинства и не однажды, а постоянно совершать ихъ чрезъ совокупленіе съ подругою, т. е. съ женщиною. Nam et honorandorum conjugiorum supernorum gratia dicitur apud illos meditandum atque celebrandum semper sacramentum comiti, id est foemini adhaerendo; alioquin degenerem, nec legitimum veritatis, qui diversatus in mundo non amaverit foeminam, nec se ei junxerit. Подобное мѣсто, но гораздо выразительнѣе (съ упоминаніемъ о благодати и сѣмени божественномъ) мы уже видѣли у Иринея и обратили на него должное вниманіе. Между тѣмъ, какъ у Иринея все сосредоточено на понятіи благодати, у Тертулліана, какъ защитника моногаміи, на словѣ semper; слово же sacramentum, какъ и μυστήριον (у Иринея) слишкомъ обоюдно для того, чтобы что нибудь на немъ основывать.

сается второго брака [1]). Цѣль брака полагаетъ Тертулліанъ въ отрицаніи брака, въ дѣвствѣ, именно или въ удаленіи христіанскихъ супруговъ отъ плотскихъ отношеній, съ общаго согласія, или въ добровольномъ вдовствѣ. Воля Божія состоитъ единственно въ освященіи христіанъ посредствомъ дѣвства [2]). Вотъ почему Тертулліанъ монтанистъ откровенно признавался, что строго говоря, онъ не признаетъ и первый бракъ, т. е. вообще отрицаетъ бракъ [3]).

Итакъ Тертулліанъ совершенно ясно говоритъ: о 1) необходимости особенной благодати Божіей для скрѣпленія брака. 2) Благодать эта освящаетъ брачный союзъ, подобно тому, какъ благодать крещенія освящаетъ человѣка въ извѣстныхъ отношеніяхъ. Благодать крещенія, получаемая по заключеніи брака, освящаетъ брачный союзъ, но она не можетъ давать освященія будущему браку; для послѣдняго нужно новое сообщеніе благодати. 3) Но у Тертулліана ясно не говорится, что благодать подается брачущимся въ іерархическомъ благословеніи брака, хотя это благословеніе и изображается имъ въ весьма величественныхъ чертахъ. 4) Такое отношеніе къ браку въ устахъ не меньшаго ригориста, чѣмъ Оригенъ, имѣетъ особенную важность.

VI. Объемъ понятія sacramentum у Тертулліана. [4]). Справедливо считаютъ Тертулліана творцемъ латинскаго богословскаго языка, не только въ томъ отношеніи, что онъ первый ввелъ въ употребленіе

---

[1]) Въ особенности см. Exort. cast. с. 2—5.

[2]) Ibid. c. 1. Voluntas Dei est sanctificatio nostra... Id bonum sanctificationem dico in species distribuit complures... Prima species virginitas a nativitate. Secunda virginitas a secunda nativitate, id est a lavacro, quae aut in matrimonio purificat ex compacto, aut in viduitate perseverat ex arbitrio. Tertius gradus superest monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiatur.

[3]) Exh. cast. c. 9.

[4]) Въ этомъ трактатѣ, равно какъ и въ подобномъ же—о св. Кипріанѣ, мы шли по пути, уже проложенному изслѣдованіемъ Грене (Sacramentum oder Begriff etc). Этотъ трудолюбивый римско-католическій ученый собралъ очень значительное число мѣстъ, сюда относящихся. Къ сожалѣнію намъ почти совсѣмъ не пришлось воспользоваться его анализомъ и взглядомъ на значеніе большинства мѣстъ, а также и группировкою ихъ, такъ какъ въ большинствѣ случаевъ мы въ этомъ отношеніи расходимся съ почтеннымъ авторомъ.

новыя слова (какъ напримѣръ trinitas), но и въ томъ смыслѣ, что уже бывшія въ употребленіи въ языческомъ обществѣ, онъ приспособилъ къ выраженію христіанскихъ понятій, влагая въ нихъ, такимъ образомъ, новый смыслъ. Послѣднее именно и было съ словомъ sacramentum. Найдя въ латинскомъ языкѣ это слово съ значеніемъ клятвы, присяги и другими юридическими значеніями, онъ, можно сказать, далъ новое бытіе этому выраженію, начавъ употреблять его въ самыхъ разнообразныхъ, все классической древности неупотребительныхъ смыслахъ. Въ кругъ предметовъ, обозначаемыхъ имъ чрезъ sacramentum, Тертулліанъ вводитъ все откровенное ученіе въ его цѣломъ и частяхъ, всю христіанскую религію, вѣру, усвояющую Христово ученіе, частнѣе нѣкоторые, наиболѣе непостижимые пункты христіанскаго ученія, исповѣданіе вѣры съ нѣкоторыми другими обрядами при крещеніи, также прообразы, предсказанія и символы ветхаго завѣта, наконецъ богослужебныя дѣйствія и въ частности христіанскія таинства въ тѣсномъ смыслѣ этого слова [1]).

[1]) Какъ пришелъ Тертулліанъ къ мысли ввести всѣ эти предметы въ кругъ понятія sacramentum, трудно рѣшить; но если умѣстны здѣсь догадки, то позволяемъ себѣ сдѣлать слѣдующее предположеніе. Вѣроятно онъ выходилъ при этомъ первоначально изъ классическаго употребленія слова sacramentum, а потомъ отождествилъ sacramentum съ μυστήριον и перенесъ на sacramentum все то, что входило въ кругъ предметовъ, обозначаемыхъ этимъ греческимъ словомъ. Классическое употребленіе дало ему случай употребить слово sacramentum для обозначенія отреченія отъ діавола, сочетанія со Христомъ и символа вѣры. На эти дѣйствія онъ смотрѣлъ какъ бы на формулы клятвы, даваемой новымъ воиномъ Христовымъ своему вождю. Усвоя акту исповѣданія вѣры названіе sacramentum, онъ естественно могъ такъ называть и вѣрность этой клятвѣ (вѣрованіе христіанина) и объективные предметы этой вѣры, составляющіе содержаніе sacramentum или правила вѣры, какъ онъ иначе называлъ символъ вѣры. А такъ какъ эти предметы вѣры могутъ быть взяты или въ совокупности или отдѣльно, то sacramentum могло служить ему средствомъ для обозначенія или всей откровенной вѣры ветхозавѣтной и новозавѣтной, или по частямъ—нѣкоторыхъ важнѣйшихъ предметовъ той и другой (прообразовъ и пророчествъ ветхозавѣтныхъ и нѣкоторыхъ отдѣльныхъ истинъ новозавѣтной вѣры). Впрочемъ, въ послѣднемъ случаѣ онъ могъ выходить и изъ понятія μυστήριον, отождествляемаго имъ съ sacramentum. Наконецъ, сопоставляя важнѣйшія христіанскія священнодѣйствія съ языческими мистеріями, и называя эти послѣднія sacramenta, онъ и христіанскимъ таинствамъ усвоилъ тоже наименованіе, исключая брака, называемаго имъ въ монтанистическихъ его сочиненіяхъ sacramentum въ смыслѣ символа, прообраза, типа.

Отреченію отъ діавола, сочетанію со Христомъ и символу вѣры Тертулліанъ любилъ усвоять наименованіе sacramentum. Что касается отреченія отъ діавола, то перечисляя, чего именно отреклись христіане въ крещеніи, называетъ всѣ эти вещи in sacramenti testatione ejeratae [1]); вооружаясь затѣмъ въ другомъ сочиненіи противъ дѣлателей идоловъ, говоритъ, что если, нѣтъ положительнаго закона, запрещающаго дѣлать идоловъ, то de ipso sacramento nostro interpretamur nobis adversas esse fidei ejusmodi artes [2]). Сочетаніе со Христомъ онъ называетъ sacramenti verba [3]) Часто онъ сравниваетъ его съ клятвою или присягою, какую даютъ воины своему военачальнику [4]), и въ этомъ смыслѣ выражается, что принятіе христіаниномъ обязанностей воина subvertit totam substantiam sacramenti [5]), и что христіанину вообще non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum: non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari [6]). Хотя во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ идетъ рѣчь о сочетаніи со Христомъ, можно разумѣть въ частности и символъ вѣры, такъ какъ во времена Тертулліана онъ входилъ, и притомъ главнымъ образомъ, въ составъ вопрошенія при сочетаніи со Христомъ, тѣмъ не менѣе иногда словомъ sacramentum называется у него и одинъ символъ вѣры. Доказывая, что милосердіе

---

[1]) De cor. mil. c. 13. Въ кругъ перечисляемыхъ имъ вещей входятъ: pompae diaboli et angelorum ejus: officia, seculi honores, solemnitates, popularitates, falsa vota etc.

[2]) De idolol. c. 6. Чтобы показать, что именно онъ разумѣетъ здѣсь подъ sacramentum, сейчасъ же въ слѣдъ за приведенными словами прибавляетъ: quomodo enim renuntiavimus diabolo et angelis ejus, si eo facimus.

[3]) Ad martyr. c. 3. Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam, quum in sacramenti verba respondimus.

[4]) Такое употребленіе клятвы, въ смыслѣ обыкновенной воинской присяги, встрѣчается у Тертулліана въ De praescript. c. 24. Nemo in castra hostium transit, nisi projectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui, nisi pactus simul perire.

[5]) De cor. milit. c. 11. Тертулліанъ здѣсь спрашиваетъ: credimus ne humanum sacramentum divino superduci licere et in alium dominum respondere post Christum? Выраженіемъ respondere ясно указывается, въ какомъ смыслѣ употреблено здѣсь sacramentum.

[6]) De idolol. c. 19.

Божіе простирается только на невѣрующихъ во Христа, Тертулліанъ утверждаетъ, что оно не простирается, относительно тяжкихъ грѣховъ, на тѣхъ, которые познали Бога и произнесли символъ вѣры—non qui jam Deum norint et sacramentum dedicerint fidei [1]).

Къ этому употребленію близко подходитъ употребленіе sacramentum въ значеніи *вѣры или вѣрованія* съ прибавкою regula (regula sacramenti) или безъ оной. Такъ нѣкоторые думали, будто крещеніе не необходимо, потому что Авраамъ nullius aquæ, nisi fidei sacramento Deo placuit [2]). Еретики не могутъ доказать апостольскаго своего происхожденія ob diversitatem sacramenti (ихъ вѣрованій) nullo modo apostolici [3]). Доказывая единство вѣры въ Церкви апостольской и Церкви его времени, Тертулліанъ замѣчаетъ, что отъ Христа до Маркіона alium Deum in regula sacramenti istius (въ правилѣ вѣры) non fuisse, quam Creatoris [4]). Того же Маркіона обличаетъ въ томъ заблужденіи, будто a discipulatu Lucæ coepit religionis christianæ sacramentum (христіанское вѣроученіе) [5]). Доказывая троичность лицъ говоритъ, что истина во Отцѣ, Сынѣ и св. Духѣ, secundum christianum sacramentum (т. е. по вѣрованію христіанъ, или символу вѣры) [6]).

Уже изъ предъидущихъ примѣровъ видно, что sacramentum употребляется не только въ смыслѣ субъективной вѣры (вѣрованія христіанъ), но и *въ смыслѣ вѣры объективной*, какъ совокупности истинъ, содержащихся въ правилѣ вѣры. Но еще яснѣе въ

---

[1]) De pudicit. c. 18. Noverint et dedicerint, поставленные вмѣстѣ, указываютъ какъ на предварительное изученіе и торжественное прочтеніе символа вѣры оглашенными, за нѣсколько дней до крещенія, употребительное въ древности, такъ и на произнесеніе его при крещеніи. Слово fidei частнѣе обозначаетъ предметъ рѣчи.

[2]) De bapt. c. 13.

[3]) De praescr. c. 32.

[4]) Adv. Marc. l. I. c. 21.

[5]) Adv. Marc. l. IV c. 2. А передъ этими словами доказываетъ противъ Маркіона, что значеніе писаній того или другаго апостола заключается въ согласіи его съ писаніями другихъ апостоловъ и что ап. Павелъ, учитель ев. Луки, нарочно ходилъ въ Іерусалимъ, ut cum auctoribus contulit et convenit de regula fidei.

[6]) Adv. Prax. c. 30.

этомъ послѣднемъ смыслѣ, — т. е. въ смыслѣ объективной вѣры или совокупности откровенныхъ истинъ, составляющихъ сущность религіи, а потому и въ смыслѣ религіи какъ ветхозавѣтной, такъ и новозавѣтной,—sacramentum употребляется въ слѣдующихъ мѣстахъ. Стараясь показать глубокую древность ветхаго завѣта, изъ котораго много почерпало язычество, Тертулліанъ говоритъ, что въ книгахъ пророческихъ „совмѣщается, кажется, сокровище всей іудейской, а отъ нея даже и нашей религіи“ [1]). Убѣждая язычниковъ принять христіанскую религію, называетъ ее sacramenti nostri ordinem [2]). Указывая на единство Церкви и единодушіе ея членовъ, не смотря на множество церквей, причину этого факта находитъ въ преданіи Апостолами одной и той же вѣры Христовой [3]). Противъ гностиковъ доказываетъ, что Христосъ говорилъ всѣмъ одно, а не скрывалъ своего вѣроученія и Апостолы не скрывали Христова ученія [4]). Для всей христіанской религіи важно согласіе Апостоловъ между собою [5]). Неудивительно послѣ этого, что словомъ sacramentum называются у Тертулліана и нѣкоторые частные пункты христіанскаго вѣроученія, напримѣръ ученіе о Троицѣ [6]), при чемъ, впрочемъ, вѣроятно имѣлось въ виду указать чрезъ такое наименованіе и на таинственность этихъ пунктовъ ученія (sacramentum=μυστήριον).

По обѣимъ же этимъ причинамъ Тертулліанъ весьма часто въ

---

[1]) Apol. c. 19 p. 386: thesaurus collocatus totius judaici sacramenti et inde etiam nostri.

[2]) Ibid. c. 15 p. 363.

[3]) De praescript. c. 20 p. 32. Quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio.

[4]) Ibid. c. 26 p. 38. Dominus palam edixit sine ulla significatione alicujus tecti sacramenti.... Haec apostoli aut neglexerunt aut minime intellexerunt, si non adimpleverunt abscondentes aliquid de lumine, i. e. de Dei verbo et Christi sacramento. Въ гл. 27. эти выраженія замѣнены слѣд.: vel non omnem ordinem regulae omnibus edidisse.

[5]) De pudicit. c. 19. p. 1017. Totius sacramenti interest—nihil credere ab Ioanne concessum, quod a Paulo sit denegatum.

[6]) Adv. Prax. c. 31 p. 196. Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum. Тоже въ с. 2 p. 157: nihilominus custodiantur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in Trinitatem disponit.

своихъ сочиненіяхъ употреблялъ sacramentum въ значеніи *типа* (прообраза), *фигуры, символа*, т. е. называлъ этимъ именемъ прообразы, символы, какъ потому, что они составляли съ одной стороны предметъ вѣрованія, а съ другой — предметы, близко относящіеся къ предметамъ вѣры, такъ и потому, что они представляютъ собою сокровенныя подъ покровомъ тайны истины. Въ вышеуказанномъ значеніи нерѣдко употребляется sacramentum въ книгахъ противъ Маркіона, гдѣ доказывается, что ветхозавѣтный Богъ не отличенъ отъ новозавѣтнаго, а есть одинъ и тотъ же, что если бы новозавѣтный Богъ былъ иной, чѣмъ ветхозавѣтный, то Христосъ не сталъ бы брать у чуждаго себѣ Бога прообразы и истолковывать ихъ и не сталъ бы ихъ исполнять [1]). Но такъ какъ Богъ одинъ, то ему же принадлежатъ и ветхозавѣтныя прообразы. „Если это былъ Тотъ же самый (Богъ), пишетъ Тертулліанъ, то не могъ Онъ остаться сокрытымъ, тѣмъ болѣе нѣкоторые его прообразы. Но Творецъ столько же извѣстенъ, какъ и его прообразы, явно собранные у Израиля, но покрытыя мракомъ относительно ихъ значенія, въ чемъ скрывалась премудрость Божія“ [2]). Бракъ, какъ въ ветхомъ завѣтѣ, такъ и въ новомъ, былъ прообразомъ союза Христа съ Церковію. И тамъ и здѣсь прообразы одного и того же Бога и апостолъ вовсе не съ цѣлію раздѣленія того и другого прообраза сказалъ: *тайна сія велика* [3]). Самъ Христосъ изъяснилъ тотъ прообразъ евхаристіи, который находится у Іереміи [4]). Иногда въ этомъ случаѣ Тертулліанъ соединяетъ sacramentum съ figura [5]) или

[1]) Adv. Marc. l. V. c. 7. p. 487. Ecce autem et in petram offendit, caecus Marcion, de qua bibebant in solitudine partes nostri. Si enim petra illa Christus fuit, utique Creatoris, cujus et populus. Cui rei figaram extranei sacramenti (чужаго прообраза) interpretatur?

[2]) Ibid. c. 6. p. 483. Ipse si esset, latere non posset, nedum aliqua Ejus (ветхоз. Бога) sacramenta. Creator autem tam ipse notus, quam et sacramenta Ejus, palam scilicet decurrentia apud Israel, sed de significantiis obumbrata.

[3]) Ibid. c. 15 p. 518: interpretationem, non separationem sacramenti. Ostendit figuram sacramenti ab eo praeministratam, cujus erat utique sacramentum. См. тракт. о бракѣ.

[4]) Ibid. l. III c. 19 p. 348: ipso Domino hoc sacramentum interpretaturo. См. выше тракт. объ евхаристіи.

[5]) Ibid. l. V. c. 1 p. 470. Находя, что прообразами ап. Павла были Веніаминъ и Саулъ, а Христа Давидъ, замѣчаетъ: Haec figurarum sacramenta si tibi

imago [1]) или allegoria [2]), какъ съ понятіями, весьма у него тѣсно связанными съ sacramentum и выражаемыми часто и однимъ послѣднимъ словомъ. Въ сочиненіи Adv. Judaeos приводитъ ветхозавѣтные прообразы (sacramenta) креста Христова. Дерево, на которомъ пострадалъ Христосъ, предъизображено было тѣмъ деревомъ, которымъ усладилъ Моисей воды [3]). Подобное же прообразованіе совершилось въ чудѣ Елисея, такъ что ничего не можетъ быть яснѣе такого прообраза [4]). Дерево крестное предъизображено было тѣми дровами, которые несъ Исаакъ на своихъ плечахъ. Это были прообразы того, что должно было осуществиться во времена Христа [5]). Тоже и въ другихъ сочиненіяхъ. Древнимъ прообразомъ возложенія рукъ послѣ крещенія было возложеніе Іаковомъ рукъ на своихъ внуковъ [6]). По гностическому взгляду, пять дѣвъ въ притчѣ о дѣвахъ изображали пять тѣлесныхъ чувствъ, а другія пять интеллектуальныя силы, которыя и были такимъ образомъ символами гностическихъ идей [7]). Одинъ Богъ истинный есть Богъ и первѣйшій въ своихъ прообразахъ и яснѣйшій въ своихъ пророчествахъ [8]).

---

displicent, certe Acta apostolorum hunc tibi ordinem Pauli tradiderunt, a te quoque non negandum.

[1]) Ibid. l. III. c. 16. p. 343. Если Навинъ названъ Іисусомъ, то hanc dicimus figuram futuri fuisse.... Ideo is vir, qui in hujus sacramenti imagines parabatur, etiam nominis Dominici inauguratus est figura, Iesus cognominatus. Духъ Творца говорилъ въ Исх. 23, 20. Онъ назвалъ тогда Христа ангеломъ, а Іисусомъ Онъ назвалъ Навина, для того, чтобы таинственно предсказать будущее его имя: Iesum autem ob nominis sui futuri sacramentum.

[2]) Ibid. l. V. c. 4 p. 478. Utique manifestavit et christianismi generositatem in filio Abrahae ex libera nato allegoriae habere sacramentum.

[3]) Adv. Iudaeos c. 13. p. 635. Hoc enim lignum (крестъ) tunc in sacramento erat, quo Moyses aquam amaram indulcavit.

[4]) Ibid. p. 636. Adhuc hujus ligni sacramentum in Regnorum legimus celebratum. Nam cum filii prophetarum etc. Quid manifestius hujus ligni sacramento?

[5]) Ibid. Hoc lignum sibi et Isaac filius Abrahae ad sacrificium ipse portabat... Sed quoniam haec fuerant sacramenta, quae temporibus Christi perficienda (=adimplenda) servabantur: et Isaac cum ligno reservatus est.

[6]) De bapt. c. 8. Sed est hoc quoque de veteri sacramento, quo nepotes suos ex Ioseph, Ephraim et Manassem capitibus impositis et intermutatis manibus benedixerit.

[7]) De anima. c. 18 p. 678: haereticarum idearum sacramenta.

[8]) De resur. carn. c. 2 p. 797. In sacramentis priorem et in praedicationibus manifestiorem.

Что касается *богослужебныхъ вообще дѣйствій*, то Тертулліанъ прилагалъ къ нимъ наименованіе sacramentum по слѣдующимъ причинамъ. Или потому, что видѣлъ въ нихъ нѣчто болѣе, чѣмъ казалось на первый взглядъ, нѣчто таинственное, сокровенное, имѣющее высшій смыслъ и значеніе, или потому, что онъ противополагалъ христіанскія таинства нехристіанскимъ, языческимъ, которыя назывались μυστήρια, что онъ переводилъ чрезъ sacramenta [1]). Во всякомъ случаѣ несомнѣнно одно, что, при такомъ широкомъ употребленіи слова sacramentum, оно не имѣло у Тертулліана того условнаго смысла и значенія, какое теперь соединяется съ нимъ. Имъ нерѣдко обозначались всѣ богослужебныя дѣйствія [2]). А потому странно было бы соблазняться тѣмъ, что Тертулліанъ ставитъ рядомъ съ крещеніемъ, мvропомазаніемъ и евхаристіею вкушеніе молока и меда, называя все это таинствами [3]), или причисляетъ къ вещамъ божественныхъ таинствъ не только крещеніе, запечатлѣніе на челѣ, возношеніе хлѣба, поставленіе верховнаго жреца, но и мученичество и дѣвство [4]). Соблазняться всѣмъ этимъ, какъ соб-

---

[1]) Впрочемъ иногда онъ называетъ ихъ и mysteria: idolorum mysteria (De praescr. c. 40) non sacramenta (Ad. nat. l. 1 c. 16). По словамъ Тертулліана, язычники утверждали, что христіане имѣютъ такія богослужебныя дѣйствія, такія мистеріи, среди которыхъ убиваются младенцы и совершаются другія безобразія (mysteria et christiana mysteria ibid. c. 7; нѣсколько разъ) sacramentum infanticidii (Apolog. c. 7). Въ Adv. Gnost. (c. 10 p. 141) arcana illa haereticorum sacramenta.

[2]) Въ соч. Ad nation. (l. 1 c. 16 p. 583), описавъ безобразіе культовъ языческихъ, замѣчаетъ: de sacramentis nostrae religionis opinor intentatis et sunt paria vestris non sacramentis, но при этомъ не выясняетъ, какія онъ разумѣетъ sacramenta. Въ частности благословеніе называетъ великимъ таинствомъ. Разсуждая о томъ (De test. animae. c. 2), что сами язычники своими восклицаніями свидѣтельствуютъ о единствѣ Божіемъ, замѣчаетъ, что то восклицаніе, которое часто они произносятъ: «да благословитъ тебя Богъ», у христіанъ есть великій обрядъ церковный и обычай, употребительный въ жизни. Etiam quod penes Deum bonitatis et benignitatis omnis benedictio inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum. Benedicat te Deus, tam facile pronuntias, quam Christiano necesse est.

[3]) Adv. Marc. l. 1 c. 14.

[4]) De praescr. c. 40. Qui (diabolus) ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit; et si adhuc

лазняются доселѣ протестанты, значитъ или не знать, или не обращать вниманія на употребленіе Тертулліаномъ слова sacramentum. Онъ беретъ, очевидно, все таинство въ его цѣломъ, съ важнѣйшими и менѣе важными дѣйствіями, и все это обозначаетъ словомъ sacramentum, подобно тому, какъ все, что входило въ составъ мистерій языческихъ называлось μυστήρια, хотя и тамъ, конечно, одно представляло меньшую важность, другое — большую. Понятно такимъ образомъ, почему онъ ставитъ молоко и медъ на ряду съ другими важнѣйшими вещами, въ которыхъ Богъ нуждается для своихъ собственныхъ таинствъ. Далѣе, если мы допустимъ, что Тертулліанъ не старался строго разграничивать важнѣйшихъ актовъ со стороны Бога и со стороны человѣка, — того, что совершаетъ Богъ для человѣка, въ богослужебныхъ объективныхъ актахъ, и того, что дѣлаетъ съ своей стороны человѣкъ, также въ богослужебныхъ актахъ субъективныхъ (чего, какъ мы видимъ, строго не раздѣляли отцы всего разсматриваемаго періода), то для насъ будетъ понятно и то, почему къ важнѣйшимъ священнодѣйствіямъ, именуемымъ у него sacramenta, онъ причисляетъ мученичество и дѣвство. Мученичество отцы обыкновенно ставили въ ближайшее отношеніе къ евхаристіи и дѣлали это по многимъ причинамъ, выясненнымъ нами при изложеніи ученія Оригена объ евхаристіи; въ ближайшее отношеніе къ этому таинству поставлено оно и у Тертулліана. Дѣвство стоитъ у него въ ближайшемъ отношеніи къ священству, что́ весьма понятно со стороны защитника моногаміи.

---

memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam. Quid? quod et summum Pontificem unius nuptiis statuit, habet et virgines, habet et continentes. Caeterum, si Numae Pompilli superstitiones revolvamus, si sacerdotalia, officia, insignia, et privillegia, si sacrificalia ministeria, et instrumenta, et vasa ipsorum sacrificiorum et piaculorum et votorum, curiositates consideremus, nonne manifeste diabolus morositatem illam judaicae legis imitatus est? Qui ergo ipsas res, de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter affectavit exprimere in negottis idololatriae, utique et idem et eodem ingenio gestiit et potuit instrumenta quoque divinarum rerum et sanctorum christianorum, sensum de sensibus, verba de verbis, parabolas de parabolis profanae et aemulae fidei attentare.

И мученичество и дѣвство могутъ представлять собою вещи, посредствомъ которыхъ совершаются таинства Божіи (res sacramentorum et res, quibus Christi sacramenta administrantur). О мученичествѣ нечего и говорить (кровь мучениковъ); дѣвство же можетъ уготовлять посредствомъ тѣла храмъ для св. Духа, о чемъ любилъ нерѣдко разсуждать Тертулліанъ [1]). Замѣчательно, однакожъ, то обстоятельство, что Тертулліанъ отличаетъ res sacramentorum отъ instrumenta divinarum rerum et sanctorum christianorum; подъ послѣдними онъ разумѣетъ вѣроятно vasa и другія тому подобныя вещи (instrumenta et vasa).

Въ частности слово „sacramenta“ Тертулліанъ употребляетъ для обозначенія или *нѣсколькихъ таинствъ* въ совокупности или нѣкоторыхъ изъ нихъ порознь.—Словомъ sacramenta онъ называлъ: крещеніе, муропомазаніе и евхаристію, употребляя, впрочемъ, иногда и sacramentum (въ единственномъ), во вниманіи вѣроятно къ тѣсной связи крещенія, муропомазанія и евхаристіи, по времени ихъ совершенія, при принятіи новыхъ членовъ въ церковь Христову [2]). Это служитъ между прочимъ доказательствомъ того, что онъ проти-

[1]) Въ Exh. cast. (c. 7 p. 923), убѣждая къ моногоміи тѣмъ, что всѣ мы имѣемъ права священника и можемъ крестить и приносить евхаристію (et offers et tingis) далѣе замѣчаетъ: Omnes Deus ita vult dispositos esse, ut ubique sacramentis ejus obeundis apti sumus. Точно также въ De ressur. carn., сказавши (c. 8) о томъ, что плоть омывается, помазывается, запечатлѣвается, осѣняется, питается тѣломъ и кровію Христовою, продолжаетъ (c. 9): Quam (carnem) sacramentis suis disciplinisque vestivit... haeccine non resurgiet totiens Dei? Здѣсь замѣчательно различеніе sacramentis отъ disciplinis Послѣднее выраженіе прибавлено, безъ сомнѣнія, въ соотвѣтствіе тому, что сказано въ предъидущей главѣ, а въ предъидущей главѣ отъ таинствъ отличены богоугодныя дѣйствія, совершаемыя человѣкомъ, въ томъ числѣ и дѣвство Въ слѣдъ за словами: caro corpore et sanguine vescitur слѣдуетъ: Non possunt se ergo separare in mercede, quas opera conjugit. Nam et sacrificia Deo grata, conflictationes dico animae, jejunia et seras et aridas escas et appendices hujus officii sordes caro de proprio suo incommodo instaurat. Virginitas quoque et viduitas et modesta in occulto matrimonii dissimulatio, et una notitia ejus de bonis carnis adolentur.

[2]) De pudicit. c. 9 p. 997. Защищая мысль о недозволительности разрѣшенія грѣшниковъ отъ тяжкихъ грѣховъ, говоритъ что, кто расточилъ substantiam utique baptismatis, utique Spiritus s. et exinde spei æternæ, тотъ недостоинъ прощенія, ибо имъ elisa est... tota substantia sacramenti (см. это мѣсто выше).

вополагалъ весь этотъ актъ принятія членовъ въ церковь Христову, состоящій изъ нѣсколькихъ отдѣльныхъ актовъ, подобному же многосложному языческому акту.—*Въ отдѣльности* называетъ таинствами: крещеніе, евхаристію и бракъ, и притомъ буквально такъ, какъ мы ихъ называемъ нынѣ, т. е. sacramentum baptismatis [1]), sacramentum eucharistiae [2]). Бракъ называетъ великимъ таинствомъ [3]). Встрѣчается и выраженіе таинство помазанія, но въ отношеніи ко Христу [4]).

Общій результатъ изслѣдованія. 1) Подобно восточнымъ отцамъ, Тертулліанъ противопоставлялъ христіанскія таинства языческимъ мистеріямъ, но, 2) чего никто изъ предъидущихъ отцевъ не дѣлалъ, первый обратилъ особенное вниманіе на отношеніе благодати въ таинствахъ къ матеріальнымъ элементамъ, и поставилъ вопросъ такъ, какъ и долженъ онъ быть поставленъ. Къ сожалѣнію, высказавши общее положеніе, онъ ограничился прямымъ примѣненіемъ его къ одному только крещенію. 3) Ученіе о крещеніи онъ раскрылъ такъ всесторонне, какъ никто во весь разсматриваемый періодъ. 4) Въ высшей степени ясно говорилъ о самостоятельности и одинаковой съ крещеніемъ важности муропомазанія, равно какъ и объ особенномъ чувственномъ знакѣ,

---

[1]) De bapt. c. 9. Adv. Valant. c. 27. Встрѣчается sacramentum въ соединеніи и съ другими словами: aquae (aquae sacramentum De bapt. c. 1), salutis (De revel. virg. c. 2), sanctificationis (De bapt. c. 4). Оно же называется и symbolum mortis (De poenit. c. 6).

[2]) De corona c. 3. Eucharistiæ sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino etc. Называетъ еще panis et calicis sacramentum (Adv. Marc. l. V. c. 8. p. 489) и просто sacramentum (De pudic. c. 15. p. 1009: et infidelis cum fideli sacramenta participat).

[3]) Это мы уже видѣли. Приведемъ еще одно мѣсто. De exhort. cast. c. 12. Сказавши, что и язычники уважаютъ единобрачіе (жрица Юпитера и великій первосвященникъ—единобрачные), замѣчаетъ: cum autem Dei sacramenta satanas affectat, provocatio est nostra.

[4]) Adv. Prax. c. 28. p. 192. Вооружаясь противъ Праксея, считавшаго Іисуса человѣкомъ, а Христа Отцемъ, говоритъ: Itaque Christum facis Patrem.... Unctus autem non magis nomen est, quam vestitus, quam calceatus, accidens nomini res. An tu, si ex aliquo argumento vestitus quoque vocaretur, Jesus quomodo Christus ex unctionis sacramento, æque Jesum Filium Dei diceres, vestitum vero Patrem crederes? Хотя это сказано о Христѣ, но такъ какъ Христосъ есть образецъ во всемъ для человѣка, то это мѣсто во всякомъ случаѣ обращаетъ на себя вниманіе въ отношеніи къ терминологіи таинства муропомазанія. Сравн. De Bapt. c. 7.

свойственномъ послѣднему таинству. Объ елеѣ въ мvропомазаніи Тертулліанъ чаще упоминалъ, чѣмъ другіе отцы разсматриваемаго періода, хотя и не опредѣлилъ отношенія благодати къ этому чувственному знаку такъ ясно, какъ отношеніе воды въ крещеніи. 5) Въ раскрытіи ученія объ евхаристіи не сдѣлалъ шага впередъ. Впрочемъ, хотя и не отличался въ этомъ отношеніи ясностью выраженій, но несомнѣнно раздѣлялъ общецерковное ученіе объ этомъ таинствѣ. 6) Очень обстоятельно раскрылъ значеніе исповѣди и подготовительныхъ къ разрѣшенію отъ грѣховъ дѣйствій (exomologesis) со стороны кающагося, но на самомъ актѣ разрѣшенія отъ грѣховъ не останавливалъ вниманія. 7. Тоже нужно сказать и объ актѣ посвященія, хотя онъ не мало разсуждалъ о преемствѣ епископства отъ Апостоловъ и объ іерархическихъ полномочіяхъ. 8) Очень замѣчательны его разсужденія о необходимости особенной благодати для освященія брака,—благодати, подобной получаемой въ крещеніи; хотя и въ этомъ случаѣ онъ ясно не указалъ отношенія между благодатію и видимымъ священнодѣйствіемъ благословенія брака въ церкви, или актомъ вѣнчанія, о которомъ онъ впрочемъ свидѣтельствуетъ въ весьма ясныхъ выраженіяхъ. 9) Первый ввелъ въ употребленіе въ западной Церкви слово sacramentum, вмѣсто греческаго μυστήριον, и употреблялъ Цервое въ тѣхъ же самыхъ смыслахъ, въ какихъ восточные отцы употребляли послѣднее. Слово sacramentum прилагалъ ко многимъ богослужебнымъ дѣйствіямъ, въ томъ числѣ и къ таинствамъ: крещенію вмѣстѣ съ мvропомазаніемъ (называя ихъ иногда lavacri sacramenta), евхаристіи и браку. Разграничивалъ res sacramentorum отъ instrumenta sacramentorum.

