

# Протоиерей Николай Платонович Малиновский

## Очерк православного догматического богословия

### ЧАСТЬ II

Настоящий «Очерк» предназначен автором ближайшим образом для учебного употребления при изучении воспитанниками духовных семинарий Догматического Богословия. Составлен он применительно к существующей программе этой науки, но приняты во внимание и сделанные в ней (программе) изменения и дополнения, в частности — предположенное исключение из состава предметов преподавания в духовных семинариях в качестве особой науки «Сравнительного» или «Обличительного Богословия» и внесение ее содержания в программу Догматического Богословия. Запросы же современной жизни делали необходимым рассмотрение многих вопросов апологетического характера, не вошедших в программу Основного Богословия, или, хотя и предполагаемых ею, но в существующих учебных руководствах вовсе или почти обойденных молчанием. Вследствие всего этого, в «Очерке», кроме положительного изложения православно-христианского вероучения, даны изложение и разбор вероисповедных особенностей римско-католической церкви и протестантства во всех главнейших его формах (лютеранства, реформатства и англиканства) и, отчасти, старокатоличества, а также подвергнуты критическому рассмотрению наиболее распространенные в настоящее время ложные или односторонние воззрения, противопоставляемые богооткровенному учению, разбор которых не входит в курс Основного Богословия. Автор старался при этом соединить полноту содержания с возможной краткостью, ясностью и отчетливостью изложения. В настоящем издании «Очерк» является, по сравнению с первым изданием, восполненным со стороны содержания, но сокращенным в объеме, соответственно ближайшему его назначению и в виду указаний опыта. Издание его в двух выпусках, несколько неравных по объему, казалось более удобным в практическом отношении, ибо Догматическое Богословие является предметом изучения в двух классах при неравном в обоих количестве уроков.

Автор имел искреннее желание настоящим своим трудом посылить делу богословского образования юношества, приготавливаемого к пастырскому служению православной церкви. Наше время требует от пастырей церкви не только основательных, но и довольно широких богословских познаний, чему, естественно, должны удовлетворять и учебные руководства и пособия, предназначенные для готовящихся к этому высокому и ответственному служению. Если бы изданный «Очерк Православного Догматического Богословия» в какой-либо мере послужил удовлетворению этой потребности, автор считал бы свою задачу достигнутою. А кого Податель мудрости

наделил десятью талантами, да удовлетворит более полно и совершенно указанной неотложной потребности наших духовно-учебных заведений.

*Протоиерей Н. М-кий.*

Вологда. 30 октября 1911 г.

## О Боге Освятителе

### **§ 114. Необходимость божественной помощи для усвоения плодов искупления. Ниспослание Духа Святаго и Его действия для нашего спасения. Разделение учения о Боге Освятителе.**

Господь И. Христос Своим воплощением, жизнью, учением, смертью и прославлением по человечеству даровал или устроил все потребное для спасения людей. По Его заслугам все люди получили возможность быть спасенными. Но чтобы воспользоваться благами искупления, какие приготовлены и сосредоточены в лице Искупителя, люди должны сделаться *Христовыми* (1 Кор 3, 23; Рим 8, 9). Спасительные Его заслуги могут вменяться и вменяются не всякому, а только тем, которые имеют со Христом духовное сродство, мыслят и действуют в духе Христа, подражают Его жизни (Рим 6, 5–11; 8, 17; Гал 4, 19), находятся с Ним — новым Адамом — в таком же неразрывном союзе (по духу), в каком каждый состоит (по плоти) с первым Адамом (Рим 5, 15–19), или в таком же единении, какое находится между лозой и ее ветвями (Ин 15, 4–5), между главой и членами тела (1 Кор 12, 12–27). Но собственными силами падший человек не может *совлечься ветхаго человека и облечься в новаго, созданнаго по образу Создавшаго его* (Кол 3, 10; Еф 4, 22–24), не может из чада гнева Божия стать чадом Божиим и жить новою жизнью во Христе и со Христом, привиться ко Христу и соделаться членом Его тела. Сам собою он не может даже только *назвать Иисуса Господом* (1 Кор 12, 2) — с истинной и живой верой. Для усвоения даруемого во Христе и Христом спасения падшему человеку нужна божественная помощь. И такая помощь дарована нам любовью Божией ради заслуг Искупителя.

Спаситель, оставляя мир, дал апостолам, а в лице их и всем спасаемым, такое обетование: *Аз умолю Отца, и много Утешителя даст вам; Утешитель же Дух Святыи Егоже пошет Отец во имя Мое* (Ин 14, 16, 26). В день Пятидесятницы Дух Святыи и явился в мир с дарами спасающей благодати, явился видимым образом и ощутительно для души человеческой (Деян 2, 1–4), подобно тому, как и обитание среди людей воплотившегося Бога Слова было ощутительно для внешних чувств. Пребывая со дня Пятидесятницы и имея пребывать вечно в церкви, Дух Святыи чрез церковь усваивает нам все потребное для нашего спасения, уготованное нашим Искупителем, производит воссоздание и оживотворение каждого человека, прививает нас к Нему, как диких маслин, а чрез Христа всех приводит к Отцу.

Итак, в порядке домостроительства о спасении людей, за искуплением человека Сыном Божиим, следует *привитие* искупленного человечества к Искупителю силою Духа Святаго, иначе, — усвоение человеку искупительных заслуг Христа благодатью Св. Духа, или, что тоже, благодатное *оправдание* и *освящение* человека.

При изложении учения об освящении человека или *о Боге Освятителе* человека надлежит в частности раскрыть учение о *благодати* Божией, как силе освящающей, о *церкви* с ее

иерархией, как органе, через который совершается освящение человека, и о *таинствах*, как средствах освящения.

## I. О благодати, как силе освящающей

### § 115. Учение откровения о благодати. Виды благодати. Односторонние понятия о благодати.

I. Освящение человека или усвоение людям плодов искупления производит даруемая Богом по заслугам Искупителя *благодать* (χάρις, gratia). Слово «благодать», означая вообще благой дар (от благого и по благости), употребляется в св. Писании в различных значениях, но в новом завете почти исключительно в приложении к Богу, как Виновнику всех благ, и притом в двойном смысле: или в смысле *божественного свойства* в отношении к людям, или в смысле *божественной силы*, которая совершает спасение человека.

Божие свойство, часто обозначаемое в Новом Завете словом «благодать», есть любовь, благоволение, милость Божия, проявляющиеся в различных дарах и благодеяниях Божиих к людям. Так, в приветствии архангела Св. Деве: *обрела благодать* (χάριν) у Бога (Лк 1, 30; см. 2, 40, 52; Деян 7, 46), слово «благодать» означает, очевидно, благоволение Божие к Пресвятой Деве. В приветствиях ап. Павла в начале многих из его посланий, в которых он желает христианам от Бога *благодати, милости и мира* или просто *благодати и мира*, словом «благодать», сопоставляемым с милостью и миром, очевидно, обозначается благоволительное отношение Бога к людям, т. е. проявление Его свойства по отношению к ним. В этом же смысле ап. Петр называет Бога *Богом всякия благодати* (1 Пет 5, 10), Подателем *многообразной благодати* (4, 10), а ап. Павел говорит о Нем, что Он *силен обогатить нас всякою благодатью* (2 Кор 9, 8), т. е. различными благами, земными и духовными. Но особенно часто этим словом обозначается любовь Божия к падшему человеку, явленная в деле искупления человечества. *Во Христе явися благодать Божия спасительная* (ή χάρις τοῦ Θεοῦ ή σωτήριος) *всем человеком* (Тит 2, 11; см. 3, 4). Иногда же словом «благодать» обозначаются частные стороны и проявления искупительного дела Христова. Так, в евангелии Иоанна благодатью названо данное чрез И. Христа откровение, Его Евангелие, напр., в словах: *Слово плоть бысть... исполни благодати и истины... благодать и истина Иисус Христом бысть* (1, 16–17; см. Лк 4, 22). Апостольская проповедь евангелия также нередко называется благодатью (Деян 14, 3, 26; 18, 27–28; 20, 24–25, 32; 1 Пет 5, 12; Иуд 4).

Полнота любви Божией явленная вообще в искуплении, изливается на людей и в форме живой и деятельной *силы*, которая усваивает людям плоды искупления, возрождает и вспомоществует им соделывать свое спасение.

Благодать есть особая сила Божия, сила Христова. Так, И. Христос, повелевая апостолам *от Иерусалима не отлучатися, но ждати обетования Отца* о ниспослании Св. Духа, говорил им: *примете силу* (δύναμιν), *нашедши Св. Духу на вы* (Деян 1, 4, 8). При чрезвычайном явлении Своем ап. Павлу, после троекратной молитвы апостола об удалении от него жала в плоть, ангела сатаны, Он сказал: *довлеет ти благодать Моя: сила бо Моя в немощи совершается*. Св. апостол понял благодать именно как силу Божию, живущую и действующую в нем: *сладце* (охотнее) *убо похваляю паче в немощех моих, да вселится в мя сила Христова* (2 Кор 12, 9). *Благодатию Божиею*, — говорит он о себе, ставши апостолом из гонителя церкви Божией, — *есмь еже есмь; и благодать Его, яже во мне* (εἰς ἐμέ — вселившаяся в него), *не тщета* (не тщетна) *бысть* (1 Кор 15, 10).

Сила эта даруется человеку независимо от достоинства и заслуг с его стороны: она есть дар Божий чистый, изливающийся в сердца людей ради заслуг Искупителя. *Благодатию бо есте спасени чрез веру; и сие не от вас, Божий дар* (Θεοῦ τὸ ἔδωκεν), — *не от дел, да никтоже похвалится* (Еф 2, 8–9). *Оправдаеми туне благодатию Его, избавлением, еже о Христе Иисусе* (Рим 3, 24; сн. Тит 3, 5–6). *Даром и по благодати* у ап. Павла выражения однозначные: *если по благодати*, — говорит он, — *то не по делом; иначе благодать не была бы уже благодатью. А если по делом, то это уже не по благодати* (Рим 11, 6).

Изливается в сердца людей этот дар по воле Бога Отца чрез Сына во Святом Духе. Во Святой Троице источник всех даров, подаваемых человеку, — естественных и сверхъестественных. Все лица Св. Троицы участвуют и в раздаянии спасающей благодати.

В частности, Бог Отец есть *источник* нашего освящения благодатью. По Его благоволению изливается благодать в сердца наши. Он послал в мир Духа Утешителя. К Нему взывал Искупитель: *Отче Святыи, святи их в истину Твою* (Ин 17, 17, сн. 6, 44; 1 Сол 5, 23). Апостолы говорят, что *посла Бог Духа Сына Своего в сердца наша, вопиющая: Авва Отче* (Гал 4, 6). *Бог* (Отец) *даде обручение* (залог) *Духа в сердца наша* (2 Кор 1, 22). Духа они называют *Духом Божиим* (Рим 8, 9, 14; 1 Кор 3, 16; Еф 4, 30). Поэтому и самая благодать часто называется *благодатью Бога Отца* (1 Кор 1, 3; Еф 1, 6; 3, 7 и др.), *благодатию Бога* или *от Бога* (Рим 5, 15; 1 Кор 3, 10; 2 Кор 6, 1; Гал 2, 21 и др.).

Сын, как Спаситель, заслужил для нас благодатные дары Св. Духа и есть *виновник* нашего освящения. По Его заслугам и ходатайству и во имя Сына послан Дух Святыи. Без Его заслуг не был бы Он и ниспослан: *не у бе Дух Святыи, яко Иисус не у бе прославлен* (Ин 7, 39). Поэтому-то и самая благодать называется благодатью, *данною о Христе Иисусе* (1 Кор 1, 4; 2 Тим 1, 9), *благодатию Христовою* (Гал 1, 6; сн. Рим 16, 24; 1 Кор 16, 23 и др.), *силою Христовою* (2 Кор 12, 10), а Дух Святыи — *Духом Христовым* (Рим 8, 9), *Духом Сына* (Гал 4, 6), а Сам Сын изображается раздаятелем Св. Духа и Его Даров верующим (Ин 7, 38–38).

Дух Святыи, посланный в мир от Бога Отца Сыном, благоволил взять на Себя дело усвоения людям заслуг Христовых, и потому, собственно, Он есть *совершитель* нашего освящения. Излияние на спасенных благодати Божией и Христовой есть действие Св. Духа. Дух Святыи совершает оправдание Им же привлекаемых ко Христу грешников, но не Сам Собою, а через сообщение правды Христовой, возрождает их в крещении (Ин 3, 5; сн. Тит 3, 5; 1 Кор 6, 11; 1 Пет 1, 2–3), изливается в самое существо их (Тит 3, 6; 1 Сол 4, 8), точнее — в их сердца (2 Кор 1, 22; Гал 4, 6; Рим 5, 5; 8, 15), так что верующие становятся местом обитания Духа Божия: *Дух Божий живет* в них (Рим 8, 9; 1 Кор 3, 16), а тела христиан — *храмы Св. Духа* (1 Кор 6, 19). Дух Св., живущий в людях, и составляет основание благодати, а общение и причастие человека Духу Святому есть сущность благодати, почему и самые выражения: «благодать» и «Дух Святыи», «дар благодати» и «дар Св. Духа», являются в Писании взаимно заменимыми (сн. напр. Рим 1, 5 и Гал 3, 2; Рим 15, 15 и 5, 5; Евр 12, 28 и Рим 8, 23 и др.), а Самый Дух Св. называется *Духом благодати* (Евр 10, 29).

Свои спасительные действия в усвоении людям заслуг Искупителя благодать, по изображениям откровения, совершает, не уничтожая человеческой свободы, не действуя на нее непреодолимо, но идет на встречу человеческой свободе с дарами искупительных заслуг Христовых, иначе, — устрояет спасение человека при соучастии его самого.

Таким образом, можно дать такое понятие о благодати, как силе освящающей: благодать есть особая сила божественная, сила Духа Св., любовью Божией даруемая людям ради заслуг Искупителя и усвояющая им эти заслуги внутренним таинственным действием на природу человека и совместно с ее естественными силами и способностями.

II. В чем состоит существо благодати, как особой силы Божией, Писание не определяет, не может определить этого и человеческий разум. Для разума непостижимы и физические силы в их существе, тем более это должно сказать о благодати — силе сверхъестественной. В откровении и опытах христианской жизни даются некоторые указания на таинственные действия этой силы на человека, постижимые лишь отчасти, и на орудия и средства, через которые она сообщается. На основании этих указаний делают различие *видов благодати* с усвоением каждому виду благодати особых действий, равно и особых орудий и средств ее действия в деле возрождения и спасения человека. Учение православной церкви о видах благодати выражено в «Послании восточных патриархов» (чл. 3). «Послание» различает два вида благодати: 1) благодать *предваряющую* — *просвещающую* и благодать *особенную* — *оправдывающую*. О благодати *предваряющей* «Послание» учит, что она «подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех», «споспешествует ищущим ее, а не противляющимся ей», «доставляет им познание божественной истины», «учит делать добро, угодное Богу». Просвещающее действие этого вида благодати можно поставлять в *призывании* человека ко спасению. Бог призывает всех людей ко спасению и способом естественным, через *общий промысл Божий*, воздействующий на ум и совесть грешника чрезвычайными обстоятельствами его жизни, явлениями в природе, чудесами и другими многоразличными путями, и ведет их к относительному сознанию своей греховности и необходимости для спасения помощи свыше. Но благодать, призывающая ко спасению через общий промысл, не есть действие силы Божией сверхъестественной, а есть то же, что действие естественных сил самого человека (его разума, свободы, совести), поскольку они находятся под непосредственным, явственно несознаваемым, промыслительным воздействием божественной силы, — это есть благодать Бога не как Спасителя и Освятителя человека, но как Творца его и Промыслителя (тоже, что *lex naturae* или *gratia generalis* пелагиан и полупелагиан). Ее можно назвать благодатью *всеобщей* (предваряющей) или *промыслительной*. Она руководит только к покаянию, приготовляет к восприятию евангелия тех, которые не имеют возможности слышать евангелие Христово о спасении. В собственном же смысле под предваряющей или просвещающей благодатью, о которой говорит «Послание», правильнее разуметь благодать Бога, как *Искупителя и Освятителя*, которая через орудие слова Божия, через чтение и слышание (проповедь) евангелия, через окружающую христианскую среду и жизнь, поскольку они возвещают именно спасение во Христе, и другими способами, какими кто может утрачиваться, призывает и влечет *ко спасению во Христе* и действие которой предшествует человеческой свободе (предваряет). Плодом ее воздействий на человека является образование веропокаянных движений в душе грешника, совокупность которых составляет то, что называется *обращением*. При свободном склонении человека к голосу призывающей или предваряющей благодати даруется ему и более сильная помощь и содействие — *особенная благодать*. Действие благодати особенной, учит «Послание», состоит в том, что она, «содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя (верующих) в любви Божией, оправдывает их и делает предопределенными» (ко спасению). Другими словами, действие ее, орудием которой служат *таинства*, заключается в *оправдании и освящении* обратившегося ко Христу грешника.

III. Понятно отсюда, как должно смотреть как на те учения, в которых благодать *смешивается* с общими и внешними дарами Божиими и действиями Его промысла, так и на те, в которых она представляется *заменяющей* будто бы не существующую в человеке свободу. В древности такое смешение допускали *пелагиане* и *полупелагиане*. Под благодатью они разумели не особенную силу или действие Духа Св. на человека при усвоении им спасения Христова, а 1) естественные дары, которые сообщены были человеку Богом при творении, особенно разум и свободную волю (*liberum arbitrium* с «возможностью не грешить», сохранившуюся без какого-либо повреждения и в падшем человеке), — благодать естественная (*gratia naturalis* — у пелагиан, у полупелагиан — *lex naturae*); 2) ветхозаветный закон, научающий и возбуждающий человека к добру через посредство увещаний и обещанием будущих наград (*gratia legis*); 3) откровение (учение) И. Христа и пример высоконравственной жизни Спасителя (*gratia Christi*), влияющие на человека лишь внешним образом, в смысле одного просвещения его разума и воли. Это, по их взгляду, и есть та самая божественная помощь, которая, главным образом, почти единственно для нас нужна и в сущности достаточна для нашего спасения. Учили они и о некоторой внутренне действующей на человека благодати Св. Духа (*gratia Spiritus Sancti*), но отвергали безусловную *необходимость ее* для спасения человека. Благодать Св. Духа, утверждали они, лишь только вспомоществует к более легкому исполнению того, что человек мог бы сделать, хотя не так легко, и без нее, собственными силами (см. Карф. соб. 127 пр.). Указываемые пелагианством виды благодати Божией, конечно, тоже суть дары Божией благодати, тем не менее по существу своему пелагианское учение является совершенным отрицанием благодати, как особенной силы Божией, действующей в человеке: место благодати, как силы Божией, вспомоществующей нам в соделывании спасения, заняли разум и человеческая свобода (*gratia naturalis*) с объективными дарами Божиими (*gratia legis, gratia Christi*). Мало этого, пелагианское лжеучение является отрицанием и самого искупления, ибо заслуги И. Христа сводятся этим лжеучением только к возвещению Им евангельского учения и дарованию в Своем лице образца или примера нравственной жизни.

Противоположностью пелагианству является воззрение на благодать, раскрывавшееся *блаж. Августином*. Утверждая, что после падения грех в человеке стал господствующим началом, что свобода к добру им утрачена и на место ее явилась необходимость греха (*necessitas peccatum habendi*), *блаж. Августин* понимал благодать, как силу внутреннюю, которая заступила место уничтоженной грехом свободы и производит в душе грешника как самое желание добра и спасения, так и веру спасающую, — вообще устрояет все дело его спасения; она действует на человека непреодолимо, побеждает даже и противоборствующую волю. Такое воззрение отчасти усвоено и лютеранством, а в реформатстве содержится со всеми его крайностями, составляя вероисповедную его особенность.

Православное понятие о благодати, как силе Духа Св. (против пелагиан), усвояющей человеку заслуги И. Христа и даруемой ради этих заслуг (против них же), идущей навстречу человеческой свободе с своими дарами, но не заменяющей в человеке свободы (против *блаж. Августина* и реформатства), свободно от крайностей как пелагианских воззрений, так и реформатских.

### **§ 116. Действия благодати предваряющей: призывание и обращение.**

Падший человек есть существо глубоко поврежденное и в теле и в душе грехом и потому немощное, бессильное, с неистребимым однако влечением к добру. Возбудить к росту в себе семя добра, придти в чувство и сознание своей греховности и вступить на путь новой жизни, указываемый Искупителем, одними собственными силами он немощен.

Необходима для него помощь отвне, помощь Божия. Бог, как Промыслитель, не желающий смерти грешника, возбуждает дремлющие добрые силы человека самыми разнообразными способами и действиями Своего общего промысла о людях. Но действия общего промысла не всегда бывают вразумительны для грешника, а главное, не указывают на единственно возможный способ спасения — во Христе и через Христа-Искупителя. Необходимо для грешника, чтобы он мог просить у Бога помилования и начать свое спасение, особенная Божия помощь, особенные и ясные вещания о спасающей любви Божией, явленной Богом во Христе. Эта помощь и даруется человеку-грешнику благодатью Божией, начинающей наше спасение, или предваряющей.

Первое действие, которым благодать Св. Духа начинает наше спасение, есть *призывание* ко спасению, — к покаянию и вере во Христа. С призыва к покаянию началась проповедь Иоанна Предтечи: *покайтесь, приблизится царствие небесное* (Мф 3, 2). *Покайтесь и веруйте во евангелие* (Мк 1, 15, и Мф 4, 17), — были первыми словами в устах Спасителя к народу иудейскому. С призывания к покаянию и вере в Распятого и Воскресшего началась деятельность апостолов по сошествии на них Св. Духа (Деян 2 гл.). *Оглашением* и призыванием к покаянию, *отречению от диавола и вообще от зла*, и к вере, нравственному *сочетанию со Христом*, начинается дело спасения и для каждого отдельного естественного человека в православной церкви до сего дня (см. чин крещения).

Призывание людей к вере во Христа и покаянию совершается через слово о спасении во Христе, через проповедь евангелия, ибо и самая вера во Христа, которую человек познает любовь Божью, прежде всего от слышания: *как веровать в Того, о Ком и не слышали? Как слышать без проповедующего?... Вера от слышания, а слышание от слова Божия* (Рим 10, 14, 17). Эта проповедь или слово Божие и есть именно *слово благодати* (Деян 21, 32), не звук только, но *дух и жизнь* (Ин 6, 63), *живое и действительное* явление силы (Еф 6, 17), т. е. самой спасающей благодати, или, как говорит апостол, слово Божие *есть сила Божия ко спасению всякому верующему* (Рим 1. 16). Действие благодати, призывающей к покаянию и вере, началось вслед за падением первых людей в раю и совершалось непрерывно то словом непосредственно Самого Бога к людям (напр. Адаму в раю, ветхозаветным пророкам), то через Его пророков, то в лице Его едиnorodного Сына, то, наконец, через христианскую церковь. Притчи Спасителя о званых на брачный пир (Мф 22, 2–14), о делателях в винограднике (Мф 20, 1–16), о званых на вечерю (Лк 14, 10–24) изображают не что иное, как действия благодати, призывающей всех грешников к покаянию и вере, а через это и в царство Божие.

Благодать, призывающая и влекущая ко спасению через проповедь о Христе, чтение и слышание слова Божия, действуя на рассудок, мало-помалу проникает в глубь сердца человеческого и помогает человеческой воле пробуждением в ней *хотения* спасения. Слово Божие, представляя сознанию и чувству человека-грешника нравственный закон Божий, исполненный жизнью Христа Спасителя, освещает перед ним всю глубину и прочность живущего в нем злого настроения, обнаружившегося и во множестве порочных, и преступных действий, вызывает в нем сознание безответности его пред правдою Божией за свои беззакония и страх суда Божия, но вместе указывает ему и на то, как и где он может найти исход из своего греховного состояния. В человеке, если он не хочет погибнуть в отчаянии или ожесточиться во зле, появляются *начатки покаяния*, и не только покаяния, но и *веры*, но веры пока только догматической, веры, как согласия на принятие евангельской проповеди, теоретического признания христианства, как религии богооткровенной, и для всех необходимой и спасительной, признания более умом, чем сердцем (*fides historica, assensus, notitia*). И такая вера, конечно, необходима для спасения, ибо без веры невозможно угодить Богу: *веровати же подобает приходящему к Богу, яко*

*есть и взыскающим Его мздовоздаятель бывает* (Евр 11, 6; см. Иак 2, 19). Однако такая вера не есть еще вера спасающая (Иак 2, 14), а есть только первоначальная, подготовительная ступень к вере спасающей. Кроме рассудочного признания божественного достоинства за проповедью о спасении во Христе (без этого вера не была бы верой разумной), необходимо *веровать сердцем* (Рим 10, 10; Деян 8, 37). Сердечно верующий, движимый побуждениями своего сердца, проявляет свою веру в жизни по вере. Тогда вера достигает совершенства (Иак 2, 22), становится проникающею все наши духовные силы: и волю, и ум, и чувство. Так верующий не слушатель только учения Христова, а слушатель и исполнитель вместе. Он принимает Христа всеми силами души, готов последовать за Ним, всецело предаться Ему. Такая всецелая (в своих мыслях, чувствованиях и делах) преданность человека Христу, как своему Богу и Спасителю, и готовность последовать за Ним и есть *спасающая вера* (fiducio, fides salvifica). Само собой понятно, что при такой вере и покаяние становится столь же всецелым отвержением и отвращением от греха, живущего в человеке (от греховного я), чтобы всецело отдаться Христу и Его делу. Об имеющем такую веру Спаситель говорит, что *веруй в Онъ не будет осужден, а не веруй уже осужден есть, яко не верова во имя едиnorodнаго Сына Божия* (Ин 3, 18). К этой вере Он призывал, когда говорил: *приидите ко Мне... возьмите иго Мое* или крест Мой на себя, *научитесь от Мене... следуйте за Мною* (Мф 11, 28; 10, 38; 19, 21; Мк 8, 34 и др).

Такая вера не может быть действием одного естественного слышания проповеди евангелия, или чтения слова Божия, а есть плод внутреннего, неосязаемого, сверх естественного или благодатного воздействия на человека при чтении и слышании слова Божия. Многие видели И. Христа во время земной Его жизни, слышали Его учение, были свидетелями Его дел, но не уверовали в Него, — даже ученики Его, пока не получили Св. Духа. *Много званых, мало же избранных* (Мф 22, 14). Слово апостолов о кресте и о всем деле искупления для одних было *соблазном*, для других *безумием* (1 Кор 1, 23), и потому *не вси послушаша благовествования* (Рим 10, 16). И церковью Христовой широко возвещается евангелие, но не всеми оно принимается. В учении Спасителя и наставлениях апостолов эта вера и изображается, как плод особого воздействия Божия на призываемых ко спасению.

Так, Спаситель говорил неверовавшим в Него иудеям в беседе о хлебе животном: *не ропщите между собою: никтоже может приити ко Мне, аще не Отец, пославый Мя, привлечет (ἐλχούσῃ) его... Есть писано во пророцех: и будут вси научени Богом. Всяк слышавый от Отца и навьк (μαθὼν — научившийся), приидет ко Мне* (Ин 6, 44–45). Нельзя, следовательно, человеку самому собственными силами прийти к Спасителю; для этого нужно не только внешнее научение, проповедь, но и предварительное действие силы Божией, внутреннее влечение падшего человека ко Христу со стороны Самого Отца небесного. Ученикам, также роптавшим и соблазнявшимся учением о хлебе животном, Он сказал: *никто же может приити ко Мне, аще не будет дано ему от Отца Моего* (65 ст.). Когда ап. Петр исповедал Его: *Ты еси Христос, Сын Бога живаго*, Он сказал ему: *блажен еси Симоне, вар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, Иже на небесех* (Мф 16, 17).

В кн. Деяний ап. повествуется, что когда Лидия, женщина из г. Фиатир, слушала разговор ап. Павла с собравшимися в молитвенном доме женщинами, *Господь отверзе ей сердце внимати глаголемым от Павла*, вследствие чего она приняла проповедь апостола, уверовала во Христа и крестилась (Деян 16, 14), т. е. с достижением проповеди до ее внешнего слуха коснулось ее сердца и действие благодати к уразумению и принятию проповеди. По словам ап. Павла, *никтоже может реци Господа Иисуса, точию Духом Святым* (1 Кор 12, 3), т. е. с живой верой. Он же веру, по началу и происхождению ее,



называет *плодом Духа* (Гал 5, 22; см. Рим 12, 3; 1 Кор 12, 9), *данною от Бога* (Филип 1, 20; 1 Кор 3, 5 и др.), о христианах говорит, что они — *верующие по действию державной силы Божией* (Еф 1, 19; см. 1 Кор 2, 5).

Возникновение в душе падшего человека покаяния и веры составляют и начало христианской жизни, начало спасения во Христе, или его *обращения*. Обращение человека, сознавшего свою безответственность перед всеправедным Богом за свою греховность и бессилие выйти из греховного состояния, и есть не что иное, как, с одной стороны (отрицательной), — отвращение человека от живущего в нем зла, ненавидение его, т. е. *покаяние*, а с другой (положительной), — *вера* во евангелие и всецелая преданность Христу и готовность последовать за Ним. Обращение в этом смысле называют обращением *внутренним* или субъективным (*conversio subjectiva*). За этим внутренним обращением человека благодать Божия совершает и *внешнее* обращение человека (*conversio objective*), — возрождение его водою и Духом, или, частнее, оправдание и освящение, которыми завершается процесс обращения.

### § 117. Оправдание и освящение

Обратившийся ко Христу, т. е. покаявшийся, уверовавший во Христа и не колеблясь перед церковью засвидетельствовавший о своем отречении от зла (от сатаны и всех дел его) и готовности и решимости последовать за Христом (сочетаться со Христом), делается способным и удостоивается нового и высшего дара милосердия Божия: Бог через крещение водою и Духом совершает *оправдание* и *освящение* его, одним словом — *возрождение*.

*Оправдание* состоит в том, что в силу заслуг Христа Спасителя благодатью Божией не только снимается с падшего, но верующего человека *осуждение* или проклятие Божие за грехи — врожденный, наследуемый от Адама, и произвольные, но и самым делом он *очищается* от всякого греха. Отец дарует отпущение грехов, Сын возьмет их и от греховной скверны очищает Дух Святой, как разъясняли богопросвещенные отцы церкви. Вследствие того, что оправдание состоит не в снятии только с человека осуждения за грех или прощении греха, как вины (объявления его правым пред судом Божиим в юридическом смысле), а и в действительном уничтожении всего греховного в человеке, оправдание водою и Духом является вместе и *освящением*. Оправдание и освящение, таким образом, в сущности совпадают, неотделимы одно от другого: падший человек, действием Божией благодати очищаемый от того, что греховно, действительно делается праведным, а посему и оправданным, т. е. освобожденным от греха, как вины; равно как и наоборот: с него снимается вменение и осуждение за грех, потому что он действительно соделался святым (освященным), обладающим действительной праведностью или невинностью, какой обладал Адам до падения, т. е. в смысле неимения вины по отсутствию самого греха.

На оправдание и очищение от грехов, как на одно из благ, которые принесет с собой Мессия, предвозвещалось еще в Ветхом Завете. С пришествием Мессии, говорит, напр., пр. Даниил, *запечатываются греси, и заглаждаются неправды, и очистятся беззакония и приведется правда вечная* (9, 24; см. Мих 7, 19; Ис 43, 25 и др.).

Но яснейшим образом учение о даровании оправдания и освящения обратившимся ко Христу выражено, конечно, лишь в Новом Завете. Так, иудеям, возбужденным проповедью ап. Петра о Распятом и Воскресшем и, вследствие того, спрашивавшим, *что нам делать?* — апостол отвечал: *покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа во оставление грехов, — и примете дар Святаго Духа* (Деян 2, 38). Тех же

иудеев, по поводу исцеления хромого, он призывал: *покайтесь и обратитесь, да очиститесь от грех ваших* (3, 19). Ап. Павел, изображая состояние оправдания, в которое поставлены после своего обращения коринфяне, между прочим говорил им: *и сими, — т. е. повинными в разнообразных языческих пороках и преступлениях (идолослужении, блудодеянии, лихоимстве и под.) — неции бесте, но омытесе, но освятитесе* (ἡγιάσθητε), *но оправдистесе* (ἐδικαιώθητε) *именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1 Кор 6, 11). Ясно, что апостол соединенное с омытием (в крещении) освящение и оправдание верующих Духом Св. во имя И. Христа научает понимать как дарование действительной и внутренней праведности и святости, как действительно и противопоставленное этой праведности прежнее порочное их поведение. Он же учит, что *кровь Христова очищает совесть нашу от мертвых дел* (Евр 9, 14).

## § 118. Благодать, сохраняющая и возвращающая духовную жизнь

В возрождении водою и Духом полагается лишь только начало новой, христианской жизни и вместе начало восстановления человека, подобно тому, как и естественное рождение является лишь началом жизни. Но остатки ветхого человека, следы созданных прежде злых качеств, *жало греха*, т. е. возможность и склонность ко греху, хотя, конечно, обессиленная и ослабленная, остаются в человеке возрожденном. Победить и истребить в себе эти остатки, обратить праведность, дарованную в крещении водою и Духом (объективную праведность), в праведность, созданную свободными усилиями духа (субъективную), достигать меры полного возраста Христова и исполняться всей полнотой Божией (Еф 3, 19) и составляет для возрожденного основную задачу всей его земной жизни. Выполнить эту задачу одними собственными силами человек не в состоянии. Необходимы ему дальнейшая помощь и содействие благодати, необходимы не только для сохранения, укрепления и возвращения духовной жизни, но и для пребывания в ней до конца, даже по утверждению в вере и добродетели. Церковь отвергла учение не только пелагиан, будто благодать *вообще не необходима* для спасения, но и мнение полупелагиан, утверждавших, что благодать если и необходима, то лишь *для утверждения в вере и добродетели* обратившегося ко Христу, но не необходима для пребывания в вере до конца жизни, как и для начала самой веры, т. е. для обращения (Карф. соб. 125 и 126 пр.; см. Посл. Вост. патр. 14 чл.). И эта благодатная помощь для содеяния верующими своего земного спасения, — *вся божественныя силы, яже к животу и благочестию*, действительно даруются им.

И. Христос учил: *якоже розга не может плода сотворити о себе, аще не будет на лозе, тако и вы, аще во Мне не пребудете. Аз есмь Лоза, вы же рождие: иже, будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног, яко без Мене не можете творити ничесоже* (Ин 15, 4–5). Этими словами показывается, что уверовавший не может приносить никаких христианских плодов, если не пребудет на Лозе — И. Христе, и не будет питаться, подкрепляться и возрастать Его непосредственной животворящей силой.

Ап. Павел учит, что самое наше хотение, желание спасения и исполнение желания, не говоря уже о нашей деятельности, зависит от помощи одушевляющей и укрепляющей верующего благодати Божией. Увещевая *со страхом и трепетом содевать спасение*, он замечает однако: *Бог бо есть действующий в вас, и еже хотети, и еже деяти о благоволении* (по Своей благой воле, — Филип. 2, 12–13), в противоположность тому, как грех, живущий в человеке, направляет все помышления сердца на зло. Действие этой силы Божией, вспомоществующей содеянию спасения, апостол уподобляет таинственному действию силы природы, произрастающей растения, которая важнее и выше насаждения и орошения (евангельской проповеди:) *аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти! Темже ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог* (1 Кор 3, 6–7). Всякое духовное

добро, совершаемое христианином, совершается при содействии этой силы: *плод духовный*, т. е. Духом Божиим в нашем духе порождаемый, *есть любви, радость, мир, долготерпение, вера, кротость, воздержание* (Гал 5, 22). Духом Божиим христианин крепко утверждается *во внутреннем человеке*, т. е. делается сильным по духу и достигает такой веры, которой Христос вселяется в его сердце (Еф 3, 16–17). Дух *способствует нам в немощех наших*, и закону ума нашего подает силу против закона, сущего во удех наших (Рим 8, 26), помогает преодолевать самые сильные искушения (2 Кор 12, 9), научает нас даже молитве: *о чесом помолимся, якоже подобает, не вемы, но Сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголаннми* (Рим 8, 26).

Сила Божия, руководя и поддерживая нас в течении всей нашей жизни, и завершает наше спасение. Верующие *силою Божиею соблюдаеми (есте) через веру во спасение, готовое явится во время последнее* (1 Пет 1, 5). *Начный дело благо (обращение) в вас, совершит (будет совершать) е даже до дне Иисус Христова* (Филип 1, 6; см. 1 Кор 1, 8). Понятно отсюда, почему апостолы в своих благожеланиях христианам так часто и первее всего выражают желание ниспослания им спасающей благодати от Бога, напр.: *Сам Бог мира да освятит вас всесовершенных во всем* (во всей полноте), *и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего И. Христа да сохранится* (1 Сол 5, 23; см. Рим 15, 13; Евр 13, 21 и др.).

### § 119. Отношение благодати к свободе

Господь И. Христос спас нас, приняв человеческое естество в единую ипостась Свою для того, чтобы обожить, возвысить его до возможной степени, без уничтожения, однако, его свойств и без подавления естественных его проявлений и действий, и тем показал, каков должен быть человек, воссозидаемый по *Его образу* (Рим 8, 29; Еф 4, 13), и как действует в нас сила Божия, сила Христова. Эта божественная сила проявляется в немощи нашего естества как *всесильная*, но без уничтожения нашей свободы, без подавления или устранения наших естественных сил, напротив, с предоставлением им свойственного им поприща деятельности. Божественной благодати принадлежит преобладание в содействии нашего спасения, подобно тому, как во Христе — божественной воле над человеческой. Но как в Нем преобладала божественная воля, однако при существовании, проявлении и свободном подчинении ей воли человеческой, так и в нас, созидаемых по образу Его, могущественное действие божественной благодати не сопровождается насилием и подавлением наших человеческих сил, а ведет к свободному подчинению их высшей силе и совместному с ней нашему подвигу.

Так и учит откровение об отношении благодати к свободе человека.

В речах И. Христа человек изображается как существо совершенно свободное, могущее подчиняться действию на него божественной силы и свободно развиваться при ее *всесильной помощи* в данном ею направлении, или противиться действию божественного Его слова, учения и чудес и ожесточаться все более и более. О том же говорит вся история земной жизни Христа Спасителя, полная проявлений как доброй, так и злой человеческой воли, при обилии божественной Его любви, обращенной ко всем, к грешникам же и врагам Его в особенности. В частности, в притчах: о сеятеле (Мф 13, 3–23), о царстве Божиим (13, 24–50), о царской вечери (Мф 22, 1–14; Лк 14, 16–24), изображается различное, зависящее от самих людей, отношение их к евангельской проповеди. Свобода человеческой воли видна и из обращения Спасителя к Иерусалиму, *не восхотевшему* быть собранным в лице своих чад вокруг Него, подобно птенцам под крылья матери (Мф 23, 37; Лк 13, 34), т. е. утверждается то же, что и в притче о царской вечери: *званные... не хотяху прийти* (Мф 22, 3). О крайнем проявлении противной Богу злой человеческой

воли или о состоянии ожесточения говорится во многих местах, в особенности по поводу исцеления бесноватых и объяснения этих чудес фарисеями (Мф 12, 22–45) и по поводу нераскаянности городов, в которых наиболее было явлено *сил* Христовых (Мф 11, 20–24). Поэтому, признавая необходимым участие человеческих сил в содеянии спасения, Христос Спаситель требовал известных усилий ума, сердца и воли Своих слушателей, призывал их к покаянию и вере, к исполнению воли Божией, к самоотвержению. *Царствие Божие, — учил Он, — нудится, и нуждницы восхищают е* (Мф 11, 12).

Апостолы также постоянно внушали верующим о необходимости веры, покаяния, бодрствования, непрестанного к себе внимания и неусыпных трудов при содеянии спасения. Ибо можно отверзать и затворять сердце при слышании евангельской проповеди: *се стою при дверех и толку: аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною* (Апок 3, 20). *Днесь, еще глас Его услышите, не ожесточите сердец ваших* (Евр 3, 7–8; 4, 7). Человек может противиться Духу Св., как обличал в этом иудеев первомученик Стефан: *жестоковейнии и необрезанныи сердца и ушесы! вы присно противитесь Духу Святому, якоже отцы ваши, такожде и вы* (Деян 7, 51; см. Исх 66, 4). Он может угашать в себе уже действующую силу Божию: *Духа не угашайте* (Сол 5, 19); может оскорблять и тем удалять от себя Духа Божия: *не оскорбляйте Духа Святаго, Имже знаменаетеся в день избавления* (Еф 4, 30). И напротив, человек может восходить от *веры в веру* (Рим 1, 17). И Дух Божий не насильно влечет нашу свободу к совершенствованию, но *способствует нам в немощех наших* (Рим 8, 26). Поэтому апостолы убеждают не только не противиться благодати, а тем более не пребывать в бездействии, но *возгревати дар благодати* (2 Тим 1, 6), *возмогать о Господе* (Еф 6, 10), *исполняться Духом* (5, 18).

Таким образом, спасение человека совершается не одними действиями благодати, но и действиями человеческой воли и всех сил человеческих. Но как именно действует сила Божия на немощные человеческие силы, что нужно усвоить ей и что им и в каком объеме? На первый вопрос Сам Спаситель отвечает отрицательно: *Дух, идеже хочет, дышет, и глас Его слышите, но не веси, откуда приходит и камо идет* (Ин 3, 8). Одно можно сказать, что действие этой силы изображается в Писании как совместное с действием наших сил, как более их могущественное, преобладающее над ними и подчиняющее их, если не встретит в них сопротивления, а найдет соизволение. Высочайший пример и образец объединения благодати и свободы представляет нам в своем лице ап. Павел. Он в таких чертах изображает осуществившееся в его духовно-благодатной жизни и служении это единство: *благодатию Божию емь, еже емь, и благодать Его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их (апостолов) потрудихся; не аз же, но благодать Божия, яже со мною* (1 Кор 15, 10). Здесь апостол говорит, 1) что благодать Божия, вселившаяся в него (εις 'εμέ; ср. 2 Кор 12, 9 — *да вселится в мя сила Христова*), сделала его тем, «что он есть», но 2) что и он *потрудился* и 3) что все это сделала благодать *с ним* (συν εμοί). Сказано «со мною», а не «во мне», чтобы кто-либо не подумал, что благодать сделала все одна за него и вместо него. И при всем том существует сильный перевес на стороне благодати: *благодатию Божию емь, еже емь... не аз же, но благодать Божия*.

Так учили о взаимоотношении благодати и свободы и опытнейшие в духовной жизни — древние отцы и учителя церкви Вселенской. По мысли *св. Григория Богослова*, «к преуспеянию нужны две доли великого Бога, именно первая и последняя, а также одна доля и от меня» (Сл. 37). *Св. И. Златоуст* говорит: «не по принуждению бывает то, что касается нашей добродетели и спасения. Хотя большая часть и почти все зависит от Бога, но Он нечто малое предоставил и нам, чтобы явился благовидный повод к увенчанию (нас)». — «Благодать, хотя она и благодать, спасает пожелавших, а не тех,

которые не хотят ее и отвращаются от нее, постоянно против ее воюют и противятся ей» (На Пс СХV, 2; На Рим ХVІІІ, 5).

## § 120. Значение веры и добрых дел в нашем спасении

Личное, свободное участие христианина в содеянии своего спасения после оправдания и освящения его водою и Духом может и должно выражаться и осуществляться в вере, поспешествуемой любовью. «Веруем, — учат восточные патриархи, — что человек оправдывается не просто одною верою, но верою, поспешествуемою любовью, т. е. (поясняют они, имея в виду односторонность протестантского учения об оправдании единою верой, без дел) *через веру и дела*» (13 чл.).

Проповедь о спасении человека *верою* проникает собой весь Новый Завет и составляет его главное и наиболее утешительное содержание. *Приблизися царствие Божие: покайтесь и веруйте во евангелие* (Мк 1, 15), учил Спаситель. *Иже веру имет и крестится, спасен будет; а иже не имет веры, осужден будет* (Мк 16, 16). Смысл всего домостроительства в том и состоит, да всяк, веруяй в Онъ, — воплотившегося Сына Божия, *не погибнет, но имать живот вечный* (3, 15–16), что *се есть дело Божие, да веруете в Того, Его же посла Отец* (Ин 6, 29). Ап. Павел учит: *аще исповеси усты твоими Господа Иисуса и веруеши в сердца твоем, яко Бог Того воздвиже из мертвых, спасеши! сердцем бо веруется в правду, усты же исповедуется во спасение* (Рим 10, 9–10). *Благодатию есте спасени через веру* (Еф 2, 8). *Без веры невозможно угодили Богу* (Евр 11, 6).