VII. СВ. КИПРІАНЪ.

Къ св. Кипріану еще болѣе, чѣмъ къ Тертулліану, приложимо сказанное нами объ отцахъ западныхъ. Будучи ревностнымъ почитателемъ Тертулліана, св. Кипріанъ, какъ извѣстно, во многомъ отличался отъ послѣдняго, и по характеру и по складу ума и по предметамъ своей дѣятельности. Св. Кипріанъ мало занимался литературною борьбою съ язычествомъ (единственное его сочиненіе въ этомъ родѣ—„О тщетѣ идоловъ“) и совершенно устранилъ себя отъ полемики съ лжеименнымъ гносисомъ и ересями, а посвятилъ свои труды преимущественно борьбѣ съ различнаго рода раздѣленіями и расколами, появившимися въ Церкви. Не будучи такимъ образомъ, какъ Тертулліанъ и другіе (въ особенности Климентъ александрійскій и Оригенъ), принуждаемъ борьбою съ язычествомъ и ложнымъ гносисомъ, для удобнѣйшаго пораженія своихъ противниковъ, становиться на точку ихъ зрѣнія и потому прибѣгать къ сопоставленіямъ христіанскихъ воззрѣній и учрежденій съ язычествомъ и гностическими системами, имѣя дѣло напротивъ съ христіанами, сохраняющими основные догматы вѣры, св. Кипріанъ говоритъ о трактуемыхъ имъ предметахъ прямо, безъ всякихъ приспособленій къ нехристіанскому и еретическому способу пониманія христіанскаго вѣроученія и облекаетъ свои мысли въ выраженія, употребительныя исключительно въ церковномъ языкѣ того времени, безъ примѣси языка философскаго. Нѣтъ ничего поэтому удивительнаго, что онъ изъ всѣхъ отцевъ разсматриваемаго періода представляетъ сравнительно менѣе трудностей для пониманія. Наконецъ, по складу своего ума и характера, будучи человѣкомъ яснымъ и положительнымъ, св. Кипріанъ еще менѣе, чѣмъ Тертулліанъ, любилъ

уноситься въ область умозрѣній, хотя и не остался совершенно чуждымъ, какъ увидимъ, этого пріема раскрытія предметовъ вѣры, столь употребительнаго вообще въ теченіи всего древняго періода.— Предметомъ дѣятельности св. Кипріана было преимущественно раскрытіе понятія Церкви не столько вообще, сколько въ частности въ ея главныхъ составныхъ частяхъ: въ іерархіи и паствѣ и особенно въ іерархіи. Если св. Ириней и Тертулліанъ, направляя свое раскрытіе ученія о Церкви противъ гностиковъ, должны были въ борьбѣ съ ними, какъ совершенно отвергавшими ученіе о Церкви, брать Церковь болѣе абстрактно и представлять ее какъ органъ истины и благодати, чѣмъ останавливаться на іерархіи, то Кипріанъ, имѣвшій дѣло съ схизматиками, не отвергавшими вообще ученія о Церкви, хотя и унижавшими ея іерархію, долженъ былъ раскрывать идею именно этой послѣдней, (какъ представительницы церковныхъ правъ въ ученіи, въ сообщеніи благодати и въ управленіи) и идею единства Церкви—вопреки появившимся въ ней раздѣленіямъ и образованію схизматическихъ обществъ.

Обстоятельства, направлявшія св. Кипріана на такой путь раскрытія ученія о Церкви были: вопросъ о принятіи въ Церковь падшихъ во время Декіева гоненія, и споръ о значеніи крещенія, полученнаго у еретиковъ и раскольниковъ. Мы уже замѣтили (во введеніи), что перваго рода обстоятельства побудили св. Кипріана обстоятельно раскрыть ученіе о священствѣ и покаяніи, а послѣднія—о крещеніи и муропомазаніи. На ученіи объ евхаристіи онъ останавливался не особенно много, хотя и есть у него одно посланіе, спеціально посвященное этому таинству. Ученія о бракѣ онъ не раскрывалъ, а елеосвященія, подобно большинству отцевъ разсматриваемаго періода, не касался вовсе.

I. О крещеніи и муропомазаніи. Объ этихъ таинствахъ св. Кипріанъ разсуждаетъ не отдѣльно, а совмѣстно, по поводу спора съ папою Стефаномъ.

Сущность этого спора [1]) состояла въ слѣдующемъ. Вопросъ,

[1]) Внѣшней исторіи этого спора, принявшаго широкіе размѣры, занимавшаго церкви не только запада, но и востока, мы не касаемся. Главный источ-

требовавшій рѣшенія, состоялъ не въ томъ, нужно ли вновь крестить уже крещенныхъ въ православной Церкви, но совратившихся потомъ въ ересь или расколъ и затѣмъ снова возвращавшихся въ лоно православной Церкви. Относительно такихъ лицъ та и другая сторона одинаково думала, что „достаточно въ знакъ покаянія возложить на нихъ руку“ [1]). Разногласіе же состояло въ томъ, нужно ли вновь крестить „принявшихъ погруженіе на сторонѣ внѣ Церкви и осквернившихся, по выраженію Кипріана, у еретиковъ и раскольниковъ нечестивою водою, когда они обращаются къ намъ и къ Церкви“ [2]). Папа Стефанъ думалъ, что „если кто отъ какой бы то ни было ереси обратится къ намъ (т. е. къ церкви), то да не вводится при этомъ ничего новаго кромѣ того, что предано, да возлагается на таковаго рука въ покаяніе, такъ какъ и сами еретики обращающихся къ нимъ отъ другой ереси взаимно не крестятъ, а только пріобщаютъ“ [3]). Кипріанъ же утверждалъ, что, такъ какъ „Церковь едина, то надобно крестить ихъ, потому что одного возложенія руки для принятія св. Духа было бы для нихъ недостаточно, еслибы они не получили съ тѣмъ вмѣстѣ и церковнаго крещенія“ [3]). При этомъ та и другая сторона не дѣлала никакого различія между еретиками и раскольниками, не говоря уже о томъ,

---

никъ для нихъ въ посланіяхъ Кипріана и лицъ, съ которыми онъ сносился. Кромѣ того къ твореніямъ Кипріана у Миня приложены богатыя диссертаціи; сюда относятся 1) Vita Cypriani—Марана (t. IV), 2) Dissertatio ad synodos de baptismo haeret.—Томассина (t. III) и 3) различныя prooemia и prolegomena. Здѣсь можно найти и рѣшеніе интереснаго вопроса о времени и мѣстѣ начала этихъ споровъ, именно — начались ли они на востокѣ или на западѣ (см. vita Cypr. c. 29 и еще объ Иконійскомъ соборѣ t. III p. 1152—3) и другія церковно-историческія подробности.

[1]) Ep. ad Quintum n. 2 (t. III). Кипріанъ замѣчаетъ, что его противники ссылаются на древній обычай не крестить вновь крещенныхъ уже въ Церкви при возвращеніи въ церковное общеніе, а принимать ихъ по совершеніи ими покаянія: quos tunc ad ecclesiam revertentes et poenitentiam agentes necesse non erat baptizare, но тогда ереси только что начинались и всѣ такого рода лица были крещены въ Церкви. Относительно такихъ лицъ и онъ согласенъ, что satis sit in poenitentiam manum imponere.

[2]) Ep. ad Steph. (t. III p. 1046 n. 1).

[3]) Ep. ad Pompej. (t. III) n. 1.

[4]) Ep. ad Steph. n. 1.

что не отличала однихъ еретиковъ отъ другихъ. Одни утверждали, что всѣхъ, кто не въ нѣдрахъ Церкви, — кто бы они ни были, еретики или раскольники, — нужно крестить вновь, другіе же, — что крестить не слѣдуетъ никого. Но за то, — между тѣмъ какъ папа Стефанъ, еретиковъ и раскольниковъ принадлежавшихъ нѣкогда къ истинной Церкви и принявшихъ въ ней крещеніе, а потомъ уже перешедшихъ въ ересь или расколъ, не отличалъ отъ тѣхъ, которые никогда не принадлежали къ Церкви, получили крещеніе отъ еретиковъ и раскольниковъ и желали вступить въ Церковь, — св. Кипріанъ, какъ мы видѣли, полагалъ напротивъ между ними строгое различіе. Стефанъ простиралъ поэтому способъ принятія еретиковъ, крещенныхъ нѣкогда въ Церкви, состоящій въ возложеніи только рукъ въ знакъ покаянія,—способъ, не отвергаемый относительно этого рода лицъ и Кипріаномъ,—и на другого рода лицъ, именно на получившихъ еретическое и раскольническое крещеніе, чего Кипріанъ не хотѣлъ допустить, думая что послѣднихъ нужно крестить вновь, такъ какъ еретическія и раскольническія общества лишены благодати св. Духа, которая обитаетъ въ одной православной Церкви. Опредѣленіе 2 Вселенскаго собора (пр. 7) показало, что неправа была вполнѣ ни та, ни другая сторона и въ тоже время, что была извѣстная доля правды на той и другой сторонѣ. Соборъ не высказался за *совершенное отверженіе* дѣйствительности крещенія у всѣхъ еретиковъ и раскольниковъ, но точно также онъ не послѣдовалъ и Стефанову *безразличному* отношенію ко всѣмъ безъ разбора еретикамъ и раскольникамъ, при принятіи ихъ въ церковное общеніе. Впрочемъ, для насъ, сообразно съ цѣлію нашего изслѣдованія, важна единственно постановка вопроса, а не сравнительная правота или неправота той и другой стороны.

При такой постановкѣ вопроса о крещеніи, очень естественно, что и общій пріемъ раскрытія св. Кипріаномъ мыслей о первыхъ двухъ таинствахъ отличенъ отъ способа, употребляемаго другими отцами. У Кипріана онъ состоитъ вообще въ слѣдующемъ. Чтобы доказать свое мнѣніе о необходимости крестить вновь принявшихъ крещеніе у еретиковъ и раскольниковъ и желавшихъ вступить въ православ-

ную Церковь, св. отецъ разбираетъ, изъ чего состоитъ крещеніе. Находя, что крещеніе состоитъ собственно изъ двухъ дѣйствій: 1) изъ погруженія въ воду, дарующаго оставленіе грѣховъ и возрожденіе и 2) изъ дарованія св. Духа, чрезъ возложеніе рукъ и помазаніе елеемъ, св. отецъ приходитъ къ заключенію, что ни того ни другого, въ особенности же послѣдняго, еретики и раскольники даровать не въ состояніи; слѣдовательно крещенныхъ ими необходимо, при принятіи въ Церковь, крестить вновь и это не будетъ повтореніемъ крещенія, такъ крещеніе внѣ Церкви не есть крещеніе. Св. Кипріанъ въ особенности настаиваетъ на необходимости повторенія втораго акта крещенія,—помазанія или возложенія рукъ, такъ какъ чрезъ этотъ актъ низводится Духъ св., а Духъ св., можетъ обитать только въ истинной Церкви, слѣдовательно еретики и раскольники не могутъ низводить въ этомъ актѣ Духа св. Но такъ какъ этотъ второй актъ, не смотря на его отдѣльность, мыслился обыкновенно въ древности,—благодаря тѣсному соединенію съ первымъ, по времени и по общей цѣли совершенія,—въ неразрывной связи съ первымъ и обозначался однимъ наименованіемъ крещенія или крещенія Духомъ, въ отличіе отъ крещенія водою,—то настоятельною необходимостью повторить крещеніе Духомъ (или мyропомазаніе, какъ вторую часть акта крещенія) Кипріанъ доказывалъ, необходимость повторить и крещеніе водою или первую часть этого акта. И крещеніе водою, говорилъ онъ, не мыслимо безъ благодати Духа, безъ благодати, которою не обладаютъ еретическія и раскольническія общества, а потому представляется вполнѣ естественнымъ: или повторить не часть крещенія, а весь этотъ двухчастный актъ, или же не повторять вовсе ни которой его части. Такимъ образомъ Кипріанъ ставилъ слѣдующую дилемму: или нужно признать вполнѣ дѣйствительнымъ крещеніе и водою и Духомъ у еретиковъ и раскольниковъ, такъ что принимать ихъ безъ всякаго священнодѣйствія,—каково возложеніе рукъ, допускаемое Стефаномъ,—или не признавать дѣйствительнымъ крещенія не только Духомъ, но и водою и повторять то и другое. Находя послѣдовательность въ томъ и другомъ случаѣ, св. отецъ не находилъ послѣдовательности у

своихъ противниковъ, которые, признавая еретическое и раскольническое крещеніе дѣйствительнымъ, допускали однакожъ нѣкоторую въ немъ недостаточность, — недостаточность очевидно въ дарахъ Духа св., которую (недостаточность) и старались восполнить чрезъ возложеніе рукъ, хотя и прибавляли, что это возложеніе рукъ совершается въ знакъ покаянія. Такой способъ аргументаціи (въ критическую оцѣнку его мы не входимъ) далъ Кипріану прекрасный случай раздѣльно, ясно, полно и всесторонне изложить догматическое ученіе о крещеніи и муропомазаніи и притомъ, что особенно важно, въ ихъ взаимноотношеніи. Свои мысли объ этихъ предметахъ св. Кипріанъ высказалъ въ посланіяхъ къ Іовіану (или Яннуарію), къ папѣ Стефану (1-е посл.) Квинту, Юбайяну, Помпею и Магну [1]).

Въ посланіи къ Іовіану св. Кипріанъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. „Вода должна быть, говоритъ онъ, прежде очищена и освящена священникомъ, чтобы она могла своимъ крещеніемъ омыть грѣхи человѣка крещаемаго...; какимъ образомъ можетъ очистить и освятить воду тотъ, кто самъ не чистъ и въ комъ нѣтъ св. Духа?“ [2]) „Тому, кто крещенъ необходимо также быть и помазаннымъ, чтобы, принявъ хрисму т. е. помазаніе (chrismate, i. e. unctione), онъ могъ содѣлаться помазанникомъ Божіимъ и имѣть благодать Христову. А далѣе евхаристія; отсюда-то крещенные помазываются елеемъ, освященнымъ на алтарѣ [3]). Но

---

[1]) Всѣ эти посланія находятся въ Curs. compl. Patrol. ser. lat. t. III ed. Migne. Первое p. 1836 etc.; второе p. 1046 etc.; третіе, четвертое, пятое и шестое подрядъ, начиная съ p. 1103.

[2]) n. 1. Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur abluere... Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest, qui ipse etc.

[3]) n. 2. Это мѣсто имѣетъ нѣсколько различныхъ чтеній. Кромѣ того чтенія, которому слѣдуемъ мы (Porro autem eucharistia est, unde baptizati unguntur oleo in altari sanctificato) есть другое чтеніе (...unguntur oleum in altari sanctificatum) и наконецъ третіе (eucharistia et unde baptizati unguntur, oleum in altari sanctificatur). Понимали и переводили это мѣсто также различно (см. прим. у Миня, t. III p. 1040—1). Мы перевели его, соображаясь съ чтеніемъ, принятымъ у Миня, а поняли его такъ, какъ того требуетъ контекстъ рѣчи. Авторъ здѣсь упоминаетъ объ евхаристіи,

кто не имѣлъ ни алтаря, ни церкви тотъ не могъ освятить и вещества елея. Если же, какъ извѣстно, у еретиковъ совершенно невозможно ни освященіе елея, ни совершенія евхаристіи, то не можетъ быть у нихъ и помазанія Духомъ... Кто можетъ дать то, чего самъ не имѣетъ, или какъ можетъ совершать духовное самъ потерявшій Духа св.? Поэтому долженъ быть крещенъ и обновленъ тотъ, кто приходитъ въ Церковь не очищеннымъ“ [1]). „Здѣсь (у еретиковъ) не можетъ одна часть не имѣть значенія, а другая имѣть силу. Кто могъ крестить, тотъ могъ даровать и Духа св. Если же онъ не можетъ дать св. Духа,— поелику, находясь внѣ Церкви, не пребываетъ съ Духомъ св.,— то не можетъ и крестить; такъ какъ и крещеніе одно и Духъ св. одинъ и Церковь... одна“ [2]). А потому, заключаетъ Кипріанъ въ другомъ посланіи: „людей, крещенныхъ на сторонѣ внѣ Церкви и оскверненныхъ у еретиковъ и раскольниковъ, нечестивою водою, когда они приходятъ къ намъ и къ Церкви, которая одна, надлежитъ крестить, потому что одного возложенія на нихъ рукъ для принятія Духа св. было бы мало, еслибы вмѣстѣ съ тѣмъ они не получили и крещенія церковнаго. Только тогда они могутъ вполнѣ освятиться и содѣлаться чадами Божіими, когда возродятся обоими таинствами (sacramento utroque)“ [3]). Въ приведенныхъ словахъ въ высшей степени ясно говорится о необходимости „освя-

---

какъ для обозначенія всѣхъ главныхъ частей, входящихъ въ актъ принятія новыхъ членовъ въ Церковь Христову, такъ еще болѣе для доказательства (какъ видно изъ послѣдующихъ его словъ) того, что муропомазаніе не можетъ совершаться еретиками, такъ какъ они не могутъ имѣть ни алтаря, ни авхаристіи и слѣдовательно не могутъ освятить елея, освящаемаго обыкновенно при евхаристіи.

[1]) Ibid. Sanctificare autem non potuit olei creaturam, qui... Unde nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud haereticos omnino non posse.

[2]) n. 3. Neque enim potest pars illic inanis esse et pars praevalere. Si baptizere potuit, potuit et Spiritum sanctum dare etc.

[3]) Ep. ad. Steph. n. 1. Parum sit eis manum imponere ad accipiendum Spiritum s., nisi accipiant et acclesiae baptismum. Здѣсь приводитъ въ примѣръ ап. Петра, который крестилъ находившихся въ домѣ Корнилія язычниковъ послѣ того, какъ сошелъ на нихъ Духъ св.

щенія“ вещества какъ для крещенія, такъ и для помазанія и о невозможности совершенія освященія того и другаго вещества еретиками и раскольниками, по отсутствію въ нихъ Духа св., необходимаго для освященія воды, и по невозможности совершенія ими евхаристіи, необходимой для освященія елея. Св. отецъ выводитъ отсюда то слѣдствіе, что крещенныхъ еретиками и раскольниками нужно возрождать обоими священнодѣйствіями.

Послѣдняя мысль раскрывается и въ посланіи Юбайяну [1]) въ которомъ св. Кипріанъ доказываетъ, что несправедливо то мнѣніе, будто обращающихся даже отъ такой ереси, какъ ересь Маркіона, не нужно крестить. Здѣсь онъ выходитъ изъ понятія вѣры и благодати. Единство благодати зависитъ, какъ отъ необходимаго условія, отъ единства вѣры: „если и у еретиковъ вѣра одна, то и благодать можетъ быть одна“. Но у Маркіона и у прочихъ еретиковъ совсѣмъ другая вѣра, чѣмъ въ истинной Церкви, а потому крещающійся у нихъ не можетъ, по своей ложной вѣрѣ, получить: „отпущеніе грѣховъ и благодать божественнаго прощенія“. Вѣруя въ ложное, онъ и получаетъ нѣчто лживое [2]) Крещеніе Маркіона не даетъ ничего, хотя и представляется дающимъ все; мало того оно устраняетъ принятіе благодати въ новомъ, истинномъ крещеніи и дѣлаетъ излишнимъ и руковозложеніе. Крещеніе Маркіона есть вода „обманчивая и вѣроломная“, та вода, „которая обманываетъ образомъ крещенія и поддѣланнымъ подобіемъ вѣры, дѣлаетъ излишнею благодать (gratiam). Поелику, если кто либо по неправой вѣрѣ могъ креститься внѣ Церкви и получить отпущеніе грѣховъ, то, по той же вѣрѣ, могъ получить и св. Духа и нѣтъ уже нужды, когда онъ обращается, возлагать на него руку, чтобы онъ получилъ св. Духа и запечатлѣлся имъ. Ибо онъ по своей вѣрѣ внѣ (Церкви) могъ получить то и другое, или будучи внѣ (церковнаго общенія), не получилъ ни того ни другого. Но очевидно, гдѣ и кѣмъ можетъ быть дано отпущеніе грѣховъ, да-

[1]) Оно содержитъ разборъ Anonymi liber de rebaptismate. См. Migne t. III. p. 1183 etc.

[2]) Epist. ad Jubajan. n 4. 5.

руемое въ крещеніи..... Крестить и давать отпущеніе грѣховъ могутъ только въ Церкви предстоятели“ [1]). Рѣшивъ затѣмъ нѣсколько возраженій противъ своей мысли о необходимости не только возлагать руки на крещенныхъ еретическимъ крещеніемъ, но и погружать [2]), дѣлаетъ тотъ общій выводъ, что у Церкви „съ еретиками не можетъ быть общаго крещенія, какъ нѣтъ съ ними общаго ни Бога Отца, ни Сына Его Христа, ни Духа св., ни вѣры, ни самой Церкви. И потому обращающихся отъ ереси къ Церкви должно крестить, дабы тѣ, которые, чрезъ божественное возрожденіе въ законномъ, истинномъ и единственномъ крещеніи св. Церкви, уготовляются къ царству Божію возраждались обоими таинствами (utroque sacramento), по Писанію: *если кто не родится водою и Духомъ*“ [3]), разумѣя подъ тѣмъ и другимъ таинствомъ, какъ показываютъ прибавленныя слова св. Писанія, крещеніе и мѵропомазаніе (воду и Духа).

Если въ предъидущихъ посланіяхъ ясно выражена мысль о необходимости двухъ различныхъ чувственныхъ элементовъ для двухъ отдѣльныхъ актовъ, и притомъ о необходимости освященія этихъ

---

[1]) Ibid. n. 6. Quod si secundum pravam fidem baptizare aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eamdem fidem consequi et Spiritum s. potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi, ut Spiritum s. consequatur et signetur. Aut utrumque enim fide sua foris consequi potuit, aut neutrum eorum qui foris fuerat accepit. Ibid. n. 7: non nisi in Ecclesia præpositis.... licere baptizare et remissum peccatorum dare.

[2]) Возраженія эти состоятъ въ слѣд. 1) Самаряне не были перекрещиваемы, а на нихъ возложены были только руки ап. Петромъ и Іоанномъ. Но самаряне, отвѣчаетъ Кипріанъ, крещены въ нѣдрахъ Церкви діакономъ Филиппомъ и Апостолы только довершили начатое послѣднимъ. «Это самое дѣлается и у насъ теперь: крещаемые въ Церкви представляются начальникамъ Церкви и нашею молитвою и возложеніемъ руки пріемлютъ Духа св. и запечатлѣваются Господнею печатію (signaculo dominico n. 9). Послѣ убѣжденій не уступать еретикамъ крещенія (n. 12) опровергаетъ затѣмъ 2) указаніе ва обычай (n. 13) и на слова ап. Павла (Фил. 1, 18), не относящіяся къ крещенію (n. 14—15).

[3]) n. 21. Въ заключеніе говоритъ о крещеніи кровію, какъ дарующемъ «благодать божественнаго обѣтованія», о дѣйствительности прежнихъ актовъ принятія еретиковъ безъ повторенія крещенія; снова повторяетъ наставленіе не уступать еретикамъ крещенія; крещеніе и Церковь никакъ не могутъ быть отторгнуты и отдѣлены другъ отъ друга (n. 22—25).

элементовъ для того, чтобы они сдѣлались способными освящать человѣка въ крещеніи и помазаніи, то въ посланіи къ Помпею еще рельефнѣе выражается мысль какъ о тѣсномъ соединеніи благодати съ водою, такъ и объ отдѣльности помазанія отъ крещенія. Высказавъ взглядъ Стефана, что надъ всякимъ, отъ какой бы кто ереси ни возвращался, нужно совершать только возложеніе рукъ въ знакъ покаянія, на основаніи практики самихъ еретиковъ [1]); св. Кипріанъ ставитъ ученіе о крещеніи въ тѣсную связь съ ученіемъ о Церкви и о благодати. У еретиковъ нѣтъ ни Церкви, ни Духа св., такъ какъ первая и послѣдній не могутъ, въ силу единства, дѣлиться, а если нѣтъ ни Церкви, ни Духа, то у нихъ не можетъ быть и крещенія, которое неотдѣлимо ни отъ Церкви, ни отъ Духа [2]). „Если же дѣйствіе (effectum) крещенія приписываютъ величію имени, такъ что всякаго крещеннаго во имя І. Христа, гдѣ бы то ни было и какъ бы то ни было, считаютъ уже обновленнымъ и освященнымъ, то почему же тамъ во имя того же Христа не возлагается надъ крещеннымъ и рука для принятія Духа св., почему одинаковое величіе одного и того же имени не имѣетъ той же силы (non praevalet) и въ возложеніи рукъ, какую приписываютъ ему въ освященіи крещенія (in baptismi sanctificatione). Если кто, возродившись внѣ Церкви, могъ содѣлаться храмомъ Божіимъ, то почему на этотъ храмъ не могъ излиться и Духъ св.? Кто освятился, сложивши грѣхи въ крещеніи и духовно преобразился въ новаго человѣка, тотъ сдѣлался способнымъ къ принятію св. Духа... Кто, крестившись у еретиковъ, можетъ облечься во Христа, тотъ тѣмъ болѣе (multo magis) можетъ получить и св. Духа, Христомъ посланнаго. Иначе, посланный будетъ большеославшаго, если крещенный внѣ Церкви началъ тѣмъ, что облекся во Христа, а получить св. Духа не могъ, какъ будто можно или облечься во Христа безъ Духа; или Духу отдѣлиться отъ Христа“.

[1]) Ad Pompej. n. 1. Si quis ergo a quacunque haeresi venerit ad vos, nihil innoventur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum.

[2]) n. 4.

А также не явную ли нелѣпость утверждаютъ тѣ, которые говорятъ, что кто либо можетъ духовно родиться у еретиковъ, у которыхъ между тѣмъ не признаютъ бытія Духа, тогда какъ второе рожденіе, въ которомъ рождаемся мы во Христѣ чрезъ купель возрожденія есть рожденіе духовное? „Ибо очистить грѣхи и освятить человѣка одна вода не можетъ, если не будетъ имѣть еще и Духа“ [1]). Опровергая затѣмъ своихъ противниковъ изъ понятія рожденія, возможнаго только въ истинной Церкви, единой невѣстѣ Христовой, совокупленной и соединенной со Христомъ, и невозможнаго въ ереси, прибавляетъ: „А между тѣмъ рождается (человѣкъ) не чрезъ возложеніе рукъ, когда пріемлетъ Духа св., но въ крещеніи церковномъ, для того, чтобы уже родившись принять св. Духа, какъ это совершено было и надъ первымъ человѣкомъ... Ибо Духъ не можетъ быть принятъ, если не будетъ прежде пріемлющаго. Если же рожденіе христіанъ совершается въ крещеніи, а рожденіе и освященіе въ крещеніи (т. е. сила рождать и освящать) есть у одной только невѣсты Христовой, то гдѣ же, отъ кого и для кого родился тотъ, кто не есть сынъ Церкви, какимъ образомъ онъ можетъ имѣть Бога своимъ Отцемъ, не имѣвши прежде Церкви своею матерью?“ [2]). На этомъ основаніи онъ признаетъ, что „не только ни одна ересь, но даже и какой либо расколъ не можетъ имѣть внѣ Церкви освящающаго дѣйствія спасительнаго крещенія“ [3]) и потому въ заключеніе требуетъ, „чтобы всѣ, отъ какой бы кто ереси ни обратился къ Церкви, крещаемы были единственнымъ и законнымъ крещеніемъ, исключая крещенныхъ уже прежде въ Церкви и въ такомъ видѣ перешедшихъ къ еретикамъ. Этихъ послѣднихъ, когда они возвращаются, пастырь долженъ принимать по совершеніи покаянія, чрезъ одно только возложеніе рукъ, и вводить такимъ образомъ въ овчарню,

---

[1]) n. 5. Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum s.

[2]) n. 7. Non per manus impositionem quis nascitur, quando accipit Spiritum s., sed in Ecclesiae baptismo, ut Spiritum s. jam natus accipiat.

[3]) Ibid. Nulla omnino hæresis, sed neque aliquod schisma habere salutaris baptismi sanctificationem foris possit.

откуда они убѣжали“ [1]). Итакъ здѣсь въ высшей степени ясно отличается возложеніе рукъ отъ крещенія и по плодамъ и по времени совершенія: чрезъ крещеніе человѣкъ возрождается, чрезъ возложеніе рукъ „не возрождается“, а принимаетъ Духа св.; крещеніе совершается прежде для возрожденія, возложеніе рукъ—послѣ надъ возрожденнымъ уже. Наконецъ здѣсь же дается понять, что благодать присуща самой водѣ, такъ какъ послѣдней, „чтобы очистить грѣхи“, нужно „имѣть и Духа“.

Не только въ послѣднемъ, но и въ другихъ посланіяхъ св. Кипріана обращаетъ на себя вниманіе слѣдующее обстоятельство. Опровергая взглядъ Стефана на возложеніе рукъ, какъ на дѣйствіе, совершаемое, по словамъ римскаго епископа, не въ знакъ мvропомазанія, а „въ знакъ покаянія“, св. Кипріанъ, какъ бы намѣренно не обращая вниманія на эту разницу, разсматриваетъ его, какъ повтореніе второй половины крещенія (мvропомазанія), допускаемое, по его мнѣнію, его противниками въ качествѣ именно такого дѣйствія, и отсюда аргументируетъ, что если они допускаютъ повтореніе второй части крещенія, то должны допустить повтореніе и первой. Какъ понять такое отношеніе св. отца къ взгляду его противника, намѣреннымъ ли нежеланіемъ понять Стефана или чѣмъ другимъ? Намъ кажется, помимо перваго объясненія, возможно второе. Св. Кипріанъ могъ не вѣрить своимъ противникамъ въ томъ, что они употребляли возложеніе рукъ исключительно въ смыслѣ покаянія, или, лучше сказать, не то-что не вѣрилъ, а предполагалъ, что они,—признавая недостаточность даровъ св. Духа у еретической и раскольнической іерархіи, не имѣющей законнаго преемства благодати отъ Апостоловъ,—во глубинѣ души смотрятъ на возложеніе рукъ какъ на дѣйствіе восполняющее между прочимъ и эту недостаточность и слѣдовательно, какъ на актъ уже не покаянія только, хотя и не сознаются въ этомъ открыто, боясь слѣдствій,

[1]) n. 12. Ut omnes, qui a quacunque hæresi ad ecclesiam convertuntur, ecclesiæ unico et legitimo baptismo baptizentur, exceptis his, qui baptizati in ecclesia prius fuerant et sic ad hæreticos transierant. Illos enim oportet, cum redeunt, acta pœnitentia per manus impositionem solam recipi et in ovile, unde erraverant, a pastore restitui.

отсюда вытекающихъ. Мои противники не могутъ, могъ думать Кипріанъ, уступить еретической и раскольнической іерархіи всѣ благодатныя полномочія (ибо это значило бы не полагать никакого различія между истинною іерархіею и самозванною, между истинною Церковію и ересью и расколомъ); они не могутъ допустить присутствія св. Духа въ еретическихъ и раскольническихъ обществахъ, а потому невозможно, чтобы возложеніе рукъ они не употребляли вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ средство, ограничивающее собственное ихъ признаніе дѣйствительности еретическаго и раскольническаго крещенія, къ чему благовиднымъ средствомъ представляется имъ возложеніе рукъ, одинаково употребляемое и въ покаяніи и въ крещеніи Духомъ. Возложеніе рукъ, могъ думать св. отецъ, допускали его противники потому, что оно спасало, по ихъ мнѣнію, и раскольнико-еретическое крещеніе и восполняло то, чего этому крещенію недоставало. Нѣкоторымъ подтвержденіемъ нашего предположенія служитъ посланіе къ Магну.

Въ этомъ посланіи, въ которомъ говорится о необходимости крестить вновь принявшихъ не только еретическое, но и раскольническое крещеніе, каковы Новаціане, св. Кипріанъ основываетъ свое доказательство недѣйствительности еретическаго и раскольническаго крещенія на той, признаваемой, по его словамъ, и его противниками истинѣ, что еретики и раскольники не имѣютъ св. Духа, т. е. іерархіи, какъ источника всѣхъ даровъ св. Духа, или лучше сказать, ихъ іерархія не имѣетъ благодатныхъ даровъ. Послѣ нѣсколькихъ разсужденій о Новаціанахъ [1]) св. отецъ пишетъ: „Тѣхъ, которые, хотя въ иномъ упорны и непонятливы, однако признаютъ, что всѣ какъ еретики, такъ и раскольники не имѣютъ св. Духа и потому, хотя могутъ крестить, но давать св. Духа не могутъ, мы остановимъ на этомъ, съ цѣлію показать, что не имѣю-

[1]) Св. отецъ доказываетъ, что новаціане, хотя и раскольники, ничѣмъ не лучше еретиковъ и что истинная Церковь едина и іерархія единой только Церкви имѣетъ право совершать всѣ священнодѣйствія. Всѣ эти предварительныя разсужденія, представляющія главное основаніе для того, чтобы понять это мѣсто такъ, какъ мы его поняли, см. въ трактатѣ о священствѣ.

щіе св. Духа рѣшительно не могутъ и крестить“ [1]). Показавъ затѣмъ, что въ крещеніи отпускаются грѣхи, а отпускать ихъ, по уполномочію отъ Христа, можетъ только іерархія, которой въ лицѣ Апостоловъ данъ Духъ св. (Іоан. 20, 22, 23) [2]), продолжаетъ: „Итакъ, покровительствующіе еретикамъ или раскольникамъ, пусть отвѣтятъ намъ: имѣютъ ли они св. Духа, или не имѣютъ. Если имѣютъ, то для чего на крещенныхъ, когда они возвращаются къ намъ, возлагается рука для принятія Духа св., который былъ бы уже полученъ тамъ, гдѣ могъ бы быть дарованъ, если бы Онъ (тамъ) былъ? Если же погруженные внѣ еретики и раскольники не имѣютъ св. Духа и потому у насъ возлагается рука для принятія того, чего тамъ нѣтъ и что не можетъ быть дано, то очевидно, что и отпущеніе грѣховъ не можетъ быть даровано тѣми, о которыхъ извѣстно, что они не имѣютъ св. Духа“. Въ этомъ отрицаніи и противною стороною благодати св. Духа у еретической и раскольнической іерархіи Кипріанъ видитъ, такимъ образомъ, внутреннее основаніе, почему его противники держатся за возложеніе рукъ, но только онъ находитъ, что это основаніе должно вести ихъ гораздо далѣе, чѣмъ идутъ они. Разсуждая затѣмъ о крещеніи клиниковъ чрезъ окропленіе [3]) указываетъ и на условія спасительности таинства со стороны какъ совершающаго такъ и пріемлющаго таинство, именно на вѣру крестящаго и крещаемаго [4]),

---

[1]) Ep. ad Magn. n. 10.

[2]) Ibid. n. 11. «Въ крещеніи каждому отпускаются грѣхи и Господь возвѣщаетъ и утверждаетъ въ своемъ евангеліи, что грѣхи могутъ отпускать только тѣ, которые имѣютъ св. Духа». Приведши слова Іоан. 20, 22—23, продолжаетъ: «Это мѣсто показываетъ, что крестить и давать отпущеніе грѣховъ можетъ только тотъ, кто имѣетъ св. Духа. Наконецъ Іоаннъ, имѣвшій крестить самого Господа нашего І. Хр., принялъ Духа св. прежде, когда еще былъ во чревѣ матери, чтобы было извѣстно и явно, что никто не можетъ крестить кромѣ тѣхъ, которые имѣютъ Духа св.», т. е. кромѣ іерархіи.

[3]) Ibid. n. 12: totum credentibus conferunt divina compendia.

[4]) Ibid. Non æstimamus nec minus aliquid illic posse contingere, ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur.... Unde apparet, aspersionem quoque aquae instar salutaris lavacri obtinere et quando haec in ecclesia fiunt, ubi sit et accipientis et dantis fides integra, stare omnia et consummari ac perfici posse majestate Domini et fidei veritate.

а равно и на возможность умноженія или сокращенія благодати, при пользованіи пріобрѣтенными въ крещеніи дарами [1]).

Соединяя всѣ мысли Кипріана о крещеніи и мѵропомазаніи въ одно цѣлое [2]), находимъ слѣдующее. 1) Крещеніе и мѵропомазаніе суть два отдѣльные акта крещенія, хотя и соединенные самою тѣсною внутреннею связію, такъ что образуютъ одно цѣлое неразрывное въ отношеніи къ совершенію. 2) Каждый изъ этихъ актовъ имѣетъ свою видимую сторону, крещеніе—воду и призываніе имени св. Троицы, мѵропомазаніе — елей и возложеніе рукъ. 3) Вода и елей освящаются священникомъ, такъ какъ они освящаютъ человѣка (по крайней мѣрѣ замѣчено это о водѣ) не сами по себѣ, а потому что получаютъ Духа св. 4) *Плоды крещенія совсѣмъ другіе*, чѣмъ мѵропомазанія; въ первомъ получается отпущеніе грѣховъ и возрожденіе, въ послѣднемъ даруется Духъ св. Послѣднее совершается послѣ того какъ совершено первое. Первое есть крещеніе водою, второе есть крещеніе Духомъ св.—Трудно яснѣе, чѣмъ сдѣлалъ это Кипріанъ засвидѣтельствовать вѣру древней церкви въ самостоятельность акта мѵропомазанія и высокую его важность, а равно и прямѣе выразить мысль объ отдѣльности благодатныхъ плодовъ, получаемыхъ въ томъ и другомъ актѣ. Разъясненія св. Кипріана важны наконецъ для насъ и въ томъ отношеніи, что онъ какъ нельзя убѣдительнѣе показалъ, что древніе говоря о крещеніи водою и Духомъ, подъ крещеніемъ Духомъ разумѣли мѵропомазаніе, а подъ крещеніемъ водою крещеніе въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Преимущественно этими двумя чертами раскрытіе догматическаго ученія о первыхъ двухъ таинствахъ у св. Кипріана выдѣляется, какъ сравнительно болѣе ясно и точно формулированное, изъ круга разъясненій, находимыхъ въ твореніяхъ другихъ отцевъ, не исключая и Тертулліана, что касается по крайней мѣрѣ таинства мѵропомазанія.

[1]) Ibid. n. 14. Въ заключеніе говоритъ, подобно Тертулліану, о сообразности матеріи крещенія съ благодатію. Змѣи и скорпіоны не любятъ воды (n. 15).

[2]) Почти всѣ изложенныя выше мысли Кипріана сгруппированы въ посл. Фирмиліана къ Кипріану (t. III въ слѣдъ за посл. къ Магну), которое можетъ служить во многихъ случаяхъ комментаріемъ къ Кипріановымъ посланіямъ о крещеніи. Къ Фирмиліанову посл. мы не разъ будемъ обращаться въ дальнѣйшемъ нашемъ изложеніи.

II. О покаяніи. Ученіе объ этомъ таинствѣ раскрыто св. Кипріаномъ въ посланіяхъ, написанныхъ по поводу расколовъ, явившихся въ Карѳагенѣ и Римѣ. Эти расколы, какъ ни много были обязаны своимъ происхожденіемъ личнымъ страстямъ ихъ виновниковъ [1]), безспорно имѣли, однакожъ, въ своей основѣ извращенные догматическіе взгляды. Раскольники, какъ карѳагенскіе, такъ и римскіе руководились неправильными взглядами на благодатныя полномочія Церкви и ея іерархіи. Первые, т. е. карѳагенскіе, съ Новатомъ и Фелициссимомъ во главѣ, воспользовавшись стремленіемъ многихъ изъ падшихъ во время Декіева гоненія избѣгнуть продолжительнаго покаянія, а также неосторожностью и даже прямымъ злоупотребленіемъ многихъ исповѣдниковъ, дававшихъ безъ разбора всѣмъ падшимъ такъ называемыя граматы мира, начали проповѣдывать, что падшихъ нужно принимать въ Церковь безъ публичнаго, болѣе или менѣе продолжительнаго, покаянія, что іерархія не въ правѣ вязать, но должна только разрѣшать всѣхъ безъ разбора падшихъ. Римскіе раскольники напротивъ—съ Новаціаномъ и прибывшимъ изъ Карѳагена Новатомъ, который радикально измѣнилъ здѣсь свой взглядъ на падшихъ,—совершенно отказывали послѣднимъ въ примиреніи съ Церковію, утверждая, что нельзя принимать ихъ въ церковное общеніе, даже въ случаѣ смерти. Первые косвенно подрывали значеніе іерархическаго разрѣшенія чрезъ усиленіе власти исповѣдниковъ, вторые совершенно его уничтожали. У первыхъ актъ принятія кающихся въ Церковь—возложеніе рукъ епископа и клира—превращался въ простую формальность; падшіе всѣ безъ различія,—безъ всякаго изслѣдованія и испытанія степени ихъ раскаянія, въ силу единственно ихъ собственнаго желанія и заявленія исповѣдниковъ,—должны быть принимаемы въ церковное общеніе. Новаціане же утверждали, что іерархія не въ состояніи ни чрезъ какое дѣйствіе возвратить отпадшихъ въ церковное общеніе. Очевидно, что въ основѣ у тѣхъ и другихъ лежали неправильные взгляды на

[1]) Не считаемъ нужнымъ излагать внѣшнюю исторію расколовъ, источниками для ознакомленія съ которою служатъ посланія Кипріана и отвѣтныя посланія лицъ, къ которымъ писаны посланія Кипріановы.

полномочія, данныя Христомъ Спасителемъ Церкви и ея іерархіи. Первые, какъ видно, думали, что полномочіе вязать и рѣшить принадлежитъ не исключительно іерархіи, а и исповѣдникамъ и даже послѣднимъ въ сущности болѣе, чѣмъ іерархіи, такъ какъ имъ приписывалось рѣшеніе участи кающихся по существу, а іерархіи только по формѣ. Вторые совершенно отрицали полномочія іерархіи разрѣшать отпадшихъ отъ церкви [1]).

Всѣ эти обстоятельства, дали св. Кипріану возможность съ одной стороны показать значеніе іерархіи, при совершеніи публичнаго покаянія, именно раскрыть ту истину, что исповѣдники не должны присвоять себѣ Богодареннаго одной іерархіи права разрѣшать грѣхи, съ другой показать возможность полученія прощенія и вообще благодати Божіей чрезъ покаяніе и при этомъ раскрыть понятіе о плодахъ покаянія, отвергаемыхъ нѣкоторыми лицами въ его время. Первое по поводу безпорядковъ карѳагенскихъ, второе про-

[1]) Неизвѣстно, впрочемъ, какъ далеко новаціане простирали отрицаніе полномочій іерархіи вязать и рѣшить, отрицали ли они право іерархіи примирять съ Церковію только отрекшихся отъ Христа, или простирали это отрицаніе и на впадшихъ въ другіе тяжкіе грѣхи. Кипріанъ даетъ основаніе думать (Ep. ad Anton. t. III n. 26), что новаціане такъ ригористически относились только къ отрекшимся отъ Христа, но не простирали подобной строгости ad fravdatores et moechos. Между тѣмъ историкъ Сократъ (Церк. ист. I, 10), изъ позднѣйшаго правда времени, приводитъ слѣдующій фактъ: новаціанскій епископъ Аскезій на 1 всел. соб. отрицалъ вообще возможность прощенія Церковію смертныхъ грѣховъ, совершенныхъ послѣ крещенія; такіе грѣшники, по его мнѣнію, могутъ ожидать себѣ прощенія только отъ милосердія Божія, а никакъ не отъ Церкви. По свидѣтельству отцевъ (Hieron. Adv. Iovian. 11, 3. Ambros. in Novat. 1, 2.) новаціане считали невозможнымъ всякое покаяніе, думая, что прощеніе всякаго грѣха не дается ни Церковію, ни Богомъ, между тѣмъ изъ свидѣтельства одного же изъ этихъ отцевъ (Ambros. De poenit. 11. 5) видно, что у новаціанъ была подробная исповѣдь. Можно думать, что позднѣйшіе новаціане были послѣдовательнѣе новаціанъ времени Кипріана и простерли свой ригоризмъ и на другіе смертные грѣхи. Что же касается грѣховъ несмертныхъ, то разрѣшеніе ихъ, какъ мы видѣли изъ Тертулліана, допускали даже монтанисты, не приписывая, впрочемъ, въ этомъ случаѣ церкви potestatem или благодатныхъ полномочій, а только ministerium, т. е. смотря на исповѣдь, какъ на одно изъ дисциплинарныхъ средствъ. Въ этомъ смыслѣ могли допустить ее и новаціане. Такимъ образомъ можно было сказать, что новаціане и имѣли покаяніе и не имѣли его,— имѣли какъ обыкновенное дисциплинарное учрежденіе и не имѣли, какъ средство врачеванія грѣшника благодатію Божіею.

тивъ новаціанъ римскихъ. Постановка вопроса не содѣйствовала, правда, сосредоточенію исключительнаго вниманія св. Кипріана на этихъ пунктахъ догматическаго ученія о покаяніи, такъ какъ онъ постоянно долженъ былъ, вмѣстѣ съ указаніемъ на полномочія іерархіи въ дѣлѣ покаянія и на благодатные плоды іерархическаго разрѣшенія,—указывать еще съ одной стороны на необходимость обнаруженія раскаянія среди публичнаго покаянія (отвергаемую карѳагенскими мятежниками), съ другой на нравственную пользу для падшихъ этой церковной практики (отрицаемую раскольниками римскими). Тѣмъ не менѣе въ своихъ посланіяхъ, по поводу смутъ и расколовъ въ Карѳагенѣ и Римѣ, и въ книгѣ „О падшихъ“ [1]) св. Кипріанъ въ значительной степени раскрылъ общецерковное ученіе о покаяніи съ догматической стороны.

Необходимость для падшихъ покаянія, въ большемъ или меньшемъ объемѣ составныхъ его частей, и незаконность присвоенія исповѣдниками принадлежащаго исключительно іерархіи права послѣдняго акта покаянія,—разрѣшенія падшихъ отъ грѣховъ, св. Кипріанъ доказывалъ въ своихъ посланіяхъ, написанныхъ по поводу безпорядковъ въ Карѳагенѣ, слѣдующимъ образомъ. Покаяніе, по словамъ св. отца, состоитъ изъ трехъ вещей: poenitentia, exomologesis et manus impositio episcopi et cleri. „Грѣшники, пишетъ онъ, и въ меньшихъ грѣхахъ должны приносить покаяніе (poenitentiam) въ установленное время и по уставу благочинія совершать эксомологесисъ (exomologesin) и чрезъ возложеніе руки епископа и клира получать право общенія, а теперь въ такое тяжкое время.... ихъ допускаютъ къ общенію, возглашаютъ въ молитвахъ ихъ имя, и безъ принесенія ими исповѣди, безъ совершенія эксомологесиса, безъ возложенія на нихъ руки епископа и клира преподается имъ евхаристія“ [2]). На этотъ порядокъ, какъ на обыкновенный порядокъ покаянія, приложимый ко всѣмъ грѣхамъ, даже и меньшимъ, Кип-

[1]) Относящіяся сюда посланія Кипріана помѣщены у Миня въ различныхъ томахъ: посланія по дѣламъ Карѳагенскимъ и книга о падшихъ въ t. III, а посланія по поводу раскола въ Римѣ въ t. IV ser. lat.

[2]) Ep. IX ad cler. n. 2. Nondum poenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita eucharistia eis datur.

ріанъ въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ указываетъ и въ другихъ посланіяхъ [1]), замѣчая при этомъ, что пресвитеры, принимая падшихъ безъ всего этого, идутъ противъ закона евангельскаго [2]) или противъ ученія Господа [3]). Здѣсь изъ составныхъ частей покаянія Кипріанъ не выдѣляетъ главнаго и существеннаго, считая все это заповѣданнымъ и установленнымъ самимъ Господомъ, хотя въ одномъ изъ приведенныхъ мѣстъ (въ примѣчаніи) и даетъ поводъ предполагать, что изъ всѣхъ этихъ актовъ онъ считаетъ самымъ важнымъ возложеніе руки епископа и клира. Послѣднее яснѣе видно изъ тѣхъ его посланій, въ которыхъ онъ даетъ совѣтъ, какъ поступать съ падшими, въ случаѣ какого либо бѣдствія или тяжкой ихъ болѣзни, и гдѣ онъ дозволяетъ, въ случаѣ нужды, ограничиваться только частною исповѣдью такихъ лицъ предъ пресвитеромъ или даже діакономъ, давая такимъ образомъ возможность заключить отсюда, что публичное покаяніе съ его обстановкою и подробностями не есть, по его взгляду, главная, неотъемлемая часть покаянія, а что существенное въ немъ есть исповѣданіе грѣха, и іерархическое разрѣшеніе и что, если онъ укорялъ прежде пре-

---

[1]) Обличая въ томъ же пресвитеровъ и исповѣдниковъ въ другомъ посланіи (Ep. X ad martyr. et confess. n. 1) повторяетъ буквально тѣ же выраженія именно: ante actam poenitentiam, ante exomologesin, ante manum ab episcopo et clero in poenitentiam impositam. Тоже и въ посланіи къ народу (Ep. XI ad pleb. n. 2). «Ибо если и при меньшихъ преступленіяхъ (et minoribus delictis) содѣланныхъ противъ Господа, совершается въ опредѣленное время покаяніе (poenitentia) и бываетъ по разсмотрѣніи жизни кающагося ексомологесисъ (exomologesis fiat) и никто не можетъ войти въ общеніе прежде возложенія на него руки епископомъ и клиромъ (ab episcopo et clero manus fuerit imposita), то во сколько болѣе при этихъ самыхъ тяжкихъ и крайнихъ преступленіяхъ надлежитъ все дѣлать осмотрительно и обдуманно согласно ученію Господа (secundum disciplinam Domini)? По смыслу этого мѣста можно предположить, что poenitentia, по крайней мѣрѣ въ этихъ трехъ, выше приведенныхъ мѣстахъ (въ другихъ это слово употребляется въ другихъ смыслахъ), означаетъ разсмотрѣніе жизни кающагося, совершавшееся, вѣроятно среди его исповѣди и предшествовавшее эксомологесису, т. е. публичному покаянію. Слово exomologesis, употребляемое въ этомъ именно смыслѣ Тертулліаномъ означаетъ здѣсь, можно думать, именно подвиги публичнаго покаянія, но и это слово представляетъ случаи другаго употребленія въ твореніяхъ Кипріана, какъ увидимъ далѣе.

[2]) Ep. X ad martyr et confess. n. 1.

[3]) См. выше Ep. XI ad pleb. n. 2.

свитеровъ за принятіе падшихъ безъ покаянія, то не столько за то, что они не подвергали ихъ строгой дисциплинѣ публичнаго покаянія, сколько за невыполненіе ими вышеуказанныхъ существенныхъ требованій, относительно устнаго исповѣданія грѣха и разрѣшенія чрезъ іерархію. Падшіе въ случаѣ крайней опасности для жизни могутъ, пишетъ Кипріанъ „исповѣдать свой грѣхъ (exomologesin delicti) предъ всякимъ, какой случится, пресвитеромъ, или, если не будетъ пресвитера, а будетъ угрожать смерть, то даже предъ діакономъ, чтобы, по возложеніи на нихъ руки въ покаяніе они отошли ко Господу съ миромъ“ [1]). Тоже повторяетъ и въ другомъ своемъ посланіи [2]). Что какъ св. Кипріанъ, такъ и другіе (именно римскій клиръ) считали важнымъ не столько то, что пресвитеры и исповѣдники, настаивая на принятіе падшихъ въ церковное общеніе, подрывали тѣмъ весьма полезный для того времени институтъ публичнаго покаянія, сколько то, что они не придавали особеннаго значенія іерархическому разрѣшенію, которое такимъ образомъ представляется дѣломъ особенной важности — это доказывается однимъ изъ посланій римскаго клира къ Кипріану. Одобряя Кипріана за то, что „увѣщевая къ покаянію, онъ указываетъ законный путь спасенія“, римскій клиръ обращаетъ вниманіе на внутреннее противорѣчіе въ дѣйствіяхъ какъ падшихъ,

[1]) Ep. XII ad cler. n. 1. Si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra, apud praesbyterum quemcumque, vel, si presbyter repertus non fuerit, et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum in pace.

[2]) Ep. XIII ad cler. n. 2. Относительно этой важной мѣры св. Кипріанъ оговаривается въ своемъ посланіи къ римскому клиру (Ep. XIV n. 3). Повторивъ свое распоряженіе, онъ замѣчаетъ: «и относительно этого я не постановлялъ закона и не поставлялъ себя безразсудно учредителемъ», затѣмъ указываетъ основанія, почему онъ такъ поступилъ, именно на желаніе почтить мучениковъ, противодѣйствовать возмущенію и послѣдовать совѣту римскаго клира, чрезъ оказаніе снисхожденія падшимъ, подвергшимся тяжкой болѣзни. Что заставляло Кипріана такъ мотировать свое распоряженіе,— то ли, что это противно было церковной практикѣ, по которой разрѣшеніе давалось послѣ продолжительнаго покаянія, или что по этому распоряженію принятіе падшихъ происходило безъ епископа, или наконецъ то, что онъ дозволилъ возлагать руку даже діакону— трудно сказать навѣрное.

такъ и исповѣдниковъ. „Если (падшіе) имѣютъ (миръ), то зачѣмъ просятъ того, чѣмъ обладаютъ? Если тѣмъ самымъ, что просятъ, доказываютъ, что они не имѣютъ (просимаго), то почему не подчиняются суду тѣхъ, у которыхъ, по ихъ мнѣнію, должно просить мира, котораго дѣйствительно они не имѣютъ. Если они думаютъ, что имѣютъ право (praerogativam) общенія отъинуды (т. е. отъ мучениковъ), то пусть постараются сообразить это право съ евангеліемъ". Но они не могутъ этого сдѣлать; евангеліе противъ нихъ. Точно также непослѣдовательно поступаютъ и мученики. „Если мученики полагали, что нужно давать таковымъ миръ, то почему сами не дали его? Зачѣмъ сочли нужнымъ, какъ сами говорятъ, отсылать таковыхъ къ епископу?" Называя далѣе наказаніе „спасительнымъ врачествомъ", убѣждаетъ падшихъ „принесть покаяніе въ своемъ преступленіи, доказать скорбь о своемъ паденіи, обнаружить кротость, явить смиреніе, покорностью призвать на себя милость Божію и должнымъ почтеніемъ къ священнику Божію низвести на себя божественное милосердіе" [1]). Все посланіе направлено къ тому, чтобы доказать, что іерархія, и одна она, имѣетъ право, основанное на евангеліи, примирять человѣка грѣшника съ Богомъ и что божественное милосердіе и врачевство низводится на человѣка только при посредствѣ священника.

Изображая плоды покаянія, какъ акта, состоящаго изъ нѣсколькихъ частей (субъективныхъ—исповѣданія грѣховъ и подвиговъ публичнаго покаянія и объективнаго—іерархическаго разрѣшенія), св. Кипріанъ видѣлъ въ покаяніи не только естественное средство—представляемое устною исповѣдью и подвигами публичнаго покаянія,—къ нравственному улучшенію кающихся, но и средство для полученія ими сверхъестественнаго врачевства, или исцѣленія

[1]) Ep. XXX praesb. et diac. Romae ad Cypr. n. 1—3. Первыя выраженія: agant delicti poenitentiam указываетъ на исповѣдь; послѣдующія выраженія—probent lapsus sui dolorem, ostendant verecundiam, monstrent humilitatem, exhibeant modestiam, submissione provocent in se Dei clementiam—на изъявленія раскаянія среди публичнаго покаянія; наконецъ послѣднія: et de honore debito in Dei sacerdotem eliciant in se divinam misericordiam—на актъ разрѣшенія.

духовныхъ язвъ благодатію Божіею, и хотя прямо не выражалъ той мысли, что благодать покаянія ниспосылается въ актѣ іерархическаго разрѣшенія, но давалъ это понять многими мѣстами своихъ посланій. Не приводя мѣстъ перваго рода, приведемъ мѣста, выражающія мысль о благодати Божіей, получаемой въ покаяніи вообще и въ частности въ іерархическомъ именно разрѣшеніи.

Падшіе, по Кипріану, суть мертвые, но однакожъ такіе, которые могутъ быть ожитворены [1]). Божественное милосердіе можетъ ихъ уврачевать. Сопоставляя не разъ крещеніе и покаяніе [2]), онъ говоритъ, что чрезъ грѣхъ падшіе лишаются благодати крещенія, а чрезъ покаяніе изглаждается ихъ вина и, хотя не договариваетъ, что снова получается потерянное, т. е. благодать, но послѣднее несомнѣнно слѣдуетъ изъ его словъ. Изображая вредныя дѣйствія Фортуната и Фелициссима на падшихъ, замѣчаетъ: „эти клятвопреступники противъ Бога, пылающіе нечестивою яростію противъ священниковъ Божіихъ..... стараются о томъ, чтобы дьявольскою злостью завершить свое дѣло, чтобы божественное милосердіе въ Церкви своей не врачевало падшихъ“ [3]). „Первая степень счастія не грѣшить, вторая сознавать грѣхи. Тамъ невинность цѣлая и неповрежденная, которая сохраняетъ, здѣсь лекарство (medela), которое исцѣляетъ. Они же, оскорбивши Бога,

[1]) Ep. X ad Anton. p. 2 (t. III) n. 22. Удивляясь, что нѣкоторые по упорству считаютъ недозволительнымъ допускать къ покаянію падшихъ и приводя, въ доказательство возможности покаянія, слова Писанія: *милостиня отъ смерти избавляетъ* (Тов. 4, 10),—Кипріанъ замѣчаетъ: «и конечно не отъ той смерти, которую однажды навсегда уничтожила кровь Христова, и отъ которой освободила насъ благодать нашего Искупителя въ спасительномъ крещеніи, но отъ той, которая проникаетъ въ насъ послѣ чрезъ грѣхъ». Вся вторая часть этого обширнаго посланія трактуетъ (n. 16—29) о возможности покаянія для падшихъ и о плодахъ покаянія, но такъ какъ говорится объ этомъ довольно обще, то мы и не дѣлаемъ другихъ выдержекъ изъ этого посланія.

[2]) Кромѣ ниже приведеннаго мѣста, см. еще Ep. XXII ad cler. Rom. n. 3. Порицая одного изъ исповѣдниковъ, именно Лукіана, особенно щедро раздававшаго граматы мира, Кипріанъ пишетъ: «Господь заповѣдалъ крестить всѣхъ во имя Отца и Сына и св. Духа и въ крещеніи отпускать имъ прежніе грѣхи (praeterita peccata), а онъ (Лукіанъ), не зная заповѣди и закона, приказываетъ давать миръ и отпускать грѣхи во имя Павла».

[3]) Ep. XII ad Cornel. (t. III) n. 13.

потеряли то и другое, лишились и благодати, полученной въ освященіи крещенія и нѣтъ у нихъ покаянія, чрезъ которое заглаждается вина“ [1]). Но въ особенности замѣчательно разсужденіе Кипріана о падшихъ, которымъ угрожаетъ смерть. Хотя они и не могутъ принесть „полнаго покаянія“, но должны быть разрѣшены, такъ какъ это положительный законъ, данный Спасителемъ, въ силу котораго „на небѣ можетъ быть разрѣшено только то, что разрѣшено здѣсь въ Церкви“. Далѣе разрѣшеніе потому необходимо, что безъ него невозможно пріобщеніе тѣла Христова въ евхаристіи, укрѣпляющаго на мученіе и наконецъ тѣмъ, что, „если, по слову (Господа), Духъ Отца глаголетъ въ тѣхъ, которые преданы за исповѣданіе имени Его, то какимъ образомъ можетъ быть готовъ или способенъ къ мученичеству тотъ, кто не получилъ прежде мира, не принялъ и Духа Отца, укрѣпляющаго рабовъ своихъ, говорящаго и исповѣдующаго въ насъ“ [2])? Не только Кипріанъ приписывалъ такую важность покаянію, но и римскіе исповѣдники усвояли ему „обновленіе и освященіе духа въ тайникахъ вѣрующаго“, хотя и не выяснили того, чрезъ какой актъ совершается это „обновленіе и освященіе“ [3]).

Итакъ Кипріанъ ясно говоритъ о благодатныхъ плодахъ іерархическаго разрѣшенія отъ грѣховъ. Не служатъ опроверженіемъ сказаннаго имъ выше о важности іерархическаго разрѣшенія нѣко-

---

[1]) Ibid. Amissa sit gratia, quae de baptismi sanctificatione percipitur et non subsit poenitentia, per quam culpa curatur.

[2]) Ep. XI ad Cornel. (t. III inter Concil. Carth. p. 852) n. 1—2. Разсуждая о томъ, что хотя постановлено давно, чтобы падшіе приносили полное покаяніе (poenitentiam plenam), но что, однакожъ, имъ въ случаѣ смерти необходимо давать миръ, говоритъ: «несправедливо было бы... при отшествіи изъ здѣшняго міра, отпускать ихъ ко Господу безъ общенія и мира, когда Онъ самъ дозволилъ и далъ законъ, что связанное на землѣ будетъ связано и на небесахъ и что тамъ только то можетъ быть разрѣшено, что разрѣшено прежде здѣсь въ церкви (quae prius in ecclesia solverentur)». «Они нуждаются въ огражденіи покровомъ тѣла и крови Христовой». Они не сдѣлаются способными испить чашу мученія, если прежде не будутъ допущены къ питію въ церкви чаши Господней чрезъ право общенія (jure communicationis).

[3]) Ep. XXVI confes. rom. ad Cypr. n. 7: in secretis cordis fidelis novellandus et consecrandus est animus.

торыя мѣста въ книгѣ „О падшихъ“, гдѣ утверждая, что никто, кромѣ одного Бога, не можетъ разрѣшать вѣрующихъ отъ грѣховъ, отрицаетъ, повидимому, богодарованную Церкви и іерархіи власть вязать и рѣшить [1]). Но вслѣдъ за этими же мѣстами мы находимъ разъясненіе того, противъ кого онъ направляетъ свою рѣчь. „Повелѣваютъ мученики что-либо сдѣлать? Если это справедливо, позволительно, не противно Богу, то должно быть сдѣлано священникомъ... Повелѣваютъ мученики что-либо сдѣлать? Но, если повелѣваемое ими не написано въ законѣ Господнемъ, то прежде нужно намъ узнать, испросили ли они отъ Господа то, чего требуютъ, и тогда уже дѣлать то, что они повелѣваютъ“ [2]). Итакъ подъ словомъ „никто“ Кипріанъ разумѣлъ ближайшимъ образомъ мучениковъ, затѣмъ отчасти и самихъ священниковъ, какъ скоро они вообразятъ себя самостоятельными дѣятелями при покаяніи, а не органами только Бога и потому придутъ къ мысли, что они могутъ „по своему снисхожденію“ сдѣлать то или другое; но онъ не думалъ чрезъ то отрицать право іерархіи разрѣшать отъ грѣховъ, какъ это видно изъ дальнѣйшей его рѣчи. Раздѣляя confessio, satisfactio et remissio, онъ выражается, что все это совершается apud sacerdotes Dei et per sacerdotes apud Deum. Утверждая, что необходимо каяться даже въ мысленномъ только паденіи, сознаваться въ этомъ предъ священниками и совершать

---

[1]) Lib. De lapsis. «Никто пусть не обманываетъ себя, никто пусть не обольщаетъ себя. Одинъ только Господь можетъ помиловать. Онъ только одинъ, понесшій грѣхи наши, за насъ болѣзновавшій и преданный Богомъ за грѣхи наши, можетъ даровать прощеніе грѣховъ (veniam peccatis) противъ Него содѣланныхъ. Человѣкъ не можетъ быть выше Бога и рабъ не можетъ по своему снисхожденію отпустить или даровать то, что въ тяжкомъ грѣхѣ содѣлано противъ Господа (nec remittere aut donare servus potest, quod in Dominum delicto graviore commissum est c. 17)». «Если кто безразсудный, въ неблаговременной поспѣшности, думаетъ, что онъ можетъ всѣмъ даровать отпущеніе грѣховъ (cunctis remissionem peccatorum), то онъ не только не помогаетъ, но и вредитъ падшимъ». (c. 18). Въ дальнѣйшемъ развитіи рѣзкость перваго положенія ослабляется выраженіями: «по своему снисхожденію» и «всѣмъ».

[2]) Ibid.

„эксомологесисъ совѣсти“ предъ ними же [1]) обращаясь за тѣмъ къ падшимъ самымъ дѣломъ, говоритъ: „Каждый изъ васъ, умоляю васъ, возлюбленнѣйшіе братья, да исповѣдуетъ свой грѣхъ, пока согрѣшившій еще находится въ семъ мірѣ, пока исповѣдь его можетъ быть допущена, пока удовлетвореніе и отпущеніе, совершенное чрезъ священника, угодно предъ Господомъ“ [2]). Итакъ отпущеніе грѣховъ, совершенное чрезъ священника, угодно Богу, дѣйствительно предъ Богомъ. Въ этой же книгѣ, рукѣ священника, или что тоже, разрѣшенію священникомъ чрезъ возложеніе рукъ, Кипріанъ приписываетъ дѣйствіе, очищающее совѣсть грѣшника. Упрекая пресвитеровъ за допущеніе падшихъ къ евхаристіи безъ покаянія, не смотря на слова Писанія, запрещающія ѣсть идоложертвенное, пишетъ: „Ни во что вмѣнивши и презрѣвши все это, прежде чѣмъ загладить грѣхи, прежде эксомологесиса преступленія, прежде чѣмъ очистить свою совѣсть жертвою и рукою священника, умилостивить Господа, негодующаго и угрожающаго за нанесенное ему оскорбленіе, причиняется насиліе тѣлу и крови Его и такимъ образомъ руками и устами грѣшатъ противъ Господа болѣе, чѣмъ тогда, когда отверглись Господа“ [3]).

Итакъ св. Кипріанъ раздѣльнѣе, чѣмъ всѣ другіе отцы разсматриваемаго періода, говоритъ 1) о составныхъ частяхъ покаянія: объ устномъ исповѣданіи именно предъ священникомъ, объ удовле-

[1]) Ibid. c. 28. Qui, quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesin conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutaram medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt.