Наряду с такими свидетельствами о необходимости веры для спасения, даже о вере, как едином условии спасения, Новый Завет учит о *недостаточности* одной веры для спасения. Так, И. Христос говорит: *не всяк глаголай Ми: Господи, Господи! внидет в царствие небесное, но творяй волю Отца Моего, Иже на небесех* (Мф 7, 21 и след.). Как на отличительный признак Своих последователей и главную их обязанность Он указывает на самоотвержение и несение креста, на последование за Ним, на подражание Ему: *аще кто хочет по Мне ити, да отвержется себе, и возмет крест свой, и по Мне грядет* (Мф 16, 24). *Образ дах вам, да яко же Аз сотворих вам, и вы творите* (Ин 13, 15). Ап. Павел учит, что мы для того и искуплены И. Христом, чтобы творить дела благие: *Того бо есмы творение, создани во Христе Иисусе на дела благая, яже прежде уготова Бог, да в них ходим* (Еф 2, 10), что не по вере только, но и *по делом* воздаст Господь людям в будущей жизни (Еф 6, 8; Рим 2, 6; 2 Кор 5, 10; 9, 6 и др.). По словам того же апостола: *аще имам всю веру, яко и горы преставляти, любве же не имам, ничтоже есмь* (1 Кор 13, 2). С особенной же силой показывается бесплодность мертвой (т. е. недейательной) веры ап. Иаковом, который говорит: *от дел оправдается человек, а не от веры единыя* (2, 24). *Кая польза, братие моя, аще веру глаголет кто имети, дел же не имать? Еда может вера спасти его?... Вера, аще дел не имать, мертва есть о себе. Ты веруеши, яко Бог един есть! добре твориши! и беси веруют и трепещут* (14–17, 19 ст.).

Итак, по ясному учению слова Божия, спасает человека *вера* во Христа и Господа Иисуса, однако такая, которой сопутствуют *дела благая*, или, как выражается ап. Павел: *о Христе бо Иисусе ни обрезание что может, ни необрезание, но вера любовью поспешествуема* (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη — Гал 5, 6), т. е. вера, которой сопутствует, как ее следствие и наилучшее обнаружение, любовь к Богу и Господу Иисусу и ближним ради Его.

Понятно, почему содеяние человеком своего спасения может совершаться и совершается не иначе, как верою. Нет другого имени под небесем, кроме имени Богочеловека — Искупителя, о котором бы можно спастись, т. е. освободиться от греха, оправдаться перед Богом, а через освобождение от греха избавиться от проклятия и смерти. Ни собственные

усилия человека в делании добра, или исполнение дел закона, ни жертвы, ни обрезание, ни происхождение от Авраама, на чем основывали свою уверенность в оправдании иудеи и к признанию чего увлекали первенствующих христиан, не могут доставить человеку оправдания и спасения (см. особ. Рим 1, 17 — 5 гл.; Гал 2, 11–5, 12). *От дел закона не оправдится всяка (никакая) плоть! законом бо познание греха* (Рим 3, 20). *Христос ны искупил есть от клятвы законныя, быв по нас клятва* (Гал 3, 13), — вот в Ком единственная надежда на спасение для людей, которые все до одного *согрешиша и лишени суть славы Божия* (Рим 3, 22–26). Но истинно спасающая вера в христианине не может быть лишь теоретическим признанием или только *созерцанием* спасающей любви Божией, явленной в искуплении. В познавшем не умом только, но и сердцем, что возможно и даруется спасение лишь во Христе, и действительно ищущим спасения, с верою необходимо соединяется *отречение от зла*, возненавидение его (покаяние). Там нет искреннего желания спасения, где нет самоосуждения, т. е. когда не тяготит человека греховное состояние.

Мало этого, познавший верою во Христа любовь Божию и сам не может не стремиться к Богу, не отвечать всеми силами своей души на Его любовь любовью же и именно *любовью Христовой*, т. е. по подобию исторического подвига И. Христа. Истинно верующий в Него становится готовым и способным, при содействии благодати Божией, на всякие подвиги самоотверженной любви к Богу и ближнему. Спаситель о проявлениях этой любви говорит: *аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет* (Ин 14, 23), а по словам ап. Иоанна: *сия бо есть любви Божия* (к Богу), *да заповеди Его соблюдаем* (1 Ин 5, 3; см. 2, 5). Другими словами, такая вера необходимо проявляется в жизни, согласной с верой, т. е. в добрых делах: «как огню свойственно есть согревать, воде орошать, свету просвещать, так вере живой свойственно есть дела добрая показывать» (Тихона Зад. Сл. на Успение). *Глаголяй, яко познах Его* (Бога Искупителя) *и заповеди Его не соблюдает, ложь есть, и в сем истины несть* (1 Ин 2, 4).

Таков смысл откровенного учения о значении веры и добрых дел в деле нашего спасения, или об условиях спасения со стороны самого человека. Спасает человека собственно вера, но только настоящая, истинная вера, та, которая, действуя на волю человека, приводит человека к истинной жизни, побуждает его *содевать* свое спасение. Поэтому можно сказать, что вера спасает делами, что доброделание необходимо не только в смысле следствия, но и *условия* спасения, но, конечно, не в том смысле, чтобы делами человек зарабатывал себе спасение, что дела суть какие-либо заслуги, обязывающие Бога по правде воздавать за них вечными наградами. Дела *сами по себе*, в качестве внешних поступков или отдельных подвигов, не имеют в христианстве значения. Без веры никакие дела не могут спасти человека.

## **§ 121. Римско-католическое учение об оправдании и спасении человека**

Учение о благодатном оправдании и спасении человека Божией благодатью и его условиях, возвещаемое в слове Божиим, р.-католической церковью понято и истолковано в чисто внешнем, юридическом смысле, с точки зрения правовых отношений между Богом и человеком, с примесью пелагианских воззрений на состояние природы спасаемого человека. Сущность первородного греха, учит она, состоит не столько в повреждении духовно-телесной природы человека, сколько в том, что грехом своим человек *оскорбил Бога*, навлек на себя Его праведный гнев и лишился благодати, «дара первобытной праведности». Вследствие этого искупление должно было иметь своею главной целью возвращение человеку благодати. Но благодать могла быть возвращена только возвращением к нему благоволения со стороны Бога, Которого человек оскорбил своим грехом. Так как человек с своей стороны не мог принести Богу достаточное

удовлетворение за нанесенное Ему оскорбление, то потребовались для принесения этого удовлетворения воплощение и смерть Сына Божия. Если бы не было надобности в этом удовлетворении, не было бы надобности и в воплощении Сына Божия, — для восстановления человека в невинное состояние достаточно было возратить ему дар благодати, потерянный через грех. При сохранившихся почти неповрежденных грехом силами и возвращении дара первобытной праведности он в состоянии и сам собственными трудами и подвигами *заслуживать* или приобретать право на получение наград от Бога; или вечного блаженства. Соответственно с такими представлениями о грехе, искуплении и состоянии природы человека, оправдание и спасение человека совершается, по р.-католическому учению, не заслугами только Христа Спасителя, но и *заслугами самого человека*. Раскрывается это учение таким образом.

И. Христос заслужил благодать Божию и небесное блаженство для всего человечества. Благодать и даруется людям ради Его заслуг, ибо без благодати они не могли бы оправдаться и спастись. Она призывает человека-грешника ко спасению. При содействии этой благодати (т. н. предваряющей) в призываемых ко спасению является вера в смысле «самого твердого согласия на все открытое свыше» (Cat. rom. 1 р. II с. 2 qu.), в особенности же вера в то, «что нечестивый оправдывается Богом по благодати Его, избавлением о Христе Иисусе» (Conc. trid. Sess. VI, 6), а вместе с нею — страх перед правосудием Божиим, надежда на помилование, покаяние, решимость принять крещение, начать новую жизнь и соблюдать заповеди Божии. Все это вместе взятое называют *приготовлением* (dispositio) к *оправданию* в крещении. На этой подготовительной к оправданию ступени, учат некоторые из римских богословов, человек уже может совершать духовные подвиги, — добрые дела, которые являются *как бы заслугами*, за которые Бог затем в крещении дает ему благодать оправдания. Таким добрым делам усваивают название *merita de congruo*. Они совершаются не при помощи благодати оправдания, а при помощи естественных сил самого человека, и принимаются Богом за заслуги как бы из чувства приличия (ex congruo).

За приготовлением следует самое *оправдание* в таинстве крещения, или т. н. *вливание благодати* (infusio gratiae). В этом таинстве Бог вливает в человека Свой сверхъестественный дар (supernaturale donum), или Свою благодать, которая освящает и обновляет его природу и через то освобождает его от всех его грехов — первородного и личных, а вместе с тем и от всех наказаний — временных и вечных. (Conc. trid. VI, 7). За этим оправданием, учит католицизм, начинается *второе оправдание*, иначе называемое *увеличением святости*, в котором праведный *делается еще праведнее* (justus efficitur justior), посредством доброделания в последующей жизни [1].

В первом оправдании человеку дается известная степень святости, достаточная для получения права на загробное блаженство. Но Бог «не желает, чтобы Христовы заслуги приносили нам пользу без всякого содействия с нашей стороны» (Perrone). Своими стараниями и усилиями или *добрыми делами* человек может к усвоенной им в крещении Христовой заслуге прибавить еще собственную и, таким образом, увеличить самостоятельный свой венец. При этом дела понимаются исключительно в смысле *суммы внешних поступков*, служащих обнаружением внутренней святости. Делами человек заслуживает новый дар сверх естественный, т. е. Бог, видя доброделание человека, прибавляет в награду за него той святости в праведности, которую Он излил на человека при крещении, и этим дает человеку возможность делать еще больше добрых дел, чтобы снова заслужить приращение святости или тем более оправдаться и т. д. (Conc. trid. VI, 10). Достигнутая таким образом святость в свою очередь заслуживает увеличенное блаженство за гробом, а добрые дела, совершаемые при помощи *вливаемой* благодати, суть *заслуги в собственном смысле* (заслуги не de congruo, а merita de condigno), т. е. такие

заслуги, которые человек может прямо *предъявить* Богу, как дающие неотъемлемое право на получение вечной жизни и за которые Бог дарует вечную блаженную жизнь, как нечто должное, как награду, и даже более — как *плату* (merces), и притом дарует прямо «пропорционально делам» (Беллярмин).

Но римский католицизм, увлекаемый правовой точкой зрения на спасение, не удовольствовался признанием добрых дел человека заслугами пред Творцом. Придумана им еще возможность *сверхдолжных дел*. Католицизм считает закон Божий таким ограниченным, что можно не только легко выполнять его, но сделать многое и свыше его требований. Закон будто бы делится на *заповеди* и *советы*. Заповеди предлагаются всем без исключения христианам, а советы — это, так сказать, высшая мораль, обязательная только для желающих достигнуть высшего нравственного совершенства, но неисполнение их не вредит вечному спасению. Исполняя заповеди, человек делает должное, сам для себя заслуживает спасение, а, следуя советам, он совершает уже сверхдолжное, и не только заслуживает для себя лично вечную жизнь, но может заслужить ее и для других, у коих собственных добрых дел для спасения недостаточно (Cat. rom. III p., c. 3; II p. c. 5). Таковы заслуги святых людей. Заслуг святых так много, что они, вместе с заслугами Христа Спасителя, составляют *неисчерпаемую сокровищницу сверхдолжных дел* (thesaurus supererogationis operum). Из этой сокровищницы, находящейся в распоряжении Римской церкви, церковь в лице своего главы — папы в праве брать заслуги в желаемом количестве и вменять их другому лицу. Отсюда возникли т. н. *индальгенции*.

Таково в основных чертах учение Римской церкви об оправдании и спасении человека: у благодати и веры она отняла почти всякое значение и силу в оправдании и спасении. Вера только знакомит христианина с Богом. Благодать лишь помогает ему в его самостоятельной деятельности. И только эта последняя имеет все достоинство в деле спасения: человек сам начинает его, сам и заканчивает. Пелагианские представления о состоянии природы падшего человека, оставшейся почти неповрежденной, должны были привести к пелагианским заключениям. Применение же к религиозно-нравственной жизни правовых отношений, унаследованных католицизмом от древнего языческого Рима, сообщило всему этому учению, как и учению об искуплении, внешне юридический характер: человек зарабатывает себе спасение, как наемник в доме Отца, никогда не могущий быть Его сыном, а Бог дарует блаженство в качестве платы за наемнический труд.

Юридическое понимание дела оправдания и спасения человека с сильным наклоном в сторону пелагианства уже показывает, почему р.-католическое учение об оправдании и спасении не может быть признано истинным. Основная мысль, проникающая все это учение, будто человек *выслуживает* свое спасение, есть мысль ложная. На самом деле спасение человека есть дар Божий, дело Его неизреченного милосердия: *благодатью есте спасени через веру, и сие не от вас, Божий дар* (Еф 2, 8). Р.-католические же представления о выслуживании человеком своего спасения являются умалением великого дела Христа Спасителя. Без Его заслуг ни за какие дела не было бы нам даровано спасение, а Его заслуги достаточны для спасения мира и на все времена.

Та вера, которую р.-католики называют оправдывающей, на самом деле есть простое *знание*, вера рассудочная (notitia, assensus), а не вера сердца, не нравственное начало жизни и деятельности, иначе, — есть вера мертвая, формальная, могущая быть бесплодной и все-таки оставаться верой. Такое понятие о вере принято католицизмом, очевидно, лишь для того, чтобы возможно было отделить от веры дела и признать за ними значение личных заслуг перед Богом, каковое отделение было бы затруднительно при понятии об оправдывающей вере, как вере живой, обнаруживающейся в делах.



Взгляд на добрые дела христианина, как на заслуги перед Богом, есть взгляд ложный. Думать, будто человек может совершать какие-то такие заслуги перед Богом, за которые Бог должен воздавать человеку блаженством, как чем-то должным, не только нечестиво, но и безумно. «Бог, — говорит *блаж. Августин*, — не нуждается и в самой человеческой праведности, и все то, в чем выражается истинное почитание Бога, полезно человеку, а не Богу. Не скажет, конечно, никто, что был полезен источнику, когда пил из него, или свету, когда видел его» (О граде Бож. X, 5). Тем более нельзя признавать добрые дела христианина заслугами, что эти дела суть *плоды Духа Святаго* (Гал 5, 22), даруемого по заслугам Искупителя. «Не милость оказываешь (Богу, подвизаясь в добре), говорит *св. Кирилл Иерусалимский*, потому что сам получил ее прежде; напротив того, воздаешь за милость, возвращая долг Распятому за тебя на Голгофе» (Сл. огл. XIII, 23). Неверно и утверждение, будто награды в вечной жизни будут «*пропорциональны*» делам-заслугам. Можно ли говорить о «пропорциональности», или лучше — равенстве между делами-заслугами и наградами, когда все спасение человека совершается заслугами Искупителя, когда самые дела — плоды Духа, хотя совершаемые при участии свободы? Мало этого. Кратковременное земное делание не соответствует вечному и нескончаемому блаженству, — и не в отношении только к продолжительности по времени (2 Кор 4, 17), но и в качественном отношении (1 Кор 2, 9). Не должно быть речи о равенстве между земными делами и вечным воздаянием и потому, что нет и не может быть на земле человека без греха. Если всякое дело доброе дает человеку хоть призрак права на награду, то с правовой точки зрения и всякий грех с необходимостью требует удовлетворения, так сказать, платы за себя (как р.-католики и учат действительно), а этим отнимается и последний призрак права на какую-нибудь награду от Бога.

Наконец, что касается учения, будто возможны сверхдолжные дела и существует особая сокровищница этих дел, то таким учением ниспровергается дело спасения людей, совершенное И. Христом. На самом деле нет и не может быть никаких сверхдолжных человеческих дел. И. Христос, возвестив людям совершеннейший закон нравственной жизни, указывал им такой идеал добра: *будьте совершенны, якоже Отец ваш небесный совершен есть* (Мф 5, 48), а в Самом Себе явил высочайший образец святости, которому христиане должны подражать (Ин 2, 6; 1 Пет 2, 21; Еф 5, 2). В условиях земной жизни ни один человек не может не только осуществить христианский идеал добра во всей его глубине и широте, но не может достигнуть даже только совершенного освобождения от греха и неперетковенности в добре. Каким же образом можно говорить о добре сверхдолжном, когда человек не в состоянии сделать и должного? Как бы в обличение такого самомнения Спаситель говорит: *егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, яко раби неключими есмы* (мы рабы, ничего не стоящие), *яко, еже должны бехом сотворити, сотворихом* (Лк 17, 10) [2].

## § 122. Лютеранское учение об оправдании человека и его условиях

Крайности р.-католического учения об оправдании, в особенности учение о добрых делах, как заслугах, и применение его к церковно-религиозной жизни, вызвали протест со стороны реформации XVI в. Отвергнув р.-католическое учение, протестантство (лютеранство и реформатство) провозгласило новое учение об оправдании, противоположное р.-католическому, однако не менее одностороннее и также проникнутое духом чисто юридических представлений об отношениях между Богом и человеком. Это есть учение о том, что *человек оправдывается единой верой* (*per solam fidem*), — разумеется, *без дел* или независимо от дел (т. н. реальный или материальный принцип протестантства), с пониманием самого *существа* оправдания в чисто *юридическом смысле*. По слововыражению формула об оправдании единой верой является, как будто, взятой у ап. Павла (Рим 3, 28; 4, 5–6; Еф 2, 8–9), но под ней скрываются понятия и

воззрения на оправдание, осуждаемые откровением. Чтобы убедиться в этом, раскроем: I) что такое лютеранская и вообще протестантская оправдывающая вера; II) в чем состоит или как понимается протестантством самое оправдание (его сущность) и, наконец, III) в каком отношении по этому учению находятся добрые дела к оправданию и вере.

I. По происхождению своему оправдывающая вера, как и все обращение человека, учит протестантство, есть всецелый дар Божией благодати. В грехопадении так глубоко повреждены силы человека, что он сделался неспособным к деятельному и совместному с благодатью участию в своем обращении и возрождении. Поэтому Сам Бог начинает и производит его обращение (*conversio*), воля же человека «при обращении находится в чисто пассивном состоянии». Благодать Божия, приходящая со словом о спасении во Христе, пробуждает веру в Искупителя и оправдывает «через веру в кровь Христову», — тех, которых хочет спасти, делая и «из людей противящихся и не хотящих (спасения) хотящими» (*Form. conc. p. I, c. II, 17–18*). Предметом (объектом) оправдывающей веры служит не вера лишь вообще во все то, что возвещается в слове Божиим и излагается в символах веры. Главный предмет оправдывающей веры, делающей ее спасительной (*fides salvifica* или *justificans*), — это уверенность спасаемого в том, что Христос принес достаточную жертву умиловления не просто за грехи людей вообще, а именно и за его *личные грехи*, желает его *личного* спасения, что ради этой жертвы Он прощает *его именно грехи*, иначе, — спасающая вера есть твердое упование на заслуги Христа и присвоение их верующим самому себе, *уверенность в своем личном спасении* (*Conf. aug. art. IV; Apol. cont. art. IV, de justific. 44–47; 50–56*). Эта вера и производит то, что тот, кто имеет такую веру, из преступника, каков падший и вообще всякий человек до появления в нем веры, становится в очах Божиих человеком оправданным. Давая такое понятие об оправдывающей вере, протестантство решительно восстает против понимания спасающей веры в смысле веры, действующей любовью, проявляющейся в деятельности. Протестантам кажется, что учением о вере, действующей любовью, разрушалось бы учение об оправдании единою верой. Но вследствие этого отрешения от деятельности оправдывающая протестантская вера лишена нравственного характера; она не есть живое, нравственное начало, а чисто пассивное, созерцательное, внутреннее состояние души, сближающее ее с одной из форм знания.

II. Соответственно с понятием об оправдывающей вере протестантское учение и о *существо оправдания*. Протестантская оправдывающая вера может служить основанием явлению только внешне-судебному, а не нравственному. В этом, т. е. формально-юридическом смысле протестантством и понимается сущность благодатного оправдания. «Оправдывать» (*δικαλοῦν, justificare*), рассуждают протестанты, значит объявлять кого-либо правым по силе власти на то, а не вследствие действительной правоты объявляемого лица (т. е. это чисто юридический термин). А потому и «оправдание» (*δικαιοσύνη, justificatio*), как обозначение действия оправдания человека-грешника пред Богом, означает объявление его по суду оправданным, освобождение ради заслуг Искупителя от греха, как вины, и ответственности (наказаний) за грех, вменение чужой праведности в собственную, но грех, как грех, остается в оправданном (*Apol. cont., art. IV, 76; Form. conc. p. II, c. III, 17*). Во внутреннем существе его никакого нравственного изменения не происходит. Он остается и после оправдания в крещении таким же грешником, каким был и до крещения, но только грех более не вменяется ему в вину. Бог относится к нему, в силу заслуг И. Христа, как будто он не согрешил, а напротив — исполнил закон, или как будто бы заслуга Христа была его собственной (*Art. Smal. p. II, art. XIII, 1*). Отсюда —

различие между оправданным в крещении и некрещеным состоит лишь в том, что до крещения и появления оправдывающей веры грешник не знал, что вина за грех снята с него заслугами Искупителя, а после крещения и в силу оправдывающей веры он знает об этом. Очевидны несообразности подобного учения о сущности оправдания. Если оправдание состоит лишь в одном прощении греха, снятии лишь вины за грех, то не становится ли Бог несправедным Судиею, объявляя человека праведным, тогда как на самом деле он не очищен от греха? Или Бог не в силах действительно очистить от греха того, кого объявляет или признает праведным? Как может действительный грешник примириться с Богом, быть сыном Божиим, сонаследником Христу? Какой же смысл имеет учение откровения о необходимости нравственного возрождения человека, освобождения от рабства греху, достижения святости и действительном освящении верующих? Откровение учит о действительном, а не мнимом оправдании человека грешника благодатью Божией.

В подтверждение своего учения о существовании оправдания протестанты приводят некоторые изречения из посланий ап. Павла. Указывают, напр., на слова: *верующему в Оправдающего нечестива вменяется (λογίζετα) вера его в правду* (Рим 4, 5; см. 3 ст.). Под праведностью, говорят, здесь разумеется простое вменение или зачисление праведности, но не действительная праведность. Это, конечно, верно, но из всей IV гл. Римл. видно, что здесь речь идет о том оправдании, которое имело место в Ветхом Завете, когда и не могло быть оправдания в смысле действительной внутренней праведности. Тогда вера могла быть поставлена в счет еще несуществующей праведности, — вера, которая была надеждой ветхозаветных людей на будущее оправдание, когда имело совершиться явление правды Божией. Указывают, далее, на Рим IV, 6–8, где на основании слов Давида о прощении грехов (7–8 ст.; Ис 31, 1–2), апостол говорит, что и *Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет (λογίζετα) праведность*, независимо от дел. Но здесь апостол, верный исторической точке зрения, изображает, как представлял себе оправдание Давид. Нет, конечно, никакого основания эти неполные, неясные предчувствия ветхозаветного праведника считать за полное выражение учения апостола о сущности оправдания. Еще менее оснований видеть подтверждение юридического понимания оправдания в таких изречениях апостола, как: *Бог по вере оправдывает нечестивца* (Рим 4, 5), *никто не оправдается делами закона* (Рим 3, 20; Гал 2, 16; 3, 11), а *оправдывается от или чрез веру* (Рим 3, 22; 5, 1) и др. Лишь недостаток более твердых, положительных данных вынуждает усвоить им смысл, противный общему духу и смыслу учения ап. Павла о действительном оправдании по вере в Искупителя.