[2]) Ibid. c. 29 Confiteantur singuli... delictum suum, dum adhuc qui deliquit in seculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio per sacerdotes apud Dominum grata est.

[3]) Ibid. c. 16. Spretis his omnibus, atque contemptis, ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis etc. Что разумѣетъ Кипріанъ подъ sacrificium? Это выраженіе не относится къ евхаристіи, такъ какъ очищеніе жертвою должно быть условіемъ вкушенія евхаристіи; оно относится къ приведенному выше (с. 15 вмѣстѣ съ 1 Кор. гл. 10 и 11) мѣсту изъ Лев. (7, 19—20) о жертвѣ мирной, мясо которой можетъ ѣсть всякій чистый (с. 15) и выражаетъ понятіе удовлетворенія чрезъ разнаго рода подвиги покаянія (satisfactio или exomologesis).

твореніи правосудія Божія въ эксомологесисѣ или среди подвиговъ, налагаемыхъ практикою публичнаго покаянія въ древности, и о разрѣшеніи отъ грѣховъ чрезъ возложеніе руки священника Божія. Такъ раздѣльно, въ особенности объ устной исповѣди предъ священникомъ, не говорилъ до него никто. 2) А главное онъ выяснилъ значеніе послѣдняго акта, какъ особенно важнаго, въ ряду другихъ актовъ и 3) въ борьбѣ съ мятежниками карѳагенскими и раскольниками римскими особенно обстоятельно раскрылъ значеніе іерархическаго разрѣшенія, какъ акта, оживляющаго благодатію Божіею мертвыхъ духовно, потерявшихъ благодать, полученную въ крещеніи,—дарующаго снова Духа Отца,—очищающаго чрезъ руку священника совѣсть грѣшника,—акта, подъ условіемъ совершенія котораго въ Церкви только и можетъ быть получено разрѣшеніе на небесахъ.

III. О священствѣ. Въ связи съ рѣшеніемъ вопросовъ о падшихъ и крещеніи у еретиковъ и раскольниковъ, св. Кипріанъ раскрывалъ ученіе о Церкви и іерархіи. Имѣя много побужденій доказывать падшимъ, исповѣдникамъ и нѣкоторымъ изъ своихъ пресвитеровъ важное значеніе епископской и пресвитерской власти, при принятіи падшихъ въ общеніе съ Церковію, а въ спорѣ съ папою Стефаномъ настаивать на томъ, что только одни священники истинной Церкви обладаютъ силою низводить на вѣрующихъ благодатные дары св. Духа въ крещеніи и мѵропомазаніи, св. отецъ естественно долженъ былъ по временамъ обращаться къ источнику и началу этихъ благодатныхъ полномочій—къ Богу и Его благодати, къ Церкви—и хотя ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ ученіе о посвященіи лицъ іерархическихъ въ священныя степени не составляло ближайшаго предмета разсужденій св. Кипріана и потому на этомъ предметѣ не могъ онъ нарочито останавливаться, тѣмъ не менѣе въ его твореніяхъ встрѣчается не мало мѣстъ, болѣе или менѣе близко относящихся къ таинству священства и обращающихъ на себя вниманіе. Хотя онъ нерѣдко упоминаетъ объ участіи народа въ избраніи епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ [1]), однакожъ онъ не считаетъ по-

[1]) Такъ напр. въ Ep. de Basilide et Marc. (t. III p. 1020 etc.) n. 3—4. Ipsa

ставленіе такихъ лицъ простымъ только актомъ избранія обществомъ на должности, а признаетъ дѣйствіемъ, совершаемымъ при невидимомъ участіи самого Бога, и получающимъ свое значеніе отъ сообщенія Богомъ лицамъ, избраннымъ народомъ и клиромъ, особенной силы для совершенія ими служенія въ Церкви.

Вопросъ о происхожденіи іерархическихъ полномочій съ отрицательной стороны и въ самомъ общемъ смыслѣ (именно, что не людьми, а самимъ Богомъ поставляются лица іерархическія)—рѣшается во многихъ мѣстахъ Кипріановыхъ твореній, въ особенности же довольно большой трактатъ объ этомъ предметѣ находимъ въ одномъ изъ посланій св. Кипріана къ папѣ Корнелію [1]). Здѣсь, называя власть епископа высокою и божественною (sublimi et divina potestate), а священниковъ, получившими честь по божественному удостоенію (de Dei dignatione), приводитъ затѣмъ нѣсколько примѣровъ изъ св. Писанія, ветхаго и новаго завѣта, „подтверждающихъ, что священническій авторитетъ и власть получаютъ твердость (firmatur) отъ божественнаго удостоенія“ [2]). Далѣе, приходя къ тому заключенію, что всѣ ереси и расколы произошли отъ того, что нѣкоторые отказываютъ въ повиновеніи священнику Божію, намѣстнику І. Христа (vice Christi), утверждаетъ, что наоборотъ „еслибы, согласно съ божественнымъ ученіемъ, все братство повиновалось ему (священнику Божію), то никто не возставалъ бы противъ коллегіи священниковъ, никто послѣ божественнаго суда, послѣ голосованія народнаго, послѣ согласія соепископовъ, не дѣ-

---

(plebs) maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi. Quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos plebe praesente sub omnium oculis deligatur et dignus atque idoneus publico judicio ac testimonio comprobetur. Особенно же въ слѣд. словахъ (ibid. n. 5): Quod et apud vos factum videmus in Sabyni collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum... judicio episcopatus ei deferetur et manus ei in locum Basilidis imponeretur. Еще въ Ep. ad Anton. (t. III n. 8) говоритъ: Factus est Cornelius episcopus de Dei et Christi judicio, de clericorum .. testimonio, de plebis... suffragio et de sacerdotum... collegio.

[1]) Ep. XII ad Cornel. (t. III p. 795 etc.).

[2]) Ibid. n. 2. 4. 5.

лалъ бы себя судьею не епископа, но Бога... Развѣ какой человѣкъ святотственной дерзости и потеряннаго ума можетъ думать, что священникъ бываетъ безъ суда Божія... Когда Онъ (Господь) говоритъ, что ничто даже самое малое не дѣлается безъ воли Божіей, то ужели кто можетъ думать, что важное и великое дѣлается въ церкви Божіей или безъ вѣдома или безъ соизволенія Божія и что священники, т. е. домостроители поставляются (ordinari) не по Его мысли?" „Христосъ и поставляетъ и покровительствуетъ священниковъ" [1]). Въ другомъ посланіи, говоря о томъ же Корнеліѣ, замѣчаетъ [2]), что онъ получилъ епископство не хищеніемъ, не искательствомъ, но по волѣ Бога „который дѣлаетъ священниковъ (qui facit sacerdotes)".

Но всѣ подобнаго рода разсужденія [3]) слишкомъ общи для того, чтобы можно было выводить изъ нихъ заключеніе о томъ, что Богъ посвящаетъ лицъ іерархическихъ на служеніе ниспосланіемъ на нихъ особенной благодати [4]), а тѣмъ болѣе недостаточны для того, чтобы на основаніи ихъ пріурочивать ниспосланіе благодати Божіей къ акту церковнаго посвященія или рукоположенію. Гораздо болѣе ясное указаніе на ниспосланіе благодати Божіей на лицъ іерархическихъ находится въ тѣхъ посланіяхъ, которыя Кипріанъ писалъ по поводу споровъ о крещеніи. Уже въ первыхъ посланіяхъ именно къ Іовіану (или Яннуарію), Квинту, Стефану, Юбайяну и Помпею, доказывая, какъ мы видѣли, необходимость перекрещиванія крещенныхъ еретиками и раскольниками—тѣмъ, что послѣдніе, какъ не принадлежащіе къ истинной, единой Церкви, не имѣютъ св. Духа и потому не могутъ давать другимъ то, чего сами не имѣютъ, т. е. не могутъ даровать св. Духа въ руковозложеніи, не могутъ

[1]) Ibid. n. 5. 6.

[3]) Ep. ad Anton. (t. III) n. 8.

[2]) Подобныхъ вышеприведеннымъ выраженіямъ встрѣчается не мало и въ другихъ посл. Кипріана напр. въ Ep. XXXIV ad cler. et pleb. (n. 1. 4): clero nostro non humana suffragione, sed divina dignatione conjunctum и далѣе: divina dignatione promoti.

[4]) Намекъ на эту благодать, но весьма неясный находится въ Ep. II ad Cornel. (t. III p. 703 n. 2) въ слозахъ: gravitatis sacerdotalis et sanctitatis respectum tenentes.

освятить ни елея, ни воды, словомъ не могутъ раздавать благодатныхъ даровъ ни въ крещеніи ни въ мѵропомазаніи, — доказывая все это изъ идеи единой, истинной Церкви, какъ единственнаго источника всѣхъ благодатныхъ даровъ, — св. отецъ тѣмъ самымъ давалъ понять, что онъ смотрѣлъ на единую, истинную іерархію, какъ на раздаятельницу благодатныхъ даровъ, такъ какъ извѣстно, что такое, по его взгляду іерархія въ Церкви. А если іерархія есть раздаятельница благодатныхъ даровъ Церкви, то въ іерархіи необходимо присутствіе сугубыхъ благодатныхъ даровъ, т. е. не только тѣхъ, которые получаетъ каждый христіанинъ, но и другихъ, которые требуются для раздаянія другимъ благодати св. Духа. Всѣ эти мысли и находимъ въ вышеупомянутыхъ посланіяхъ, хотя послѣдняя мысль о сугубыхъ дарахъ скорѣе предполагается, чѣмъ ясно выражена и раскрыта.

Въ посл. къ Стефану, разсуждая о пресвитерахъ, рукоположенныхъ въ православной Церкви, но потомъ отпадшихъ отъ нея, и утверждая, что имъ довольно даровать только миръ и что ихъ нужно принимать только какъ мірянъ замѣчаетъ: „не должно оставлять имъ при возвращеніи ихъ къ намъ тѣ оружія посвященія и чести (ordinationis et honoris arma), съ которыми они воевали противъ насъ“. Въ посл. къ Юбайяну пишетъ: „Очевидно, гдѣ и кѣмъ (per quos) можетъ быть дано отпущеніе грѣховъ, даруемое въ крещеніи... Власть разрѣшать на землѣ такъ, чтобы разрѣшено было и на небѣ, Господь далъ прежде Петру..., а по воскресеніи и всѣмъ апостоламъ, говоря (Іоан. 20, 21 — 23)... Отсюда понятно, что крестить и давать отпущеніе грѣховъ могутъ (licere) только предстоятели, на основаніи евангельскаго закона и Господня посвященія (ordinatione), а внѣ Церкви ничто не можетъ быть связано и разрѣшено, такъ какъ тамъ нѣтъ никто, кто бы могъ освятить или разрѣшить“ [2]). „И мы утверждаемъ не безъ авторитета божественнаго Писанія, когда говоримъ, что все устроено Богомъ по извѣстному закону и Его собственному постановленію

[1]) Ep. ad Steph. n. 2.

[2]) Ep. ad Jubaj. n. 7: ubi non sit, qui aut ligare possit aliquid, aut solvere.

(ac propria ordinatione) и что никто, вопреки епископамъ и священникамъ, не можетъ присвоять себѣ чего либо, что не въ его правѣ и власти“ [1]). Корей, Даѳанъ и Авиронъ наказаны за присвоеніе ими sacrificandi licentiam. „Церковь, подобно раю, заключаетъ одни плодовитыя деревья...; ихъ она орошаетъ четырьмя рѣками, т. е. четырьмя евангеліями и небеснымъ разлитіемъ ихъ водъ обильно подаетъ благодать спасительнаго крещенія“. „Въ ней предсѣдательствуемъ мы... По божественному дозволенію (de divino permissu) мы напаяемъ жаждущій народъ Божій, охраняемъ границы животворныхъ источниковъ“ [2]). Вооружаясь противъ противниковъ перекрещиванія, защищаетъ свою мысль слѣдующимъ образомъ: „мы находимъ, что апостолъ крестилъ уже крещенныхъ тѣмъ Іоанномъ, который былъ большій изъ пророковъ, который еще въ утробѣ матерней исполнился божественной благодати (divina gratia impletus)“. „Если бы еретикъ потому, что крестилъ первый, могъ чрезъ то восхитить право крещенія (jus baptismi), то у обладателя уже не было бы крещенія, но у восхитившаго... А какъ гибельно въ вещахъ божественныхъ поступаться своимъ правомъ и властью (jure suo et potestate),—это показываетъ Писаніе“ (примѣръ Исава) [3]).

Но и въ этихъ посланіяхъ,—хотя Кипріанъ и представляетъ благодатныя полномочія Церкви сосредоточенными въ рукахъ іерархіи, которой они переданы самимъ Богомъ, (полномочія очевидно, отличныя отъ обыкновенной чести предсѣдательства въ церкви, почему и употребляетъ обыкновенно для обозначенія ихъ два выраженія: jus et potestas, изъ которыхъ послѣднее выражаетъ идею именно благодатнаго полномочія) [4]) и потому заставляетъ предполагать, что эти полномочія переданы Богомъ іерархіи въ какомъ нибудь актѣ,—яснаго однакожъ указанія на этотъ послѣдній актъ

---

[1]) Ibid. n. 8.

[2]) Ibid. n. 10.

[3]) Ibid. n. 25.

[4]) Сравн. у Тертулліана, котораго, какъ извѣстно, прилежно читалъ и изучалъ Кипріанъ, разграниченіе ministerium et imperium, disciplina et potestas.

не содержится [1]). Чего мы не встрѣчаемъ въ вышеозначенныхъ посланіяхъ, то находимъ въ посланіи къ Магну. Разсуждая сначала о томъ, что одна только истинная Церковь имѣетъ воду жизни и власть крестить и омывать человѣка, что она не можетъ быть у Корнелія и Новаціана, а у кого нибудь одного, именно у Корнелія, что у Новаціана она быть не можетъ, потому что онъ произошелъ самъ отъ себя, не посвященъ въ Церкви [2]), онъ есть чужой и сторонній, при существованіи истиннаго пастыря по преемству посвященія (ordinatione succedanea) [3]), и такимъ образомъ вводя въ свою рѣчь важное понятіе преемства,—разъясняетъ далѣе, что это преемство означаетъ нѣчто болѣе, чѣмъ преемство въ ученіи. Отстранивъ (тѣмъ, что Корей, Даѳанъ и Авиронъ, исповѣдывавшіе того же Бога, что́ и Ааронъ, наказаны однакожъ за присвоеніе себѣ права священнодѣйствовать) [4]),—возраженіе, что Новаціанъ не отступаетъ отъ ученія Церкви и ея обрядовъ и слѣдовательно можетъ, повидимому, крестить,—останавливаетъ далѣе своихъ противниковъ на той, и послѣдними, по его словамъ, признаваемой истинѣ, что „еретики и раскольники не имѣютъ Духа св. и потому, хотя могутъ крестить, но дать св. Духа не могутъ“ [5]); затѣмъ—продолжаетъ: „Въ крещеніи каждому отпускаются грѣхи, а Господь утверждаетъ и возвѣщаетъ въ своемъ евангеліи, что грѣхи могутъ отпускать только тѣ, которые имѣютъ св. Духа. Ибо, посылая послѣ воскресенія своихъ учениковъ, Онъ говоритъ имъ:...(Іоан. 20, 22—23). Это мѣсто, продолжаетъ Кипріанъ, показываетъ, что крестить и давать отпущеніе грѣховъ можетъ только тотъ, кто имѣетъ

---

[1]) Указаніе на Іоанна Крестителя, исполненнаго благодатію еще въ матерней утробѣ, здѣсь не представляетъ той ясности, которою оно отличается въ другомъ посланіи (см. далѣе посл. къ Магну).

[2]) Epist. ad Magn. n. 3: qui ordinatus in Ecclesia non est.

[3]) Ibid. n. 5. Pastor haberi quomodo potest, qui, manente vero pastore, et in Ecclesia Dei ordinatione succedanea praesidente, nemini succedens et a se ipso incipiens, alienus sit et profanus.

[4]) Ibid. n. 8. Tamen quia loci sui ministerium transgressi contra Aaron sacerdotem, qui sacerdotium legitimum dignatione Dei atque ordinatione Domini percęperat.

[5]) Ibid. n. 10.

св. Духа. Наконецъ Іоаннъ, предназначенный крестить самого Господа принялъ Духа св. прежде, когда былъ еще во чревѣ матери, для того, чтобы было извѣстно и явно, что никто не можетъ крестить кромѣ тѣхъ, которые имѣютъ Духа св.“ [1]). Какъ мы замѣтили уже, противники Кипріана, допускавшіе законность и дѣйствительность крещенія у еретиковъ и раскольниковъ, не могли однакожъ признать еретическаго и раскольническаго священства, т. е. полученія этою іерархіею особенной благодати св. Духа въ таинствѣ хиротоніи и въ этомъ смыслѣ могли соглашаться съ Кипріаномъ, что еретики и раскольники не имѣютъ св. Духа [2]). Пользуясь этимъ пунктомъ согласія съ своими противниками, Кипріанъ старается доказать справедливость своей мысли о перекрещиваніи. Но этому-то онъ и останавливается на мысли, принимаемой и его противниками, о необходимости имѣть законное священство, благодать св. Духа, полученную въ посвященіи, съ цѣлію чрезъ то доказать, что еретики, не имѣя законнаго посвященія, не могутъ и крестить. Для этого онъ приводитъ текстъ св. Писанія, въ которомъ говорится о дарованіи Апостоламъ Духа св. чрезъ дуновеніе, вмѣстѣ съ повелѣніемъ вязать и рѣшить, что и совершается въ посвященіи и крещеніи, и кромѣ того

---

[1]) Ibid. n. 11. Denique ipsum Christum nostrum baptizaturus Ioannes accepit ante Spiritum s., cum ad hoc esset in utero matris constitutus, ut certum esset atque manifestum baptizare non posse nisi eos, qui habeant Spiritum sanctum.

[2]) Въ другомъ же смыслѣ, противники Кипріана нетолько не отвергали сообщенія еретиками и раскольниками благодати св. Духа (именно—въ крещеніи, разсматриваемомъ какъ собственно крещеніе и какъ муропомазаніе), но напротивъ на этомъ настаивали, утверждая, что если они и повторяютъ возложеніе рукъ, то единственно in poenitentiam, и не могли не настаивать, потому что это была ихъ основная мысль и изъ за нея и былъ весь споръ. Что не признавая благодати священства у извѣстнаго лица, можно однакожъ допустить полученіе благодати отъ этого лица въ крещеніи,—это можно видѣть изъ крещенія въ случаѣ нужды мірянами,—крещенія, которое всегда признавалось церковью дѣйствительнымъ и которое послужило, можно думать, главнымъ основаніемъ для Стэфана въ его спорѣ съ Кипріаномъ. Кипріанъ же рѣшительно никакъ не могъ понять, какимъ образомъ, не признавая священства еретическаго и раскольническаго, можно признать дѣйствительнымъ крещеніе, совершенное въ этихъ обществахъ.

чрезвычайно выразительно указываетъ на примѣръ Іоанна Крестителя замѣчая, что ниспосланіе на него св. Духа еще въ утробѣ матерней сдѣлано съ особенною цѣлію, именно, чтобы „извѣстно было и явно, что никто не можетъ крестить кромѣ тѣхъ, которые имѣютъ св. Духа“, т. е. кромѣ тѣхъ, которые по примѣру Іоанна получили изліяніе благодати въ актѣ посвященія, предшествующемъ отправленію ими ихъ обязанностей, какъ крестителей. Итакъ, по взгляду не только Кипріана, но и его противниковъ, по взгляду римской церкви, священство соединено съ дарованіемъ благодати Божіей въ актѣ посвященія,—актѣ, предшествующемъ отправленію священниками ихъ обязанностей.

Одно, чего не видно изъ твореній Кипріана, это—ближайшаго отношенія благодати священства къ видимому знаку, именно того, что благодать передается посвящаемому чрезъ епископское рукоположеніе. Безъ сомнѣнія такъ именно думалъ Кипріанъ, такъ вѣровала и вся Церковь, но прямыхъ указаній на это мы не находимъ въ твореніяхъ св. Кипріана, которому впрочемъ и не было случая высказаться объ этомъ предметѣ. Но то, чего нѣтъ въ разсматриваемыхъ твореніяхъ, восполняется посланіемъ Фирмиліана къ Кипріану, единомысленнаго съ послѣднимъ,—Фирмиліана, посланіе котораго представляетъ повтореніе, часто буквальное, Кипріановыхъ мыслей. Фирмиліанъ между прочимъ старается показать, къ чему ведетъ Стефана признаніе имъ еретическаго и раскольническаго крещенія и приходитъ къ тому заключенію, что оно ведетъ не болѣе и не менѣе, какъ къ признанію еретическихъ и раскольническихъ обществъ церквами, а ихъ іерархіи и всего, что она совершаетъ—правильнымъ и законнымъ. „Христосъ одному Петру сказалъ: *что свяжешь на землѣ, то будетъ связано на небесахъ и что разрѣшишь на землѣ, то будетъ разрѣшено на небесахъ* (Мѳ. 16, 19) и потомъ въ евангеліи, когда Христосъ дунулъ на однихъ апостоловъ, то сказалъ: *примите Духа св., кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся* (Іоан. 20, 22—23). Итакъ власть отпускать грѣхи дарована Апостоламъ и церквамъ, которыя они, будучи посланы Хрис-

томъ, основали и епископамъ, которые наслѣдовали имъ по преемственному посвященію“ [1]) А потому еретики, „присвояющіе себѣ незаконное священство (sacerdotalia illicita) и строющіе чуждые алтари“, подобны Корею, Даѳану и Авирону и должны быть наказаны, какъ послѣдніе. Фирмиліанъ не можетъ надивиться безразсудству Стефана, который „строитъ новыя зданія церквей“, который, уступая еретикамъ крещеніе со всѣми его благами, уступаетъ имъ „не малую, а самую большую власть благодати“ (potestatem gratiae), а „кто уступаетъ и усвояетъ еретикамъ столь великія и небесныя дары Церкви, тотъ что иное дѣлаетъ какъ не имѣетъ сообщество съ тѣми, которымъ онъ усвояетъ и предоставляетъ столько благодати (tantum gratiae)? И напрасно въ такомъ случаѣ сомнѣвается онъ согласиться съ ними во всемъ остальномъ, сдѣлаться ихъ участникомъ, вмѣстѣ съ ними сходиться, равно и соединяться съ ними въ молитвахъ, сдѣлать общими и алтарь и жертву. Но много, говоритъ онъ (Стефанъ), помогаетъ вѣрѣ и святости крещенія имя Христово, такъ что, кто крещенъ во Христа, тотчасъ же получаетъ благодать Христову. На это можно возразить и сказать кратко: если крещеніе во имя Христово внѣ (церкви) имѣло силу очистить человѣка, въ такомъ случаѣ и возложеніе рукъ во имя Христово могло также имѣть тамъ силу для принятія Духа св. И начнетъ тогда казаться правильнымъ и законнымъ также и прочее, совершаемое у еретиковъ, какъ скоро оно совершается во имя Христово“ [2]). Мы привели въ *непрерывномъ порядкѣ* ходъ всѣхъ мыслей Фирмиліана. Способъ его аргументаціи и теченіе мыслей едва ли позволяетъ понять выраженіе: „и возложеніе руки во имя Христово могло также имѣть тамъ силу для принятія Духа св.“ какъ

[1]) Ep. Firm. ad. Cypr. n. 16. Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt.

[2]) Ibid. n. 17. 18. Huic loco breviter occurri possit et dici, quoniam, si in nomine Christi valuit foris baptisma ad hominem purgandum, in ejudem Christi nomine valere illic potuit et manus impositio ad accipiendum Spiritum s. Et incipient caetera, quae apud haereticos aguntur, justa et legitima videri, quando in nomine Christi gerantur.

либо иначе, а не въ смыслѣ возложенія рукъ въ таинствѣ священства, для сообщенія Духа св. Понять иначе не позволяетъ контекстъ рѣчи: ни предъидущія, ни послѣдующія мысли. Передъ тѣмъ онъ доказываетъ, что мнѣніе Стефана ведетъ къ признанію еретическихъ обществъ церквами, къ усвоенію *полной благодати* ихъ іерархіи, ихъ посвященію, іерархическому ихъ преемству, такъ что не остается ничего болѣе, какъ на самомъ дѣлѣ соединиться съ ними. А послѣ означеннаго выраженія „и возложеніе рукъ“ и пр., замѣчаетъ опять, что признавши возложеніе рукъ у еретиковъ сообщающимъ св. Духа, мы принуждены будемъ считать законнымъ все. Все это мѣсто есть по нашему мнѣнію одно цѣлое [1]), направленное къ доказательству Стефанова безразсудства, допускающаго такой опасный для единства Церкви и значенія истинной іерархіи принципъ. А если такъ, то означенное мѣсто заключаетъ въ себѣ мысль о тѣсной связи благодати священства съ возложеніемъ рукъ, или иначе о дарованіи лицамъ посвящаемымъ благодати священства чрезъ возложеніе рукъ.

Такимъ образомъ и относительно священства нужно сказать тоже, что и относительно покаянія, именно: 1) что Кипріанъ выдѣляетъ актъ посвященія (ordinatio) изъ ряда другихъ предварительныхъ актовъ избранія лицъ іерархическихъ соборомъ клира съ участіемъ народа, голосованія, сужденія и соизволенія собора, 2) смотритъ на этотъ актъ, какъ на актъ сообщенія особенной благодати Божіей, получаемой епископами по преемству отъ Апостоловъ, въ свою очередь получившихъ ее отъ самого Христа чрезъ дуновеніе, и наконецъ, 3)—какъ видно изъ посланія Фирмиліана, согласнаго во всемъ съ посланіями Кипріана,—какъ на актъ, сообщающій благодать св. Духа чрезъ возложеніе рукъ.

IV. Объ евхаристіи. Гораздо менѣе, чѣмъ о предъидущихъ четы-

1) Считаемъ нужнымъ обратить еще вниманіе на тождество слѣдующаго оборота рѣчи, указывающаго на тождество мысли. Выше, когда Фирмиліанъ несомнѣнно разсуждаетъ о священствѣ, объ іерархическихъ благодатныхъ полномочіяхъ, онъ выражается: Et frustra jam dubitat in caeteris quoque consentire eis et particeps esse, ut simul cum eis conveniat etc. Здѣсь: et incipient caetera quoque, quae apud haereticos aguntur ets.

рехъ таинствахъ, раскрыто Кипріаномъ ученіе объ евхаристіи. Объ этомъ таинствѣ Кипріанъ говоритъ нерѣдко въ своихъ посланіяхъ, касающихся дѣла о падшихъ. Здѣсь онъ, какъ мы видѣли, въ доказательство необходимости для нихъ церковнаго разрѣшенія, нерѣдко приводитъ то соображеніе, что для принятія евхаристіи, къ которой они приступаютъ прямо безъ предварительнаго покаянія, необходимъ миръ съ церковію и что принятіе тѣла и крови Христовой недостойными ведетъ не къ спасенію, а къ суду и осужденію. Такимъ образомъ Кипріанъ, въ этомъ случаѣ выходитъ изъ сознанія великой важности этого священнодѣйствія. Тѣмъ же сознаніемъ онъ руководится, когда въ одномъ изъ посланій къ Корнелію [1]) оправдываетъ свою мѣру принятія падшихъ,—по случаю приближающагося гоненія,—безъ продолжительнаго покаянія, тою мыслью, что для падшихъ необходимо покровительство (protectio) тѣла и крови Христовой, что для нихъ евхаристія служитъ защитою (tutela), Господне насыщеніе огражденіемъ (munimentum dominicae saturitatis), что мы не сдѣлаемъ ихъ способными пролить свою кровь за исповѣданіе имени Христова, если идущимъ на брань откажемъ въ крови Христовой, что только питіе въ церкви чаши Господней дѣлаетъ ихъ способными къ питію чаши мученичества, а между тѣмъ нельзя допустить падшихъ къ евхаристіи, не давъ имъ миръ съ церковію, или безъ права общенія (jure communicationis).

Но все это мѣста довольно общія. Болѣе замѣчательныя мѣста относительно евхаристіи,—говорящія не только вообще о важности этого священнодѣйствія, но и о дѣйствіи благодати Божіей, при освященіи евхаристической жертвы, и отчасти, хотя и не такъ ясно, и о пресуществленіи элементовъ, — находимъ въ книгѣ „О падшихъ“, а также и въ нѣкоторыхъ изъ его посланій. Въ книгѣ „О падшихъ“, разсказаны, нѣсколько случаевъ принятія евхаристіи падшими,—случаевъ, изъ которыхъ два окончились рвотою и смертію, одинъ тѣмъ, что изъ ковчега, въ которомъ хранилась святыня Господня, изошелъ огонь, и наконецъ еще одинъ тѣмъ, что вмѣсто тѣла Христова въ рукахъ пріобщавша-

[1]) Ep. XI ad Cornel. (t. III) см. выше.

гося оказался пепелъ. По случаю этихъ разсказовъ, св. Кипріанъ замѣчаетъ, что послѣдній случай доказалъ, что Господь отступаетъ, когда отрекаются отъ Него, „такъ какъ спасительная благодать по удаленіи святости обращается въ пепелъ“ [1]). Здѣсь говорится объ измѣненіи евхаристическихъ элементовъ (вмѣсто хлѣба — пепелъ). А нѣсколько выше въ той же самой книгѣ, — сравнивая два преступленія: отреченіе отъ Христа и принятіе евхаристіи падшими, не очистившими себя покаяніемъ и возложеніемъ руки священника,—св. отецъ считаетъ болѣе тяжкимъ послѣднее, т. е. принятіе евхаристіи падшими, чѣмъ первое, т. е. отступничество отъ Христа. Такого сравненія онъ безъ сомнѣнія не допустилъ бы, если бы не вѣрилъ въ дѣйствительное присутствіе тѣла Христова въ евхаристіи. „Насиліе наносится (падшими), говоритъ Кипріанъ, тѣлу Его и крови и такимъ образомъ руками и устами грѣшатъ они теперь противъ Господа болѣе, чѣмъ тогда, когда отверглись Господа“ [2]). Упрекая въ другихъ мѣстахъ своихъ пресвитеровъ за допущеніе падшихъ къ евхаристіи, онъ замѣчаетъ, что чрезъ это они профанируютъ тѣло Господа [3]). Еще очень замѣчательное мѣсто находится въ посланіи къ Ѳиваритянамъ. Увѣщевая ихъ къ мученичеству, св. Кипріанъ пишетъ: „вооружимъ и десницу мечемъ духовнымъ, чтобы она храбро отринула скверныя жертвы, чтобы помня евхаристію, воспринявшую (въ себя) тѣло Господа, обняла Его“ [4]).

Посланіе къ Цецилію, спеціально посвященное разсужденію объ евхаристіи, даетъ, повидимому, не мало основаній подозрѣвать Кипріана во взглядѣ на это таинство, какъ на символъ тѣла и крови Христовой; но, при ближайшемъ разсмотрѣніи всего посланія, ока-

[1]) De lapsis c. 25—26. Quando gratia salutaris in cinerem sanctitate fugiente mutatur.

[2]) Ibid. n. 16. Vis infertur corpori Ejus et sanguini et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt, quam cum Dominum negaverunt. Подобное мѣсто мы видѣли у Тертулліана. Manibus указываетъ на древній способъ принятія тѣла Христова сначала въ руки, а потомъ въ уста.

[3]) Ep. X ad martyr. n. 1.

[4]) Ep. LVI ad Thibarit. de exhort. martyr, n. 9: eucharistia memor, quae Domini corpus accepit.

зывается, что св. отецъ нисколько не опровергаетъ своими разсужденіями въ этомъ сочиненіи сказанное имъ въ другихъ своихъ твореніяхъ. Цѣль написанія посланія состояла не въ томъ, чтобы показать присутствіе истиннаго тѣла Христова и крови Христовой въ евхаристіи, а въ томъ, что слѣдуетъ употреблять въ этомъ таинствѣ хлѣбъ и вино, а не хлѣбъ и воду, какъ нѣкоторые дѣлали „по невѣжеству или простотѣ“ [1]), опасаясь, чтобы при вкушеніи ими вина утромъ не было запаха крови [2]). Употребленіе вина и защищаетъ Кипріанъ не только примѣромъ совершенія самимъ Христомъ евхаристіи, но и ветхозавѣтными прообразами крови Христовой и различными соображеніями. Оговариваясь въ началѣ, что онъ пишетъ не свое и отъ себя, а слѣдуетъ образу совершенія евхаристіи Господомъ, говоритъ далѣе: „нельзя видѣть присутствія крови Господней, которою мы искуплены и оживотворены въ чашѣ Господней, когда не достаетъ чашѣ вина, потому что кровь Христова представляется виномъ, какъ это можно видѣть изъ прообразовъ и изъ свидѣтельства всѣхъ писаній“ [3]) и затѣмъ приводитъ прообразы Ноя, упившагося виномъ и Мелхиседека, принесшаго хлѣбъ и вино и другіе. Здѣсь Кипріанъ говоритъ о „присутствіи въ чашѣ“, при извѣстныхъ условіяхъ, „крови Христовой, которою мы искуплены“. Правда, здѣсь же выражается, что кровь Христова представляется (ostenditur) виномъ; но это выраженіе, очевидно, относится къ прообразамъ Ветхаго Завѣта, т. е. кровь представляется виномъ въ ветхозавѣтныхъ прообразахъ. Св. отецъ задался въ этомъ посланіи цѣлію показать, что самимъ Богомъ съ самаго начала избранъ для евхаристіи этотъ именно элементъ, а не другой, не вода напримѣръ. Вода, говоритъ Кипріанъ, всегда, когда о ней говорится въ Писаніи, предъизображаетъ крещеніе, а не евхаристію. Затѣмъ, обращаясь отъ ветхаго Завѣта къ новому и приведши слова установленія таинства, говоритъ: „Тутъ мы находимъ, что чаша, которую приносилъ Господь, была раство-

[1]) Ep. LXIII ad Caecil. n. 1.
[2]) Ibid. n. 15.
[3]) Ibid. n. 2.