III. Утверждая, что человеку даруется оправдание единственно по вере в Искупителя, протестантство решительно отвергло за добрыми делами значение условия спасения: «веруем, учим и исповедуем, говорится в одной из символических книг протестантских, что значение добрых дел должно быть *отрицаемо* не только в том случае, когда дело идет об оправдании верой (т. е. в крещении), но даже и в том, когда рассуждение идет относительно вечного спасения, согласно очевидному свидетельству апостола (именно Рим 4, 6–8 и Еф 2, 8–9. См. Form. conc., p. I, c. IV, 2, 7). И еще: если мы говорим, что «грешник оправдывается пред Богом, то это значит, что он благодатью Божией освобождается (от виновности) всех своих грехов и от праведного осуждения, усыновляется Богом и делается наследником вечной жизни *без всяких заслуг добрыми делами*, имел ли он их, имеет, или будет иметь, — ради единственно только заслуги и совершенного послушания, величайших страданий и воскресения Господа нашего И. Христа» (ibid. p. II, c. III, 9). Избегая крайностей католицизма, протестантство, таким образом, впало в другую крайность, совершенно исключило необходимость деятельного

усвоения оправданным и освященным в крещении плодов оправдания и освящения посредством не только веры, но в добродетели в последующей за крещением жизни христианина. Правда, протестанты всех времен постоянно говорят, что они требуют добрых дел, что они признают их необходимыми для того, чтобы вера была живою, которая одна оправдывает, что к совершению их обязывает христианина чувство долга, благодарность к Богу и под. (Apol. art. III, 68), и потому обвинение, будто они проповедуют учение, опасное для нравственности, основано «на непонимании, или же на злом искажении протестантского учения». Но все это, очевидно, есть лишь только прорывающийся голос совести, только уступка требованиям природы человеческой, — уступка, не оправданная в учении. Самим же этим учением совершенно извращается нравственная сущность христианства, отнимаются у человека основания и побуждения к добродетели.

Выражение своего учения об оправдывающей вере без дел протестанты видят у ап. Павла. Указываются ими преимущественно следующие места из его посланий: *мыслим верою оправдаться человеку без дел закона* (Рим 3, 28; см. 4, 6–8); *не оправдится человек от дел закона, но только верою Иисус Христовою; не оправдится от дел закона всяка плоть* (Гал 2, 16). *Благодатию есте спасени через веру, и сие не от вас, Божий дар; не от дел, да никтоже похвалится* (Еф. 2, 8–9). Но этими выражениями не отрицается значение добрых дел, а только утверждается та мысль, что человек не может спастись сам собою, своими собственными силами и делами, — ни делами закона Моисеева, которыми думали оправдаться иудеи, поставившие *свою правду* — законническую, *правде же Божией не повинуются* (Рим 10, 3), ибо *законом познание греха* (5, 13–20), ни вообще делами, хотя бы и согласными с требованиями естественного закона, каковы дела язычников, но совершенными без веры во Христа и вне церкви. Эти дела, иудеев и язычников, не могущие оправдать человека-грешника, апостол обычно обозначает: *ἔργα νόμων* или просто *ἔργα*. Но есть дела, совершаемые по обращении ко Христу, которые, по апостолу, и важны и необходимы для спасения, которых апостол требует от христиан: *мы созданы во Христе Иисусе на дела благая*, говорит он (Еф 2, 10; см. Кол 1, 10; Рим 2, 7; Евр 10, 24 и мн. др.). Одна вера без любви и дел по вере не спасет человека (1 Кор 13, 2). Этого рода дела, необходимые для спасения, ап. Павел обозначает словами: *τα ἀγαθὰ ἔργα, τα καλὰ ἔργα, τὸ ἔργον πίστεως*, но никогда не называет их *ἔργα νόμων* и *ἔργα*. В ап. Иакове протестантство имеет и особенно прямого обличителя своего учения об оправдывающей вере (2, 14–26).

### **§ 123. Крайности реформатства в учении об оправдании и спасении: отрицание всеобщности благодати, учение о безусловном предопределении и благодати непреодолимой.**

По общепротестантскому учению, в грехопадении человеческая природа подвергалась столь глубокому повреждению, что человек утратил свободу к добру. Оправдывает и спасает человека одна благодать с полным устранением какого-либо участия в том самого человека. Отсюда следовало, что благодать, спасая, действует с непреодолимою силою, насильно влечет человека ко спасению, и если однако не все спасаются, то причина этого может заключаться не в человеке, а в Самом Боге, — в том, что Он не всем дарует спасающую благодать, а кому хочет; кому сообщить, кого лишить благодати, — это всецело за висит от Его безусловной воли, от Его безусловного предопределения. Лютеранство уклонилось от принятия столь сурового и безотрадного учения, но реформатство сделало и приняло в свою вероисповедную систему и выводы по отношению к оправданию и спасению человека, следовавшие из крайнего учения о повреждении грехом человеческой природы. Оно признало, что I) спасающая благодать Божия даруется *не всем людям*, а только некоторым, избранным, что II) предопределение

Божие в полном смысле *безусловно*: Бог от вечности, по одной Своей безусловной воле, известное число людей избрал и предназначил к вечному спасению, а других отверг и осудил на вечную погибель, и что III) благодать Божия на predeterminedенных ко спасению действует *непреодолимо*, вследствие чего они необходимо спасаются [3].

Православная Восточная церковь на Иерусалимском Соборе в 1682 г. решительно осудила все эти утверждения реформатства, как ложные и нечестивые, противопоставив им свое исповедание веры (см. Посл. вост. патр. 3 чл.).

I. Реформаты утверждают, будто Бог, дабы показать богатство Своего милосердия, из всего грешного рода человеческого хочет спасти только *немногих избранных*. На них лишь простирается сила искупительных заслуг Христовых и за них лишь умер И. Христос, они лишь призываются ко спасению, а все остальные, отвергнутые Богом, или вовсе не призываются ко спасению (каковы, напр., язычники, никогда не слышавшие евангельской проповеди), или хотя и призываются внешним образом, через слово Божие, и Бог дарует им, *по-видимому*, Свою благодать, но дарует не действительно, т. е. вовсе не с той целью, чтобы они научались от слова истины, уверовали и спаслись. Но утверждать это, значит приписывать Богу не богатство, а какую-то нищету милосердия. Милосердие Божие не может простираться на одних и не простираться на других. Ибо если все люди равно сделались виновными пред Богом, то явно, что Он, или как правосудный Судия, должен отвергнуть всех, или как любящий Отец, — сделать всех участниками Своего милосердия. Откровение прямо и учит, что Он есть *Отец всех людей*, иудеев и язычников (Мф 6, 9; Рим 3, 29–30), что Он *всем человеком хочет спастись и в разум истины прийти* (1 Тим 2, 4), — *долготерпит на нас, не хотя, да кто погибнет, но да еси в покаяние придут* (2 Пет 3, 9), почему и Христос предал Себя для искупления не избранных лишь, а всех, для всех людей стяжал и спасительную благодать.

Но если Бог всем людям *хочет спастись*, то, без сомнения, Он всем людям, без всяких ограничений, готов подавать и дары Своей спасающей благодати. Так, благодать, призывающая людей ко спасению, относится ко всем людям *с точки зрения воли Божией*, желающей всем человеком спастись: «божественная и просвещающая благодать, называемая нами также предваряющею, подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех» (Посл. вост. патр. 3 чл.). Сообщение ее соединено с проповедью евангелия (Рим 10, 17). И И. Христос дал повеление апостолам проповедывать *покаяние и отпущение грехов во всех языках, начение от Иерусалима* (Лк 24, 47; см. Кол 1, 28). Бог призывает ко спасению даже тех, которые не внимают Ему и не хотят идти на голос зовущего (Ис 65, 2, 12; Притч 1, 24). Иудеям во времена апостольские проповедывалось евангелие несмотря на то, что они отвергали его (Деян 13, 46) и затыкали уши, чтобы не слышать гласа Божия (Еф 4, 7). Потому-то и церковь, которой вверены слова Божии, проповедует Евангелие всем, а не избранным только. Благодать, укрепляющая силы христианина на подвиги добра, также предлагается всем, которые послушались голоса призывающей благодати и вступили в церковь Христову; таинства, через которые сообщается благодать, установлены И. Христом не для некоторых только, а для всех членов церкви, ибо И. Христос повелел апостолам учить и *крестить вся языцы* (Мф 28, 19), а в притче *о званых на вечерю* (Лк 14, 18) таинственно изображал Бога призывающим не одних изъявивших желание, но и отказавшихся придти на ту св. вечерю, на которой предлагается хлеб жизни и чаша спасения. Все в церкви делается причастниками таинств, а через таинства и благодати Божией, равно все оглашаются проповедью Евангелия. Но все ли суть избранные сыны царства Божия? Никто, без сомнения, не станет утверждать подобной мысли.

Реформаты указывают, что некоторые народы вымерли, не слышав проповеди о спасении во Христе, а это служит будто бы видимым доказательством, что благодать не всеобща, что есть отверженные Богом от участия в благах искупления. То, конечно, правда, что не все люди и даже народы слышат слово благовестия Христова. Благодать Божия хотя и всем человекам хочет спасения, но действительное призывание благодатью в царство Христово, ограничивается в известное время только некоторыми. Это последнее обуславливается не одной волей Божией, но и свободой человеческой, восприимлемостью естественных сил человека к гласу призывающей благодати. На избрание одних народов предпочтительно пред другими нужно смотреть как на дело премудрости Божией (образец — притча о работниках в винограднике в ев. Мф 20, 1–16), которая при этом сообразуется с состоянием разумных своих творений и потому призывает народы к новой жизни в христианстве не прежде, как путем естественного развития они настолько подвинулись, что явятся все естественные условия к принятию ими христианства (Ин 6, 14; Деян 16, 6–7; 16, 9). Премудрость Божия в самом избрании одних народов уготовляет семена для будущего призвания в царство благодати других народов, находящихся пока в естественном состоянии (миссионеры). Притом в церкви Христовой существует верование, что настанет время, когда всем народам будет проповедано Евангелие. Ввиду всего этого ошибочно было бы видеть причину того, что так много поколений рождаются и умирают не слыша евангельской проповеди и не участвуя в дарах благодати Св. Духа, в отвержении их Богом по одной Его безусловной воле. Это тайна, которая откроется для нас в будущем.

Что же касается утверждения реформатов, будто Бог, если и призывает отверженных, дарует им лишь *«по-видимому»* Свою благодать, т. е. *«по-видимому»* только хочет им спастись, а не на самом деле, то подобная мысль возмутительна для христианского сознания и чувства, — прямо богохульна.

II. Ложно и реформатское учение о *безусловном предопределении*. Православная церковь о предопределении учит так. «Веруем, что всеблагий Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы Он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины, ибо это не свойственно Богу, общему всех и нелицеприятному Отцу, Который *хочет всем человеком спастись и в познание истины прийти*. Но так как Он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своей свободной волей, а другие худо, то посему одних предопределил к славе, а других осудил» (Посл. вост. патр. 3 чл.). Предопределение Божие, таким образом, не безусловно, а условно: оно основывается на предвидении Божиим и уславливается свободой предопределяемых.

Такое понимание требуется общим духом и смыслом учения всего св. Писания о будущем воздаянии людям. Оно учит, что живот вечный есть достояние только тех, которые принимают и надлежащим образом пользуются теми средствами, какие дарует благодать Божия для достижения спасения, которые т. е. несомненно *веруют* в Своего Искупителя (Ин 3, 36; 6, 47) и *творяют волю Отца небесного* (Мф 7, 21). И, напротив, кто *не имеет веры* в Сына, *осужден* будет (Мк 16, 16). кто не возродится водою и Духом и не сотворит воли Отца небесного, не внидет в царствие Божие (Ин 3, 5; Мф 7, 21). Следовательно, если Бог от вечности предопределяет известных людей к животу, то побуждается к этому не одной Своей благодатью, но и собственными трудами и усилиями людей в содеянии ими своего спасения, их верою и добрыми делами; равно, когда других Он предопределяет к осуждению, то по причине отвержения ими благодати, закоснения во зле. Это подтверждается и словами Самого Судии, которые Он скажет в день последнего суда.

Стоящие одесную Его услышат: *приидите благословению Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира. Взалкахся бо и дасте Ми ясти; возжадахся и напоисте Мене...* А сущим ошуюю Его будет сказано: *идите от Мене проклятии в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелом его. Взалкахся бо, и не дасте Ми ясти; возжадахся, а не напоисте Мене; странен бех, и не введосте Мене...* (Мф 25, 34–44). *Всем явится нам подобает пред судищем Христовым, да примет кийждо, яже с телом содела, или блага, или зла* (2 Кор 5, 10; см. 1 Кор 3, 8; Рим 2, 6–8).

Ап. Павел и прямо говорил об условности предопределения: *ихже* (Бог) *предуведе, тех и предустави* *сообразных быти образу Сына Своего, яко быти Ему первородну во многих братиях! а ихже предустави, тех и призва! а ихже призва, сих и оправда! а ихже оправда, сих и прослави* (Рим 8, 29–30). По мысли апостола, Бог *предустави*, т. е. предопределил, призвал, оправдал, прославил, их же *предуведе*, что они будут сообразны образу Сына. или же явятся *любящими Его* и вместе с этим достойными Его милостей (28 ст.). Предопределению, следовательно, предшествует предведение и первое обуславливается последним. *Их же предуведе* было бы лишним, если бы в словах *предустави* заключалась мысль о безусловном предопределении, независимом от нравственного состояния предопределяемых.

Что же касается реформатского учения о безусловном предопределении, то оно по самому существу своему чуждо христианского характера и возмутительно для христианского смысла и чувства. Оно извращает истинное понятие о всевятом, всеблагом и правосудном Боге, представляя Его для одних — избранных источником благодати, для других — только силою карательной, губящей, так что первые, пользуясь Его милосердием, не подлежат правосудию, а последние, подлежа правосудию, не пользуются милосердием. Последние и на свет являются только для того, чтобы вечно страдать, и страдать только потому, что вечно предопределение Божие об их отвержении (*deprobatione*). Далее, учением о безусловном предопределении отнимаются у человека побуждения к нравственному совершенствованию. В самом деле, если Бог без всякого отношения к делам предопределенных, по одной Своей безусловной и притом неизменной воле, одних избрал и предназначил к вечному спасению, а других отверг и осудил; то к чему заботиться людям о преуспевании в благочестии? Известно, что еще при жизни самих швейцарских реформаторов появились в основанном ими обществе т. н. *либертинцы*, которые действительно и проповедывали полнейшее безразличие в нравственной жизни, или лучше — совершенную разнузданность человеческой плоти.

Не является, поэтому, несправедливым и жестоким суждение об этом учении, выраженное в «Послании восточных патриархов»: «что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых, — это мы почитаем безумием и нечестием... Утверждать, что божественное хотение есть вина нечестия осужденных... не значит ли это произносить страшную клевету на Бога... и хулу на небо? Бог не причастен никакому злу, равно желает спасения всем, у Него нет места лицепритию, почему мы исповедуем, что Он справедливо предает осуждению тех, которые остаются в нечестии по развращению своей воли и нераскаянному сердцу. Но никогда, никогда не называли и не назовем Бога виновником вечного наказания и мучений и как бы человеконенавистным... Тех, которые так говорят и думают, мы предаем вечной анафеме и признаем худшими всех неверных» (3 чл.).

Реформаты думают, что их учение о предопределении есть учение откровения, особенно ап. Павла. Из многих мест Писания, говорят они, видно, что Бог предопределяет не по *причине* нашей веры, святости, но *для* веры, святости. Так, в словах И. Христа к апостолам: *не вы Мене избраше, но Аз избрах вас, да вы идете и плод принесете* (Ин 15,

16), добрые дела (плод), очевидно, представляются не причиной, а следствием избрания и предопределения. Ап. Иуда нечестивцев своего времени называет *издревле предоставленными к осуждению* (οἱ πάλαι προϋεγραμμένοι εἰς τοῦτο τό κρίμα — 4 ст.). Ап. Павел говорит, что *Бог избрал нас в Нем* (во Христе) *прежде сложения мира быти нам святым и непорочным пред Ним в любви* (Еф 1, 4), — избрал не потому, что мы были святыми, но дабы сделались святыми. Всего же яснее можно видеть, говорят, что причина предопределения заключается в одной безусловной воле Божией из свидетельства ап. Павла, что *Бог еще не рождшимся, ни сотворшим, что благо или зло... Иакова возлюби, Исава же возненавиде*, и что спасение наше зависит не от хотения нашего или подвига, но от одной милости Божией (Рим 9, 11–16). Но действительный смысл всех этих изречений не таков, какой усвоят им реформаты. Слово: *избрание* или *предопределение* употребляется в Писании не в одинаковом значении. Иногда им обозначается избрание *к славе*, или в собственном смысле предопределение (напр. Мф 24, 24), которое бывает несомненно по предведению нравственного состояния и поведения предопределяемых, иногда же под избранием разумеется избрание или призвание к *благодати*, — ко спасению во Христе, которое зависит от одной благодати Божией (2 Тим 1, 9). Так, в словах И. Христа: *не вы Мене избрасте...*, очевидно, идет речь об избрании не к славе, а к благодати вообще, и в частности — о призвании к апостольскому служению, а прямой смысл слов ап. Павла: *яко избрал нас в Нем...* таков: так как Бог *прежде сложения мира*, ради заслуг И. Христа, избрал нас (разумеется вся церковь Ефесская, в которой, без сомнения, не все до единого были избранные в собственном смысле), т. е., положил даровать нам благодать, дабы мы сделались святыми, то во времени и благословил нас *всяцем благословением духовным* (ст. 3), через которое могли бы мы сделаться святыми. В словах ап. Иуды говорится не о вечном предопределении к осуждению, а о том, что появление современных апостолу нечестивцев *на сие осуждение*, т. е. для того суждения о них, какое высказывает о них апостол (ст. 5 и след.), было *преднаписано* древними пророками и потом апостолами (14 и 18 ст.), которые предрекали (особенно ап. Петр во 2 посл. 2 гл.) о появлении таковых и подобных лжеучителей и обольстителей. Не содержится мысли о безусловном предопределении и в Рим IX гл. Здесь ап. Павел говорит не о предопределении Божиим людей к вечной жизни или вечному осуждению, а об избрании и отвержении в отношении к существующему на земле благодатному царству, и притом об избрании и отвержении под условием веры или неверия со стороны призываемых.

III. Прямым выводом из учения о безусловном предопределении явилось в реформатстве учение о *благодати непреодолимой*, — учение, в древности высказывавшееся блаж. Августином. Реформатство учит, что предопределенным ко спасению Бог подает Свою особенную благодать, непреодолимую, которой они не могут ни утратить, ни противиться, почему они *необходимо* спасаются без всяких усилий с своей стороны. Отверженные, напротив, ничем не могут изменить предопределения и необходимо погибают. Им Бог не подает Своей благодати, или подает только «по-видимому», не только попускает им делать зло, но и *движет* их злою волей.

Очевидна несообразность подобного учения. Думать так значит представлять Бога виновником не только добра, но и зла, допускать, что Бог отнимает у человека Им же Самим данный человеку дар — свободу, и, наконец, не обращать вовсе никакого внимания ни на свидетельство откровения, ни на показания опыта об отношении благодати к свободе.



**Учение Англиканской церкви об оправдании и его условиях и о предопределении.** Лютеранские и реформатские воззрения на даруемое во Христе оправдание и на предопределение не остались без влияния и на вероучение, содержащееся в Англиканской церкви. Так, о сущности оправдания Англиканская церковь в своих «XXXIX членах» учит: «повреждение природы (произведенное первородным грехом) остается и в возрожденных, по каковой причине похоть плотская, по-гречески именуемая *φρόνις σαρκός*, не покоряется закону Божию. И хотя для верующих и крещенных *нет более осуждения*, однако же апостол исповедует, что эта похоть имеет в самой себе *природу греха*» (IX чл.). О действительном очищении от грехов, оправдываемых Богом, в члене нет речи. Такое учение о существовании оправдания, очевидно, имеет общепротестантский характер.

Об условиях оправдания в членах говорится: «мы оправдываемся (*justi reputamur* — в смысле ли только снятия осуждения за грех, или действительного очищения от грехов, точнее не определяется) пред Богом только заслугами И. Христа *через веру*, а не нашими добрыми делами или заслугами. Поэтому учение о нашем оправдании одной только верой есть весьма здоровое учение и чрезвычайно исполнено утешения» (XI чл.). Что нужно понимать под оправдывающей верой, — веру ли в общепротестантском смысле, или веру в домостроительство спасения вообще, или, наконец, веру, действующую любовью, осталось в члене не разъясненным; веет лишь от выраженного в нем учения духом протестантских вероисточников, но протестантизм остался недоговоренным. О добрых делах англиканство учит: «добрые дела, которые суть плоды веры и следуют за оправданием, хотя не могут изглаждать наши грехи и не могут выдерживать строгого суда Божия, бывают однако же приятны Богу во Христе и необходимо происходят от истинной и живой веры, так что по ним можно узнавать живую веру, как древо по плодам» (XII чл.). Р.-католическое понятие о делах, как заслугах, а тем более возможность сверхдолжных дел, англиканством отрицается (XIV чл.).

Недовыясненным является символическое учение Англиканской церкви и о предопределении. В члене XVII-м — «о предопределении и избрании» — говорится: «предопределение к жизни есть вечное изволение Божие, по которому Он прежде создания мира определил в совете Своей воли о нас освободить от проклятия и осуждения тех из человеческого рода, коих Он избрал во Христе, и привести их во Христе к вечному спасению, как сосуды, уготованные в честь. Поэтому удостоившиеся столь великого благодеяния Божия бывают, по назначению Божию, призываемы Духом Святым, действующим в них в приличное время; призываемые благодатью повинуются (призванию), оправдываются *туне* (*gratis*), становятся чадами Божиими через усыновление делаются сообразными образу едиnorodного Сына Иисуса Христа; они благоговейно подвизаются в добрых делах и, наконец, по милости Божией получают вечное блаженство». Как понимать выраженное здесь учение о предопределении, — это, по сознанию самих английских богословов, представляет «Вопрос значительной трудности». Бесспорно, что оно может быть понимаемо в кальвинистическом смысле, поскольку совершенно умалчивает об участии свободной воли в деле созидания спасения. Однако в этом члене нет и прямого отрицания истины о свободе воли. Равно нет в нем, как и в других членах, существенных особенностей кальвинистического воззрения, как то: о предопределении к осуждению, или смерти, о том, что Христос умер только за «избранных» и что только им даруется благодать, о благодати непреодолимой и о невозможности окончательного отпадения от нее для избранных.