рена (mixtum) и что то, что онъ назвалъ своею кровію, было вино. Отсюда очевидно, что кровь Христова не приносится, если нѣтъ въ чашѣ вина и не совершается жертвоприношеніе Господне (sacrificium Dominicum), посредствомъ законнаго освященія (sanctificatione legitima), если наше приношеніе и жертва не соотвѣтствуютъ страданію Господню“ [1]). Такимъ образомъ безъ вина, по Кипріану нѣтъ крови Христовой въ евхаристіи, „не происходитъ законнаго освященія жертвы“, а когда есть вино, то все это происходитъ.

Нисколько не должно смущать насъ и дальнѣйшее разсужденіе св. Кипріана о чашѣ Господней, напоминающее, столь любимый александрійскими отцами, аллегорическій способъ изъясненія. Сказавши, что претвореніе Христомъ Спасителемъ воды въ вино должно бы показать, что нельзя употреблять въ евхаристіи одну воду, Кипріанъ задается потомъ вопросомъ, какая кромѣ того была у Спасителя цѣль при претвореніи воды въ вино. По его мнѣнію, Спаситель хотѣлъ тѣмъ показать, что язычники вступаютъ въ наслѣдіе Божіе на мѣсто іудеевъ; „у іудеевъ недостало вина, потому что не доставало благодати духовной“. „А что воды означаютъ (significare) народъ, это подтверждаетъ божественное Писаніе въ Апокалипсисѣ (17, 15). Это самое мы видимъ и въ таинствѣ чаши (in sacramento calicis contineri). Такъ какъ Христосъ, понесшій грѣхи міра, понесъ всѣхъ насъ, то мы видимъ, что подъ водою разумѣется народъ, а кровію указывается на кровь Христову“ [2]). Такимъ образомъ, по Кипріану, смѣшеніе воды съ виномъ есть союзъ народа со Христомъ. Соединеніе вина и воды въ чашѣ таково, что это смѣшеніе (commixtio) уже не раздѣлимо. Отсюда неразрывность союза Христа и Церкви, т. е. народа. Поэтому нельзя приносить ни одну воду, ни одно вино,—одно вино потому, что тогда кровь Христова осталась бы безъ насъ, одну воду—потому, что тогда народъ оставался бы безъ Христа. „Только когда то и другое смѣшивается и неразрывно соединяется, только тогда совер-

[1]) Ibid. n. 9.

[2]) Ibid. n. 12. In aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi.

шается таинство духовное и божественное. Такимъ образомъ чаша Господня не есть ни одна вода, ни одно вино, но то и другое вмѣстѣ, подобно тому какъ (quomodo) и Тѣломъ Господнимъ не можетъ быть ни одна мука, ни одна вода, но то и другое соединенное и связанное и образующее составъ одного хлѣба. Этимъ самымъ символомъ (quo et ipso sacramento) изображается соединенный нашъ народъ, чтобы мы знали, что какъ многія зерна, вмѣстѣ собранныя, смолотыя и замѣшенныя, образуютъ одинъ хлѣбъ, такъ точно и мы во Христѣ, хлѣбѣ небесномъ, составляемъ одно тѣло, въ которое соединены и объединены мы многіе по числу“ [1]). Во всемъ этомъ разсужденіи св. Кипріанъ, очевидно, имѣлъ въ виду не высказать свой взглядъ на сущность таинства евхаристіи, а показать тотъ таинственный смыслъ, какой можетъ для собственнаго назиданія усматривать умъ благочестиваго вѣрующаго въ видимыхъ элементахъ, разсматриваемыхъ безотносительно къ пресуществленію ихъ дѣйствіемъ Духа св. въ литургическомъ освященіи [2]). Такъ думать уполномочиваетъ насъ не только весь ходъ рѣчи, но и употребленіе слова sacramentum, въ значеніи не таинства въ нашемъ смыслѣ, а символа, въ томъ значеніи, въ какомъ таинствами у него называются ветхозавѣтные символы. Такъ какъ, подобно Тертулліану и другимъ отцамъ, Кипріанъ любилъ смотрѣть даже и на новый завѣтъ съ этой символической точки зрѣнія, усматривая и въ немъ своего рода образы вещей умозрительныхъ, то онъ позволилъ себѣ, столь занятому идеей единства Церкви, усмотрѣть символическое подтвержденіе и изображеніе этой идеи и въ таинствѣ евхаристіи. Что высказывая всѣ вышеприведенныя мысли объ этомъ таинствѣ, онъ стоялъ именно на этой точкѣ зрѣнія, а не нашей и имѣлъ единственно приписываемую ему нами цѣль, а не хотѣлъ поколебать вѣру въ дѣйствительное присутствіе тѣла Христова въ евхаристіи, объ этомъ свидѣтельствуютъ другія, выше приведенныя мѣста изъ его твореній [3]).

[1]) Ibid. n. 12 et 13.

[2]) Совершенно съ той же точки зрѣнія св. Кипріанъ смотритъ на евхаристію и кратко высказываетъ тѣ же мысли въ Ep. ad Magn. n. 6.

[3]) Изъ дальнѣйшаго разсужденія въ разбираемомъ нами посланіи приведемъ

V. Объемъ понятія sacramentum у св. Кипріана. Пути, проложенному Тертулліаномъ относительно употребленія слова sacramentum, слѣдовалъ и Кипріанъ. Употребленіе этого слова фактически подтверждаетъ ту истину, извѣстную изъ свидѣтельства Іеронима, что Кипріанъ считалъ Тертулліана своимъ учителемъ и постоянно читалъ его творенія. Совершенно въ тѣхъ же смыслахъ, какъ Тертулліанъ, съ незначительными оттѣнками отличія въ употребленіи противъ послѣдняго, любилъ употреблять это слово и св. Кипріанъ.

1) Подобно своему учителю Кипріанъ представлялъ христіанъ какъ бы воинами, дающими въ крещеніи, чрезъ чтеніе символа вѣры и отреченіе отъ діавола, клятву, присягу, а такъ какъ эти послѣднія понятія въ классическомъ языкѣ обозначались словомъ sacramentum, то и Кипріанъ употребляетъ тоже выраженіе для обозначенія этихъ понятій въ примѣненіи къ христіанамъ. Такое употребленіе слова sacramentum встрѣчаемъ въ слѣдующихъ мѣстахъ Кипріановыхъ твореній. Въ посланіи къ Помпею, въ негодованіи на защитниковъ крещенія внѣ истинной Церкви, Кипріанъ восклицаетъ: „Если такъ воздается слава Богу, если такъ сохраняютъ страхъ Божій: то бросимъ оружіе, отдадимся въ плѣнъ, предадимъ діаволу постановленіе евангелія, распоряженіе Христа, величіе Божіе, пусть уничтожатся клятвы (sacramenta) божественнаго воительства, пусть преданы будутъ знамена военныхъ становъ“ [1]). Въ кн. о падшихъ Кипріанъ спрашиваетъ

слѣдующее довольно замѣчательное мѣсто: «Если не позволительно нарушать ни одной и малой изъ заповѣдей Господнихъ, то насколько преступнѣе нарушать или замѣнять — столь великое, столь важное (tam magna, tam grandia), столь близко относящееся къ самому таинству страданія Господня и нашего искупленія» (ibid. n. 14). «Какимъ образомъ мы можемъ пролить кровь за Христа, если стыдимся пить кровь Христову»? (n. 15). Въ этомъ же посланіи Кипріанъ много говоритъ о значеніи евхаристіи, какъ жертвы. Замѣтивъ о близкомъ отношеніи евхаристіи къ жертвѣ Христовой онъ говоритъ, что «священникъ подражаетъ Христу» и еще выше, что какъ всѣ мы не могли бы пить вина, еслибы виноградная Кисть не была выжата, такъ точно мы не могли бы пить и крови Христовой, еслибы Онъ не былъ прежде истоптанъ и выжатъ (ibid. n. 14).

[1]) Ep. ad Pompej. n. 8. Divinae militiae sacramenta solvantur, т. е. пусть уничтожена будетъ клятва, которую мы дали Богу, какъ Его воины.

падшихъ, что было причиною ихъ отпаденія отъ Христа: „что случилось такого неслыханнаго, такого новаго, какъ будто произошло что-то невѣдомое и неожиданное, что съ безразсудною поспѣшностью нарушается клятва Христова (Christi sacramentum solveretur)?“ [1]). Еще въ той же книгѣ онъ приводитъ слѣдующее оправданіе со стороны падшаго: „я, говоритъ падшій, хотѣлъ сразиться мужественно и помня мою клятву (sacramenti mei memor), вооружился преданностью и вѣрою, но сошедшись (съ врагомъ), я въ сраженіи былъ побѣжденъ различными и продолжительными мученіями“ [2]).

2) Къ этому употребленію весьма близко подходитъ употребленіе sacramentum въ смыслѣ вѣрованія и вѣры, какъ совокупности христіанскаго вѣроученія, разсматриваемаго безотносительно и въ отношеніи къ его воспріятію христіаниномъ. Такъ какъ клятва у христіанъ состояла въ отреченіи отъ діавола и чтеніи символа вѣры, то понятно, что истины вѣры, составлявшія содержаніе произносимаго in sacramento или клятвѣ, могли также быть названы sacramenta, равно и самый символъ, какъ содержащій въ краткомъ изложеніи всѣ эти истины, произносимыя in sacramento, могъ получить названіе sacramentum. Если у Тертулліана sacramentum въ этомъ смыслѣ при употребленіи еще чередовалось съ regula fidei, то у Кипріана это послѣднее выраженіе мало употребительно.— Хваля исповѣдниковъ за перемѣну въ ихъ поведеніи, говоритъ, что они своимъ обращеніемъ „показали и прочимъ примѣръ любви и мира, такъ что истина Церкви и единство евангельскаго ученія (evangelici sacramenti unitas), нами содержимыя, скрѣпились еще вашимъ согласіемъ и союзомъ и исповѣдники Христовы, бывшіе достохвальными исповѣдниками добродѣтели и чести, не оказались

---

[1]) De laps. c. 8.

[2]) Ibid. c. 13. Есть еще нѣсколько подобныхъ мѣстъ. Такъ напр. въ Ep. (VIII p. 247) ad mart. et confess. хваля мучениковъ и исповѣдниковъ, пишетъ: O quale illud fuit spectaculum Domino, quam sublime, quam Dei oculis sacramento et devotionis militis Ejus acceptum, т. е. сколь угодно Господу по причинѣ обнаруженной Его воинами вѣрности клятвѣ и преданности. Въ Lib. ad Demetr. (t. IV p. 543 etc. n. 24): Hunc (Christum), si fieri potest, consequamur omnes, hujus sacramento et signo censeamur, т. е. клятвенно присягнемъ Ему и Его знамени.

вождями заблужденія“ [1]). Здѣсь по ходу мыслей очевидно, что рѣчь идетъ объ единомыслiи, слѣдовательно уже поэтому sacramenti unitas не можетъ быть понята иначе, какъ единство въ религіозныхъ взглядахъ, даже еслибы не было прибавлено слово evangelici. Въ посланіи къ Антоніану, приводя въ примѣръ своихъ предшественниковъ, не считавшихъ дозволительнымъ допускать до покаянія прелюбодѣевъ и однако не разрывавшихъ чрезъ то каѳолическаго единства, Кипріанъ замѣчаетъ: „когда остается связь согласія и остается нераздѣльнымъ ученіе каѳолической Церкви (perseverante catholicae Ecclesiae individuo sacramento), каждый епископъ располагаетъ свои дѣйствія и направляетъ ихъ, имѣя дать отчетъ въ своихъ предначинаніяхъ Господу“ [2]). Въ посланіи къ Помпею, вооружаясь противъ папы Стефана говоритъ, что „кто защищаетъ таковыхъ (еретиковъ) противъ Церкви, тотъ вооружается противъ ученія божественнаго преданія (sacramentum divinae traditionis т. е. вооружается противъ Богопреданнаго ученія вѣры)“ [3]). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ Кипріанъ могъ употреблять sacramentum вмѣстѣ и въ значеніи regula fidei, т. е. символа, какъ обнимавшаго всѣ существенныя пункты ученія.

Кипріанъ любилъ также употреблять sacramentum для обозначенія таинственнаго ученія о единствѣ Церкви; у него часто встрѣчается выраженіе unitatis sacramentum. Такъ о противникахъ Корнелія онъ замѣчаетъ, что противная сторона избрала себѣ епископа вопреки однажды преданному таинственному ученію божественнаго устроенія и вселенскаго единства“ [4]). Въ сочиненіи „О единствѣ Церкви“ Кипріанъ,—указавши на таинственный смыслъ въ словахъ сказанныхъ Петру (Мѳ. 16, 18—19), относящихся по его словамъ къ единству Церкви,—продолжаетъ: „Блажен. Павелъ учитъ тому же и указываетъ на таинственное ученіе объ единствѣ (uni-

[1]) Ep. LI ad confess. n. 1.

[2]) Ep. ad Anton. n. 21.

[3]) Ep. ad Pompej. n. 11.

[4]) Ep. 11 ad Cornel. n. 1. (t. III p. 704): contra sacramentum semel traditum divinae dispositionis, т. е. вопреки Богопреданному ученію объ устройствѣ Церкви, какъ единой вселенской.

tatis sacramentum), говоря: *едино тѣло....* (Еф. 4, 4—6)“ [1]). Въ посл. къ Помпею пишетъ: „Съ какою краткостію и духовною силою онъ (Ап. Петр. 1 Петр. 3, 21) указалъ здѣсь таинственную истину единства (unitatis sacramentum)“ [2]). Въ посл. къ Юбайяну пишетъ: „если мы удерживаемъ право на свое владѣніе, признаемъ истину единства Церкви (sacramentum unitatis agnoscimus), то зачѣмъ намъ быть измѣнниками истины и предателями единства?“ [3]) Еще глубже входя въ ученіе объ единствѣ и усматривая основаніе для него въ таинственномъ союзѣ Лицъ св. Троицы, въ таинствѣ Троичности [4]), находитъ, что Господь, давши повелѣніе крестить (Мѳ. 18, 19), „указываетъ на Троицу, cujus sacramento должны креститься всѣ народы“ [5]). Не только единство Церкви, но и другіе пункты ученія вѣры называетъ онъ sacramentum, напримѣръ: ученіе о пришествіи Господа во плоти [6]), ученіе, содержащееся въ молитвѣ Господней [7]), ученіе объ искупленіи и страданіяхъ Спасителя [8]).

[1]) De unit. Eccles. c. 4.

[2]) Ep. ad Pompej. c. 11.

[3]) Ep. ad Jubaj. n. 11.

[4]) De unit. Eccles. c. 6. Et quisquam credit hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis coelestibus cohaerentem etc. Здѣсь sacramentum означаетъ просто таинственную связь между Лицами св Троицы. Это мѣсто приведено въ слѣдъ за текстомъ 1 Іоан. 5, 7.

[5]) Ep. ad Jubaj. n. 5. Cujus sacramento, намъ кажется, нужно перевести «по вѣрѣ въ которую». Кипріанъ сказалъ это, обсуждая крещеніе Маркіона и въ связи съ рѣшеніемъ вопроса: одна ли вѣра у Церкви и у Маркіона, вѣруетъ ли Маркіонъ въ Троицу.

[6]) Въ предисл. къ Test. libr. tres (t. IV p. 677) Кипріанъ пишетъ: «Другая книжка содержитъ ученіе о Христѣ (continet Christi sacramentum), что пришелъ именно Тотъ, который былъ предвозвѣщенъ».

[7]) Въ Lib. de orat. dominica (t. IV p. 519 etc. n. 9). «О каковъ, возлюбленнѣйшіе, таинственный смыслъ молитвы Господней (orationis Dominicae sacramenta) сколь многое, сколь великое заключено въ рѣчи краткой по словамъ, но обильной духовною силою, такъ что не пропущено въ нашихъ прошеніяхъ и моленіяхъ ничего такого, чего бы не обнимало сокращенное изложеніе небеснаго ученія (coelestis doctrinae compendium)!

[8]) Въ Ep. LXXVII ad Nemes. (n. 2) хваля страданія сосланныхъ въ рудокопни, пишетъ: «рабъ Христовъ позналъ таинственный смыслъ ученія о своемъ спасеніи (sacramentum salutis suae). Искупленный древомъ для вѣчной жизни, онъ древомъ же приведенъ и къ вѣнцу».

3) Но особенно любилъ Кипріанъ, подобно своему учителю, употреблять sacramentum въ смыслѣ прообраза и символа, какъ особенныхъ способовъ наученія ветхозавѣтныхъ вѣрующихъ, и новозавѣтныхъ.

Въ очень многихъ мѣстахъ встрѣчается у него выраженіе sacramentum въ смыслѣ типа, такъ какъ Кипріанъ очень любилъ обращаться къ Ветхому Завѣту и тамъ находить предвозвѣщеніе въ сѣни и образѣ новозавѣтныхъ событій. Особенно ясно такое употребленіе выраженія sacramentum въ посланіи къ Фиду о крещеніи младенцевъ. „А что при іудейскомъ плоткомъ обрѣзаніи наблюдаемъ былъ осьмой день, то это есть таинство (sacramentum), предпосланное прежде въ сѣни и образѣ и потомъ исполнившееся самымъ дѣломъ съ пришествіемъ Христовымъ“ [1]). Изъ многочисленныхъ мѣстъ подобнаго рода приведемъ нѣкоторыя. Пасха есть прообразъ (sacramentum) единства Церкви и Раавъ есть также прообразъ Церкви (quae ipsa typum ecclesiae portabat) и „этимъ послѣднимъ прообразомъ (quo sacramento) возвѣщается, что въ одномъ только домѣ, т. е. въ Церкви должны собираться тѣ, которые готовятся къ побѣдѣ“ [2]). Манна есть прообразъ равенства, равнозначимости крещенія клиниковъ (aequalitatis sacramentum); она въ прообразъ будущихъ событій (futurorum praefiguratione) указывала на питаніе небеснымъ хлѣбомъ и на пищу грядущаго Христа, ибо тамъ всѣ равно безъ различія пола и возраста собирали по гомору [3]). И море, въ которомъ погибъ Фараонъ, было прообразомъ крещенія, по словамъ Апостола [4]). Поднятыя руки Моисея при борьбѣ израильтянъ съ Амаликомъ, изображавшимъ діавола (qui figuram diaboli portabat), были знаменіемъ и прообразомъ креста (in signo et sacramento crucis) [5]). Камень, который положилъ Іаковъ подъ голову свою, онъ освятилъ и помазалъ, знаменуя Христа въ про-

[1]) Ep. ad Fidum (t. III) n. 4.

[2]) Ep. ad Magn. n. 4.

[3]) Ibid. n. 14

[4]) Ibid. n. 15. Mare autem illud sacramentum baptismi fuisse declarat beat. Apost. Paulus, dicens (1 Cor. 10, 1. 2. 6).

[5]) Ep. ad Fortun. n. 8.

образѣ помазанія (sacramento unctionis). Такимъ же прообразомъ Христа былъ и камень, на которомъ стоялъ Моисей при сраженіи съ Амаликомъ [1]). Въ началѣ посланія къ Цецилію, говоритъ: „Нельзя видѣть кровь Его, насъ искупившую и оживотворившую, въ чашѣ, когда въ ней нѣтъ вина, — вина, которымъ показуется (ostenditur) кровь Христова, — кровь Христова, о которой возвѣщаютъ прообразы (sacramenta) и свидѣтельства всѣхъ писаній“ [2]). Ибо мы находимъ, что уже въ кн. Бытія это самое прежде всего обнаружилось въ прообразѣ, въ Ноѣ (circa sacramentum in Noe) и уже здѣсь явилось предъизображеніе (figuram) Господнихъ страданій, именно въ томъ, что онъ пилъ отъ вина, что упился и обнажился въ домѣ своемъ“ [3]). Говоря далѣе, что предъизображали его и многія другія обстоятельства жизни Ноя, но отказываясь указывать на нихъ, замѣчаетъ: достаточно и приведеннаго мѣста, именно, что „Ной, представляя собою прообразъ (typum ostendens) будущей истины, пилъ не воду, но вино и тѣмъ изобразилъ (imaginem expressit) Господни страданія“. „Также и въ священникѣ Мельхиседекѣ видимъ изображеніе жертвоприношенія Господня“ (sacrificii dominici sacramentum praefiguratum) [4]). Такимъ образомъ у Кипріана sacramentum является здѣсь синонимомъ typus, [5]) figura, imago.

Употребленіе sacramentum въ смыслѣ символа находимъ въ дальнѣйшемъ разсужденіи Кипріана о чашѣ Господней. Сказавши, что онъ не знаетъ, откуда вошелъ обычай приносить одну воду,

---

[1]) Lib. II testim. c. 16. Ibid. Sacramento lapidis et stabilitate sessionis Amalesch superatus est ab Iesu, i. e. diabolus a Christo victus etc.

[2]) Ep. ad Caecil. n. 2.

[3]) Ibid. n. 3.

[4]) Ibid. n. 4. Здѣсь sacramentum является или амплификаціей при словѣ praefiguratum или же имѣетъ смыслъ тайны (mysterium). Въ другомъ чтеніи, приводимомъ въ примѣчаніи у Миня, это мѣсто имѣетъ слѣдующій видъ: sacramenti dominici mysterium praefiguratum. У Кипріана нерѣдки амплификаціи (напр. въ этомъ же n. 4 въ концѣ: veritatem praefiguratae imaginis adimplevit), такъ что мы склоняемся скорѣе къ первому предположенію.

[5]) Typus вмѣсто sacramentum является и въ дальнѣйшей рѣчи (n. 5): sed et per Salomonem Sp. s. typum dominici sacrificii ante praemonstrans... inquit.

между тѣмъ, какъ одна вода не можетъ представлять (exprimere) крови Христовой и что о символическомъ значеніи сей вещи (cujus rei sacramentum) не умолчалъ Духъ св. въ псалмахъ, показываетъ далѣе, что хотѣлъ сказать словами Псал. (22, 5) Духъ св. Онъ хотѣлъ сказать, „что чаша Господня такъ упояваетъ піющихъ отъ нея, что дѣлаетъ ихъ еще трезвѣе, направляя ихъ умы къ духовной мудрости, отрѣшая отъ вкуса къ мірскому и устремляя мысль всякаго къ разумѣнію Бога“ [1]). Еще яснѣе выступаетъ sacramentum въ значеніи символа въ дальнѣйшей рѣчи Кипріана. „А какъ превратно и противно (Богу) то, что мы изъ вина дѣлаемъ воду, когда Господь на бракѣ изъ воды сдѣлалъ вино, когда символъ этой вещи (sacramentum rei illius) долженъ бы былъ вразумить и наставить насъ, что въ жертвоприношеніяхъ Господнихъ надлежитъ преимущественно (potius) приносить вино. Ибо у іудеевъ недоставало вина, потому что недоставало у нихъ духовной благодати... Христосъ же,—называя и показывая (ostendens), что наслѣдуетъ (іудеямъ) народъ языческій и что по заслугѣ вѣры язычники займутъ мѣсто, потерянное іудеями чрезъ невѣріе,—изъ воды сдѣлалъ вино, т. е. показалъ (ostendit), что, тогда какъ іудеи медлили, народъ языческій со всѣхъ сторонъ стекался и собирался на бракъ Христа съ Церковью. А что воды означаютъ (significare) народъ, это возвѣщаетъ божественное Писаніе въ Апок. (17, 15)... Это самое мы усматриваемъ и въ таинствѣ чаши (in sacramento calicis) [2]). Ибо мы находимъ, что подъ водою разумѣется (intelligi) народъ, а виномъ указуется (ostendi) кровь Христова, такъ какъ Христосъ, понесшій на себѣ грѣхи наши, понесъ всѣхъ насъ. Когда въ чашѣ къ вину примѣшивается вода, тогда народъ объединяется

[1]) Ibid. n. 11. А это устремленіе мысли отъ видимаго къ невидимому есть главнѣйшая черта символическаго созерцанія. Вотъ почему мы имѣли право перевести: cujus rei sacramentum такъ, какъ мы перевели выше («о символическомъ значеніи сей вещи»).

[2]) Т. е. такое же символическое значеніе мы усматриваемъ и въ чашѣ Господней. Здѣсь sacramentum (calicis), повидимому, имѣетъ другое значеніе, а не значеніе символа, если не предположить слѣдующаго оборота рѣчи: «это самое символическое значеніе мы усматриваемъ и въ символѣ чаши Господней». Послѣднее согласнѣе съ дальнѣйшимъ теченіемъ рѣчи.

съ Христомъ и народъ вѣрующихъ входитъ въ союзъ и соединяется съ тѣмъ, въ кого вѣруетъ.... Потому-то, при освященіи чаши Господней, нельзя приносить, какъ одно только вино, такъ и одну только воду. Ибо, если кто станетъ приносить одно вино, тогда кровь Христова начнетъ быть безъ насъ; а если будетъ одна вода, тогда народъ начнетъ быть безъ Христа. Когда же то и другое смѣшивается и слитно соединяется одно съ другимъ, тогда совершается духовное и небесное символическое священнодѣйствіе (sacramentum spiritale et coeleste)". Иначе сказать, только при взаимномъ соединеніи элементы—вино и вода становятся способными символически изображать собою небесныя и духовныя вещи, т. е. союзъ Христа съ Церковью. „Подобно тому, продолжаетъ Кипріанъ, и тѣломъ Господнимъ не можетъ быть ни одна мука, ни одна вода, если то и другое не будетъ соединено и связано и не будетъ составлять массу одного тѣла. И этимъ символомъ изображается (quo et ipso sacramento ostenditur) объединенный нашъ народъ, чтобы мы знали, что какъ многія зерна, вмѣстѣ собранныя, смолотыя и замѣшанныя, образуютъ одинъ хлѣбъ, такъ точно и мы во Христѣ, хлѣбѣ небесномъ, составляемъ одно тѣло, въ которое соединены и объединены мы многіе числомъ" [1]. Далѣе отстраняя возраженіе, что хотя утромъ и приносится одна вода, за то вечеромъ чаша растворяется виномъ, замѣчаетъ: „Но когда мы вечеряемъ (cum coenamus), мы не можемъ созывать нашего народа, чтобы въ присутствіи всего братства совершить таинство на самомъ дѣлѣ (т. е. осуществить на самомъ дѣлѣ символъ единства Христа и Церкви: ut sacramenti veritatem celebremus)" [2].

4) Мы не встрѣчаемъ у Кипріана столь свойственнаго Тертуллліановымъ твореніямъ употребленія sacramentum для обозначенія вообще богослужебныхъ дѣйствій, обрядовъ и обычаевъ. Нахо-

[1]) Ibid. n. 13.

[2]) Ibid. n. 16. Кромѣ этого посланія подобнаго же рода мѣста встрѣчаются и другихъ твореніяхъ Кипріана. Напр. De unit. eccles. c. 7 (Hoc unitatis sacramentum... ostenditur, quando in Evangelio tunica Domini I. Christi non dividitur, omnino non scinditur), Ep. ad Pomp. n. 11 (Quae Ecclesia ad arcae unius sacramentum Dominica unitate fundata est).

димъ же подобное употребленіе только въ посл. Фирмиліана, столь близкомъ и во всемъ сходномъ съ Кипріановыми посланіями, и еще въ посланіи римскаго клира. Имѣя въ виду доказать, что римляне не во всемъ сохраняютъ авторитетъ преданія, Фирмиліанъ указываетъ между прочимъ на то, „что у нихъ есть нѣкоторыя разности относительно дней празднованія Пасхи et circa multa alia divinae rei sacramenta“ [1]). Далѣе разсказываетъ объ одной женщинѣ, выдававшей себя за пророчицу и дерзавшей между прочимъ „освящать хлѣбъ съ призываніемъ, подражать совершенію евхаристіи и приносить жертву Господу не безъ обряда (sacramento) обычнаго воззванія“ [2]). Въ подобномъ же смыслѣ, намъ думается, употреблено sacramentum и въ слѣдующемъ мѣстѣ посланія римскаго клира. Римскій клиръ, давая падшимъ подробное наставленіе, какъ вести себя, чтобы получить миръ съ церковію, прибавляетъ: sed hoc totum in sacramento. По связи рѣчи видно [3]), что римскій клиръ совѣтуетъ падшимъ изъявлять всѣ признаки раскаянія, но изъявлять не такъ, какъ кому вздумается, а такъ, какъ это принято и узаконено церковными обычаями.

4. Наконецъ слово sacramentum Кипріанъ весьма нерѣдко прилагалъ и къ таинствамъ въ собственномъ смыслѣ, но прилагалъ его или въ значеніи близкомъ къ значенію символа или въ значеніи таинственнаго непостижимаго вообще, въ смыслѣ μυστήριον и только въ одномъ мѣстѣ въ знаменательномъ соединеніи съ gratia. Это слово онъ употреблялъ и въ приложеніи къ нѣкоторымъ

---

[1]) Ep. Firmil. ad Cypr. n. 6. Сравн. res sacramentorum у Тертулліана.

[2]) Ibid. n. 10. Et sacrificium Domino non sine sacramento solitae praedicationis.

[3]) Ep. XXXI n. 1—7. Пусть они ударяютъ въ двери, но никакъ не разламывая ихъ; пусть приблизятся къ порогу церковному, но никакъ не переступая его; пусть присѣдятъ у вратъ, но вооруженные смиреніемъ... Много помогутъ имъ: смиренное прошеніе, скромное требованіе, необходимое уничиженіе, нелѣностное терпѣніе. Пусть возвѣстятъ о своихъ болѣзняхъ слезами; ходатаями за нихъ да будутъ стенанія изъ глубины души.... Но все это да будетъ въ таинствѣ, пусть самое требованіе будетъ законное, сдерживаемое временемъ, требованіе смиренное, прошеніе покорное... и еще нужно обращать вниманіе какъ на милосердіе Божіе, такъ и на Его правосудіе».

изъ таинствъ въ отдѣльности и для обозначенія нѣсколькихъ таинствъ въ совокупности.

Отдѣльно называлъ sacramentum крещеніе и евхаристію. Крещеніе онъ называлъ прямо baptismi sacramentum [1]), называлъ его и sacramentum salutare [2]), но нигдѣ онъ не выяснилъ, почему онъ прилагаетъ это наименованіе къ этому таинству, потому ли что оно есть таинственное священнодѣйствіе, потому ли что здѣсь христіане сочетаваются со Христомъ, даютъ ему клятву (sacramentum) быть ему вѣрными, или по другой какой причинѣ, напримѣръ, потому, что крещеніе есть символъ (sacramentum) смерти Христовой. Евхаристію также называетъ онъ sacramentum хотя и не употребляетъ выраженія eucharistiae sacramentum, а пользуется выраженіемъ calicis sacramentum [3]). При этомъ онъ даетъ намъ возможность понять, въ нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ случаяхъ, причину, почему онъ прилагаетъ къ этому таинству слово sacramentum, именно такимъ наименованіемъ онъ хотѣлъ показать, что евхаристія, разсматриваемая не со стороны конечно своей сущности, а со стороны своей формы, какъ соединеніе двухъ элементовъ, представляетъ между прочимъ символъ (sacramentum) объединенія вѣрующихъ со Христомъ, хотя есть какъ увидимъ одно мѣсто, представляющее какъ будто намѣреніе выразить этимъ словомъ нѣчто другое.

Муропомазаніе хотя и не называлъ прямо unctionis sacramentum [4]), но за то въ выраженіи, нѣсколько разъ повторенномъ, sa-

---

[1]) Ep. ad Iubaj. n. 22. Здѣсь говоритъ о клиникахъ, что они nec privari baptismi sacramento. Три раза baptismi sacramento употреблено и въ Ep. Firmil. nn. 9, 13, 17.

[2]) Ep. ad Magn. n. 12. Neque enim sic in sacramento salutari delictorum contagia, ut in lavacro carnali et saeculari sordes cutis et corporis abluuntur.

[3]) См. выше въ выдержкахъ изъ посланія къ Цецилію. Еще in Lib II de Testim. c. c. 2 (recapit.): Quod sapientia Dei Christus est, de sacramento incarnationis Ejus et calicis et altaris et apostolorum, qui missi praedicaverunt. Здѣсь впрочемъ sacramentum употреблено, вѣроятно, вообще въ смыслѣ таинственнаго, непостижимаго.

[4]) Если не считать мѣста, уже приведеннаго нами изъ Lib. II Testim. c. 16. (quem lapidem consecravit et unxit sacramento unctionis Christum significans),—мѣста, гдѣ sacramentum употреблено въ смыслѣ прообраза.

cramento utroque [1]), онъ несомнѣнно подводилъ муропомазаніе подъ понятіе таинства, наравнѣ съ крещеніемъ, но что онъ хотѣлъ выразить прибавкою слова sacramentum къ этимъ священнодѣйствіямъ, которыя несомнѣнно считалъ онъ священнодѣйствіями, сообщавшими благодать, онъ также не выяснилъ. Покаяніе ни разу не названо имъ sacramentum [2]). Къ священству, обозначаемому имъ обыкновенно чрезъ слово ordinatio, ни разу также не прибавилъ онъ слова sacramentum.