## **II. О церкви, как посреднице освящения человека**

### **§ 124. Необходимость богоучрежденного видимого посредства для освящения человека. Понятие о церкви в обширном смысле и о церкви земной в частности.**

I. Благодать Божия, вспомоществующая человеку усвоить спасение Христово, есть невидимая сила Божия. Тем не менее, если она есть действительная сила, то она где-нибудь обитает, есть в таком случае какое-либо хранилище благодати и вместе видимое посредство, через которое освящающая благодать совершала бы соединение людей, существ духовно-чувственных, со Христом и их вечное спасение. Равно, если освящение человека и вообще содеяние им своего спасения возможно не иначе, как под условием с его стороны веры и при том истинной и живой, то и в этом отношении необходима видимая же посредница, в которой сохранялась бы истина Христова во всей ее неприкосновенности, и которая возвещала бы чистую истину Христову. Такое видимое посредство даровано нам Христом Спасителем в основанной Им *церкви*.

II. Слово «*церковь*», как заменяющее собою греч. ἡ ἐκκλησία (от ἐκκαλέω — вызываю на собрание, евр. kahal), которое вообще означает собрание или общество званых, в христианском смысле, по точному переводу, может означать общество лиц, услышавших призыв Господа ко спасению и последовавших этому призыву и потому составляющих *род избран* (γένος ἐκλεκτόν — 1 Пет 2, 9), т. е. общество избранных в смысле уверовавших во Христа Спасителя (в отличие от неверующих в Него). Обществом истинно верующих в И. Христа, но лишь имеющим особую природу, основы и задачи своей жизни, и является *церковь* по составу своих членов.

Употребляется слово «*церковь*» в различных, не одинаково обширных значениях. При употреблении этого слова в обширном и полном значении под *церковью* Христовой разумеется общество всех разумно-свободных существ, верующих во Христа Спасителя, и соединенных с Ним, как единой главе Своей. К составу *церкви* в этом смысле принадлежат не только «все православные христиане, живущие на земле, но и все скончавшиеся в истинной вере и святости» (Катих. 9 чл.), все до единого, когда бы они ни жили и где бы ни находились, живущие на земле и умершие, как жившие до пришествия Христова, так и те, которые жили и живут по Его пришествии, — и даже не только люди, но и ангелы, ибо они, совершеннейшие нас во всем, совершеннее нас и по вере в Богочеловека. В таком смысле понимает *церковь* Христову ап. Павел, когда говорит, что Бог *в смотрение исполнения времен положил возглавити всяческая о Христе, яже на небесех и яже на земли в Нем..., воскресив Его от мертвых и посадив одесную Себе на небесных, превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и господства, и всякаго имене, именуемаго не точию в вещи сем, но и во грядущем, и вся покори под нозе Его, и Того даде главу выше всех церкви, яже есть тело Его, исполнение Исполняющего всяческая во всех* (Еф 1, 10, 20–23; сн. Кол 1, 18–20).

Из членов *церкви* Христовой, понимаемой в этом смысле, одни живут на земле, в свойственных обитателям земли условиях, другие — в обителях Отца небесного или как постоянные обитатели неба, каковы ангелы, или как переселившиеся в иной мир из условий земной жизни, каковы все святые и вообще те, которые, соблюдши на земле веру, получили уже на небе *венец правды*, который уготовал Бог *всем возлюбльшим явление Его* (2 Тим 4, 8). Но не отторгнуты от тела *церкви* и все те из усопших, которые скончались в вере и покаянии, кои хотя и не прияли небесных наград, но имеют надежду достигнуть вечного блаженства по ходатайству *церкви*. Перестают принадлежать к *церкви* лишь те из умерших, которые сами отторгли себя от нее еще при жизни, вовсе потерявши или исказивши в себе веру во Христа и умерши нераскаянно, лишили себя даже молитв *церкви*. *Церковь*, состоящая из членов на земле, является *церковью* видимой (Земной), и называется *Странствующей* или *Воинствующей*, а *церковь*, состоящая из ангелов, святых и всех усопших в вере и покаянии, — невидима и называется *Небесной* или

*Торжествующей*. Церковь видимая, Земная, *не имея zde пребывающего града* (Евр 13, 14), обременена многими трудами, в болезнях (Рим 9, 2; Гал 4, 19), рождая и воспитывая чад своих; она ведет брань со многими врагами видимыми и невидимыми и будет вести до конца мира, *дондеже Христос положит враги под ногама Своима*. Церковь Небесная есть торжествующая, ибо она уже достигла отечества, и, пребывая на небе, свободна от брани со врагами и от всяких опасностей; она торжествует, участвуя в славе и блаженстве Христа, победителя смерти и ада и в общении с сонмами ангелов (Евр 12, 22–23; 2 Тим 4, 7–8; Апок 3, 21; 12, 11–12; Посл. патр. 10 чл.). Церковь Торжествующая есть плод церкви Странствующей на земле, духовно рождающей в совершенствующей чад своих средствами, от Бога ей дарованными, и потом. для получения венцов, препровождаяющей их на небо, во *град Бога живаго* или *Иерусалим небесный*. Но в свою очередь и церковь Небесная вспомоществует церкви Земной и ее членам в достижении спасения своим молитвенным предстательством за церковь Земную пред престолом Божиим и другими способами. Наглядно этот союз двух частей единой святой церкви изображается в наших храмах через св. иконы, при предстоянии членов церкви Земной в присутствии Небесной.

III. Христианская церковь — Земная или видимая — есть основанное Господом нашим И. Христом общество истинно верующих в Него, образующих (или сочленных в) духовное тело Христово, в котором через учение веры, через таинства и через видимое иерархическое руководство (священноначалие), посредством невидимого действия Св. Духа под невидимым главою Самим И. Христом, продолжается и будет продолжаться до скончания века то же великое дело просвещения и освящения людей, которое совершено нашим Искупителем во время земной Его жизни, и продолжается при том с тем, чтобы привести всех людей на путь спасения и воссоединения с Богом (в царство Божие).

В св. Писании усваются церкви Земной различные наименования для обозначения различных ее сторон и свойств. Так, И. Христос раскрывал учение об устрояемой Им церкви преимущественно под формой учения о *царстве Божиим*. Иногда Спаситель изображал церковь, как общество верующих, объединенных в одно целое, под образом создаваемого *здания* (Мф 15, 18), а также *стада овец*, объединенных под руководство одного Пастыря (Ин 10, 16; сн. Лк 12, 32), *двора овчаго* (Ин 10 гл.). Апостолы усвают церкви и другие наименования. Церковь именуется ими *домом Божиим* (1 Пет 4, 17; 1 Тим 3, 15; Евр 3, 6; 10, 21), в том смысле, что верующие, входящие в состав церкви, составляют как бы *семейство* Господне (Рим 16, 4; Кол 4, 15), суть *приснии Богу* (Еф 2, 19; сн. Гал 6, 10), *невестою* Христовою (Еф 5, 23; 2 Кор 11, 2; Апок 21, 2; 22, 17) *женою и матерью* верующих (Гал 4, 26; Апок 19, 7), *телом Христовым* (Кол 1, 24; Еф 1, 22–23; 1 Кор 12, 12, 27). Церковь есть невеста Христова в том смысле, что Он возлюбил церковь (Еф 5, 25), предал Себя, чтобы сделать из нее Себе непорочную Невесту, не имеющую скверны (25, 27). И. Христос и Сам именовал Себя Женихом (в притче о десяти девах — Мф 15, 1–12, а также 9, 15; сн. Ин 3, 29). Церковь есть жена и мать верующих, ибо она, находясь в таинственном соединении со Христом, вторым Адамом, дает бытие восстановленному Им человеческому роду, рождает чад Богу через Христа во Св. Духе, подобно тому, как древний Адам, через праматерь Еву, дал бытие падшему человечеству. Церковь есть тело Христово, которое Он питает и греет, ибо мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его (Еф 5, 28–30; сн. Ин 2, 18–21), т. е. Церковь явилась от плоти Христа и от костей Его (разумеются крестные страдания, прободение ребер Спасителя), как наша праматерь Ева из ребра Адама, и находится в теснейшем соединении с Ним, по подобию соединения мужа и жены, является единой с Ним плотью — для рождения чад Богу, а члены церкви — в единении между собой, как члены тела.

## § 125. Основание и цель церкви

I. Церковь имеет происхождение не человеческое. Она основана Господом И. Христом, не только Его божественной силой и волей, но и тем, что Он Сам положил Себя в основание церкви, стал ее краеугольным камнем.

Как общество верующих в И. Христа — Основателя новой религии, или просто как христианское религиозное общество, церковь имеет естественную основу своего происхождения. Религия всегда являлась и является достоянием не одного, а многих лиц, и люди, содержащие одинаковую религию, для осуществления требований религии и при потребности и уверенности во взаимопомощи, соединялись в одно религиозное общество или семью. Тем более благоговение и любовь истинных последователей Христовых должны были соединять их в одно общество, в одну церковь. В этом смысле началом христианской церкви явилась, можно сказать, еще проповедь И. Христа на горе, собравшая вокруг Него учеников и слушателей в одно общество последователей, связанных воедино верой в Него и учением Его.

Но этим было положено только основание церкви в смысле естественно образовавшегося общества верующих в Него. Если бы церковь Христова была только этим обществом, то она, как бы ни была велика по численности членов, не отличалась бы существенно от других религиозных обществ. Пока не совершилось искупление человечества, она не была бы спасительным кораблем для человечества, ибо только на кресте Господь собственно искупил нас и воссоединил с Богом. В этом смысле говорится в Писании, что Господь *стяжал церковь кровию Своею* (Деян 20, 28), а в церковно-богослужебных песнях — *основал или водрузил церковь Свою на кресте*. Но и после того, до сошествия Св. Духа, церковь не могла бы усвоить роду человеческому благ искупления, ибо не имела бы *божественных сил, яже к животу и благочестию*. Тем, чем есть, церковь могла стать лишь с сошествием Св. Духа. Этот день был днем славного открытия и появления на земле церкви Христовой. Общество верующих со дня вселения в него Св. Духа стало церковью в собственном смысле, т. е. телом Христовым, невидимо возглавляемым Христом и одушевляемым Духом Святым, матерью, рождающей чад Богу.

Но церковь Христова, являясь с внутренней стороны сокровищницей благодати и истины, с внешней стороны есть *видимое общество* людей на земле, существующее и развивающееся в земных условиях и отношениях. И по этой своей стороне церковь есть божественное учреждение. Сам И. Христос учредил для продолжения Своего дела на земле общество людей, общество внешнее, *видимое*. Главная причина и вместе главное доказательство этой мысли вытекает из самого понятия о воплощении Сына Божия. В самом деле, если бы Сын Божий для спасения людей не принимал *зрака раба* и не являлся *в подобии человеческого*, а прямо нисходил в сердце каждого человека Своею благодатью, то можно было бы по справедливости согласиться с протестантами, что Он основал церковь совершенно невидимую, чисто внутреннюю. Но *Слово плоть бысть и вселися в ны*. Дело, совершенное Им *видимым* образом, должно было также *видимым* образом продолжаться на земле, т. е. *видимая* церковь Христова была так же необходима для усвоения людям заслуг Искупителя, как необходимо было Господу явиться Самому *видимым* образом между людьми для их просвещения и освящения. *Видимым* же и *ощутительным* образом для внешних чувств совершилось сошествие Св. Духа на церковь Христову. И действительно, церковь Христова с самого начала явилась, как определенное внешнее общество. Когда Дух Св. нисшел на представителей и членов рождавшейся церкви, они все были соединены вместе, составляли единое братское общество; им прямо повелено было ждать во Иерусалиме нисшествия Св. Духа. Принимавшие от апостолов

благовестие о спасении видимо (через крещение) присоединялись к обществу верующих и сами образовывали видимые христианские общества или частные церкви.

Имевшая быть по намерению Своего Основателя видимым обществом верующих, церковь от Своего же Основателя получила и определенное видимое устройство. Так, Он Сам учредил в Своей церкви *видимую иерархию* и облек ее властью учить, священнодействовать и управлять в церкви, поставляемую для такого служения Духом Божиим. Сам же Он установил особые видимые внешние *священнодействия* (таинства), которые как внешне, так и внутренне должны объединять общество верующих в Него, или образовать церковь.

II. Никакие общества или союзы не учреждаются без определенных целей. Так и церкви божественной волей ее Основателя указана своя цель, цель особенная, отличная от целей всех естественных союзов. Цель основания церкви сообразна с целью воплощения Сына Божия. Как Он был послан Отцем *взыскати и спасти погибшаго* (Мф 18, 11; сн. Ин 10, 28), — привести всех в царствие Божие, так и церковь Им основана для той же цели, т. е. чтобы в недрах ее все обретали спасение через усвоение плодов искупления, пока не будет достигнута цель. Отсюда высшая задача церкви, как продолжительницы дела Христова — спасения человечества, состоит именно в том, чтобы совершать просвещение и возрождение грешных людей к новой, святой жизни, воссоединять их со Христом и Богом и таким образом приводить в царство Божие. Такая цель церкви ясно указана ап. Павлом: *Христос, — учит апостол, — возлюби церковь и Себе предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе, да представит ю Себе славному церкви* (т. е. всех верующих), *не имущу скверны, или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* (Еф 5, 25; сн. Тит 2, 14). Следовательно, святость ее членов есть цель, которой должна достигать церковь данными ей средствами. Тот же апостол учит: *Той, т. е. И. Христос, дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учителя к совершению святых, в дело служения, в созидание тела Христова, дондеже достигнем еси в соединении веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова* (Еф 4, 11–13). По этим словам, цель, к которой должна стремиться церковь, есть распространение ее во всем мире, полное и истинное познание ее членами Сына Божия, духовное совершенство человека, воссоединение с Богом. Плод этого есть жизнь вечная.

Такая чрезвычайная задача требует и средств чрезвычайных. В церкви для достижения ей своей высокой цели возрождения и просвещения человека и находятся не человеческие только, но и божественные силы: в ней и через нее *вся нам божественныя силы, яже к животу и благочестию, подана разумом Призвавшего нас* (2 Пет 1, 3–4).

## § 126. Глава церкви Христос Спаситель и Дух Святой Параклит

Господь И. Христос не предоставил церковь себе самой в достижении ею указанной ей высокой цели, но и Сам со Св. Духом Параклитом находится во внутреннем единении с нею, невидимо пребывает и будет пребывать в ней во веки, как ее невидимая глава.

I. Главенство Христово в церкви состоит не в том лишь, что Он есть основатель церкви и религии Его имени, но и в том, что Он есть *источник новой, животворящей, святой жизни*, получаемой от Него, как от нового Адама, нового родоначальника, — вместо

прежней греховной жизни, получаемой по наследству от падшего прародителя, ветхого Адама. Эта новая, святая жизнь истекает из Него в тело церкви через новое рождение чад Божиих, через совлечение ветхого человека (греховной скверны, полученной от ветхого Адама) и облечение в Него — нового Адама, и прививается, развивается и распространяется многообразно и многообразно по всему телу церкви.

И. Христос учил, что от Него единственно зависит жизнь всего тела церкви и каждого члена; Он есть *Лоза*, а верующие в Него — *ветви*; вне Его, т. е. без нового рождения через привитие к Нему верующих, так же невозможна истинная жизнь, как невозможна жизнь и плодоношение ветви, отделенной от ствола дерева: *без Мене не можете творити ничесоже* (Ин 15, 1–6). Он есть *путь, и истина, и живот* (Ин 14, 6).

Ап. Павел в таких чертах предлагает учение о Христе Спасителе, как главе церкви, в смысле источника ее жизни. *Истинствуяще в любви* (т. е. имея истинную любовь, или же — содержа истину и пребывая в любви) *да возрастим в Него всяческая, иже есть глава Христос, из Него же все тело, составляемо и сциневаемо прилично всяцем осязанием подаяния, по действию в мере единыя коеяждо части, возвращение тела творит в создание самого себе любовью* (Еф 4, 15–16). Смысл этого наставления таков. Вера христианская сочетавает верных со Христом и таким образом из всех составляет единое тело под главою Христом; все от Него получая и они все в себе должны возвращать в Него, т. е. уподобляться Ему. Частнее: Господь строино сочетавает Свое тело — церковь (*сочетаваемо и сциневаемо прилично*), члена за членом сочетавая с Собою и растя из Себя тело (церковь), члены которого объединяются и между собою, подобно тому, как и в человеческом теле хотя и много членов и органов, но каждый на своем месте, с особым назначением, и все гармонически сочетаются во едино и делают то, что тело живет. Слова: *всяцем осязанием подаяния* показывают, как Господь творит Себе тело. *Подаяние* есть дарование благодати Св. Духа, — благодати возрождения в крещении и благодати, как дара на потребу церкви. *Осязание* подаяния этого означает, что благодать действительно приемлется осязательно и осязательно проникает облагодатствованного. Слова же: *по действию в мере единыя коеяждо части* относятся к *возвращению тела творит* и показывают, как тело Христово, составленное всяким осязанием подаяния, продолжает возрастать и созидаться. Это совершается *по действию в мере единыя коеяждо части*, когда каждый член действует во благо церкви так, как действовать способным соделала его благодать, по мере дара, по своей мере. Так растет вещественное тело, в коем ни один член не живет для себя, так растет и духовное тело церкви, все получая для своего роста от главы Христа (Феофана еп. На Еф IV, 15–16).

*От главы Христа*, — учит тот же апостол, — *все тело, составы и соузы подаемо и снемлемо* (составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо), *растит возвращение Божие* (растет возрастом Божиим, — Кол 2, 19). *Христос глава церкви*, потому что есть *Спаситель* этого тела Своего (Еф 5, 23), т. е. Он стал главою через спасение спасенных, и спасенные стали членами Его через спасение. Он так возлюбил церковь Свою, что *Себе предаде за ню, питает и греет ю* жизнью, в Нем заключающейся, чтобы она была святой и непорочной, потому что *уди* (члены) *есмы тела Его, от плоти Его и от костей Его* (Еф 5, 25–30 ст.). Отношение И. Христа к церкви, как главы к Своему телу, ап. Павел определяет еще так: Бог *Того* (И. Христа) *даде главу выше всех церкви, яже есть тело Его, исполнение Исполняющаго* (полнота Наполняющего) *всяческая во всех* (Еф 1, 22–23). Как все члены нашего тела составляют полный и живой организм, водимый и управляемый головою, так и церковь есть духовный организм, в котором нет места, где бы не действовали божественные силы Христовы, — в церкви и христианах все Христово. «Она полна Христом... Его — свет ведения, присущего церкви, которым Он исполняет ведцев. Его — святость, которой Он исполняет ревнителей святости. Его —

благотворения, любовью к коим исполняет Он благотворителей. Его — всякие другие дарования духовные, видимые в церкви, ибо Он ими исполняет способных вмещать их верующих. В церкви — *всяческая и во всех Христос*» (еп. Феофана. На Ефес.).

Христос Спаситель, как глава, действует на церковь однакоже не со вне, но Сам живет в ней, как в Своем теле. Перед крестными страданиями Он Сам говорил Своим исповедникам в лице апостолов: *не оставлю вас сиры, прииду к вам* (Ин 14, 18; сн. 28 ст.); *будьте во Мне и Я в вас* (15, 4), а пред вознесением на небо: *се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века* (Мф 28, 20). В обетовании об евхаристии Он учит: *ядый Мою плоть и пий Мойю кровь во Мне пребывает и Аз в нем* (Ин 6, 56). Поэтому приобщающийся Его тела в крови, по примеру апостола, может сказать: *живу не ктому аз, но живет во мне Христос* (Гал 2, 20).

Ап. Павел выражает мысль о теснейшем внутреннем союзе Христа с церковью и пребывании Его в ней, когда представляет ее соединенной с Ним воедино для чадорождения по подобию брачного союза мужа и жены (Еф 5, 31–32). По словам ап. Иоанна И. Христос входит Сам в общение с каждым из нас: *се стою при дверех и толку, и аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему и вечеряю с ним, и той со Мною* (Апок 3, 20; ср. Ин 14, 23).

II. Но хотя Христос Господь есть источник жизни всей церкви и Сам пребывает всегда в церкви, но эта новая жизнь распространяется по всему телу церкви от ее главы силой *иногo* Утешителя, Духа Святаго. Чрез Него И. Христос, как глава, соединяет с Собою, как источником жизни, Свое тело — церковь. Дух Святыи несет в Себе и с Собою дары животворящей жизни Христовой, привлекает и потом прививает членов церкви, как диких маслин, ко Христу, вселяет в них Христа Спасителя, наконец, слагает (однако не без Господа Спасителя) из всех их одно целое, — тело церкви, все проникает в церкви и всеми движениями в ее теле заправляет, как душа движениями тела, иначе — является *непосредственным* правителем церкви, неразлучным, однако, с главою ее, Господом Спасителем.

В откровении даются достаточные основания так представлять отношение Параклита — Духа Св. к церкви. О действиях Утешителя И. Христос учит, что Он *от Него примет и Его прославит* — через продолжение Его дела, — дела созидания церкви и через нее — спасения людей (Ин 14, 16; 16, 14–15). Эти действия действительно и совершает в церкви Дух Святыи, но, конечно, при соучастии ее главы. Так, И. Христос говорит о *новом рождении* в царстве Божием, и это возрождение исходит хотя от Него, но должно совершаться и совершается через Духа Св. — *водою и Духом* (Ин 3, 5). Он (Христос) есть источник воды живой, т. е. благодати, и как Сам *исполнь благодати и истины*, так и церковь исполняет благодатью, но эта благодать изливается через Духа Святаго (Ин 7, 37–39: *аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет*). Апостолы возвещали о Св. Духе, что Он есть *Дух Христов* (Рим 8, 9), что только через Него возможна вера во Христа, ибо *никтоже может реци Господа Иисуса, точию Духом Святым* (1 Кор 12, 3), что только через Него *вселяется* в нас Христос (Еф 3, 16–17), что вся церковь, все верующие суть храм Божий и Дух Божий живет в них (1 Кор 3, 16) и что если Христос Господь наполняет все во всем, то и Дух Святыи есть *действуй*, производит *вся во всех* (1 Кор 12, 6; сн. 10 ст.): Он раздает верующим разнообразные чрезвычайные дары (ст. 4 и 5), постоянно приносит в них Свои духовные плоды — любовь, долготерпение, кротость и пр. (Гал 5, 22–23), поставляет пастырей *пасту церковь Господа и Бога* (Деян 20, 28; сн. 2 Тим 1, 14),

нисходит на всех верующих в таинствах церкви через церковную иерархию, т. е. через слуг и посланников Христовых (2 Кор 5, 20).