Итакъ у Кипріана слово sacramentum въ приложеніи къ таинствамъ имѣетъ смыслъ весьма неясный, во всякомъ случаѣ далеко не имѣетъ значенія термина, назначеннаго для выраженія мысли о соединеніи благодати съ видимымъ знакомъ. Впрочемъ, какъ мы уже замѣтили, есть два мѣста, въ Кипріановыхъ твореніяхъ, гдѣ употребленіе этого слова очень замѣчательно. Такъ въ одномъ изъ приведенныхъ мѣстъ въ кн. „О падшихъ“, гдѣ разсказывается нѣсколько случаевъ вкушенія евхаристіи падшими и гдѣ между прочимъ встрѣчается замѣчаніе, что спасительная благодать по удаленіи святости обращается въ пепелъ“, мы находимъ слѣдующій разсказъ: „діаконъ настоялъ и несмотря на сопротивленіе влилъ (малуткѣ) изъ таинства чаши (de sacramento calicis)“ [3]). Здѣсь, при описаніи чудесныхъ дѣйствій благодати Божіей, едва ли Кипріанъ не хотѣлъ выразить чрезъ sacramentum calicis таинственнаго присутствія истинной крови Христовой въ евхаристіи, если только не предположить, что онъ случайно, по привычкѣ употребилъ это выраженіе, не имѣя при этомъ въ виду какой либо особенной цѣли.— Другое мѣсто еще замѣчательнѣе. Въ посл. къ Іовіану, настаивая на томъ, что еретики и раскольники не могутъ дать благодати Христовой въ крещеніи, Кипріанъ требуетъ, чтобы пресвитеры обращающимся отъ заблужденія „преподали чрезъ всѣ таин-

[1]) Ep. ad Steph. n. 1. Ep. ad Iubaj n. 21.

[2]) Встрѣчается выраженіе sacramentum, какъ мы видѣли, въ посл. римскаго клира къ Кипріану (Ep. XXXI n. 7.): sed hoc totum in sacramento, въ приложеніи къ покаянію, но въ значеніи богослужебнаго акта, долженствовавшаго совершаться въ церкви и предъ церковію.

[3]) De laps. c. 25.

ства божественной благодати (per omnia divinae gratiae sacramenta) истину единства и вѣры“ [1]). Здѣсь прямо называются таинства (именно крещеніе и мvропомазаніе) таинствами благодати. Но это мѣсто единственное въ этомъ родѣ. Впрочемъ, и изъ этого мѣста со всею ясностію не видно, почему онъ такъ назвалъ крещеніе и мvропомазаніе, потому ли что онъ хотѣлъ этимъ выразить мысль о таинствахъ, какъ посредствахъ дѣйствія благодати чрезъ чувственные знаки, или только мысль о томъ, что крещеніе и мvропомазаніе суть священнодѣйствія, чрезъ которыя благодатію Божіею вводятся въ Церковь Христову ея члены.

Что касается наконецъ объединенія нѣсколькихъ таинствъ подъ однимъ общимъ наименованіемъ, то въ этомъ случаѣ творенія Тертулліана представляютъ гораздо болѣе замѣчательнаго, чѣмъ творенія Кипріана. Въ твореніяхъ послѣдняго нѣсколько разъ встрѣчается слово sacramenta, именно въ посл. къ Помпею (sacramenta coelestia) [2]), въ посл. къ Магну (sacr. salutaria) [3]) и въ кн. „О единствѣ Церкви“ (Dei sacramenta) [4]); но въ этихъ мѣстахъ рѣчь идетъ или только о двухъ таинствахъ: крещеніи и мvропомазаніи, или о трехъ, включая сюда и евхаристію, и мы не имѣемъ никакого основанія думать, что онъ разумѣлъ подъ этимъ наименованіемъ другія священнодѣйствія, если не считать такимъ основа-

[1]) Ep. ad. Iovian. n. 3.

[2]) Ep. ad Pompej. n. 4. Ad hoc enim malorum devoluta est Ecclesia Dei..., ut ad celebranda sacramenta coelestia disciplinam lex de tenebris mutuetur. Ibid n. 10: Nam si ad divinae traditionis caput et originem revertamur, cessat error humanus et sacramentorum coelestium ratione perspecta, quicquid sub caligine ac nube tenebrarum obscurum laxebat in lucem, veritatis aperitur.

[3]) Ep. ad. Magn. n. 12. Сказавши сначала о крещеніи (in sacramento salutari), далѣе говоритъ уже о таинствахъ: in sacramentis salutaribus necessitate cogente et Deo indulgentiam suam largiente, totum credentibus conferant divina compendia.

[4]) De unit. Eccel. c. 19. Сравнивая падшихъ и еретиковъ, находитъ: Hic, qui lapsus est sibi tantum nocuit..., ille tumens a pectore suo et in ipsis sibi delictis placens, a matre filios segregat oves a partore sollicitat, Dei sacramenta disturbat. Сравн. выше n. 17: contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constuere audet aliud altare, praecem alteram illicitis vocibus facere, Dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare etc.

ніемъ одного мѣста въ посл. къ Юбайну, гдѣ впрочемъ не встрѣчается слово sacramentum [1]). Такой недостатокъ формальнаго обобщенія тѣмъ болѣе страненъ, что обращаясь къ раскрытію Кипріаномъ ученія о таинствахъ: крещенія, мvропомазанія, покаянія и священства, мы находимъ, что въ его представленіяхъ о всѣхъ этихъ священнодѣйствіяхъ существуетъ самая тѣсная внутренняя связь. Этотъ пробѣлъ, существующій въ твореніяхъ Кипріана, до нѣкоторой степени восполняется посланіемъ Фирмиліана, у котораго встрѣчается слѣдующее замѣчательное мѣсто, гдѣ впрочемъ также не встрѣчается слово sacramentum. Не только монтанисты, „но и прочіе еретики, пишетъ Фирмиліанъ, если они отдѣляются отъ Церкви Божіей, не могутъ имѣть нисколько власти или благодати, поелику вся власть и благодать положена въ Церкви, гдѣ предсѣдательствуютъ старѣйшины, которые обладаютъ властію и крестить и возлагать руку и посвящать. А еретику не дозволяется какъ посвящать и возлагать руку, такъ и крестить и совершать что либо святое и духовное, такъ какъ онъ чуждъ духовной и боготворной святости“ [2]). Здѣсь, если разумѣть сподъ возложеніемъ рукъ мvропомазаніе, а подъ ordinatio священство [3]), то окажется, что Фирмиліанъ объединяетъ три таинства

---

[1]) Ep. ad. Iubaj. n. 11: Ecclesiae devoti et in Ecclesia constituti sunt haeretici possunt et baptismo ejus et caeteris salutaribus bonis uti. Cp. Ep. Firmil n. 18: sic magna et coelestia Ecclesiae munera haereticis concedit etc.

[2]) Ep Firmil. n. 7. Sed et caeteri quique haeretici, si se ab Ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta sit, ibi praesident majores natu, qui et baptizandi, et manum imponendi et ordinandi possident potestatem. Haeretico enim, sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate.

[3]) Что подъ возложеніемъ руки разумѣется мvропомазаніе,—это видно изъ дальнѣйшей рѣчи Фирмиліана. Что же касается ordinatio, то 1), это слово у Кипріана обыкновенно употребляется для обозначенія посвященія, хотя есть примѣры употребленія и въ другомъ смыслѣ (распоряженія); 2), это дѣйствіе, вмѣстѣ съ крещеніемъ и возложеніемъ рукъ, относится къ дѣйствіямъ «боготворной святости» и 3), ordinatio вмѣстѣ съ возложеніемъ руки сопоставляется наконецъ чрезъ частицы sicut et ita съ крещеніемъ; 4), наконецъ обращаетъ на себя

и кромѣ того замѣчаетъ, что сверхъ этихъ есть еще нѣкоторыя и другія священнодѣйствія, требующія для ихъ совершенія „боготворной святости“.

Общій результатъ изслѣдованія разсматриваемыхъ твореній. 1) Св. Кипріанъ вступаетъ на новый путь раскрытія ученія о таинствахъ; онъ уже не ставитъ ихъ въ ту или другую, *прямую* по крайней мѣрѣ, параллель съ языческими мистеріями, какъ предъидущіе отцы и церковные писатели. Далѣе, онъ менѣе ихъ увлекается умозрѣніями, хотя и не совершенно свободенъ отъ послѣднихъ; въ своихъ разсужденіяхъ становится на положительную почву. Всего болѣе заслугъ онъ оказалъ раскрытію ученія о четырехъ таинствахъ: крещеніи, мѵропомазаніи, покаяніи и священствѣ. 2) Въ ученіи о крещеніи и мѵропомазаніи замѣчательно сдѣланное имъ разграниченіе этихъ таинствъ не только по видимымъ сторонамъ и не только потому, что первое таинство подготовляетъ къ послѣднему,— что̀ выставляли на видъ и другіе отцы разсматриваемаго періода,— но и по различнымъ плодамъ, получаемымъ отъ того и другого таинства, и по названію одного крещеніемъ водою, а другого крещеніемъ Духомъ св., чего такъ прямо, какъ онъ, не выказывали предъидущіе отцы. У него, правда, мы не встрѣчаемъ такой рельефности въ обозначеніи отношеній благодати къ водѣ крещенія и не находимъ такого обобщенія мысли объ отношеніи благодати къ чувственнымъ элементамъ въ другихъ таинствахъ, какъ у Тертулліана. Но за то вышеуказанными частнѣйшими чертами св. Кипріанъ еще яснѣе, чѣмъ его учитель, выразилъ общецерковный взглядъ на таинство мѵропомазанія и пролилъ много свѣта на выраженія предшествующихъ отцевъ о крещеніи водою и Духомъ. Кромѣ того онъ сдѣлалъ важное указаніе на освященіе вещества елея. 3) Не менѣе услугъ оказалъ онъ раскрытію ученія о таинствѣ покаянія. Раздѣ-

---

вниманіе и то, что ordinandi стоитъ въ первой фразѣ на послѣднемъ мѣстѣ, тогда какъ во второй—на первомъ. Намъ кажется, что въ этомъ обстоятельствѣ можно видѣть нѣкоторую градацію при восхожденіи мысли отъ нисшаго къ высшему и отъ высшаго къ нисшему, что̀ весьма естественно, если съ ordinatio Фирмиліанъ соединялъ представленіе акта посвященія, представляющаго источное начало для другихъ благодатныхъ актовъ.

ливъ покаяніе на нѣсколько составныхъ актовъ, онъ обратилъ особенное вниманіе на раскрытіе значенія послѣдняго его акта, священническаго разрѣшенія отъ грѣховъ, — акта, который вообще менѣе сосредоточивалъ на себѣ вниманіе другихъ отцевъ, чѣмъ предшествующіе ему акты: исповѣданія во грѣхахъ и раскаянія. Священническое разрѣшеніе отъ грѣховъ понимается св. Кипріаномъ какъ въ высшей степени важное священнодѣйствіе, низводящее на кающагося, чрезъ видимый знакъ возложенія священнической руки, благодать Божію. Выяснено отношеніе благодати къ видимому знаку. 4) Тоже нужно сказать и о таинствѣ священства, исключая послѣдняго пункта. Актъ посвященія въ іерархическія степени ясно выдѣляется изъ круга предварительныхъ актовъ. Въ противоположность послѣднимъ — первый изображается сообщающимъ особенную благодать Божію. Осталось мало раскрытымъ отношеніе благодати къ видимому знаку—хиротоніи. 5) Гораздо менѣе раскрыто, какъ и у Тертулліана, ученіе объ евхаристіи. Символизмъ св. Кипріана такого же рода, какъ и символизмъ его учителя. 6) Ученіе объ остальныхъ двухъ таинствахъ не раскрыто. 7) Относительно употребленія слова sacramentum въ приложеніи къ таинствамъ чего либо новаго, сравнительно съ Тертулліаномъ, не встрѣчается.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Въ предшествующемъ изложеніи сдѣланъ, насколько было возможно, полный сводъ и анализъ данныхъ, относящихся къ догматическому ученію о таинствахъ въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцевъ церкви: Мужей апостольскихъ, св. Іустина мученика, св. Иринея, Климента александрійскаго, Оригена, Тертулліана и св. Кипріана. Всѣ эти лица суть безспорно древнѣйшіе и важнѣйшіе представители, одни—церковнаго преданія, какъ Мужи апостольскіе, другіе—вмѣстѣ съ тѣмъ—и научнаго раскрытія догматическихъ истинъ и притомъ въ различныхъ направленіяхъ, составляющихъ прототипы дальнѣйшихъ направленій въ раскрытіи церковнаго ученія. Послѣ св. Іустина мученика, который первый приложилъ къ догматамъ вѣры методъ научнаго раскрытія и изложенія, слѣдуютъ представители, съ одной стороны, умозрительнаго, философскаго направленія: Климентъ александрійскій и Оригенъ, съ другой—положительнаго, практическаго: Тертулліанъ и св. Кипріанъ. Средину между ними занимаетъ св. Ириней, полувосточный, полузападный отецъ, представляющій гармоническое сочетаніе восточнаго умозрѣнія въ области вѣры съ западною положительностью. Въ твореніяхъ этихъ отцевъ и писателей церкви вполнѣ опредѣлились—и тотъ уголъ зрѣнія, подъ которымъ въ греко-римскомъ мірѣ расположены были разсматривать таинства, и тѣ частнѣйшіе пріемы, которые употребляли въ тогдашнее время для раскрытія высокаго значенія этихъ священнодѣйствій, равно какъ намѣченъ въ главнѣйшихъ чертахъ весь тотъ путь, который должно было пройти раскрытіе догматическаго ученія о таинствахъ въ періодъ до схоластики. И это не только

потому, что такія личности, какъ Оригенъ, Тертулліанъ и св. Кипріанъ, имѣли большое вліяніе на востокъ и западъ, но и потому, что послѣдующіе отцы и писатели церкви находились подъ дѣйствіемъ тѣхъ же общихъ причинъ, (частныя причины, заключающіяся въ обстоятельствахъ времени до IV в. и послѣ IV в., мы не имѣемъ при этомъ въ виду), которыми условливался такой, а не другой характеръ раскрытія догматическаго ученія о таинствахъ и въ древнѣйшемъ періодѣ существованія Церкви Христовой.

Въ началѣ сочиненія мы поставили цѣлью своего изслѣдованія рѣшеніе слѣдующихъ вопросовъ: 1) Было ли въ древней Церкви выработано общее понятіе таинства, какъ понятіе, представляющее въ себѣ объединеніе общихъ всѣмъ таинствамъ существенныхъ чертъ и свойствъ, была ли формула „таинствъ церковныхъ семь“ и вообще раскрываемо ли было догматическое ученіе о таинствахъ такъ, какъ раскрывается оно въ настоящее время? 2) Если не было ни того, ни другого, ни третьяго, то представляютъ ли отеческія творенія, начиная съ самаго ранняго періода существованія Церкви Христовой, достаточныя данныя для того, чтобы можно было сказать, что Церковь, въ лицѣ важнѣйшихъ своихъ представителей, носителей своего преданія, съ самаго своего начала смотрѣла на каждое изъ семи таинствъ въ отдѣльности какъ на священнодѣйствіе, весьма важное, сообщающее, въ чувственномъ элементѣ или въ видимомъ священномъ дѣйствіи, приступающему къ нему особенный благодатный даръ? Иначе сказать, таинства, не выдѣляясь формально изъ ряда другихъ священнодѣйствій, не выдвигались ли изъ круга послѣднихъ чрезъ изображеніе великой важности каждаго изъ нихъ—въ отдѣльности и другими способами? Въ предѣлахъ изслѣдованнаго нами періода мы имѣемъ возможность отвѣтить на оба эти вопроса, на первый—отрицательно, на второй—положительно.

Мы видѣли, что отцы и писатели церкви, по различнымъ побужденіямъ и причинамъ, старались раскрывать идею повсюднаго и разнообразнаго дѣйствованія Духа Божія въ Церкви,—дѣйствованія, направленнаго къ освященію человѣка различнымъ образомъ

и въ различныхъ отношеніяхъ. Эта идея, само собою понятно, побуждала ихъ преимущественно къ совмѣстному разсмотрѣнію разнообразныхъ способовъ дѣйствованія Духа Божія въ Церкви Христовой, а не къ выдѣленію таинствъ изъ ряда другихъ способовъ дѣйствія благодати Божіей въ Церкви. А потому неудивительно, что мы не находимъ въ данный періодъ у главнѣйшихъ представителей церковнаго преданія постояннаго и преобладающаго стремленія къ выдѣленію таинствъ изъ области всего того, что въ Церкви Божіей служитъ къ освященію человѣка, а напротивъ замѣтили преобладаніе стремленія—совмѣстно разсматривать и изображать всѣ части, входящія въ составъ этой широкой области. Вотъ почему мы не нашли, чтобы ими было выработано и точно опредѣлено понятіе „таинство“ въ спеціальномъ смыслѣ этого слова, а также, чтобы существовалъ соотвѣтствующій этому понятію терминъ. Слово же μυστήριον=sacramentum, хотя и употреблялось ими, но—совершенно въ другихъ смыслахъ, являясь у нихъ средствомъ для обозначенія совершенно другихъ понятій.

Хотя это слово въ разсматриваемый періодъ и начали уже прилагать (Климентъ александрійскій, Оригенъ, Тертулліанъ и Кипріанъ), между прочимъ, и къ таинствамъ въ собственномъ смыслѣ, но оно все-таки не было въ эту пору такимъ понятіемъ, которое бы сосредоточивало, объединяло въ себѣ и выражало собою существенныя черты семи таинствъ. Съ одной стороны оно употреблялось для обозначенія въ таинствахъ такихъ сторонъ, посредствомъ которыхъ эти священнодѣйствія соприкасались со множествомъ предметовъ, имѣющихъ съ ними далеко несущественное сходство, слѣдовательно μυστήριον=sacramentum не только не выдѣляло таинствъ изъ области предметовъ вѣры и жизни христіанской, а напротивъ объединяло ихъ съ послѣдними. Съ другой стороны это наименованіе прилагалось къ нѣкоторымъ изъ таинствъ, именно первымъ тремъ, для обозначенія нѣкотораго (внѣшняго конечно только) ихъ сходства съ языческими мистеріями. Въ этомъ случаѣ оно являлось понятіемъ, хотя обобщающимъ эти таинства и выдѣляющимъ ихъ изъ области другихъ таинствъ и обрядовыхъ священнодѣйствій,

но носящимъ на себѣ характеръ случайнаго происхожденія, а не выработаннымъ путемъ сравненія всѣхъ семи таинствъ между собою по существу. Итакъ въ первомъ случаѣ μυστήριον=sacramentum было слишкомъ широкимъ понятіемъ, въ послѣднемъ—слишкомъ тѣснымъ; въ обѣихъ же случаяхъ оно отнюдь не выражало того, что соединяемъ мы нынѣ съ понятіемъ таинствъ.

Если же въ разсматриваемый періодъ не заботились о выдѣленіи таинствъ изъ обширнаго круга дѣйствованій Духа Божія въ Церкви, а въ слѣдствіе этого и о подведеніи всѣхъ семи таинствъ подъ одно общее понятіе таинства, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, если тогда не былъ употребителенъ въ этомъ смыслѣ и терминъ „таинство“, то само собою понятно, что не могло явиться и формулы: „таинствъ церковныхъ семь“. Пока не совершилось первое, послѣдняя конечно составлена быть не могла.

А при такихъ условіяхъ не могло быть и вполнѣ удовлетворительнаго раскрытія существенной стороны въ догматическомъ ученіи о таинствахъ вообще и о каждомъ изъ таинствъ въ отдѣльности. Существенный пунктъ этого ученія состоитъ въ опредѣленіи отношенія между внутреннею и внѣшнею сторонами въ таинствѣ, благодатію и чувственнымъ знакомъ, или вообще церковнымъ священнодѣйствіемъ. Несмотря на то, что въ разсматриваемомъ періодѣ встрѣчаются по мѣстамъ замѣчательныя разъясненія относящіяся къ этой сторонѣ таинствъ (въ особенности, что касается крещенія и евхаристіи), мы однакожъ не находимъ, чтобы у отцевъ разсматриваемаго времени вопросъ объ отношеніи благодати къ видимой сторонѣ всѣхъ семи церковныхъ священнодѣйствій поставленъ былъ со всею ясностью и опредѣленностью и чтобы, сообразно съ тѣмъ, со всею раздѣльностью были даны на него отвѣты въ примѣненіи къ каждому изъ таинствъ въ отдѣльности. И это отъ того, что такая постановка раскрытія даннаго предмета возможна только подъ условіемъ — предварительнаго, нарочитаго выдѣленія всѣхъ семи таинствъ изъ круга другихъ средствъ спасенія человѣка благодатію Божіею, — подъ условіемъ анализа ихъ сущности,—сравненія этихъ семи священнодѣйствій между со-

бою, — отвлеченія отъ нихъ существенныхъ признаковъ,—объединенія ихъ въ одномъ общемъ понятіи и—выраженія въ формулѣ. Все это необходимо для того, чтобы мысль разсуждающаго стала однажды навсегда на одну извѣстную точку зрѣнія въ отношеніи къ таинствамъ, чтобы одна эта точка зрѣнія сдѣлалась для него постоянною, обязательною, какъ въ наше время, — такою, чтобы извѣстное лицо, не имѣло болѣе свободы разсматривать данный предметъ съ такой стороны и подъ такимъ угломъ зрѣнія, съ какой и подъ какимъ оно находитъ въ извѣстное время нужнымъ и полезнымъ. Но пока все это не совершилось, раскрытіе ученія о таинствахъ необходимо должно было имѣть характеръ извѣстнаго рода неполноты, случайности, что̀ дѣйствительно мы и видимъ въ разсматриваемый періодъ. Тотъ или другой отецъ случайно, по особеннымъ поводамъ, касался существенной стороны въ томъ или другомъ таинствѣ, не надолго становился на нашу точку зрѣнія въ отношеніи къ тому или другому отдѣльному таинству; въ большинствѣ же случаевъ отцы не имѣли побужденій останавливаться на этой именно сторонѣ предмета и пользовались въ широкихъ размѣрахъ предоставляемою имъ тогдашнимъ временемъ свободою разсуждать о таинствахъ и разсматривать ихъ съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія.

Недостатокъ обобщенія, формулированія и раздѣльности въ раскрытіи ученія о таинствахъ не означаетъ однакожъ того, чтобы отеческія писанія самыхъ первыхъ вѣковъ представляли мало данныхъ для догматическаго о нихъ ученія. Несовершенства формальной стороны этого ученія въ разсматриваемый періодъ не помѣшали *существу* дѣла выразиться въ своеобразной формѣ. Сгруппируемъ данныя этого рода, относящіяся къ каждому изъ таинствъ въ отдѣльности.

I. О крещеніи. Общая мысль о чрезвычайной важности крещенія и о сообщеніи чрезъ него благодати, возрождающей человѣка въ новую жизнь, проводится въ твореніяхъ всѣхъ отцевъ, начиная съ мужей апостольскихъ. Въ частности объ отношеніи благодати къ водѣ важнѣйшія данныя находятся въ твореніяхъ Оригена, Тер-

тулліана и Кипріана. Крещеніе не есть только символъ; оно и само въ себѣ есть источникъ и начало благодатныхъ даровъ (Оригенъ). Вода есть органъ св. Духа; воды впиваютъ въ себя благодать Духа (Тертулліанъ). Вода требуетъ очищенія и освященія священникомъ, чтобы получить силу освящать человѣка (Кипріанъ). Погруженіе въ воду выдѣляется изъ всѣхъ обрядовъ крещенія.

II. Муропомазаніе во весь этотъ періодъ разсматривается вообще въ связи съ крещеніемъ, какъ вторая его часть (крещеніе Духомъ въ отличіи отъ крещенія водою). Но вмѣстѣ съ тѣмъ и указанія на самостоятельное значеніе этого священнодѣйствія относятся къ очень раннему времени, еще къ періоду мужей апостольскихъ (у Ермы, хотя и недовольно ясныя). Въ твореніяхъ же Климента александрійскаго, Оригена, Тертулліана и Кипріана муропомазаніе или—помазаніе, елей, Духъ св., какъ оно называется у нихъ,—до такой степени ясно сопоставляется къ крещеніемъ, какъ одна величина съ другою, какъ нѣчто не только равное крещенію, но даже высшее его, что не остается ни малѣйшаго сомнѣнія относительно существованія уже въ первенствующей Церкви ученія объ этомъ священнодѣйствіи, какъ объ отдѣльномъ отъ крещенія таинствѣ, а не какъ о дополнительномъ къ крещенію обрядѣ, будто бы съ теченіемъ времени возведенномъ на степень таинства. Объ отношеніи благодати къ елею или мѵру непрямо дается понять у Оригена и Тертулліана, прямѣе—у Кипріана (освященіе елея на алтарѣ при евхаристіи). Наименованіе чувственнаго элемента въ этомъ таинствѣ елеемъ, а не мѵромъ, указываетъ только на неустановленность одного опредѣленнаго термина для обозначенія этого предмета въ отличіи отъ другихъ, (примѣровъ такой неустановленности мы находимъ не мало въ данный періодъ; сравн. наименованія іерархическихъ степеней), а не на смѣшеніе различныхъ предметовъ [1]).

[1]) Въ разсказѣ св. Иринея о гностическихъ искупленіяхъ обращаетъ на себя вниманіе, что св. отецъ обличаетъ гностиковъ за употребленіе ими въ различныхъ случаяхъ то елея, то мѵра или бальзама. Это обстоятельство даетъ понять, что елей и мѵро считались двумя различными предметами и въ различныхъ случаяхъ употреблялись въ церковной практикѣ. Сравн. Const. Apost. (l. VII c. 22): χρίσεις δε πρῶτον ἐλαίῳ· ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι, καὶ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ.

III. Объ евхаристіи. Вѣрованіе въ дѣйствительное присутствіе истиннаго тѣла и истинной крови Христовой въ евхаристическихъ элементахъ засвидѣтельствовано многочисленными данными въ твореніяхъ всѣхъ отцевъ, начиная съ Игнатія Богоносца и продолжая св. Іустиномъ и Иринеемъ. Символизмъ Климента александрійскаго, Оригена и Тертулліана есть символизмъ только кажущійся, такого же рода какъ и символизмъ Кипріана. Всѣ разсмотрѣнные отцы и писатели церкви, исключая Оригена, даютъ право предполагать существованіе у нихъ вѣры въ пресуществленіе евхаристическихъ элементовъ въ тѣло и кровь Христову; но они не ставили этого вопроса такъ прямо, какъ мы теперь ставимъ, а потому и прямыхъ отвѣтовъ на него мы не встрѣчаемъ въ ихъ твореніяхъ, за исключеніемъ опять Оригена. Изъ его твореній съ полною несомнѣнностью слѣдуетъ, что ученіе о пресуществленіи евхаристическихъ элементовъ было „общимъ церковнымъ преданіемъ“, а его ученіе о непресуществленіи—его личнымъ, частнымъ мнѣніемъ.

IV. Покаяніе въ его цѣломъ признается всѣми отцами, начиная съ Ермы, св. Игнатія Богоносца и св. Климента римскаго, настолько важнымъ, что поставляется на ряду съ крещеніемъ, а потому и носитъ наименованіе возрожденія (св. Ириней, Климентъ александрійскій), или даже втораго крещенія (Климентъ александрійскій, Оригенъ, Тертулліанъ). Сверхъ того у Оригена, Тертулліана и особенно у св. Кипріана обстоятельно выяснено важное значеніе іерархіи въ дѣлѣ разрѣшенія кающихся отъ грѣховъ, а у св. Кипріана указано кромѣ того и отношеніе благодати къ видимому знаку.

V. О священствѣ. Всѣ отцы утверждаютъ, что іерархическія лица обладаютъ особенными благодатными полномочіями, въ особенности—властію вязать и рѣшить. О благодати священства упоминаютъ уже апостольскіе мужи (Климентъ римскій и Игнатій Богоносецъ). Св. Ириней говоритъ о дарахъ Духа въ Церкви и—о преемствѣ епископства. По Клименту александрійскому, благодать священства получается отъ самого Бога, поставляющаго іерархическихъ лицъ, независимо отъ нравственныхъ достоинствъ; благодатный даръ священства отличенъ отъ другихъ благодатныхъ даровъ; епископъ имѣетъ

сугубую благодать. Оригенъ говоритъ о дуновеніи отъ Іисуса, которое получаютъ подобно Апостоламъ, ихъ преемники, и о благодати священства. Тертулліанъ свидѣтельствуетъ о преемствѣ епископства отъ Апостоловъ и о благодатныхъ полномочіяхъ лицъ іерархическихъ. Правда предъидущіе отцы, исключая Оригена, не говорятъ прямо объ актѣ посвященія, какъ такомъ священнодѣйствіи, чрезъ которое пріобрѣтаются дары священства и благодатныя полномочія іерархіи, но,—утверждая, что лица іерархическія получили отъ Бога особенную благодать и благодатныя полномочія,—даютъ чрезъ то полное право заключать, что это полученіе благодати священства происходитъ въ какомъ-то особенномъ актѣ. По Кипріану, этотъ актъ предшествуетъ отправленію священническихъ обязанностей (дуновеніе на Апостоловъ и подготовленіе Іоанна Крестителя еще въ чревѣ матери къ исполненію имъ обязанностей Крестителя), а въ посланіи Фирмиліана дается понять, что дарованіе благодати священства происходитъ въ видимомъ актѣ хиротоніи.

VI. О бракѣ. Вѣра Церкви въ важность священнодѣйствія брака видна уже изъ находящагося у св. Иринея описанія тайнодѣйствій гностиковъ, учившихъ (по подражанію вѣроятно православной Церкви) о полученіи благодати чрезъ брачныя сопряженія и замѣнявшихъ обряды крещенія обрядами брака. По Клименту александрійскому, бракъ есть нѣчто святое; самъ Богъ соединяетъ мужа и жену, освящаетъ ихъ въ церковномъ священнодѣйствіи и присутствуетъ среди ихъ. По Оригену, въ сочетанныхъ Богомъ находится дарованіе, хотя подобное же дарованіе дается и дѣвственникамъ. По Тертулліану, необходима особенная благодать для освященія брака, подобная благодати въ крещеніи. Свидѣтельства послѣднихъ двухъ — Оригена и Тертулліана,—какъ лицъ, всего менѣе способныхъ лично отъ себя возвышать бракъ,—имѣютъ особенное значеніе, представляя неопровержимое доказательство общецерковнаго ученія, несомнѣнно заявившаго себя въ этомъ случаѣ. Объ отношеніи благодати, даруемой въ бракѣ, къ видимому священнодѣйствію отцы не говорятъ ясно, хотя и намекаютъ, именно Климентъ александрій-

скій и особенно Тертулліанъ, описывавшій совершеніе бракосочетанія въ Церкви весьма величественными чертами.

VII объ елеосвященіи свидѣтельствуютъ только св. Иринеи и Оригенъ, если не считать нѣкоторыхъ указаній на этотъ предметъ у Тертулліана. Уже гностики, какъ видно изъ твореній св. Иринея, ставили елеопомазаніе, вмѣстѣ съ бракомъ, наряду съ другими важнѣйшими священнодѣйствіями, подражая въ этомъ случаѣ, по всей вѣроятности, православной Церкви. А Оригенъ ставилъ помазаніе елеемъ при кончинѣ въ одинъ разрядъ съ покаяніемъ и слѣдовательно считалъ это священнодѣйствіе однимъ изъ важнѣйшихъ богослужебныхъ дѣйствій. Въ высшей степени ясное свидѣтельство св. Писанія объ елеосвященіи не позволяетъ придавать значеніе скудости данныхъ относительно этого священнодѣйствія въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцевъ.

Эти данныя, представляемыя твореніями древнѣйшихъ отцевъ, мы считаемъ вполнѣ достаточными для научнаго оправданія православнаго вѣрованія въ существованіе — въ Церкви Христовой самыхъ первыхъ вѣковъ, начиная со временъ апостольскихъ—всѣхъ семи церковныхъ таинствъ и для подтвержденія того, что всѣ эти таинства признавались важнѣйшими священнодѣйствіями уже въ этотъ самый ранній періодъ существованія Церкви. Недостатку выработанности формальной стороны ученія о таинствахъ въ данный періодъ мы не придаемъ рѣшительно никакого значенія и не смущаемся отсутствіемъ извѣстной формулы не только въ разсматриваемое время, но и въ позднѣйшій періодъ до XII в.

Мы уже указали въ самомъ началѣ сочиненія основанія для такого отношенія къ внѣшней, формальной сторонѣ догмата. Въ настоящемъ случаѣ, въ заключеніе сочиненія, позволимъ себѣ еще разъ повторить нѣкоторыя изъ этихъ мыслей. Сверхъ того беремъ на себя смѣлость высказать при этомъ и нѣкоторыя изъ нашихъ догадокъ и предположеній о причинахъ сравнительно очень поздняго завершенія раскрытія и формулированія догматическаго ученія о та-

инствахъ. На эти предположенія мы наведены были какъ изученіемъ отеческихъ твореній въ предѣлахъ взятаго нами періода, такъ и многими другими данными. Само собою разумѣется, что мы не придаемъ своимъ разсужденіямъ этого рода значенія болѣе, чѣмъ догадокъ и предположеній, требующихъ для себя оправданія путемъ тщательнаго изслѣдованія дальнѣйшей исторіи догматическаго ученія о семи церковныхъ таинствахъ.

Въ противоположность неизмѣняемой сущности догмата, этой божественной въ немъ сторонѣ, формальная сторона есть сторона человѣческая, измѣняющаяся. Впрочемъ и для нея есть предѣлъ, далѣе котораго она не можетъ претерпѣвать измѣненіе; предѣлъ этотъ полагаетъ Церковь чрезъ принятіе и догматизацію извѣстной, лучшей изъ выработанныхъ, въ предшествующее время, формулъ. Но пока формальная сторона догмата не дошла до такого предѣла, она постепенно развивается, переходя отъ несовершеннаго вида къ болѣе совершенному, подъ вліяніемъ многочисленныхъ и разнообразныхъ условій обыкновенной человѣческой жизни и въ частности жизни церковной, не безъ содѣйствія конечно невидимой, все направляющей въ Церкви силы св. Духа. Такъ было со всѣми христіанскими догматами, въ томъ числѣ и съ догматомъ о таинствахъ.

Въ греко-римскомъ мірѣ формулированіе ученія о таинствахъ совершалось подъ вліяніемъ многочисленныхъ условій церковной и общественной жизни, отличныхъ отъ послѣдующихъ условій. Мы укажемъ на нѣкоторыя изъ условій древней общественной жизни, которыя на нашъ взглядъ, имѣли особенно важное значеніе въ разсматриваемомъ отношеніи [1]). Намъ кажется, что пока существовалъ древній міръ съ извѣстнымъ умственнымъ складомъ и съ извѣстнымъ характеромъ общаго образованія, народныхъ нравовъ и языка, словомъ со всѣмъ древнимъ складомъ жизни, до тѣхъ поръ формальная сторона ученія о таинствахъ не могла развиться до той сте-

[1]) При этомъ мы не имѣемъ въ виду касаться другого рода условій, заключающихся въ общемъ ходѣ церковной жизни и въ различныхъ частныхъ историческихъ обстоятельствахъ и событіяхъ этой жизни, такъ какъ все это, при всей своей важности, не имѣетъ, по нашему мнѣнію, первенствующаго значенія для рѣшенія того вопроса, о которомъ идетъ рѣчь.

пени совершенства, до которой она достигла въ новомъ мірѣ, находившемся подъ дѣйствіемъ другихъ внѣшнихъ условій жизни.

Время до схоластическаго періода было временемъ господства философіи Платона. А философія Платона, углубляя мысль въ сущность вещей, возводя ее къ идеямъ, побуждая ее къ обобщеніямъ, была философіею болѣе идеи, чѣмъ формы, болѣе созерцанія въ цѣломъ, чѣмъ анализа содержанія понятій и образованія путемъ такого анализа цѣлаго, *одинаково развитаго* во всѣхъ своихъ частяхъ. Неудивительно послѣ этого, что отцы греко-римскаго міра преимущественно занимаются внутреннимъ смысломъ догмата, анализируютъ его со всею свойственною имъ тонкостью и остроуміемъ, часто развлекаясь идеями, соприкосновенными съ главнымъ предметомъ и имѣющими внутреннюю съ нимъ связь, но не довольно много обращаютъ вниманія на тщательное разложеніе содержанія догмата, на заключающіяся въ немъ частныя понятія, а главнымъ образомъ не довольно много занимаются точнымъ опредѣленіемъ этихъ частныхъ признаковъ и соединеніемъ ихъ снова въ одномъ общемъ понятіи и соотвѣтствующей этому послѣднему дѣйствію точной словесной формулѣ[1]). Послѣ этого нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что до XII в.—

---

[1]) Если это по временамъ и встрѣчается въ древнемъ, досхоластическомъ церковномъ мірѣ, то въ тѣхъ только случаяхъ, когда нужды Церкви заставляли отцевъ прибѣгать къ подобной работѣ, когда нужно было заключить извѣстное ученіе въ точныя формулы и раздѣльно обозначить всѣ части извѣстнаго догмата. Мысль отцевъ глубокая, тонкая, въ высшей степени дѣятельная и подвижная, мало однакожъ склонна была къ кропотливой работѣ одинаково тщательнаго анализа каждой изъ частей предмета и собранія затѣмъ разчлененныхъ частей въ одно цѣлое, къ чему такъ способною оказалась воспитанная на Аристотелѣ мысль схоластиковъ. Поэтому-то отеческія творенія, при всемъ необыкновенномъ богатствѣ и глубинѣ догматическаго ученія относительно всѣхъ пунктовъ христіанской догматики, представляютъ такія несовершенства въ отношеніи къ формальной сторонѣ, именно отличаются неравномѣрностью раскрытія различныхъ сторонъ вѣроученія, недостаткомъ раздѣльности изложенія, малочисленностью краткихъ и точныхъ формулъ и опредѣленій. Такими свойствами отличаются какъ ихъ разсужденія объ отдѣльныхъ пунктахъ вѣры, исключая тѣхъ, которые подвергались искаженіямъ отъ еретиковъ, такъ и цѣлыя догматическія системы, въ которыхъ нѣтъ цѣлыхъ трактатовъ обычныхъ въ нашихъ системахъ, существующіе трактаты не одинаково обстоятельно изложены, догматическія мысли перемѣшаны съ недогматическими и т. п.

до временъ схоластики, мы не встрѣчаемъ обстоятельнаго, полнаго, систематическаго раскрытія, раздѣльнаго изложенія и точнаго формулированія ученія о всѣхъ семи таинствахъ и о каждомъ въ отдѣльности, и что въ опытахъ системъ тогдашняго времени мы не находимъ полнаго трактата объ этомъ предметѣ. Такъ было со многими пунктами христіанскаго вѣроученія; такъ необходимо должно было быть и съ трактатомъ о таинствахъ. Все это было неизбѣжно по складу и направленію мысли отцевъ церкви и церковныхъ писателей, жившихъ до господства философіи Аристотеля, — философіи логическихъ формъ, пріучившей умы облекать идеи въ твердыя, устойчивыя формы, разграничивать понятія, классифицировать ихъ, вводить въ область мысли *внѣшній* порядокъ, стройность, а въ способъ выраженія—однообразіе.

Далѣе, мы имѣли уже случай указать на то обстоятельство, какое важное вліяніе на раскрытіе и формулированіе ученія о таинствахъ, въ первые три вѣка, имѣло сопоставленіе ихъ съ языческими мистеріями. Но вліяніе этой причины, можно думать, не ограничивалось (какъ мы замѣтили) только этими вѣками, а простиралось и на весь періодъ времени, въ который продолжалъ существовать греко-римскій міръ (не въ политическомъ смыслѣ, а въ смыслѣ цивилизаціи), съ его древнимъ складомъ жизни, понятій, языкомъ. Пока не явилась новая цивилизація, замѣнившая собою древнюю, послѣдняя господствовала и подчиняла себѣ новые народы, разрушавшіе по частямъ политическое зданіе римской имперіи, но не принесшіе съ собою никакихъ общеобразовательныхъ элементовъ. Кто хотѣлъ въ то время быть образованнымъ, тотъ получалъ древнеклассическое образованіе, воспитывался на языческихъ поэтахъ и писателяхъ, на изученіи классической древности. Такое общее образованіе получали и отцы и писатели церкви, которые должны были и дѣйствовать среди общества съ такимъ же общимъ образованіемъ. Съ торжествомъ христіанства, хотя не стало прежней настоятельной нужды пользоваться для защиты и распространенія его тѣми средствами, какими располагало древнее образованіе и древняя общественная жизнь, но и тогда осталась нужда разъяснять и утвер-

ждать истины вѣры—для образованныхъ изъ христіанъ—при помощи тѣхъ же средствъ, какими владѣло тогда свѣтское образованіе, и какія представлялъ складъ жизни, языкъ образованнаго общества, — подобно тому, какъ мы теперь пользуемся и не можемъ не пользоваться всѣмъ тѣмъ, что представляетъ современная намъ наука, жизнь, языкъ для утвержденія въ умахъ нашихъ современниковъ истинъ и правилъ христіанской вѣры. Иначе и быть не можетъ. Окружающая человѣка жизнь всегда даетъ ему средства для раскрытія мыслей и для облеченія ихъ въ формы. Между тѣмъ складъ всей жизни греко-римскаго, даже христіанскаго, міра былъ во многомъ совершенно другой, чѣмъ складъ жизни новыхъ обществъ, а потому и неудивительно, что первый давалъ другія формы для облеченія мысли, чѣмъ послѣдній. Одною изъ такихъ формъ въ греко-римскомъ мірѣ и были тѣ формы древняго языка, которыхъ корень скрывался въ языческомъ прошедшемъ греко-римской народности, которыя поддерживались общимъ образованіемъ, основаннымъ на древнихъ классикахъ, которыя наконецъ для христіанскихъ писателей послѣ IV в. освящены были употребленіемъ отцевъ и писателей церкви первыхъ трехъ вѣковъ, — разумѣемъ формы древняго мистическаго языка. Нѣтъ ничего поэтому невѣроятнаго въ томъ, что и послѣ IV в., у людей съ такимъ общимъ образованіемъ, при мысли о христіанскихъ таинствахъ, тотчасъ же,— благодаря слову, напоминавшему прошедшее,—возникала въ умѣ параллель, представляемая въ отношеніи къ христіанскимъ священнодѣйствіямъ языческими мистеріями. Въ періодъ послѣ IV в. могли не останавливаться на такомъ подробномъ выясненіи этой параллели, какъ въ первые вѣка христіанства, но и мысленная, мимолетная, такъ сказать, (благодаря древнему слову) параллель могла имѣть немаловажнее значеніе. Она устанавливала тотъ уголъ зрѣнія, подъ которымъ разсматривался предметъ, намѣчала ту сторону, съ которой онъ раскрывался. Если это вѣрно, то намъ кажется, мы имѣемъ въ этомъ ключь къ разгадкѣ того страннаго явленія, что отцы и послѣ IV в. въ большинствѣ случаевъ говорятъ о двухъ или о трехъ таинствахъ, не смотря на то, что ихъ творенія полны сви-

дѣтельствъ о томъ, что и прочія таинства они не считали простыми обрядами, а въ высшей степени важными священнодѣйствіями, сообщающими въ видимыхъ знакахъ особенные благодатные дары пріемлющему таинство.

Въ самомъ дѣлѣ, если стать на эту древнюю точку зрѣнія и спросить себя, какія у христіанъ таинства—μυστήρια или τελεταὶ, то, конечно, вполнѣ естественно отвѣтить, какъ отвѣчали многіе отцы, что ихъ только два или три, или же—такъ много, что трудно и перечислить. Иначе сказать, въ извѣстномъ отношеніи только къ двумъ или тремъ священнодѣйствіямъ приложимо названіе μυστήρια или τελεταὶ въ тѣсномъ смыслѣ этихъ словъ, именно въ значеніи актовъ, вводящихъ новыхъ членовъ въ христіанское общество, на подобіе древнихъ языческихъ мистерій, мысль о которыхъ тѣсно была связана съ этими древними названіями. Такъ именно и прилагали эти названія многіе отцы и послѣ IV в. съ І. Дамаскинымъ включительно. Съ другой стороны, если принять за точку отправленія понятіе усовершенствованія или освященія (τελείωσις), то можно насчитать несравненно болѣе таинствъ, чѣмъ два или три, какъ это и дѣлали также часто отцы и послѣ IV в. Но и такое счисленіе таинствъ также не походитъ на наше, какъ не походитъ на нашу та древняя, историческими обстоятельствами обусловленная, точка зрѣнія, съ которой оно производилось. Не говоримъ уже о томъ, что эта именно древняя точка зрѣнія въ значительной степени содѣйствовала и тому, что ученіе о таинствахъ раскрывалось отцами преимущественно не со стороны объективной ихъ сущности (соединенія благодати съ чувственнымъ знакомъ, или видимымъ священнымъ дѣйствіемъ),—стороны, которой они касались болѣе или менѣе случайно и на раскрытіи которой нарочито не останавливались,—а со стороны плодовъ, проистекающихъ для человѣка отъ принятія таинства. Не отрицаемъ того, что такой способъ раскрытія обусловливался весьма во многихъ случаяхъ, и практическими цѣлями лицъ, служившихъ дѣлу спасенія и нравственнаго назиданія вѣрующихъ; но думаемъ, что этому же въ значительной степени содѣйствовало и указанное выше обстоятельство.

Все вышеизложенное, вмѣстѣ взятое, имѣя по нашему мнѣнію, весьма немалое вліяніе на методъ раскрытія ученія о таинствахъ, на постановку вопросовъ, относящихся къ области изслѣдованія этого предмета, и на способъ формулированія даннаго въ откровеніи и въ церковномъ преданіи ученія о таинствахъ, было немаловажнымъ препятствіемъ къ тому, чтобы ученіе о седмеричномъ числѣ таинствъ получило въ древнемъ греко-римскомъ мірѣ завершеніе относительно раскрытія формальной его стороны.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Высказанныя нами въ заключеніи соображенія относительно недостатка въ греко-римскомъ мірѣ надлежащихъ условій для формулированія догматическаго ученія о таинствахъ требуютъ, конечно, для себя подтвержденія фактическими данными,—такими данными, которыя были бы плодомъ самаго тщательнаго изученія древней отеческой и вообще богословской письменности въ періодъ отъ Оригена до XIII в. включительно. Словомъ—сказанное нами въ заключеніе сочиненія вызываетъ на дальнѣйшее изслѣдованіе даннаго предмета. Не имѣя возможности, въ настоящее по крайней мѣрѣ время, представить подобное изслѣдованіе и не смотря на то позволивъ себѣ высказать, въ видѣ предположеній, вышеизложенныя соображенія, постараемся, хотя нѣсколько, оправдать наши слова хотя нѣкоторыми фактами. На нашъ взглядъ, высказанныя нами соображенія въ значительной степени подтверждаются между прочимъ,—твореніемъ Діонисія Ареопагита: «О церковной іерархіи», а равно и тѣмъ, что доселѣ извѣстно относительно появленія въ первый разъ формулы седмеричнаго счисленія таинствъ [1]).

I. Діонисій Ареопагитъ въ своемъ счисленіи таинствъ стоитъ на той именно древней точкѣ зрѣнія, о которой мы говорили въ заключеніи своего сочиненія. Онъ, какъ извѣстно, признаетъ шесть таинствъ, но считаетъ ихъ столько и включаетъ въ это число такія именно, а не другія, смотря на предметъ совершенно не съ

---

[1]) Само собою разумѣется, что мы не можемъ и не имѣемъ въ виду входить при этомъ въ обстоятельное изслѣдованіе какъ твореній Діонисія Ареопагита, такъ и упомянутыхъ выше историческихъ свидѣтельствъ.

нашей точки зрѣнія. Несомнѣнно, что онъ задался цѣлію указать важнѣйшія священнодѣйствія въ кругѣ богослужебныхъ дѣйствій; но критерій для опредѣленія этой важности былъ у него другой, а не тотъ, которымъ руководимся мы въ настоящее время.

Въ связи съ ученіемъ о небесной іерархіи Діонисій Ареопагитъ излагаетъ ученіе объ іерархіи церковной. Судя по тому, что при изложеніи ученія о небесной іерархіи онъ находилъ въ этой іерархіи нѣсколько степеней или чиновъ ангельскихъ, которые различаются одинъ отъ другаго просвѣщеніемъ и изъ которыхъ высшіе сообщаютъ нисшимъ просвѣщеніе и вѣдѣніе и описывалъ даже способъ просвѣщенія [1]), можно ожидать, что и въ сочиненіи объ іерархіи церковной онъ будетъ имѣть цѣлію показать, какія существуютъ въ Церкви степени просвѣщенія и совершенства и на какіе классы сообразно съ тѣмъ дѣлятся въ ней вѣрующіе и какъ возводятся въ эти степени. Эта цѣль дѣйствительно и есть главная цѣль, которую преслѣдуетъ авторъ творенія о «церковной іерархіи». Но вмѣстѣ съ этою главною цѣлію онъ преслѣдуетъ и другую. Сравнивая небесную іерархію съ церковною и находя между ними то различіе, что, между тѣмъ какъ первая іерархія безтѣлесна, и потому не представляетъ въ своихъ дѣйствіяхъ ничего чувственнаго,—іерархія церковная представляетъ обиліе разнообразныхъ чувственныхъ символовъ, чрезъ которые мы возводимся къ обоженію, къ Богу и божественной добродѣтели [2]). Вотъ почему іерархію, какъ предметъ своего творенія, въ слѣдъ затѣмъ онъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: «Іерархія вообще, по досточтимому нашему преданію, есть слово о подлѣжащемъ священномъ, нѣчто самое общее о томъ, что касается іерархіи или совокупность священнаго, къ ней относящагося. Поэтому у насъ іерархіей называется и есть сочиненіе, обнимающее все священное, совершаемое чрезъ нее (іерархію).... Ибо произнесшій (слово) іерархія съ тѣмъ вмѣстѣ вкратцѣ сказалъ о благоустроеніи всего священнаго.... Начало такой іерархіи есть источникъ жизни, сущность благости, единая причина всего сущаго Троица, отъ которой, по благости, для всего сущаго дается жизнь и благо жизни. Этому же все превосходящему богоначальнѣйшему блаженству, Троичному Единству, ис-

---

[1]) См. De coel. hierarch. c. III n. 1—3. Сравн. какъ резюмируетъ сущность содержанія этой главы св. Іоаннъ Дамаскинъ въ своемъ «Точномъ изложеніи правосл. вѣры» (кн. II гл. 3).

[2]) De eccles. hierarch. c. 1 n. 2. (сравн. n. 4).

тинно сущему, непостижимо для насъ, но вѣдомо для Него, угодно разумное спасеніе какъ насъ, такъ и существъ высшихъ насъ. Но спасеніе не можетъ быть иначе, какъ чрезъ обоженіе спасаемыхъ. Обоженіе же есть, насколько возможно, уподобленіе Богу и единеніе (съ Нимъ). Общая же цѣль всей іерархіи—постоянная любовь къ Богу и божественному, чрезъ вдохновеніе (отъ Бога) и единеніе (съ Нимъ) священно совершаемая; но прежде этого (необходимо) совершенное и безвозвратное удаленіе отъ противнаго (зла), познаніе сущаго, какъ оно существуетъ, вѣдѣніе и знаніе священной истины, насколько возможно боговдохновенное причастіе единовиднаго совершенства (τελειώσεως) Того, Который одинъ, наслажденіе созерцаніемъ (ἐποψίας), мысленно питающее и обожающее всякаго, до него возвышающагося».

Итакъ подъ іерархіею Діонисій Ареопагитъ разумѣетъ совокупность всего освящающаго, всего исходящаго отъ Божественной Троицы, обожающаго, уподобляющаго человѣка Богу, вводящаго въ единеніе съ Нимъ, доводящаго человѣка до возможнаго совершенства, главнымъ образомъ чрезъ созерцаніе. Продолжая далѣе развивать свои мысли, замѣчаетъ: «что̀ тѣмъ (существамъ безтѣлеснымъ) даруется просто и совмѣстно, то сообщается намъ изъ божественныхъ словесъ по мѣрѣ воспріемлемости въ разнообразіи и множествѣ отдѣльныхъ символовъ. Ибо сущность нашей іерархіи составляютъ богопреданныя слова (λόγια)» Эти λόγια суть писанныя и неписанныя, по преданію передаваемыя отъ ума къ уму, безъ писанія. И это предано не въ открытыхъ понятіяхъ, а въ священныхъ символахъ [1]). «Первые вожди нашей іерархіи, будучи исполнены сами божественнаго дара отъ сверхсущаго Божественнаго начала.... предали намъ по священному установленію въ чувственныхъ образахъ (αἰσθηταῖς εἰκόσι) пренебесное, и въ разнообразіи и множествѣ—соединенное единствомъ, въ человѣческомъ—божественное, въ матеріальномъ—нематеріальное и въ нашемъ—сверхъсущее, въ писанныхъ и неписанныхъ наставленіяхъ (μυήσεσι), и это не ради непосвященныхъ только, которымъ не подобаетъ касаться символовъ, но и потому, что у насъ, какъ я сказалъ, іерархія, сообразно съ нами самими, есть нѣкоторымъ образомъ символическая (συμβολική τις), нуждающаяся въ чувственномъ для божественнаго возведенія насъ отъ чувственнаго къ духовному [2])». Смыслъ сим-

[1]) Οὐδὲ ἀπαρακαλύπτοις νοήσεσιν, ἀλλ' ἐν συμβόλοις ἱεροῖς.

[2]) Cap. 1 n. 5.

воловъ, понятный для священносовершителей, не долженъ быть сообщаемъ только еще возводимымъ къ совершенству (τοὺς ἔτι τελειουμένους). Священносовершители знаютъ, что законодатели распредѣлили іерархію сообразно съ различными постоянными, а не смѣшиваемыми классами (ἀσυμφύρτοις τάξεσι). Поэтому можно передавать смыслъ символовъ только сочлену класса, къ которому принадлежишь.

Судя по такому введенію нужно ожидать, что Діонисій Ареопагитъ изобразитъ процессъ постепеннаго возведенія человѣка къ совершенству, къ Богу, постепеннаго уподобленія Ему, восходя отъ одной степени къ другой—отъ нисшей къ высшей.

Первое таинство—μυστήριον φωτίσματος. Это есть рожденіе, начало обоженія, уподобленія Богу, единенія съ Нимъ. Подъ этимъ таинствомъ, какъ видно изъ описанія его совершенія, разумѣется какъ крещеніе, такъ и мѵропомазаніе, совершаемое послѣ погруженія [1]).

Второе таинство—μυστήριον συνάξεως, εἴτουν κοινωνίας. Оно есть τελετῶν τελετὴ [2]). «Почему общее и другимъ іерархическимъ таинствамъ (τελεταῖς) преимущественно прилагается къ нему?... Потому что, по причинѣ богоначальныхъ и совершительныхъ даровъ, оно есть завершеніе (τελείωσις) въ отношеніи къ участію въ прочихъ іерархическихъ символахъ (ἱεραρχικῶν συμβόλων). Ибо почти невозможно, чтобы совершилось какое либо іерархическое таинство (τινα τελεσθῆναι τελετὴν ἱερερχικὴν), если божественнѣйшая евхаристія не священно совершитъ въ заключеніе, каждаго освященія (ἐν κεφαλαίῳ τῶν καθ' ἑκάστα τελουμένων) приведенія освященнаго (τελεσθέντος) къ Единому и богопреданнымъ даромъ совершительныхъ таинствъ (τελειωτικῶν μυστηρίων) не завершитъ (τελεσιουργούσης) пріобщенія его съ Богомъ. Если же такимъ образомъ каждое изъ іерархическихъ таинствъ (ἱεραρχικῶν τελετῶν), не будучи завершающимъ (ἀτέλης οὖσα), не совершаетъ нашего общенія и собранія съ единымъ, и лишается (права) чрезъ то самое, что оно не завершительное (ἀτέλεστον), быть τελετὴ и если конецъ всего и глава есть преподаніе возводимому къ совершенству богоначальныхъ таинъ (μυστηρίων), то по справедливости іерархическая мудрость изобрѣла для него свойственное ему по существу дѣла наименованіе». Такимъ образомъ, по Діонисію Арео-

---

[1]) До погруженія говорится: κυρίζουσι μὲν οἱ ἱερεῖς τὸ τῆς χρίσεως ἅγιον ἔλαιον. По погруженіи же замѣчается: ὁ δὲ τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος, μέτοχον ἐιποφαίνει λοιπὸν τῆς ἱροτελεστικωτάτης εὐχαριστίας (с. II п. 7).

[2]) Сар. III п. 1.

пагиту, евхаристія есть завершительное таинство не только по отношенію къ крещенію, но въ отношеніи ко всѣмъ таинствамъ, что совершенно согласно какъ съ древнею, такъ и съ нынѣшнею практикою церковною.

Третіе таинство—μυστήριον τελετῆς μύρου. «Есть и другое священнодѣйствіе подобное евхаристіи. Наши начальники называютъ его таинствомъ мура (μύρου τελετὴν)» [1]) Его употребляютъ въ святѣйшихъ священнодѣйствіяхъ (τελεταῖς) надъ тѣмъ, что слѣдуетъ освятить для всякаго почти іерархическаго священнодѣйствія» [2]).

Четвертое таинство—μυστήριον ἱερατικῶν τελειώσεων. Въ предисловіи къ дальнѣйшему своему разсужденію Діонисій Ареопагитъ говоритъ, что ему слѣдуетъ теперь сказать о тройственности іерархическихъ степеней, тройственности раздѣленія, которая свойственна всякой іерархіи [3]) и которая находится какъ въ небесной, высшей, чѣмъ наша, такъ и подзаконной, нисшей [4]). Притомъ тройственность степеней іерархическихъ вполнѣ соотвѣтствуетъ какъ троякой силѣ таинствъ, такъ и степенямъ возводимыхъ къ совершенству. Святѣйшее совершеніе таинствъ имѣетъ боговидную силу во-первыхъ священнаго очищенія несовершенныхъ; во-вторыхъ—чрезъ просвѣщеніе посвящать въ тайны уже очищенныхъ и наконецъ—посвященныхъ въ тайны возводить къ совершенству чрезъ наученіе преданнымъ имъ тайнамъ». Сообразно съ тѣмъ первая степень іерархіи очищаетъ, вторая просвѣщаетъ, третья, высшая возводитъ къ совершенству [5]). Далѣе говоритъ, что тройственную силу совершенія таинствъ онъ раскрылъ, именно таинства богорожденія (крещенія), въ которомъ происходитъ очищеніе и просвѣщеніе, затѣмъ таинства собранія (евхаристіи) и таинства мура, въ которыхъ получается знаніе и вѣдѣніе дѣлъ Божіихъ; а потому теперь ему слѣдуетъ сказать о трехъ степеняхъ іерархіи: очищающей, просвѣщающей и возводящей къ совершенству. — «Божественная степень іерарховъ есть первая». Какъ вся іерархія сосредоточена во Христѣ, такъ и въ іерархѣ. Она «чрезъ всѣ другія священныя степени совершаетъ

---

[1]) Cap. IV n. 1.

[2]) Ibid n. 2: πρὸς πάσαν σχεδὸν ἱεραρχικὴν τελεσιουργίαν.

[3]) Cap. V n. 1.

[4]) Ibid. n. 2.

[5]) Ibid. n. 3: τὴν ἱερὰν τῶν ἀτελέστων κάθαρσιν, μέσην δὲ, τὴν τῶν καθαρθέντων φωτιστικὴν μύησιν· ἐσχάτην δὲ... τὴν τῶν μυηθέντων ἐν ἐπιστήμῃ τῶν οἰκείων μυήσεων τελείωσιν. Степени іерархіи: καθαρτικὴ, φωτιστικὴ καὶ τελειωτικὴ.

таинства (ἱεραρχίας μυστήρια) іерархіи, которая ея собственная іерархія.» Впрочемъ, этой степени по преимуществу свойственно совершеніе нѣкоторыхъ священнодѣйствій (ἱερουργίας). Это такія священнодѣйствія, «которыя суть совершительныя образы (εἰκόνες) богоначальной силы, (такія священнодѣйствія), чрезъ которыя совершаются всѣ божественные символы и всѣ священные чины... Ибо, хотя нѣкоторые изъ достойныхъ почтенія символовъ (συμβόλων) совершаютъ и іерей, но никогда іерей не совершитъ священнаго богорожденія безъ божественнѣйшаго мура, не совершитъ таинства божественнаго пріобщенія, если не возложитъ символовъ пріобщенія на божественнѣйшій жертвенникъ, не сдѣлается самъ іереемъ, если іерархическими посвященіями (ἱεραρχικῶν τελειώσεων) не будетъ введенъ въ клиръ. Поэтому божественное законоположеніе единственно священносовершительнымъ силамъ іерарховъ предоставило посвященіе (ἁγιαστείαν) въ іерархическія степени, освященіе (τελείωσιν) божественнаго мура и приготовленіе жертвенника чрезъ освященіе (τελετουργίαν) [1]).

Пятое таинство—μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως. Въ предисловіи къ этому таинству говоритъ, что ему теперь нужно сказать о тройственности степеней возводимыхъ къ совершенству (τριάδα τῶν τελουμένων τάξεων). Первую степень составляютъ всѣ очищаемые, которые только приготовляются къ участію въ тайнахъ, вторую степень—весь вѣрный народъ. Первые, находясь въ состояніи очищенія, только еще приготовляются къ свѣтлому созерцанію и участію въ свѣтоносныхъ священнодѣйствіяхъ [2]). Вторые имѣютъ право созерцать и участвовать въ божественныхъ символахъ [3]). Третью, высшую степень составляетъ священный чинъ монаховъ. Эти послѣдніе получили самое полное очищеніе (ἀποκεκαθαρμένην κάθαρσιν), стяжали чистоту всѣхъ силъ и всѣхъ дѣйствій, допущены, насколько можно, къ созерцанію всякаго священнодѣйствія въ мысленномъ созерцаніи (νοερᾷ θεωρίᾳ) и причастіи и ввѣрены совершительнымъ силамъ самихъ іерарховъ. «Поэтому-то священное законоположеніе даровало имъ таинственную благодать и удостоило ихъ нѣкотораго освятительнаго призыванія, не іерархическаго (ибо оно совершается надъ одними іерархическими степенями), но священнослужи-

[1]) Ibid. n. 5.

[2]) Cap. VI n. 1: εἰς τὴν φωτιστικὴν τῶν φανοτάτων ἱερούργιῶν θεωρίαν τε καὶ κοινωνίαν.

[3]) Ibid. n. 2: ἐν ταῖς θεωρίαις αὐτῶν καὶ κοινωνίαις.

тельскаго, совершаемаго святыми іереями въ іерархическомъ второстепенномъ священнодѣйствіи [1]).

Шестое таинство—μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων. Въ предисловіи къ этому таинству Діонисій Ареопагитъ замѣчаетъ: «Послѣ опредѣленія этого (т. е. вышесказаннаго) необходимо сказать, мнѣ думается (ὡς οἶμαι), и о священносовершаемомъ нами надъ умершими» [2]). Сказавши далѣе, что не одинаково отходятъ вѣрные и невѣрные, замѣчаетъ въ заключеніе: «самъ приближающійся къ предѣлу своихъ подвиговъ исполняется священной радости и съ полнымъ веселіемъ вступаетъ въ путь священнаго пакибытія. А родственные съ усопшимъ, по божественному родству и одинакому образу жизни, считаютъ его блаженнымъ, каковъ онъ и есть на самомъ дѣлѣ, потому что онъ достигъ до вождѣленнаго побѣднаго конца (νικήφορον τέλος) и возсылаютъ благодарственныя пѣсни Виновнику побѣды, причемъ просятъ Его, чтобы Онъ далъ имъ подобный же жребій» [3]). При описаніи погребенія въ заключеніе говорится, что «іерархъ возливаетъ на усопшаго елей (τὸ ἔλαιον)».

Діонисій Ареопагитъ приводитъ въ нѣкоторую систему священнодѣйствія христіанской Церкви. При этомъ въ основу своей системы онъ полагаетъ прежде всего идею постепеннаго усовершенія человѣка, возведенія его отъ одной степени совершенства въ другую, высшую. Эта мысль, въ соединеніи съ тройственнымъ числомъ и особенно съ древнимъ мистическимъ языкомъ, которымъ изложено все твореніе «О церковной іерархіи», даетъ намъ право думать, что Діонисій Ареопагитъ задался цѣлію,—подобно отцамъ древности, въ особенности александрійскимъ (съ которыми онъ сходенъ—преимущественно съ Климентомъ—и по языку),—представить христіанскія таинства въ нѣкоторой аналогіи, мысленной параллели съ языческими мистеріями. Если же это вѣрно (а это, намъ кажется, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, даже на основаніи нашего далеко неполнаго анализа этого творенія), то тогда понятно, почему въ изложенную нами систему не входятъ таинства: покаяніе, бракъ и елеосвященіе. Они не подходятъ къ основной идеѣ творенія, именно къ идеѣ возведенія человѣка изъ нисшаго, ме-

---

[1]) Ibid. n. 3. Διὸ καὶ τελεστικὴν αὐτοῖς ἐδωρήσατο χάριν ἡ ἱερὰ θεσμοθεσία καί τινος αὐτοὺς ἠξίωσεν ἀφιερωτικῆς ἐπικλήσεως οὐχ' ἱεραρχικῆς... ἀλλ' ἱερουργικῆς ὑπὸ τῶν ὁσίων ἱερέων τῇ ἱεραρχικῇ τελετουργίᾳ δευτέρως ἱερουργουμένης.

[2]) Cap. VII n. 1.

[3]) Ibid. n. 3.

нѣе совершеннаго, въ другое болѣе совершенное, высшее состояніе. Ни покаяніе, ни бракъ, ни елеосвященіе не могутъ возвесть человѣка на степень высшую, сравнительно съ степенью, на которую поставили его другія таинства; они могутъ только или возвратить его въ прежнее состояніе, изъ котораго онъ низпалъ чрезъ свои грѣхи, какъ покаяніе и елеопомазаніе (родственное съ первымъ по покаянному его характеру), или же содѣйствовать къ удержанію его на прежней высотѣ, предупредить паденіе, какъ бракъ. Иное дѣло—посвященіе въ монашество и погребеніе; то и другое представляютъ степени для восхожденія къ высшему. Замѣчательно однакожъ, какъ оговаривается относительно того и другаго Діонисій Ареопагитъ. О первомъ онъ говоритъ, что оно хотя и имѣетъ τελεστικὴν χάριν, но что оно не есть дѣйствіе іерархическое, а священнослужительское, а потому должно быть отнесено къ «второстепеннымъ священнодѣйствіямъ». Относительно же погребенія онъ какъ бы извиняется, что начинаетъ говорить о немъ наряду съ другими важнѣйшими священнодѣйствіями, прибавляя, что, «по его мнѣнію», нужно сказать и объ этомъ. Намъ представляются эти данныя достаточными для подтвержденія нашей догадки, что послѣднія два таинства явились въ системѣ Діонисія Ареопагита потому только, что они очень удобно вмѣщались въ нее съ его точки зрѣнія, а не потому что онъ смотрѣлъ на нихъ какъ на нѣчто равнозначущее въ церкви съ другими священнодѣйствіями, выше имъ описанными.