III. Такое различие действий Христа Спасителя, как главы церкви, и действий Духа Христова, Параклита, в домостроительстве спасения в церкви соответствует святоотеческим представлениям о неодинаковом участии каждого из лиц Св. Троицы в деле воссоздания человека, как и в творении мира. Период времени до искупления св. отцы представляли как царство преимущественно Отца вкупе с Сыном и Св. Духом, через Которых, как бы «двумя руками», по выражению св. Иринея, Он все совершил и в творении и в промышлении о мире; период искупления — как царство преимущественно Сына, нераздельно с Отцом и Св. Духом; после искупления, в церкви — как царство преимущественно Духа Св., вместе с Отцом и Сыном. Об этом последнем периоде св. *Иринея* говорит: «таково по словам пресвитеров и учеников апостольских распределение и распорядок спасаемых, и через такую постепенность они усвершаются, — через Духа они восходят к Сыну, а через Сына к Отцу, потому что Сын потом предаст Свое дело Отцу» (Прот. ерес. V кн. 36 гл.; сн. 18 гл.). Духа Св. древние учителя именовали «животворящим». Это наименование всего выразительнее свидетельствует о силе Духа, делающего нашу падшую, омертвелую грехом природу, восприимчивую к дарам жизни Христовой, прививающего в нас семя новой жизни и соединяющего нас со Христом, источником ее. А желая указать на главное — заправляющее действие Духа Св. Параклита в церкви, они именовали Его «владычествующим» или «управляющим» (напр. св. И. Дамаскин).

## § 127. Свойства истинной церкви Христовой

Истинная церковь Христова есть церковь единая, святая, соборная и апостольская. Этими названиями определяется в разных отношениях самое *существо* церкви со стороны ее свойств или признаков, отличающих истинную церковь как от всех человеческих обществ, так и от церквей неправославных. Свойства эти называются *существенными* свойствами церкви, т. е. такими, без которых церковь не была бы церковью. О таком характере этих свойств свидетельствует уже самое нахождение их в символе веры, в котором во всех членах предлагается учение о самых существенных, самых важных и необходимых предметах.

I. Истинная церковь Христова есть церковь *единая*. И. Христос основал на земле только одну церковь, в которой предложено спасение всему роду человеческому: *созижду церковь Мою* — одну, а не многие, говорил Он (Мф 16, 15). Изображая церковь в притчах, Он также говорит об одном стаде под водительством единого Пастыря — Христа и об одном овчьем дворе (Ин 10, 16), об одной виноградной лозе (Ин 15, 1–7), об одном царстве Божиим на земле (Мф 13, 24, 47 и др.), об одном основном камне церкви (Мф 16, 18), повелел проповедовать одно учение (Мф 28, 19–20), установил одно крещение и одно причащение (1 Кор 10, 17; Еф 4, 5). Единство в Нем верующих составляло предмет его последней молитвы, известной под именем первосвященнической: *да вси едино будут* (Ин 17, 20–23). Апостолы точно также учат об одной только церкви: *Христос возлюбил церковь и Себе предаде за ню* (Еф 5, 25 сн. 2, 21), о единении всех во Христе: *вси бо вы едино есте о Христе Иисусе* (Гал 3, 28; сн. 2, 14–15), об одном теле, которого члены истинно верующие во Христа, а глава — Сам Христос (1 Кор 12 гл.). Ап. Павел сильно осуждал разделения в Коринфской церкви (1 Кор 1, 10–13).



Можно и должно различать единство церкви внутреннее и внешнее. Глубочайшее основание *внутреннего* единства церкви есть единство главы церкви и единство одушевляющего церковь Духа Святаго. Все верующие объединяются Духом Святым во Христе, как в своей невидимой главе. Это таинственное объединение всего осязательнее проявляется в евхаристии (1 Кор 10, 17). Объединяемые Духом Св. во Христе, верующие с своей стороны призываются иметь одну и ту же веру во Христа, пребывать в любви к Нему, а во имя Его — и к ближним, уподобляться Ему, жить одним и тем же Христом. Действиями Духа и единством веры и жизни во Христе верующие, *мнози суще*, действительно слагаются в единое, нераздельное, *единомысленное и единоедушное* целое — суть *едино тело о Христе* (Рим 25, 5; см. 1 Кор 12, 13; Кол 1, 19; 3, 15 и др.). *Единое тело, один дух, якоже и звание бысте во едином уповании звания вашего. Един Господь, едина вера, едино крещение, один Бог и Отец всех* (Еф 4, 5–6).

Объединяясь во Христе, как своей невидимой главе, все верующие необходимо объединяются и между собою и видимо составляют один союз, одну церковь. Это единство *во вне* проявляется в согласном исповедании веры (один символ веры), в единстве богослужения и таинств (одна молитва), единстве иерархического преемства (епископства), церковного устройства (единство церковных канонов). Символ, богослужение и церковные правила — вот та трехсоставная ограда, которой ограждается церковь. В этой ограде, сколько бы она ни расширялась, сколько бы ни образовывалось отдельных, независимых поместных церквей, с особыми обрядами и обычаями местными, не касающимися существа веры и церковного устройства, с особым богослужebным языком, — все верующие чувствуют свое единство: ибо все всегда пребывают в общении молитв и таинств, всех объединяет единство исповедания веры и главы церкви, — блюдут *единение духа в союзе мира* (Еф 3, 4).

Равно не теряет своего единства церковь и через то, что рядом с церковью существовали и могут существовать христианские общества, выделившиеся из союза Вселенской церкви, или не допущенные в него. Если церковь едина, то рядом с ней не может быть никакой другой церкви, ибо не может быть двух истин, двух царствий Божиих, взаимно себя исключающих и вместе с тем равно истинных, равно ценных. Церковь не может разделиться на ся или распасться, — *разве разделился Христос* (1 Кор 1, 13)? церковь не только едина, но и *единственна*. Всякое христианское общество, не входящее в состав единой церкви, не есть церковь, а просто христианская община, построенная не на камени, который есть Христос, а на песке собственных измышлений (*церковь лукавнующих*). Вне истинной церкви эти общества, смотря по основаниям, по которым выделяются из союза Вселенской церкви, могут быть только или *еретические*, или *раскольнические*, или просто *самочинные сборища* (см. Василия Великого I прав.).

Единство церкви должно быть рассматриваемо и понимаемо не только как единство церкви Земной, воинствующей, но в совокупности с церковью Небесной, торжествующей, — не только за известное время своего существования, но и в последовательности времени, т. е. как единство *историческое*. Церковь едина всегда, за все время своего существования, от времен своего основания до наших дней, — и будет едина от наших дней до конца мира, ибо живет по неизменным началам, положенным в ее основу, имеет всегда одну главу — Христа, живет Его жизнью и одушевляется одним Духом. Все отшедшие праведники суть наши братья во Христе; они были подобострастными нам людьми, но спаслись тою же верой, какую спасаемся и мы, молились теми же молитвами, какими молимся и мы, при тех же благодарованных и спасительных средствах, какие имеются и у нас, и в тех же условиях, в каких спасаемся и мы.

II. Церковь, как великое тело ее главы — Богочеловека, одушевляемое Духом Святым, как невеста Христова, *свята*, т. е. чиста, непорочна, в учении — *непогрешима*.

Источник и основание святости церкви находится в ее главе — Святейшем Святых, и невидимом правителе — Духе Святом, от Которых святость и освящение таинственно и постоянно изливаются на все тело церкви. И. Христос для того и предал Себя на смерть, чтобы представить церковь, как невесту Себе, *не имущу скверны или порока или нечто от таковых* (Еф 5, 25–29), — *избавить ны от всякаго беззакония, очистить Себе люди избранны, ревнители добрым делом* (Тит 2, 14; сн. Кол 1, 22). Дух Святой, всегда в ней пребывающий со всеми освящающими благодатными дарами, освящает ее через святое и святящее людей слово Божие (Ин 17, 17–19), через святые и освящающие нас таинства (Еф 5, 26 и др.) и действиями в сердцах побуждает к подвигам самоотречения и святости.

Но церковь, святая по своему основанию, обитанию в ней источника святости и освящения всех верующих, *свята и по плодам своим. Аще ли начаток свят, то и примешение; и аще корень свят, то и ветви* (Рим 11, 16). На краеугольном камне — Христе все здание, слагаясь стройно, *растет в церковь святую о Господе*, а верующие созидаются *в жилище Божие* (Еф 2, 21–22). Она состоит из членов, омытых банею водною и освященных (1 Кор 6, 11). Верующие во Христа суть народ Божий, избранный, народ святой, *царственное священство* (εἰράτευμα — 1 Пет 2, 9–10), *храмы Божии и храмы Духа Святаго* (1 Кор 3, 16; 9, 19). История церкви Христовой удостоверяет, что в истинной церкви всегда были люди с высшей христианской чистотой и особенными дарами благодати — мученики, девственники, подвижники (аскеты), преподобные, святители, праведные, блаженные, как и проявления чрезвычайных дарований Св. Духа. Она имеет неисчислимый сонм отшедших праведников всех времен и народов, предстателей за церковь земную, засвидетельствованных многими знаменами и чудесами (Апок 7, 9). Она всегда противостояла нечестью и неправде.

Как имеющая основание своей святости в главе церкви в Духе Св., а не в самих членах церкви, и еще имеющая целью совершение святых, церковь признает своими членами не одних праведников, но и грешников (Посл. вост. патр. 11 чл.). Мнение (новациан, донатистов, кафаров, протестантов), будто церковь состоит из одних праведников и святых, должно быть отвергнуто, как противное прямому учению Христа Спасителя и Его апостолов. Так, Спаситель сравнивал церковь Свою с полем, на котором пшеница растет вместе с плевелами (Мф 13, 24 и сл.), с неводом, извлекающим всякого рода рыбы (ст. 47), с вечериею, в которой принимают участие и недостойные (22, 3, 13). В церкви, учил Он, есть рабы добрые и худые (18, 23 и сл. 25, 14 и сл.), есть девы мудрые и юродивые (25, 1 и сл.), овцы и козлища (33 ст.). По словам ап. Павла, в церкви, как в *велицем дому, не точию сосуды злати и сребряни суть, но и древяни и глиняни* (2 Тим 2, 20). К церкви Апостольской принадлежали Анания и Сапфира (Деян 5 гл.), в церкви Коринфской был кровосмесник, наказанный отлучением, и другие грешники, от общения с которыми апостол убеждает удаляться (1 Кор 5 гл.). Святость всех членов церкви еще есть цель, которой достигать должна церковь данными ей средствами.

Но присутствие в церкви слабых и немощных членов не препятствует телу Христову оставаться чуждым *скверны или порока*, ибо каждый из членов ее в отдельности не составит церкви, равно и церковь не есть только численное множество, составленное из отдельных единиц, но возглавляемое Самим Господом и состоящее из верующих в Него тело Христово, в котором всегда пребывают Христос Спаситель и Дух Св. с полнотою освящающих сил и средств. Поэтому присутствие в церкви несовершенных членов не

препятствует ей процветать духовными совершенствами. Слабые, но не отпадающие от церкви, доколе они связаны с нею исповеданием веры во Христа и общением в таинствах, могут мало-помалу оживляться, очищаться благодатными средствами и делаться способнее к участию в жизни, разливаемой от корня или главы тела животворящей силою Духа Святаго. Но если грешники не принимают благодатной помощи и остаются нераскаянными, то они, «как мертвые члены, отсекаются от тела церкви или видимым действием церковной власти, или невидимым действием суда Божия» (Кат. 9 чл.). Снова вернуть их в церковь может лишь искреннее раскаяние, как был принят снова в церковь раскаявшийся коринфский грешник.

С свойством святости соединяется *непогрешимость* церкви в учении. Непогрешимость церкви покоится на ее святости; *церковь непогрешима, потому что свята*.

В откровении ясно выражена истина о непогрешимости церкви. Спаситель, дав обещание пребывать с церковью Своею до скончания века, наполнял и наполняет Собою церковь. Если же церковь полна Христом, а Он есть сама истина (Ин 14, 6), то не может быть, чтобы Он допустил всю церковь Свою уклониться от истины и погрешить. Такое уклонение могло бы произойти или без Его ведома, или с Его ведома и согласия; но то и другое одинаково немыслимо. Дух истины также пребывает и пребудет с церковью до скончания мира, а, следовательно, неотступно от нее пребудет истина, как действие неотступного от нее Духа истины. Спаситель прямо говорил о Своей церкви: *созижду церковь Мою, и врата ада не одолеют ей* (Мф 16, 18). Но если бы церковь уклонилась от истины в учении, то это повлекло бы за собою и уклонение в священнодействиях, в управлении и во всем прочем, а все это неоспоримо свидетельствовало бы, что врата адавы одолели церковь и что она уже не церковь Христова, чистая и святая.

Ап. Павел учит о церкви: *да увеси, како подобает в дому Божию жити, иже есть церковь Бога жива, столп и утверждение истины* (1 Тим 3, 15), т. е. Церковь есть жилище Бога и потому есть вместе столп и утверждение учения христианского, так что не только сама не отпадает от истины, но в состоянии поддержать истину в умах и сердцах людей. Той (т. е. И. Христос) *дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, ... овы же пастыри и учителя ... в дело служения, в созидание тела Христова ... да не бываем ктому младенцы, влающиеся и скитающиеся всяким ветром учения* (Еф 4, 11–14). По этим словам, пастыри и учителя даны Тем же, Кем даны апостолы, с тем, чтобы они, сохраняя точное учение Христово, решали сомнения о вере и спасали колеблющихся от падения, а важность дела, порученного учителям, показывает, что поставивший их на это дело не оставит их без Своей защиты.

Вопрос о том, что составляет *предмет непогрешимости* церкви, разрешается в православной церкви в самом тесном и строгом смысле, — собственно в смысле хранения истины Христовой от примеси какой либо лжи, или неверности, или односторонней исключительности. Истина эта дана нам в руководство ко спасению, «чтобы мы могли *право и спасительно* верить в Бога и *достойно* чтить Его» (Катих. об откров.), дана всем людям и на все времена. Очевидно, всякая примесь лжи и неправды вследствие какого-нибудь искажения ее будет отражаться и на вере в Бога и на почитании Его. А посему эта истина должна быть сохраняема церковью в чистоте, неповрежденности и полноте, без убавлений от нее и прибавлений к ней. Отсюда, по православному пониманию, предмет непогрешимости церкви составляют только истинны божественного откровения. Иначе, — говоря, что учение церкви непогрешимо, мы не утверждаем ничего более, как именно то, что оно неизменно, — то же самое, какое было предано ей изначала, как учение Божие (Посл. вост. патр. 1848 г. § 12).

Хранение богопреданной истины в ее целостности и чистоте принадлежит всему телу церкви, — «*всем истинно верующим*» (Катих. 9 чл.). Восточные патриархи об этом предмете выражаются: «у нас хранитель благочестия — самое *тело церкви*, т. е. самый народ» (Посл. 1848 г. § 17). Ясно, что в этом отношении не должно быть разделения церкви на две неравные половины — церковь учащую и церковь слушающую, — так, как будто учителя церкви по обязанности и сознательно хранят непогрешительное учение церкви, а церковь слушающая (миряне) только своим безусловным послушанием участвует в хранении истины (как учит римский католицизм). Забота о хранении истины лежит на всех сынах церкви, — и на пастырях и на пасомых. Все верующие обязаны стремиться к непогрешимости в вере, как все обязаны достигать святости в жизни. Способами выражения церковью своей непогрешимости служат *Вселенские Соборы*. Эти Соборы, представляющие собою всю церковь Христову, не могли быть лишены присутствия Самого Господа Иисуса со Св. Духом, когда Он Сам дал обетование: *идеже еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их* (Мф 18, 20). *Дух наставит вы на всяку истину* (Ин 16, 13). Соприсутствие на соборах Главы церкви и Духа Св. исповедывали и сами Соборы (см. напр. III Всел. Соб. 7 пр.; IV Вс. Соб. пр. 1; VII Вс. Соб. 1 пр. и др.).

III. Церковь Христова есть церковь *кафолическая* (καθολική ἐκκλησία), *вселенская*, или, по славянскому переводу символа, *соборная*. Такое свойство принадлежит церкви в том смысле и потому, что «она не ограничивается *никаким местом*, ни *временем*, ни *народом*, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов» (Катих. 9 ч.).

Христова церковь не ограничивается никаким *местом* и *народом*, т. е. она объемлет небо и землю, ибо к ней принадлежат не одни находящиеся на земле человеки, а и «все скончавшиеся в истинной вере и святости». Следовательно, слова символа относятся не к одной церкви Земной, а вместе и к Небесной. Но и Земной церкви принадлежит свойство кафоличности, ибо и она объемлет всех и повсюду, кто бы они ни были, верующих во Христа, «из всех мест и народов». Она отверзает «райские двери» для всех ищущих спасения, без всякого различия народности, звания и состояния и всем одинаково предлагает сокровища истины и благодати. На такую всеобъемлемость церкви ясно указал Спаситель, когда заповедал апостолам идти с проповедью евангелия *ко всем народам* и даже *до последних земли*, т. е. к людям всякой страны, всякого цвета, всякого языка, всякого состояния. Для того апостолам дан был и дар языков, чтобы они могли возвещать о спасении всем народам. Апостолы, исполняя повеление Господа, *исшедше, проповедаша всюду* (Мк 16, 20); *во всю землю изыде вещание их и в концы вселенныя глаголы их* (Рим 10, 18). Они учили, что в церкви Христовой *нет еллин, ни иудей, обрезание и необрезание, варвар и скиф, раб и свободь* (Кол 3, 11), *нет мужеский пол, ни женский, — вси бо едино о Христе Иисусе* (Гал 3, 28).

Всемирность церкви в указанном отношении еще не осуществилась в предназначенной мере. Однако Спаситель сказал о Своем благодатном царстве, что оно окончится не прежде, как проповестся (κηρυχθήσεται — возвестится) *Евангелие царствия по всей вселенней, во свидетельство всем языком, и тогда придет кончина* (Мф 24, 14). Для названия церкви Вселенскою и не требуется необходимо, чтобы она действительно обнимала весь мир и всех людей до единого. Церковь распространялась и распространяется постепенно. Она кафолическая по своему *назначению*, по изволению Божию о церкви, а не по количественному составу своих членов. Посему-то кафолическою называлась церковь еще во времена апостолов и вообще в три первые века, хотя она не была столь обширной, какой явилась в последующие века.

Церковь Христова есть церковь католическая и потому, что «не ограничивается временем», т. е. простирается в прошедшем к началу бытия разумно-свободных существ, ангелов и людей (Небесная церковь), а в будущем — в беспредельную вечность, как вечен Богочеловек и глава церкви, объединивший в Себе небо и землю. В частности, Земная или видимая церковь будет существовать до скончания века и до скончания же века будет приводить к вере во Христа людей всех мест и народов, пока не наступит царство славы. Возможны в будущем сокращение, напр., ее пределов, гонения от врагов, ненависть к ней, появление изменников церкви, всякие насилия над членами церкви, как и Сам Христос претерпел гонения, крестную смерть, имел предателя, но невозможно, чтобы настало когда-либо время, в которое она перестала бы существовать на земле, т. е. иссякла на ней благодать Божия, утратила она истинное учение, прервался в ней непрерывный ряд священноначалия, прекратились священнодействия для низведения даров благодати Божией. В этом смысле церковь называют *неоскудеваемою, непреодолимою*, т. е. вратами адавыми.

И. Христос говорил: *созижду церковь Мою, и врата ада не одолеют ей*. Смысл этого образного изречения (образ взят от обычая древних держать совещания при воротах города) тот, что никакие злобные планы и усилия сатаны не в состоянии сокрушить католической церкви. Победить церковь значило бы победить Самого Христа, обещавшего пребывать с нею *во вся дни, до скончания века*, каковы бы ни были ее внешние судьбы, ниспославшего и Духа Утешителя для пребывания и действия в церкви Земной *во век*, т. е. до того времени, когда настанет царство славы и церковь Земная изменится в торжествующую, Небесную. Ап. Павел учит, что таинство причащения будет совершаться до пришествия Господня: *елижды бо аще ясте хлеб сей и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дондеже придет* (1 Кор 11, 26). Следовательно, до пришествия Господа будет пребывать и церковь, в которой совершается это таинство.

IV. Церковь Христова есть церковь *апостольская*. Такою церковь является уже как продолжательница совершенного Господом дела человеческого спасения через усвоение людям плодов искупления. Как *посла Бог Сына Своего, ... да подзаконные искупит* (Гал 4, 4), так и Сам Он *послал учеников, их же и апостолы нарече*, на проповедь, так и церковь основана и послана в мир и от себя посылает своих апостолов, чтобы привести мир ко Христу.

Но для того, чтобы исполнять свое апостольское назначение, церковь по своему существу должна быть именно такою, каковою была при самих апостолах. И это понятно. Апостолы были особенными, чрезвычайными строителями церкви Христовой. Через апостолов насаждена и распространена в мире церковь на краеугольном камне Христе. Посему-то хотя церковь имеет краеугольным камнем Самого И. Христа, но она *наздана и на основании апостол* (Еф 2, 19–20), т. е. созидалась апостолами. Св. Иоанн в откровении о Иерусалиме небесном видел, *что стена града имеяше оснований дванадцать, и на них имен дванадцать апостолов Агнчих* (Апок 21, 14), т. е. тайнозритель видел, что Христова церковь основана двенадцатью апостолами. И сами апостолы говорили: *аще мы или ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет* (Гал 1, 8). Посему всякая церковь, которая не имеет в основании апостолов, не будет церковью Христовой. Отсюда, — только та церковь есть церковь апостольская, которая имеет от самих апостолов преемство даров Св. Духа через священное рукоположение, т. е. восходит к апостолам через *непрерывное преемство от них богоучрежденной иерархии*, частнее, — епископа, и которая верна *апостольскому преданию* — в учении, в

священнодействии и в основах церковного устройства. Если же в каком обществе христиан прервалось преемство даров Св. Духа, принятое рукоположением, и не сохранилось в полноте и чистоте предание, которому апостолы научили *словом или посланием* (2 Сол.2, 15), там нет церкви.

Такое преемство и такую верность апостольскому преданию вполне имеет православная *Восточная церковь*. Что действительно в ней сохранилось апостольское преемство через священное рукоположение, в этом никто никогда не сомневался. Осталась она верной и апостольскому преданию в учении, в молитве, в управлении. Все это так верно, что враги церкви Восточной не упрекают ее в каких-либо новшествах или отступлениях догматических, литургических и канонических. А потому она одна есть истинно апостольская церковь и лишь ей одной по праву принадлежит наименование церковью *православной* (ορθόδοξος), как право (ῥθως) или неизменно сохраняющей учение (δόξα) и во всем пребывающей верной тем началам, какие определены ей ее Основателем И. Христом и Его апостолами, Поэтому же только ей одной, как истинно апостольской церкви, принадлежат и другие свойства церкви: единство, святость, кафоличность.