Другою основною мыслью, которою руководился Діонисій Ареопагитъ въ своемъ систематическомъ обзорѣ таинствъ, была мысль о необходимыхъ и общихъ условіяхъ и средствахъ для совершенія священнодѣйствій, возводящихъ къ совершенству. Эти общія условія и средства представлялись ему естественно весьма важными, такъ какъ безъ нихъ невозможно возведеніе вѣрующихъ къ совершенству. А если такъ важны эти условія, то чрезъ это пріобрѣтаютъ конечно особенную важность и тѣ священнодѣйствія, чрезъ которыя создаются эти условія, чрезъ которыя дается бытіе послѣднимъ. Эти священнодѣйствія дѣйствительно выступаютъ изъ ряда другихъ священнодѣйствій, почему по практикѣ церковной совершаются одними епископами. Такими священнодѣйствіями онъ считаетъ [1]): 1) посвященіе въ іерархическія степени, такъ какъ безъ него невозможно совершать ничего священнаго; 2) освященіе пре-

[1]) См. с. V п. 5.

стола, безъ котораго невозможно совершеніе евхаристіи, и 3) священнодѣйствіе мура, такъ какъ муро имѣетъ большое употребленіе [1]). Но изъ этихъ трехъ священнодѣйствій онъ подробно описываетъ и вводитъ въ число особенныхъ таинствъ, наравнѣ съ крещеніемъ и евхаристіею, только таинство мура и таинство священства, а изъ освященія престоловъ не дѣлаетъ отдѣльнаго таинства. Почему онъ такъ поступаетъ и прежде всего почему онъ ставитъ освященіе мура послѣ крещенія и евхаристіи? Дѣлаетъ онъ это, какъ самъ объясняетъ, потому, что муро имѣетъ сходство съ евхаристіею, такъ какъ оно, какъ и евхаристія, завершающая всѣ таинства, употребляется при каждомъ почти завершительномъ священнодѣйствіи. Но это очевидно черта чисто внѣшняго свойства. Внутреннимъ мотивомъ при этомъ, по всей вѣроятности, былъ у него третій принципъ, который легъ въ основу его творенія о церковной іерархіи.

Это третіе начало есть начало троичности, проходящее чрезъ всю систему Діонисія Ареопагита. Этотъ принципъ троичности у него обнаруживается въ томъ, что онъ видитъ вездѣ тройственность. Совокупность всѣхъ священнодѣйствій представляется у него въ видѣ трехъ тріадъ. Первая тріада: крещеніе, евхаристія и муро. Вторая: посвященіе въ три степени іерархіи. Третья тріада: сопричисленіе къ числу оглашенныхъ, введеніе въ общество вѣрныхъ и посвященіе въ монашество. Все же это ведетъ къ одному концу всего на землѣ, къ акту перехода въ вѣчность, сопровождающемуся погребеніемъ. Въ такой системѣ не было мѣста освященію престола; его нельзя было помѣтить нигдѣ, не нарушивъ тройственности. Между тѣмъ священство очень удобно само образовало отдѣльную тріаду, а освященіе мура могло составить тріаду вмѣстѣ съ первыми двумя таинствами. Почему именно съ ними, а не съ другими,—отвѣтъ на это нужно искать, намъ кажется, въ тѣхъ мѣстахъ творенія, именно во введеніи, гдѣ говорится, что источникъ іерархіи, т. е. іерархическаго освященія, есть св. Троица. Сообразно съ порядкомъ лицъ св. Троицы онъ и ставитъ: креще-

---

[1]) Хотя онъ дважды замѣчаетъ, что муро употребляется при всякомъ почти священнодѣйствіи (въ гл. IV θεωρία п. 10 даже безъ прибавленія слова почти), но въ своемъ сочиненіи онъ указываетъ (сравн. гл. IV и V и въ особенности п. 5 и θεωρία п. 12 въ послѣдней гл.) только на три случая употребленія мура: для вливанія его въ купель, для помазанія выходящихъ изъ купели и для помазанія престола при его освященіи.

ніе въ соотвѣтствіи съ Отцемъ (Богорожденіе) евхаристію — съ Сыномъ, мvро—съ св. Духомъ [1]). Понятно послѣ этого, почему освященіе мvра онъ полагаетъ не предъ евхаристіей, а послѣ нея. При этомъ естественъ еще и слѣдующій мотивъ, не противорѣчащій первому, но удобно съ нимъ совмѣщающійся, именно желаніе поставить эти три священнодѣйствія подрядъ въ порядкѣ, соотвѣтствующемъ порядку тѣхъ степеней іерархіи, которыя могутъ совершать эти таинства: крещеніе — діаконской, евхаристію—пресвитерской, мvро—епископской.

Замѣчательно, что въ твореніи о церковной іерархіи прямо не выражено, что таинствъ только шесть, не болѣе и не менѣе. Подобная формула явилась послѣ, хотя и на основаніи этого именно творенія; она встрѣчается въ IX в. у Θеодора Студита, прямо ссылающагося при этомъ на Діонисія Ареопагита. Въ одномъ изъ своихъ посланій, рѣшая возраженіе: гдѣ предано объ отреченіи отъ міра или монашествѣ, Θеодоръ Студитъ отвѣчаетъ, что это предано тѣмъ же, отъ кого получено преданіе и о томъ, что таинствъ шесть: ἐξ μυστήρια. При поименованіи каждаго изъ таинствъ въ отдѣльности Θеодоръ Студитъ употребляетъ совершенно тѣ же самыя выраженія, что и у Діонисія Ареопагита, безъ всякаго ихъ измѣненія [2]).

Послѣ всего сказаннаго выше о своеобразности системы Діонисія Ареопагита, построенной на трехъ началахъ, изъ которыхъ ни одно не было тождественно съ началами послѣдующаго седмичнаго счисленія таинствъ, само собою понятно, насколько не соизмѣримы шестеричная система Діонисія Ареопагита и седмеричная послѣдующаго времени. Это совершенно разнородныя величины,

---

[1]) О св. Духѣ много говорится въ созерцательномъ изъясненіи освященія мvра.

[2]) Theod. Stud. epistolarum l. II (ep. CLXV, Gregorio filio p. 1523). Въ отвѣтъ на поставленный вопросъ Θеодоръ пишетъ. Οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰπεῖν, ἢ ὅτι Πόθεν παρεδώθη γίνεσθαί τινα χριστιανὸν; ὁ γὰρ τὸ πρότερον θεσμοθετήσας ἀποστολικῇ παραδόσει, καὶ τὸ δεύτερον ἐξέδωκεν ἓξ μυστήρια ἐκτεθεικώς· πρῶτον, περὶ φωτίσματος· δεύτερον, περὶ συνάξεως, εἶτ' οὖν κοινωνίας· τρίτον, περὶ τελετῆς μύρου· τέταρτον, περὶ ἱερατικῶν τελειώσεων· πέμπτον, περὶ μοναχικῆς τελειώσεως· ἕκτον περὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων. Далѣе замѣчаетъ, что опасно отвергать что либо изъ божественнаго преданія, такъ какъ отверженіе монашества можетъ повести за собою отверженіе другихъ пяти таинствъ, которыя и перечисляетъ снова. Въ заключеніе своего разсужденія объ этомъ предметѣ упоминаетъ о Діонисіѣ Ареопагитѣ, именно о томъ, что онъ, подражая ангельской іерархіи, раздѣлилъ какъ земную іерархію, такъ и вѣрующихъ мірянъ на три степени или класса.

недопускающія возможности сравненія ихъ между собою, какъ равнаго съ равнымъ. А потому напрасно протестанты съ торжествомъ указываютъ на разногласіе Діонисія Ареопагита съ послѣдующимъ счисленіемъ таинствъ. Если бы авторъ разсматриваемаго творенія считалъ шесть таинствъ съ тѣхъ же точекъ зрѣнія, съ которыхъ въ послѣдствіи времени считали ихъ семь, тогда можно было бы находить у него явное противорѣчіе церковному счисленію таинствъ. Но этого не было; онъ выходилъ изъ совершенно особенныхъ, умозрительныхъ основаній; а потому его опытъ не имѣетъ значенія, ни опровергающаго, ни подтверждающаго седмеричную систему таинствъ. Онъ стоитъ совершенно отдѣльно и шестеричная его система таинствъ есть совершенно разнородная, несоизмѣримая величина сравнительно съ седмеричною.

II. Не имѣя намѣренія и возможности въ этомъ краткомъ очеркѣ показать, какъ постепенно устанавливались новыя точки зрѣнія на предметъ, обратимся къ тому моменту, когда является формула седмеричнаго числа таинствъ.

На западѣ эта формула является ранѣе, чѣмъ на востокѣ. Уже въ началѣ XII в. она встрѣчается въ такъ называемомъ завѣщаніи Оттона Бамбергскаго († 1139) къ жителямъ Помераніи, имъ обращеннымъ (1124) въ христіанство [1]); хотя и заподозриваютъ принадлежность этой формулы этому именно лицу, но безъ достаточныхъ, намъ кажется, основаній [2]). Точно также запо-

---

[1]) См. цитатъ у G. L. Hahn (Doctrinae romanae de numero sacramentorum septenario. Vrat. 1859 p. 56). Въ жизни Оттона (изд. Basnage t. III. P. 11 p. 62) читается слѣдующее: Discessurus a vobis trado vobis quae tradita sunt a Domino: arrham fidei.... inter vos et Domini fidelis s e p t e m s a c r a m e n t a e c c l e s i a e, quasi septem significativa dona Spiritus sancti. Далѣе упоминаются таинства въ слѣдующемъ порядкѣ и съ слѣдующими названіями: baptismus, confirmatio, unctio infirmorum, eucharistia, per poenitentia reconciliatio lapsuum, conjugium, ordinatio. Первыя пять характеризуются какъ общія для всѣхъ таинства, послѣднія какъ спеціальныя только для нѣкоторыхъ.

[2]) Новѣйшіе ученые, по словамъ Гана (p. 23), сомнѣваются относительно подлинности этого завѣщанія. Таковы Вюншеръ и Неандеръ, имъ цитуемые; по Неандеру хронологическій признакъ относительно упоминанія седмеричнаго числа таинствъ сомнителенъ и потому нельзя ручаться за точность разсказа. Съ своей стороны добавимъ отъ себя, что Бауръ (Vorl. über Dogmeng. Leipz. 1866, II, 466) замѣчая, что жизнь Оттона написана послѣ его смерти (1130 г.), считаетъ это обстоятельство достаточнымъ, повидимому, доказательствомъ позднѣйшаго происхожденія самой формулы. Сдержаннѣе выражается Гагенбахъ (Dogmeng. ed. 3. Leipz. 1853. 449—450), считая этотъ вопросъ нерѣшеннымъ, тре-

дозриваютъ подлинность формулы, встрѣчающейся въ первой книгѣ Гуго Виктора († 1140—1141): De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis [1]), но принуждены сознаться, что позднѣе «установившееся число семь имѣло уже и у этого схоластика извѣстное значеніе»; къ такому выводу приходитъ превосходно изучившій его творенія и написавшій классическую по этому предмету монографію протестантъ Либнеръ [2]). По утвердившемуся на западѣ мнѣнію, Гуго Викторъ, воспитавшійся подъ вліяніемъ твореній Діонисія Ареопагита, имѣлъ не малое вліяніе на Петра Ломбарда († 1164). Этотъ послѣдній исчисляетъ семь таинствъ, совершенно не доказывая, почему онъ признаетъ только семь, не болѣе и не менѣе [3]) и чрезъ то даетъ понять, что онъ не предлагаетъ чего либо новаго по существу.

Нѣсколько позднѣе, чѣмъ на западѣ, является седмеричное счисленіе на востокѣ; по крайней мѣрѣ свидѣтельства, сюда относя-

---

бующимъ изслѣдованія. Отвергать подлинность этого историческаго свидѣтельства протестанты усиливаются потому, что этотъ фактъ подрываетъ ихъ теорію объ измышленіи Петромъ Ломбардомъ седмеричнаго числа таинствъ. Свидѣтельство человѣка, не теорика, а практика, да еще вдабавокъ ссылающагося на всегдашнее церковное преданіе (quae tradita nobis a Domino), каковъ Оттонъ, имъ особенно должно не нравиться. Между тѣмъ, несходство въ наименованіи таинствъ и въ порядкѣ ихъ перечисленія съ Ломбардовскою номенклатурою и перечисленіемъ, располагаетъ къ признанію этой формулы явившеюся независимо отъ вліянія формулы знаменитаго схоластика.

[1]) Lib. 1. c. 12 (См. у Гана De numero sacr. septen. p. 57): s e p t e m sunt, p r i n c i p a l i a s a c r a m e n t a, quae in ecclesia ministrantur, quorum quinque generalia sunt, quia a eis neuter sexus, nulla aetas, conditio nulla excluditur, videlicet b a p t i s m u s, c o n f i r m a t i o, e u c h a r i s t i a, p o e n i t e n t i a u n c t i o i n f i r m o r u m; duo particularia sunt eo, quod non tribuantur omnibus, sed quibusdam hominum: o r d i n e s scilicet et conjugium.

[2]) Liebner—Hugo von St. Victor. Leipz. 1832. Здѣсь на стр. 423—430 авторъ, анализируя содержаніе того, что относится въ 1 кн. названнаго сочиненія къ таинствамъ, приходитъ къ вышеприведенному заключенію, хотя почему-то и не приводитъ содержащагося въ предъидущемъ нашемъ примѣчаніи мѣста.

[3]) Petri Lombardi—Sententiarum libri quatvor. Paris. ed. Migne 1841. p. 331. Вотъ что пишетъ онъ, переходя отъ таинствъ ветхозавѣтныхъ къ новозавѣтнымъ: Jam ad s a c r a m e n t a n o v a e l e g i s accedamus, quæ sunt: b a p t i s m u s, c o n f i r m a t i o, p a n i s b e n e d i c t i o, i. e. eucharistia, p o e n i t e n t i a, u n c t i o e x t r e m a, o r d o, c o n j u g i u m. Quorum alia remedium contra peccatum praebent, et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus, alia in remedium tantum sunt, ut conjugium, alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo.

щіяся (на сколько это доселѣ извѣстно), восходятъ не къ XII, а къ XIII в. На первый взглядъ можетъ показаться естественнымъ предположеніе, что востокъ принялъ такую формулу отъ запада. Но, кромѣ всѣхъ другихъ соображеній,—о которыхъ будетъ сказано далѣе,—уже характеръ и особенности первыхъ восточныхъ формулъ, касающихся седмеричнаго числа, не позволяютъ допустить то предположеніе, что эти формулы обязаны своимъ происхожденіемъ западу.

Монахъ Іовъ († 1270), у котораго у перваго появляется этого рода формула [1]) существенно различается отъ схоластиковъ тѣмъ, что шестымъ таинствомъ считаетъ посвященіе въ монашество, а седьмымъ елеосвященіе вмѣстѣ съ покаяніемъ; первыя же пять таинствъ у него тѣ же, что̀ и у западныхъ. Кромѣ этого существеннаго различія обращаютъ на себя вниманіе у Іова и порядокъ въ исчисленіи таинствъ и ихъ наименованіе. Между тѣмъ какъ у западныхъ поименовываются сначала общія для всѣхъ христіанъ первыя пять таинствъ, а затѣмъ два таинства—священство и бракъ, какъ частныя для нѣкоторыхъ изъ христіанъ, Іовъ исчисляетъ ихъ въ слѣдующемъ порядкѣ. «Семь таинствъ св. Христовой Церкви по порядку суть слѣдующія: первое крещеніе, второе хрисма, третіе принятіе святынь животворящаго тѣла и крови Христовой, четвертое священство, пятое честной бракъ, шестое святая схима и седьмое елеосвященіе или покаяніе [2]). Здѣсь все своеобразно, начиная съ включенія въ число таинствъ монашества и объединенія елеосвященія съ покаяніемъ, продолжая порядкомъ исчисленія таинствъ и оканчивая ихъ наименованіями, а потому рѣшительно нѣтъ основаній видѣть здѣсь вліяніе запада на востокъ; напротивъ есть много данныхъ предполагать одни восточныя вліянія, именно: Діонисія Ареопагита—на причисленіе монашества къ таинствамъ и древней еще Оригеновской, имѣющей впрочемъ основаніе въ словахъ самого ап. Іакова, точки зрѣнія—на елеосвященіе

[1]) Аркудій цитуетъ (Libri VII de concordia ceclesiae occid. et orient. in septem sacramentorum administratione. Luth. 1 26 p. 5) слѣдующее сочиненіе Іова, въ которомъ находится эта формула: τὰ ἑπτὰ μυστυρίων τῆς ἐκκλησίας ἐξηγγηματικὴ θεωρία καὶ διασάφησις πρὸς Φωκαεῖς.

[2]) Τὰ ἑπτὰ τῆς ἱερᾶς τοῦ Χριστοῦ τῆς ἐκκλησίας μυστήρια κατὰ τάξιν εἰσι ταῦτα, πρῶτόν ἐστι βάπτισμα, δεύτερον χρίσμα, τρίτον ματάληψις τῶν ἁγιασμάτων τοῦ ζωοποιοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ἱεροσύνης τετάρτον πέμπτον τίμιος γάμος, ἕκτον ἅγιον σχῆμα, καὶ εὐχέλαιον εὔδομον ἤτοι μετάνοια.

какъ на видъ покаянія. Что касается отступленія этой формулы отъ нынѣшней, то это отступленіе состоитъ не въ устраненіи котораго нибудь изъ признаваемыхъ нынѣ церковію таинствъ (ибо всѣ они упоминаются Іовомъ), а въ привнесеніи одного излишняго священнодѣйствія въ кругъ седмеричнаго числа таинствъ. Не нужно ли смотрѣть на такое исчисленіе таинствъ, какъ на попытку монаха Іова поддержать авторитетъ монашества? Если эта догадка справедлива, въ такомъ случаѣ легко объясняются всѣ особенности разсматриваемой формулы: объединеніе покаянія и елеосвященія, какъ бы съ цѣлію дать мѣсто въ седмеричномъ числѣ таинствъ монашеству, и помѣщеніе послѣдняго въ ряду таинствъ. При этомъ Іову могло казаться, что его формула не вредила ничему; ею не устранялась мысль о седмеричности, не исключалось изъ этого числа ни одно изъ таинствъ и въ тоже время утверждался авторитетъ монашества.

Вторымъ древнѣйшимъ памятникомъ, въ которомъ встрѣчается формула седмеричнаго числа таинствъ, нужно признать граматы (1277) Векка, императора Михаила Палеолога и сына его Андроника. Въ нихъ встрѣчается исчисленіе таинствъ безъ всякаго отличія отъ нынѣшняго [1]). Граматы эти, правда, относятся къ эпохѣ Ліонской уніи и писаны лицами, преданными уніи съ Римомъ; но способъ, какимъ говорится въ этихъ граматахъ о седмеричномъ числѣ таинствъ, вовсе не способенъ привести къ мысли о подчиненіи въ этомъ случаѣ грековъ Риму и о заимствованіи ими у латинянъ ученія о числѣ таинствъ. Общая тема, на которую написаны эти посланія, есть мысль о соединеніи двухъ церквей на почвѣ

[1]) Замѣчательно, что западные богословы, даже протестантскіе,—которымъ бы, казалось, естественно было воспользоваться этими граматами для своихъ цѣлей,—не обращаютъ (на сколько намъ извѣстно) на нихъ вниманія. Это обстоятельство доказываетъ, до какой степени мало доселѣ занимались на западѣ изученіемъ греческаго востока. Тамъ доселѣ довольствуются указаніями, сдѣланными у Алляція (De perp. consens. l. III c. 16 n. 4); а такъ какъ послѣдній въ указанномъ мѣстѣ, представляющемъ сводъ свидѣтельствъ, относящихся къ исторіи появленія на востокѣ формулы седмеричнаго счисленія таинствъ, почему-то не сдѣлалъ ссылки на эти граматы, (хотя одна изъ нихъ и помѣщена у него въ другомъ мѣстѣ; см. далѣе), то на эти граматы не находимъ ссылокъ и у новѣйшихъ западныхъ богослововъ.. Сами по себѣ эти историческіе памятники, какъ увидимъ далѣе, свидѣтельствуютъ отнюдь не въ пользу протестантской теоріи если принять во вниманіе характеръ и содержаніе граматъ, взять ихъ въ цѣломъ, а не въ отрывкахъ; но при извѣстномъ, свойственномъ протестантамъ пріемѣ они конечно, могли бы быть употреблены ими въ дѣло противъ римскихъ католиковъ.

признанія особенностей въ церковной практикѣ между обѣими церквами—не мѣшающими церковному единенію; въ слѣдствіе чего восточные, признавая всѣ особенности совершенія таинствъ въ западной Церкви, допускали эти особенности наравнѣ съ своими безразлично. Съ этою-то цѣлію авторы посланій, перечисливши семь таинствъ, спеціально потомъ останавливаются на каждомъ изъ нихъ и отмѣчаютъ, что̀ именно изъ западной практики они принимаютъ вмѣстѣ съ своею. Очевидно, такимъ образомъ, что разности въ образѣ совершенія таинствъ на востокѣ и на западѣ и были единственною причиною разсужденія о таинствахъ въ этихъ граматахъ. Въ противномъ случаѣ,—т. е. если бы было разногласіе между восточною Церковію и римскою въ признаніи количества таинствъ,—непремѣнно было бы упомянуто о томъ, чѣмъ разнится въ этомъ отношеніи восточная Церковь отъ западной и греческая формула была бы или совершенно отвергнута (если только она чѣмъ либо отличалась отъ западной), или же принята наравнѣ съ западною. Но ни того, ни другаго въ граматахъ мы не находимъ; а потому остается одно заключеніе, именно, что восточная Церковь въ это время имѣла уже ту формулу, какая была и на западѣ.

Всѣ три посланія почти совершенно сходны между собою [1]). Въ первомъ посланіи (Векка), послѣ пункта о чистилищѣ, слѣдуетъ пунктъ о таинствахъ. Сначала говорится, что апостольская Церковь римская признаетъ «семь церковныхъ священнодѣйствій: крещеніе о которомъ сказано выше, помазаніе утвержденія, которое совершаютъ чрезъ возложеніе рукъ епископы, помазывающіе возродившихся, покаяніе, евхаристія, священный чинъ, бракъ и послѣднее помазаніе» [2]). Затѣмъ говорится, что греческая Церковь думаетъ объ

---

[1]) Первое посланіе въ латинскомъ текстѣ напечатано у Алляція (De perpet. cons. l. II c. 15 n. 5), а на греческомъ—въ новѣйшемъ изданіи Theiner и Miklosich (Monumenta, spect. ad unionem eccl. graecæ et rom. e sanctioribus Vatic. tabulariis. Vindov. 1872.). Посланіе императора и его сына напечатаны только въ послѣднемъ изданіи, первое на латинскомъ, а второе на греческомъ языкѣ (у Алляція посланіе М. Палеолога и Андроника, помѣщенныя рядомъ съ посланіемъ Векка, суть другія посланія).

[2]) Επεὶ δὲ αὖθις πρὸς τοῖς ἀναγεγραμμένοις ἡ ἁγία καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία τῆς Ρῶμης λέγει καὶ κηρίττει καὶ ὅτι ἑπτὰ εἰσὶν ἐκκλησιαστικαὶ ἱεροπραξίαι, τὸ βάπτισμα... τὸ τῆς βεβαιώσεως (перев. confirmationis) χρίσμα, ἡ μετάνοια, ἡ εὐχαριστία, ἡ ἱερὰ τάξις, ὁ γάμος καὶ ἔσχατον χρίσμα... λέγομεν καὶ περὶ τούτων ταῦτα. Затѣмъ слѣдуетъ то, что думаетъ восточная Церковь относительно различія отъ западной въ образѣ совершенія таинствъ.

этомъ такъ. Крещеніе она принимаетъ и признаетъ какъ святое. Хотя муропомазаніе совершается въ римской Церкви одними епископами, а въ греческой безразлично епископами и пресвитерами, но греческая Церковь, оставаясь вѣрна своему обычаю, признаетъ однако освящающее и совершительное дѣйствіе (ἁγιαστικὸν καὶ τελειωποιὸν) и за римскимъ священнодѣйствіемъ. Съ радостію (ἀσπασίως) она признаетъ и принимаетъ и покаяніе. Относительно евхаристіи она допускаетъ, что пресуществляются (μετουσιοῦσθαι) какъ опрѣсноки, которые употребляются въ римской Церкви, согласно съ древнимъ ея обычаемъ, такъ и квасный хлѣбъ, который употребляется въ восточной. Принимаетъ съ радостію (ἀσπασίως) и таинство священства. Относительно брака римская Церковь держится слѣдующихъ правилъ: одинъ мужъ не можетъ имѣть двухъ женъ, но по смерти жены можетъ вступать во второй и третій бракъ, если нѣтъ каноническихъ препятствій; также смотритъ на бракъ и Церковь греческая. Подобно прочимъ таинствамъ она принимаетъ и послѣднее помазаніе, которое носитъ на востокѣ названіе семинопія (ἑπταπαπάδον). Въ заключеніе Веккъ заявляетъ, что восточная Церковь останется неизмѣнно при обычаяхъ, которые она наслѣдовала изъ древности.—Посланіе Михаила Палеолога и его сына Андроника, буквально сходныя между собою, почти буквально сходны, въ пунктѣ о седмеричномъ числѣ таинствъ и съ посланіемъ Векка [1]); но въ нихъ короче, чѣмъ у Векка, говорится объ особенностяхъ въ совершеніи таинствъ; именно замѣчается только объ опрѣснокахъ и о бракѣ (буквально, какъ у Векка).

Но, кромѣ характера первыхъ восточныхъ формулъ,—свидѣтельствующихъ своими внутренними и внѣшними признаками объ ихъ самобытности,—о томъ же еще сильнѣе свидѣтельствуютъ многія

---

[1]) Съ самою незначительною перемѣною въ наименованіяхъ. Такъ какъ посланіе Андроника дошло до насъ на греческомъ языкѣ, то приведемъ формулу по этому посланію. Κρατεῖ δὲ καὶ διδάσκει αὕτη ἡ τῆς Ρώμης ἐκκλησία ἑπτὰ εἶναι ἐκκλησιαστικὰ μυστήρια, ἓν λέγω τὸ βάπτισμα... ἄλλό ἐστι μυστήριον βεβαιώσεως... ἄλλό ἐστιν ἡ μετάνοια, ἄλλό ἐστιν ἡ εὐχαριστία, ἄλλο μυστήριον τῆς ἱερατικῆς χειροτονίας, ἄλλό ἐστι τὸ τοῦ γάμου, ἄλλο τὸ ἔσχατον χρίσμα.—Сравн. съ посл. Векка и съ грамотою имп. Іоанна Палеолога (въ 1369 г.), содержащею повтореніе граматы Андроника, но съ перемѣною нѣкоторыхъ выраженій. Въ этой граматѣ XIV в. муропомазаніе называется μυστ. τοῦ χρίσματος τοῦ ἁγίου μύρου, священство—μυστ. τῆς τάξεως, ἤτοι τῶν χειροτονιῶν, елеосвященіе—τὸ τελευταῖον χρίσμα, ἤγουν τὸ εὐχέλαιον (см. у Алляція l. II c. 17 c. 6).

другія соображенія, основывающіяся на неопровержимыхъ историческихъ фактахъ. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію тотъ фактъ, что XIII в., когда является, по извѣстнымъ доселѣ даннымъ, восточная формула седмеричнаго числа таинствъ, былъ временемъ самыхъ непріязненныхъ отношеній греческаго востока къ латинскому западу. Это было время, когда только—что окончился періодъ пятидесятилѣтняго господства латинянъ надъ Константинополемъ,—время самаго сильнаго разгара непримиримой, ожесточенной ненависти грековъ къ латинянамъ и ко всему латинскому. Тогда, хотя и возможно было латинское вліяніе на нѣкоторыхъ изъ членовъ восточной Церкви, какъ оно и обнаружилось въ нѣкоторыхъ случаяхъ (Filioque), но не было мыслимо, чтобы—при развитой тогда на востокѣ крайней чуткости ко всему, отзывающемуся латинствомъ и латинскимъ вліяніемъ, — незамѣтно ни для кого прокралось на востокъ и принято было безъ протеста всею восточною Церковію западное мнѣніе о такомъ важномъ догматическомъ ученіи, какъ ученіе о седмеричномъ числѣ таинствъ. Въ это время, когда горячо спорили о далеко не столь важныхъ обрядовыхъ и каноническихъ особенностяхъ обѣихъ церквей (каковы споры объ употребленіи опрѣсноковъ въ евхаристіи, споры касавшіеся частностей относительно способа совершенія или принятія и другихъ таинствъ и другіе споры), не можетъ быть, чтобы на православномъ востокѣ не замѣтили вкравшагося въ православную догматику западнаго нововведенія относительно ученія о числѣ таинствъ, еслибы это было дѣйствительнымъ нововведеніемъ, а не явилось какъ формулированіе (хотя въ первый разъ, можетъ быть, и на западѣ) того, что было всегда въ церковной практикѣ какъ западной, такъ и восточной Церкви. Между тѣмъ замѣчательно, что никогда, ни въ это время, ни въ слѣдующіе вѣка, насколько это доселѣ извѣстно, мы не встрѣчаемъ ни одного факта, который указывалъ бы на протестъ восточной Церкви противъ седмеричнаго числа таинствъ. Напротивъ послѣдующіе восточные писатели, изыскивая всѣ способы обличить западныхъ въ нововведеніяхъ, даже относительно самыхъ незначительныхъ обрядовыхъ вещей, какъ напримѣръ Симеонъ Солунскій [1]), прямо утверждаютъ, что таинствъ церковныхъ семь. Въ

[1]) См. его «Разговоръ о св. священнодѣйствіяхъ и таинствахъ церковныхъ», въ которомъ онъ, сказавши въ началѣ прямо, что таинствъ церковныхъ семь (гл. 1), отмѣчаетъ и обличаетъ потомъ въ изъясненіи каждаго изъ таинствъ всѣ самыя незначительныя обрадовыя особенности совершенія ихъ у латинянъ, какъ

появленіи формулы седмеричнаго числа — именно въ это время и въ отсутствіи всякаго протеста со стороны хотя бы одного члена восточной Церкви,—заключается, по нашему мнѣнію, самое сильное опроверженіе протестантской теоріи объ измышленіи Петромъ Ломбардомъ седмеричнаго числа таинствъ. Если отвергнуть теорію заимствованія этого ученія Церковію восточною у западной (а принять ее рѣшительно, какъ мы видѣли, невозможно), то съ протестантской точки зрѣнія единственно что остается, это — предположить, что и въ восточной Церкви кто нибудь одновременно съ Петромъ Ломбардомъ, но совершенно отъ него независимо, измыслилъ и составилъ теорію седмеричнаго числа таинствъ. Но 1) на востокѣ нельзя указать ни на одного такого систематика, какъ Петръ Ломбардъ, такъ какъ на востокѣ, всѣмъ извѣстно, въ это время оскудѣла совершенно производительная дѣятельность [1]); западные впрочемъ и не указываютъ на такое лице; 2) въ такомъ случаѣ было бы весьма удивительное совпаденіе между результатами двухъ богослововъ, трудившихся совершенно отдѣльно одинъ отъ другого, но пришедшихъ къ совершенно одинаковымъ результатамъ; а 3) главное, при извѣстной преданности восточной Церкви своимъ древнимъ преданіямъ, трудно повѣрить, чтобы она приняла мнѣніе одного своего сочлена касательно такого важнаго догматическаго пункта безъ полемики, безмолвно съ нимъ согласилась. Послѣ всего сказаннаго остается одно—допустить, что въ этомъ фактѣ безмолвнаго принятія православною восточною Церковью формулы седмеричнаго счисленія таинствъ сказалась сила церковнаго преданія, которому всегда безпрекословно повиновалась наша Церковь. Со временъ Апостоловъ въ церковной практикѣ какъ западной такъ и восточной Церкви—и даже обществъ еретическихъ разсѣянныхъ по востоку, въ глубокой древности разорвавшихъ связь съ вселенскою Церковію—существовали и пользовались особеннымъ благоговѣніемъ всѣ семь таинствъ и когда устранены были искуственныя, историческими условіями древняго міра обусловленныя, точки зрѣнія, съ которыхъ группировались таинства своеобразнымъ спо-

напр. то, что латиняне совершаютъ елеосвященіе только надъ умирающими (гл. 250), или что они употребляютъ при крещеніи формулу: «я крещаю» (гл. 32) и мн. др.

[1]) Извѣстенъ характеръ догматическихъ трудовъ этого времени, представляющихъ не болѣе какъ самые необработанные сборники мѣстъ изъ отеческихъ твореній. Разумѣемъ труды Зигабена, Никиты Хоніата и другихъ.

ЗИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО ДОМРЕВОЛЮЦІОННОГО МУЗЕЯ

собомъ, то явилось само собою счисленіе ихъ болѣе естественное, вполнѣ соотвѣтствовавшее церковной практикѣ и постоянному преданію Церкви объ этихъ священнодѣйствіяхъ, какъ важнѣйшихъ сравнительно со всѣми другими. Только при такомъ способѣ объясненія становится понятнымъ, совершенно непонятный при другомъ объясненіи, загадочный фактъ появленія на востокѣ формулы седмеричнаго счисленія таинствъ при изложенныхъ выше обстоятельствахъ и отношеніяхъ грековъ къ латинянамъ,—появленія ея какъ-то вдругъ, безъ всякой предварительной подготовки и—принятія ея всею Церковію безъ всякой полемики.

ЦЕНТРАЛЬНОГО
МУЗЕЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Наук СССР