## § 128. Состав Земной церкви. Богоучрежденность иерархии.

I. Церковь Земная, как и всякое видимое благоустроенное общество, как и тело человеческое (1 Кор 12, 12–30), слагается из членов не равных. Одни в ней от имени Божия учат, другие принимают учение; одни именем Божиим священнодействуют, другие с полной верой пользуются совершаемыми священнодействиями; одни во имя Божие управляют, другие с полной уверенностью в спасительности руководства подчиняются; те же и другие вместе укрепляют и совершенствуют то духовное тело, которого они все члены и глава которого — Господь И. Христос. Первые составляют богоучрежденную церковную *иерархию*, пастырей церкви, клир, последние — *паству*. В первенствующей церкви верующие миряне обычно назывались именем братьев.

II. Иерархия в церкви, как особое сословие лиц, облеченных властью учить, священнодействовать и управлять, не есть орган церковного представительства (как учат протестанты), но учреждение божественное. Как в церкви Ветхозаветной учреждена была самим Богом иерархия для служения при храме и совершения всех обрядов подзаконной религии, так и в Новозаветной церкви иерархию и первоначально установил и непрерывно продолжает сам И. Христос. Иначе и нельзя представлять происхождение священноначалия, как учреждением божественным, в том обществе, которое основано не людьми, а Богом, силою и волею И. Христа, которое имеет целью продолжать Его дело. Только Им облакаемые священноначальствованием и могут быть Его орудиями и действовать вверенной от Него властью.

Таковыми орудиями со властью учить, священнодействовать и управлять первоначально были *самовидцы и служители Слова* — первые и постоянные Его ученики, избранные Им Самим, которых Он и *апостолы нарече* (Лк 6, 13). Их-то Он назначил быть *ловцами* человеков (Мф 4, 19; Мк 1, 17), *свидетелями* о Своем воскресении и делах искупления даже *до края земли* (Лк 24, 48; Деян 1, 8, 22). *Не вы Мене избрасте*, — говорил Он им перед Своими страданиями, — *но Аз избрах вас, да вы идете и плод принесете, и плод ваш пребудет* (Ин 15, 16). По воскресении же Своем Он дал им повеление: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы* (20–21); *дадеся Ми всякая власть на небеси и на земли: шедше научите* и пр. (Мф 28, 18–19). *Примите Дух Свят: им же отпустите грехи, отпустятся им, им же держите, держатся* (Ин 20, 21–23).

Получив апостольство, ученики Господа Иисуса вместе с этим приняли на себя тройкую власть: учительства, священнодействия и управления церкви. Как учителям, им дано было повеление проповедовать Евангелие *всем языком*, т. е. быть всемирными учителями веры. Равно они получили от Господа власть и силу совершать установленные Им священнодействия для низведения на верующих даров благодати, напр., таинство крещения (Мф 28, 19), причащения (Лк 22, 19), возложения рук (Деян 8, 17; 1 Тим 4, 14; 2 Тим 1, 6), покаяния (Ин 20, 31–23). Наконец, апостолы восприняли непосредственно от главы церкви и власть пасти церковь (Ин 21, 15–17), т. е. управлять церковью, власть вязать и решить (Мф 18, 18) и вообще власть законодательства в церкви (Деян 15, 28–29; 16, 4), власть надзора за поведением членов церкви (1 Пет 5, 2), власть суда с правом подвергать виновных наказаниям (Мф 16, 15–17; 2 Кор 13, 10; 10, 4, 6 и др.). Таковой тройкой властью апостолы и действительно пользовались, с сознанием при этом полномочия на то от Господа И. Христа: *так нас да нелицует (разумеет) человек, яко слуг Христовых и строителей таин Божиих* (1 Кор 4, 1). В апостолах, таким образом, должно видеть сколько *чрезвычайных* посланников Божиих, столько же и *иерархов* церкви, облеченных Самим И. Христом властью священнодействовать, учить и управлять, дабы церковь достигала той цели, для которой Господь основал ее.

Власть, врученная И. Христом апостолам (а не всему обществу верующих) для устройства и утверждения церкви на земле, а вместе и соприисущая ей благодатная сила, необходимо должны были сохраниться в церкви и по смерти апостолов во всей полноте, исключая апостольское достоинство их, как чрезвычайных посланников Божиих. Только при этом условии церковь могла продолжать, при содействии благодати, дело усвоения людям плодов искупления во всех концах земли. И Господь И. Христос выразил волю Свою, чтобы эта власть преемственно от апостолов продолжалась в церкви до скончания века. Облекая апостолов властью, Он говорил им: *и се аз с вами есмь во вся дни до скончания века*. Очевидно, слова эти не могут быть относимы только к апостолам, но предполагают и преемников их и содержат обетование содействия Божия не только апостолам, но и их преемникам. Равно и обращенные к апостолам слова обетования о Духе Утешителе, что Он *будет с вами во век*, простираются не на одних апостолов, но и на преемников их служения. Ап. Павел положительно учит, что Основатель церкви *дал церкви* не только апостолов, пророков и евангелистов, но и *пастырей и учителей к совершению святых, в созидание тела Христова* (Еф 4, 11–12; сн. 1 Кор 12, 28). В прощальной беседе с пресвитерами ефесскими тот же апостол говорил им: *внимайте себе и всему стаду, в нем же вас Дух Св. постави епископы пасти церковь Господа и Бога, юже стяжа кровию Своею* (Деян 20, 28).

Апостолы свои благодатные полномочия и власть получили непосредственно от И. Христа, а иерархии дарованы И. Христом благодатная сила и власть через посредство апостолов. Последние свою власть и благодатную силу священнослужения передавали особым определенным лицам и делали так, без сомнения, не вследствие какой-либо естественной необходимости, а по божественному повелению (хотя оно не записано в виде прямо выраженной заповеди), ибо они, имея *ум Христов*, устроили церковь, как и проповедовали, по непосредственным наставлениям И. Христа и по внушению Духа Святаго. Так поставлены были апостолами через возложение рук семь избранных мужей на *служение трапезам* (διακονία τραπέζης), с которым потом соединилось служение при трапезе Господней и вообще при таинствах (Деян 6, 1–6). Так ап. Павел и Варнава для христиан Листры, Иконии и Антиохии *рукоположише пресвитеры* (χειροτονήσαντες πρεσβυτέρους) к каждой церкви (Деян 14, 23; сн. 20, 28). Под пресвитерами, хотя они и не называются епископами, правильнее разуметь епископов, так как эти пастыри были рукоположены *для каждой церкви*, т. е. для церкви каждого города (сн. Тит 1, 5), а для каждой городской церкви тогда ставились епископы, а не пресвитеры. Конечно, такому же

порядку следовали и другие апостолы в других местах, где основывали церкви. Так были поставлены особые предстоятели к церквям Понта, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии, которым всем вместе ап. Петр давал наставления, как пасти стадо Божие (1 Пет 1, 1; 5, 1–3). Ап. Павел, умолив Тимофея, своего возлюбленного чада, сотрудника и брата, *пребыти во Ефес* (1 Тим 1, 3), рукоположил его, предоставив ему через свое рукоположение полномочие рукополагать других и вообще полноту пастырской власти (2 Тим 1, 6; 1 Тим 5, 22 и др.). Другому присному своему чаду — Титу, оставленному в Крите, ап. Павел также поручил, *да недоконченная довершит* в устройении церкви на о. Крите и *поставит по всем градам пресвитеры* (Тит 1, 5). В посланиях к Тимофею и Титу указываются и качества лиц, которые могут быть удостоиваемы рукоположения во епископа (1 Тим 3, 1–7; Тит 1, 6–9), пресвитера (Тит 2, 2; сн. 1. Тим 5, 1) и диакона (1 Тим 3, 8–13). В послании к филиппийцам ап. Павел приветствует *всех святых в Филиппех, епископы и диаконы* (1, 1). Ап. Иоанн говорит в своем откровении о семи ангелах, называя так предстоятелей семи малоазийских церквей (Апок 2–3 гл.).

Христианская древность сохранила нам даже имена многих мужей, которых апостолы признали достойными пасти основанные ими церкви, быть их епископами [4]. Из позднейших свидетелей можно убедиться, как продолжалось и продолжается апостольское преемство и до наших дней в истинной церкви. На соборах поместных и Вселенских узаконен ряд постановлений, ограждающих правильность и действительность рукоположений на священные степени, дабы не прерывалось в церкви апостольское преемство. И это преемство как в древности признавалось столь существенным, что на нем основывали важность церкви, как церкви апостольской, так и ныне православной церковью усваивается ему такое же значение.

## **§ 129. Необходимость принадлежать к церкви для спасения**

Совершитель дела нашего спасения Господь И. Христос основал Свою церковь, чтобы через нее люди могли усвоить плоды искупления, и потому сделал ее сокровищницей истины и благодати и вообще всех даров, нужных для спасения. Отсюда следует, что необходимо принадлежать к церкви для спасения. Частнее эта необходимость открывается из следующего.

Откровение учит, *несть иного имене под небесем, даннаго в человецех, о Нем же подобает спастися нам*, кроме имени Богочеловека, нашего Искупителя (Деян 4, 12). Он есть *путь и истина и живот* (Ин 14, 6). Только через Него, через соединение с Ним возможно и совершается и воссоединение человека с Богом (Ин 15, 1–7; 2 Пет 1, 4; Еф 2, 18, 22), а, следовательно, и самое спасение, ибо вне единения с Богом нет и не может быть жизни и спасения. Но вне церкви Христос пребывает как Владыка и Промыслитель твари, но только в церкви Он является для нас Искупителем, Посредником воссоединения людей с Богом и полнотою всяких благ, ибо церковь есть тело Его, а Он — ее глава. Поэтому только в церкви осуществимо соединение с Христом и через это участие в благах искупления. В церкви сосредоточены и нужные средства для соединения со Христом. Ей дарованы *вся божественные силы к животу и благочестию*. В ней живет Дух Божий, *вся действуяй* и всех соединяющий со Христом, а через Христа приводящий к Отцу. В ней сохраняется и возвещается подлинное и чистое учение Христово, вследствие чего лишь в церкви возможна правая спасающая вера во Христа, ведущая к соединению со Христом и Богом, в ней истинные таинства, через которые низводится на верующих Дух Святой, в ней истинное руководство к спасению. Вне же церкви человек предоставлен собственным силам, или лучше, собственной немощи в искании Бога и Христа Его.



Если так необходимо принадлежать к церкви для спасения, то отсюда понятно, что все *отступники* от церкви сами себя лишают надежды на спасение. *Аще кто преслушает церковь, буди тебе яко же язычник и мытарь*, учил Спаситель (Мф 18, 17). Апостолы называют тех, которые проповедуют противное церкви учение и тем отсекают себя от церкви (Гал 1, 8 — 9), *учителями лживыми, иже вносят ереси погибели... , приводяще себе скору погибель* (2 Пет 2, 1), *прельстителами, им же мрак тьмы во веки блюдется* (Иуд 13), *людьми самоосужденными* (Тит 3, 11). Тем более не могут иметь надежды на спасение те, которые совершенно отверглись от христианства, сделались язычниками, *попрали Сына Божия, скверну возмнили кровь заветную еюже осветились, и укорили Духа благодати* (Евр 10, 29).

Но кроме отпавших от церкви по собственной вине и сознательно, немало людей, которые были и находятся вне церкви, по-видимому, не по собственной вине, каковы многие из языческих народов, не слышавшие проповеди о Христе, иноверцы, от дней рождения, с родителями пребывающие вне истинной церкви и не имевшие возможности, как должно, ознакомиться с православной церковью, младенцы, умершие некрещеными. Что ожидает таких? На вопрос о судьбе их можно лишь сказать: суды Господни неисповедимы и лишь Всеведущему ведомо последнее определение участи всех людей. Нам же открыто следующее: *Бог есть Спаситель всем человеком, паче же верным* (1 Тим 4, 10). Он хочет *всем человеком спастись и в разум истины прийти* (2, 4). Он есть *Бог не иудеев только, но и язычников* (Рим 29–30); у Него *нет лицемерия и во всяком языке бойся Его и делаяй правду приятен Ему есть* (Деян 10, 34–35; см. Рим 10, 6–15). Он *воздаст коемуждо по делу Его*. Позволительно предположить, что Бог Ему одному ведомыми путями может приобщить *достойных* из всякого народа и племени к свету евангелия и благам искупления в загробной жизни, подобно тому, как Христос Своим сошествием во ад и проповедью там приобщил к благам искупления души людей, умерших до Его пришествия.

### § 130. Союз между церковью Земной и Небесной

Церковь Христова в обширном смысле обнимает небо и землю. К церкви Христовой в этом смысле принадлежат не только живущие на земле христиане, но и переселившиеся в иной мир, ибо это изменение состояния ощутительно только в глазах наших, а Господь Бог *несть Бог мертвых, но живых: вси бо Тому живи суть* (Лк 20, 38). Если же верующие во Христа — и живые и умершие под главенством Христовым объединяются во одно царство Христово, составляют единое тело, то должно быть взаимное общение между членами этого таинственного тела, общение веры и любви, взаимная помощь и сослужение спасению. *Един о другом пекутся уди*, говорит апостол о членах тела Христова, по аналогии с взаимоотношением членов человеческого тела. *И аще страждет един уд, с ним страждут вси уди; аще ли же славится един уд, с ним радуются вси уди* (1 Кор 12, 26). И такое общение между торжествующим на небесах с ангелами собором праведников и членами церкви Земной действительно есть. Оно состоит в следующем: святые церкви Небесной, торжествующей, вместе с ангелами, молитвенно ходатайствуют пред Богом за членом церкви Земной и по воле Божией благодатно и благотворно действуют на верующих, живущих на земле, а верующие члены церкви Земной, воинствующей, тех из усопших своих сочленов, которые удостоены Самим Богом прославления на небе, призывают в своих молитвах на помощь, почитают (религиозно) и их самих и их останки (мощи) и изображения, а за тех, которые переходят в иную жизнь с верою в достижение блаженного состояния, но не прославлены Богом, умоляют Господа и Владыку об отпущении им грехов и упокоении их в блаженных обителях Отца небесного.

## § 131. Ходатайство святых за верующих, живущих на земле, и молитвенное призывание их в церкви Земной

I. Святые люди, отшедшие из настоящей жизни и удостоившиеся небесного прославления, вместе с ангелами Божиими и единым ходатаем — И. Христом, содействуют членам церкви Земной достигать спасения, — в особенности тем, что ходатайствуют за них в своих молитвах и прошениях к Искупителю и Богу. Особенную силу и действенность имеет ходатайство Божией Матери по великой и исключительной близости Ее к Сыну. Но и все святые, как *друзи Божии* и *Христовы*, сильны пред Богом в своем молитвенном ходатайстве за других и имеют от Бога благодатную силу и возможность помогать нам как в духовных нуждах наших, так и в нуждах и бедствиях жизни внешней, вообще споспешествовать нашему спасению (Посл. вост. патр. 8 чл.). Православная церковь при этом верует, что святые в блаженном состоянии возносят молитвы не только за церковь Земную *вообще*, или что вообще соединяют свои молитвы к Богу с молитвами членов церкви Земной (это признают и лютеране, отвергающие молитвы святых за того или другого члена в частности), но что в них члены церкви Земной имеют ходатаев и по разным *частным и личным* нуждам.

Верование в молитвенное предстательство скончавшихся праведников за живущих на земле существовало еще в церкви Ветхозаветной. Так, Сам Бог, положивший предать бедствиям нераскаянный народ Свой, говорил пр. Иеремии: *аще станут Моисей и Самуил пред лицем Моим, несть душа Моя к людям сим* (Иер. 15, 1). Этими словами Господь показал, что при других обстоятельствах Моисей и Самуил, уже умершие тогда, могли бы ходатайствовать пред Ним о Его народе, и их ходатайство могло бы быть Им услышано. В одной из книг Ветхого Завета (правда, не канонической) приводится и случай такого ходатайства пред Богом праведника за грешника: Иуда Маккавей, перед вступлением в битву с Никанором, видел в сновидении бывшего первосвященника Онию и пр. Иеремию, умерших, молящихся за народ иудейский. Иеремия, подавая Иуде золотой меч, сказал; «возьми этот святой меч, дар от Бога, которым ты сокрушишь врагов». Об Иеремии же Ония открыл: *сей есть братолюбец, иже много молится о людех, и о святом граде, Иеремия, Божий пророк* (2 Мак 15, 12, 14).

В Новом Завете о молитвенном предстательстве за церковь Земную святых, сущих на небе, наиболее прямо засвидетельствовано тайнозрителем Иоанном. Он удостоился видеть, как *двадцать и четыре старца падоша пред Агнцем, имуще кийждо гусли и фиалы* (чаша) *златы, полны фимиама, иже молитвы святых* (Апок 5, 8). В другой раз он же видел, как *прииде ангел и ста пред алтарем, имеяй кадильницу злату; и даны быша ему фимиами мнози, да даст молитвам святых всех на алтарь златый, сущий пред престолом. И изыде дым кадильный молитвами святых от руки ангела пред Бога* (Апок 8, 3–4).

Убеждение в молитвенном предстательстве святых за церковь Земную оправдывается и предполагается и общим смыслом и духом откровенного учения.

Святые, движимые любовью, молились за других на земле и помогали своим ближним, чем могли. Эту любовь к земным братьям они переносят и в загробную жизнь, ибо *любы николиже отпадает* (1 Кор 13, 8); там любовь их к ближним становится еще чище и искреннее. Исполняемые этою любовью, они и в загробной жизни не могут не заботиться о нас и не употреблять для нашего блага всего, что могут сделать, а первейшим средством для этого может служить молитвенное их ходатайство пред Богом за своих земных собратий. И если они молились за них еще живя на земле, то не тем ли усерднее их молитва за тех же собратий на небе, где они, как *друзи Божии* и возлюбленные Богом,

имеют от Бога еще большее дерзновение ходатайствовать за нас и молитва их еще действеннее? К тому же естественно должно располагать их и их блаженное состояние. В радостном состоянии мы обыкновенно стремимся разделить свою радость с другими: добрый в счастье по возможности старается благотворить и делать счастливыми других. Понятно, что и небожители, сами испытывая блаженство, при совершенной любви к нам, не могут не желать и не содействовать и нам сделаться участниками этого блаженства, и прежде всего, конечно, посредством молитвы о избавлении нас от бедствий и скорбей, о восстании от падений и спасении нашем.

II. Ходатайство пред Богом святых за членов церкви воинствующей и готовность и способность их помогать нам в наших нуждах служит основанием и побуждением для членов церкви Земной *призывать* святых в своих молитвах. Призывать святых в молитвах должно, конечно, не вместо Бога и не как каких-либо богов, могущих собственной силой помогать людям в их нуждах, а как близких к Богу и сильных пред Ним предстателей и ходатаев наших, которые своим ходатайством за нас могут усиливать значение наших молитв перед Господом Богом и испрашивать нам потребные блага от Бога — единого Источника и Создателя всех даров и милостей тварям (Иак 1, 17). Писание и прямыми наставлениями и примерами научает обращаться к предстательству святых перед Богом.

Так, Бог повелел некогда Авимелеху просить Авраама помолиться об отвращении гибели его и его дома за жену Авраамову Сарру, и когда помолился Авраам, то не только миновала гибель дома Авимелеха, но и ниспослано было ему Божие благословение (Быт 20, 7–19). Согрешившие друзья Иова по повелению Божию должны были просить молитв за себя у этого праведника, чтобы не погибнуть, и грехи их прощены были ради Иова (Иов 42, 8–9). Иудеи, убежденные в действительности молитв праведников, в трудных обстоятельствах просили молитвенного заступничества праведников. Однажды, напр., находясь в опасности от иноплеменников, они просили пророка Самуила: «не переставай взывать о нас ко Господу Богу нашему, чтобы Он спас нас от руки филистимлян», и пророк *возопи ко Господу о Израили и послуша его Господь* (1 Цар 7, 8–10). Пр. Давид исповедует: *благ Господь всем призывающим Его во истине*, но особенно внимает прошениям праведных: *волю боящихся Его сотворит и молитву их услышит* (Пс 144, 18–19).

Новозаветное Писание также постоянно внушает молиться друг за друга. Ап. Иаков говорит: *молитесь друг за друга...: много бо может молитва праведнаго споспешествуема*, и в доказательство приводит пример силы молитвы пр. Илии (Иак 5, 16–18). Ап. Павел собственным примером показывал силу и важность молитвы друг за друга; сам молясь о всех верующих (Еф 1, 16; 2 Сол 1, 11–12), и к ним он неоднократно обращался с просьбами: *молю же вы, братие, Господем нашим Иисус Христом и любовью духа, споспешествуйте ми в молитвах о мне к Богу* (Рим 15, 30), или: *братие, молитесь о нас* (1 Сол 5, 25; см. Еф 6, 18–19). Правда, здесь говорится об обращении к молитвам святых, пока они еще здесь на земле. Но если необходимо и спасительно обращение к праведникам, пока они на земле, то не тем ли более должно обращаться с молитвою к отшедшим и прославленным Богом святым, когда их предстательство пред Богом за людей может быть сильнее и они действительно предстательствуют?

Но могут ли святые на небе знать молитвы, нужды и состояния членов церкви Земной? Отрицать возможность такого чрезвычайного ведения нет достаточных оснований. Еще во время земной жизни угодники Божии обнаруживали особенный дар духовного ведения и прозрения. Так, напр., ап. Петр прозрел в сердце Анании (Деян 5, 3), пр. Елисей узнал о

поступке Гиезия (4 Цар 4, 19–25) и открывал царю израильскому тайные намерения двора ассирийского (6, 12). Если же во время земной жизни многие из святых обладали высоким даром прозорливости и высшего ведения, то тем более, совлекшись тела и предстою престола Божию, они имеют этот высокий дар и могут видеть и знать, что делается на земле, ибо на небе способности их, как и каждого человека, по слову апостола, развиваются и совершенствуются (1 Кор 13, 9–12). Находясь еще в смертном теле, святые проникали духом в мир горний, и одни из них видели сонм ангелов, как праотец Иаков (Быт 32, 1) и пр. Елисей (4 Цар 6, 17), другие удостаивались созерцать Самого Бога, как пр. Исаия (6, 1–5) и Иезекииль (2, 1–8), третьи восхищались до третьего неба и слышали там неизреченные глаголы, как ап. Павел (2 Кор 12, 2–6). Естественно думать, что по вступлении в жизнь загробную они имеют возможность, получив еще большее просвещение своих сил, обратно проникать с неба на землю, созерцать дела и события знакомого им мира земного и постигать происходящее между живущими на земле. Святые на небе находятся в ближайшем общении с ангелами, которые посылаются на землю *в служение за желающих наследовать спасение* (Евр 1, 14), приносят на небо *молитвы святых* (Тов 12, 15), сами молятся и радуются о всяком обращающемся грешнике (Лк 15, 10). Почему не допустить, что святые могут узнавать о наших положениях, о наших нуждах и молитвах к ним и через этих небесных вестников? Наконец, и это самое главное, святые на небе предстоят вместе с ангелами престолу всеведающего Господа. Но «можно ли не знать (наши состояния и нужды) видящим Того, Кто видит и знает все?» — говорит св. Григорий Двоеслов. «Веруем и исповедуем, что ангелы и святые, которые соделались как бы ангелами (по словам Спасителя — *равни суть ангелам* — Лк 20, 36), при беспредельном свете Божиим, видят наши нужды» (Посл. вост. патр. 8 чл.).

Есть свидетельства о том, что святые, живя на небе, действительно знают то, что совершается на земле. Так, в притче Спасителя о богатом и Лазаре Авраам изображается знающим происходящее на земле, когда говорит богачу: *братия твои имут Моисея и пророки*, живших много спустя после Авраама, *да послушают их* (Лк 16, 29). Моисей и Илия, явившись к И. Христу во время Его преображения, беседовали с Ним об Его страданиях и смерти (Мф 17, 3), что показывает, что им было известно о начавшемся на земле деле спасения людей воплощением Сына Божия (сн. Апок 6, 10–11).

III. Церковь Христова, начиная со времен апостольских, признавала несомненным молитвенное предстательство Богоматери и св. угодников Божиих за живущих на земле братьев, а потому вместе с молитвами к Богу, как царю неба и земли и Подателю всех благ тварям, обращалась с молитвами и к святым (см. чины древних литургий). Против иконоборцев, обнаруживших отрицательное отношение ко всеобщему обычаю церкви призывать в молитвах святых, отцы VIII-го Вселенского Собора положили: «если кто не исповедует, что все святые, сущие от века и угодившие Богу, как до закона, так под законом и под благодатью, досточестны пред Ним по душе и по телу, или не просит молитв святых, как имеющих позволение предстательствовать за мир, по церковному преданию, анафема». Это верование Вселенской церкви неизменно содержимое как церковью православной, Восточной, так и римским католицизмом, сохраняется доньше и в отделившихся издревле от Вселенской церкви христианских обществах, как то: несторианском, абиссинском, коптском и армянском.

IV. Реформация XVI в. восстала против молитвенного призвания святых, так что отрицание протестантством этой истины составило одну из отличительных

вероисповедных его особенностей. Протестантам казалось, что святые, призываемые в молитвах, как посредники между Богом и человеком, являлись бы заслоняющими непосредственные отношения верующих к своему Искупителю. Отвергнув на этом основании молитвенное призывание святых, одна часть последователей реформации, именно лютеране, отвергли только уместность и пользу наших молитв к святым о их ходатайстве за нас пред Богом, но признают, что ангелы и святые молятся вообще за нас (Conf. aug. p. I, art. XXI; Apol. conf. ad. art. XXI), другие же реформаты отвергают и то и другое, т. е. не только уместность и пользу наших молитв к святым, но и ходатайство святых за нас (Gallic. conf. art. XXIV). Воззрения реформаторов XVI в. на призывание святых приняты и церковью Англиканской (XXII чл.). Тех же воззрений под влиянием протестантства держатся многие и из русских сектантов (духоборцы, молокане, штундисты).

Против молитвенного призывания святых возражают, что в Писании нет прямой заповеди о призывании святых, отшедших из настоящей жизни. Правда, прямой заповеди об этом нет в Писании, но в нем указано, что обращение с молитвой к святым согласно с волею Божией, что они сами молятся за нас, что молитва праведника *споспешествует* много может, а это достаточное основание, чтобы просить усопших святых ходатайствовать за нас перед Богом. Есть в св. Писании и пример для призывания святых, отшедших из настоящей жизни. Так, пр. Давид в молитве своей: *Господи Боже Авраама, Исаака и Израиля, отец наших* (1 Пар 29; 18; сн. Дан 3, 35; Пс 131, 10), воспоминает отшедших из настоящей жизни, как и ныне православная церковь призывает *Христа, истинного Бога нашего, молитвами пречистые Его Матери и всех святых*.

Указывают далее, что *един ходатай Бога и человеков — Иисус Христос* (1 Тим 2, 5; сн. 1 Ин 2, 1; Рим 8, 34; Евр 7, 22–25), а потому искать молитвенного ходатайства святых значит принижать достоинство ходатай И. Христа, предполагать Его ходатайство недостаточным. Но апостол, называя И. Христа *единым ходатаем* (μεσίτης — посредник), тотчас же прибавляет: *предавший Себя для искупления всех* (ст. 6), т. е., что И. Христос есть единый и единственный ходатай в том смысле, что Он есть *Искупитель* рода человеческого от греха, проклятия и смерти; искупления не мог совершить ни человек, ни ангел. Но единство такого ходатай-посредника не исключает ходатайства святых пред Отцем небесным именем Того, Кто ходатайствует за всех кровью Своею, и пред ним Самим, подобно тому, как единство Отца небесного не исключает отцов земных, единство Христа, как наставника и учителя, — наставников и учителей земных.

Говорят, святые не всеведущи, не всемогущи и не вездесущи, следовательно, не могут ни знать молитв наших, произносимых в сердце, ни даровать нам просимое у них, ни быть во всех местах, где станут призывать их. Правда, всеведение, вездесущие и всемогущество — свойства Божии. Но знать происходящее на земле далеко еще не значит обладать всеведением; ангелы непрестанно служат нашему спасению и знают происходящее на земле, но всеведением не обладают. Точно также и святые угодники могут знать наши нужды и молитвы, не будучи сами всеведущими, от Всеведущего. Не обладают святые и всемогуществом, но могут исполнять наши прошения и подавать потребную помощь не сами по себе, но по воле Божией и силою божественной благодати, в них живущей, подобно тому, как и во время земной своей жизни они оказывали такую помощь ближним обитавшей в них силой Божией. Конечно, святые и не вездесущи, но по благодати Божией могут являться там, где это нужно. Случалось, что еще во время земной жизни своей праведники, не стесняясь условиями пространства, чудесно являлись в местах, где нужно было их присутствие (Деян 8, 39–40; Дан 14, 36); тем более могут являться на помощь всюду святые прославленные, отрешившиеся от уз тела. Призывание святых, возражают далее, есть будто бы подражание язычникам, обращавшимся с молитвами вместо единого

Бога к богам многим. Подобно тому, как язычники просили у одного своего бога хлеба, у другого — вина, у третьего — меду и т. д., так будто бы идолопоклонствуют и призывающие в молитвах святых и испрашивающие у одного святого благополучного плавания (св. Николая), у другого — исцеления болезней (у св. Пантелеймона и Антония), у третьего — избавления от нечаянной смерти (великомученицы Варвары) и т. д. Но приравнять призывание святых к идолопоклонству значит утверждать явную несообразность. Языческие боги — мнимые боги, почему напрасны были и все обращения к ним язычников. Христианские же святые суть действительные существа, други Божии. Язычники просили благ у своих богов, как у самостоятельных владык и подателей благ, а христиане признают Творца и Промыслителя мира источником и подателем благ, святых же молят быть лишь нашими заступниками и предстателями пред Богом, которые своими посредствующими молитвами могут испросить Его божественную помощь для нас. Поэтому и в самых молитвах иначе выражаются воззвания к Богу, иначе к святым. Что же касается верования в особенную благодатную помощь известных святых и отсюда обычая испрашивать помощи свыше в одних случаях у одних святых, в других — у других, то и в этом нет ничего ни языческого, ни вообще предосудительного. В царстве растений различные травы имеют различную силу для исцеления различных недугов. И в царстве благодатном существует разделение дарований (1 Кор 12, 4–11). Это применимо и к примерам получения помощи Божией в одних случаях от одних святых, в других от иных. Можно полагать, что здесь действует тот закон благодатного царства, по которому и Сам Господь И. Христос *пострада, Сам искушен быв*, т. е. вошел в соприкосновение с нашими искушениями, подвигами, страданиями, чтобы *и искушаемым помощи* (Евр 2, 18), подобно тому, как и по нашему опыту, пострадавший сам тем более глубоко сочувствует и сострадает страждущим, ревностно и постоянно упражнявшийся в известном подвиге или добродетели глубже сочувствует и состраждет другим в подобном же подвиге. Способствовали образованию верования в благодатную помощь одних святых в одних случаях, других — в иных, без сомнения, и сказания житий святых. Эти сказания располагали к усердной молитве с верой и любовью в известных случаях к известным святым, усердная молитва сопровождалась исполнением просимого через этого святого, что утверждало и утверждает и самую веру в различных святых, как помощников в известных нуждах.

Не нужно, говорят еще, обращаться с молитвой к святым потому, что христиане могут возносить свои молитвы непосредственно к Богу, а И. Христос дал и образец молитвы («Отче наш»). Но обращение с молитвой к Богу не исключает уместности обращения к святым, чтобы и они молили о нас Бога, ибо Бог более внимлет святым, чем тем, которые остаются в грехах, как не исключает молитва к Богу и вообще молитв друг за друга.

## § 132. Почитание святых

Почитание святых выражается в православной церкви в благоговейном воспоминании их подвигов и дел, с целью подражания им, в прославлении их святости, в празднествах в честь их, в сооружении храмов во имя святых, возжениии светильников и каждении фимиама перед их изображениями и пр. Призывая к такому почитанию, церковь научает почитать святых не как богов каких, но лишь как верных рабов и друзей Божиих, ставших святыми при помощи благодати Божией, почему это почитание является, с одной стороны, прославлением *Бога, дивнаго во святых Своих* (Пс 67, 36), а с другой — прославлением и самих святых, как «живых образов Божиих». Такое почитание святых хотя имеет и религиозный характер, но, очевидно, не тождественно с поклонением и служением, какое подобает воздавать единому Творцу и Господу. Это различие в греческом языке выражается и в самих названиях того и другого почитания: служение, приличествующее только божественному естеству, обозначается словом *λατρεία* —

богопоклонение, почитание боголепное, а почитание святых называется «почитательным поклонением» (τίμητηρή προσκύνησις — в вероопределении VII Вселен. Собора; см. Евр 11, 21), служением (δουλεία).

I. Почитание святых предполагается общим смыслом и духом учения откровения Божия. Святые суть «живые образы Бога», — Его святости и других совершенств, к каковому уподоблению Богу должны стремиться и все люди. Вследствие этого они особенно угодны Богу (Притч 11, 20); они — друзья Божии (Пс 138, 17), друзья Христовы (Ин 15, 14). И если естественно человеку высоко ценить доброе и святое, то понятно, что высшие и совершенные носители и образцы святости и добра, удостоиваемые прославления и Самим Богом, должны быть почитаемы теми, которые принадлежат к тому же телу церкви Христовой, что и прославленные Богом угодники.

Даются в св. Писании и положительные внушения о том, что святые достойны нашего почитания, равно указываются и примеры почитания их, хотя в нем и нет прямо выраженной заповеди о почитании святых.

Во времена ветхозаветные люди благочестивые чтили праведных не только во время их земной жизни, напр., пр. Нафан почитал Давида (3 Цар 1, 23), Авдий поклонился пр. Илии (18, 17), сыны пророческие *поклонилися до земли* верному рабу и другу Божию Елисею (4 Цар 2, 15), но и после их кончины. *В памяти вечной будет праведник* (Пс 111, 6), воспевал Давид. *Память праведника пребудет благословенна, имя нечестивых омерзет* (Притч 10, 7). И иудеи свято сохраняли память о своих праведниках, как видно из того, что они с особенным тщанием созидали гробы пророков и украшали памятники праведников (Мф 23, 29).

В Новом Завете о почитании святых говорится в том же смысле. Спаситель говорил апостолам: *вы друзи Мои есте* (Ин 15, 14). *Иже вас приемлет, Мене приемлет; и иже приемлет Мене, приемлет пославаго Мя* (Мф 10, 40); *отметайся вас, Мене отмечается; отметайся же Мене, отмечается пославаго Мя* (Лк 10, 16). О чествовании пророков и праведников Он говорил: *приемляй пророка во имя пророче, мзду пророчу приемлет; и приемляй праведника во имя праведниче, мзду праведнику приемлет* (Мф 10, 41). Ап. Павел учит: *слава, честь и мир всякому делающему благое* (Рим 2, 10; см. 2 Тим 5, 17), и потому заповедует: *поминайте наставники ваша, иже глаголаша вам слово Божие, и взирающе на кончину их жительства, подражайте вере их* (Евр 13, 7). Преблагословенная Дева Мария Сама изрекла о будущем прославлении Ее родом христианским: *се, отныне ублажат Мя вси роди* (Лк 1, 48).

Почитать святых, хотя бы и отшедших из настоящей жизни, но которые *живи суть* и прославлены Богом, по смыслу и духу откровенного учения, таким образом, составляет священный долг верующих, живущих на земле.

II. В церкви христианской почитание святых, как исполнение этого священного долга, вошло в обычай с самых первых дней ее существования. По словам ап. Павла, Новозаветная церковь, начиная свое существование, имела небесными своими членами вместе с ангелами и бесчисленный сонм ветхозаветных праведников, достигших совершенства (Евр 12, 22–24). Во главе этого торжествующего собора стоял, так памятный первым членам церкви, великий Иоанн, Предтеча Господень. Выше и светлее

всех святых, и ангелов и человек, воссияла в церкви слава преблагословенной Девы Марии. За ветхозаветными праведниками патриархами и пророками явились первенцы новозаветной церкви, имена которых написаны на небесах (Лк 10, 20), — св. апостолы. Они предназначали собою многочисленный сонм св. мучеников и мучениц. Тайновидец Иоанн, писавший книгу откровения после того, как другие одиннадцать апостолов уже приняли мученическую кончину, видел *пред престолом и пред Агнцем великое множество людей в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках*, которые *омыли одежды свои и убелили их кровию Агнца* (Апок 7, 9, 13–15), т. е. облеклись ангельскою светлостью. Все эти святые первенцы новозаветной церкви — апостолы и мученики, вместе с ветхозаветными праведниками, Матерью Господа и великим Предтечей, согласно *были признаваемы святыми* и удостоенными на небе венца славы, а потому и прославление и почитание их в церкви Земной началось очень рано. Прославление Божией Матери неразрывно соединялось с прославлением Самого И. Христа. Вместе с особенным воспоминанием Ее в древнейших литургиях находится также благоговейное воспоминание Предтечи, патриархов, пророков и мучеников. С глубокой же древности вошло в обычай почитание и других усопших святых мужей и жен — иерархов или святителей, жизнь которых, особенно в первые века, была преисполнена особыми трудами и опасностями, подвижников, благочестивых царей и цариц и вообще всех усопших, которых церковь признавала святыми.

III. Противники молитвенного призывания святых отвергают и религиозное почитание святых. Протестанты в частности вместо религиозного почитания святых оставили у себя, как полезное, т. н. гражданское чествование (*cultus civilis*) святых, как замечательных исторических лиц и деятелей. О святых, утверждают они, следует говорить с уважением и благоговением, подвиги и заслуги их нужно с признательностью вспоминать, чтобы подражать им, но не должно быть религиозного чествования их, церковных в честь их празднеств, построения их имени храмов и т. п. Религиозное почитание святых сближается ими и даже прямо называется идолопоклонством. В оправдание такого взгляда представляются различные доводы, на самом деле, однако, не оправдывающие его.

Религиозное почитание святых, говорят, прямо исключается и воспрещается заповедью; *да не будут тебе бози инии, разве Мене* (Исх 20, 3). *Господа Бога твоего да убоишия, и Тому Единому послужиши* (Втор 6, 13; см. Ис 42, 8; 1 Тим 1, 17). Но заповедь Божия дана была евреям, бывшим уже и имевшим быть в сношениях с язычниками, обоготворившими тварь. Заповедью Бог внушал евреям, чтобы они Его одного исповедовали Богом, чтобы в сотворенной области предметов не имели ни одного такого, который признавали бы за бога и почитали, как бога (во Втор 5, 7 — *да не будут тебе бози инии пред лицем Моим*). Но святым воздается поклонение не божеское, а только как достойнейшим слугам Божиим.

Указывают еще на пример ап. Петра, отклонившего от себя Корнилиево поклонение словами: *восстани, и аз сам человек есмь* (Деян 10, 25–26), и на случай, описанный в Апокалипсисе. Ев. Иоанн упал к ногам ангела, показавшего ему будущее, но ангел сказал: *смотри, не делай сего; ибо я сослужитель тебе и братьям твоим, имеющим свидетельство Иисусово; Богу поклонись* (19, 10; 22, 8–9). Но ап. Петр отклонил поклонение Корнилиево потому, что Корнилий язычник пал к ногам его, считая его за высшее существо, т. е. хотел воздать боголепное поклонение. И апостолы Павел и Варнава не приняли божественной чести, которую хотели воздать им язычники в Листре, после исцеления ими хромого, приняв их за богов (Деян 14, 6–18). Отклонение Иоанна



объясняется смирением ангела, или, как другие думают, тем, что Иоанн принял ангела за Господа Иисуса и хотел воздать ему божеское поклонение. Напротив, вождь воинства Господня, явившийся Иисусу Навину близ Иерихона, не воспретил ему поклонение до земли, но велел ему снять обувь с ног, ибо место это было освящено присутствием посланника Божия (Нав. 5, 14–15).

Наконец, что касается вообще отождествления или сближения религиозного почитания святых с идолопоклонством, то это хула и клевета на церковь и чтителей святых. «Достопоклоняемы (святые), — говорит И. Дамаскин, — не по естеству своему. Мы поклоняемся им потому, что Бог их прославил и соделал страшными для врагов и благодетелями для приходящих к ним с верой; покланяемся им мы не как богам и благодетелям по естеству своему, но как рабам и служителям Божиим, имеющим дерзновение к Богу, по любви своей к Нему: поклоняемся им потому, что сам царь относит к себе почтение, когда видит, что почитают любимого им человека, но как царя, но как послушного слугу и благорасположенного к нему друга» (Сл. 3 об икон.).

### § 133. Почитание мощей св. угодников Божиих

I. Почитая святых, переселившихся своими душами на небо, православная церковь вместе с этим чтит и мощи или телеса их, если Богу угодно бывает сохранить их в нетлении и прославить чудесами. Это почитание выражается в установлении праздников в дни обретения св. мощей и перенесения их из одного города или области в другой, в благоговейном собирании и хранении их, в построении над ними св. храмов и алтарей и поставлении в самых храмах, употреблении антиминов с св. мощами, возжиганием перед ними (мощами) свечей, каждением фимиамом, лобызанием и поклонением.

Первейшим основанием и побуждением к благоговейному чествованию мощей св. угодников Божиих служит видимое действие силы Божией, проявляющееся в изъятии тел святых (иногда — более или менее целых тел, иногда же одних костей) от всеобщего закона тления. С духом и смыслом христианского учения и вообще несообразно презрительное отношение к телу, и не только живого, но и умершего человека христианина. Тела христиан не только суть органы для души, храмины души, но храмы Духа Святого, храмы Господа И. Христа, члены Христовы, становящиеся таковыми через таинства крещения, миропомазания и причащения. Эти тела восстанут и соединятся с душами в день всеобщего воскресения мертвых. На этом основании тела всех усопших христиан с такими почестями провожаются до могилы. Тела же святых в особенности суть сосуды благодати Св. Духа, плоти и крови Христовых, освящаются и проникаются силой Христовой, подобно тому, как сосуд, в котором долго хранится благовонная масть, заимствует от нее силу благоухания. Этой силой, при собственных подвигах святых, тела их еще при жизни очищаются от греха — причины смерти и тления, этой же силой и по смерти сохраняются от тления. Отсюда, религиозное почитание нетленно почивающих останков святых есть собственно почитание силы Христовой, проявляющейся в нетлении тел, *иже Христовы суть*.

Новым основанием и побуждением к чествованию останков святых служит прославление Богом мощей св. угодников Божиих чудесами и знамениями. История церкви представляет множество чудес, совершавшихся во все времена от мощей св. угодников Божиих, совершающихся и ныне. «Владыка Христос даровал нам мощи святых, говорит св. И. Дамаскин, как спасительные источники, которые источают многоразличные благодеяния... Через мощи святых изгоняются демоны, отражаются болезни, врачуются немощные, прозирают слепые, очищаются прокаженные, прекращаются искушения и

скорби, и всякое даяние благое от Отца светов нисходит на тех, которые просят с несомненною верою» (Точн. изд. в. IV, 15. Сн. Кат. 9 чл.).

Почитание мощей св. угодников Божиих в церкви христианской — завещание глубокой древности. С самых первых времен церкви верующие тщательно хранили останки св. Иоанна Предтечи, апостолов, а во времена гонений уносили с места казни тела и растерзанные члены св. мучеников, с честью погребали и на гробы их собирались совершать божественные службы, преимущественно же литургию. Отсюда всеобщий и самый древний обычай — полагать в основание св. алтарей мощи мучеников и употребление антиминов для совершения евхаристии, имеющих в себе частицу мощей. С прекращением гонений на христиан, с IV в. чествование св. мощей стало открытым и получило свой определенный церковный характер. Когда открывались мощи, они обыкновенно полагались в храмах, где давалось им место даже под алтарем, на котором приносилась бескровная жертва. Над телами и останками мучеников воздвигались на кладбищах храмы (*martyria*, *memoriae martyrum*), которые служили потом усыпальницей для желавших лежать близ мучеников. Открытие и перенесение мощей сопровождалось особенной церковно-обрядовой торжественностью, а от отцов и учителей церкви — Златоуста, Василия В. и др. сохранилось много бесед по случаю перенесения мощей.

В постановлениях VII Вселенского Собора находится такое определение о почитании св. мощей: «Господь наш Иисус Христос даровал нам мощи святых, как спасительные источники, многообразно изливающие благодеяния на немощных... Дерзнувшие отвергать... мощи мучеников, о которых знали, что они подлинны и истинны: если это епископы или клирики, — да низложатся, а если иноки и миряне, да лишатся причащения».

II. Во все времена были, есть и ныне противники почитания св. мощей, преимущественно те же, которые отвергли и молитвенное почитание и призывание святых. В частности, отрицание почитания мощей и доселе составляет вероисповедную особенность протестантизма. Отвергающие это почитание признают его противным Писанию, сближают с идолопоклонством, называют суеверием, источником всякого рода злоупотреблений и т. п., а по мнению иных из них, и самое нетление мощей не есть чудо, а явление естественное. Но все такие рассуждения и предположения должны быть отвергнуты, как неосновательные или прямо ложные.

Указывают, что в Писании не только нигде не заповедано почитание мощей, но и находятся свидетельства, неблагоприятные для такого чествования, напр., что в Ветхом Завете останки людей всегда были погребаемы и никогда не вынимались из земли для почитания (Быт. 49, 29; 50, 26), что Сам Бог, предав тело Моисея погребению, оставил могилу его неизвестной (Втор 34, 6), что Спаситель сильно порицал иудейских книжников и фарисеев за их усердие созидать гробницы пророкам и украшать памятники праведников (Мф 23, 29), что христиане погребли тело первомученика Стефана с великим плачем, но без почитания (Деян 8, 2). Правда, прямой заповеди о почитании мощей нет в Писании, но в нем заповедано почитать Бога, а почитание св. мощей по существу есть чествование Самого же Бога, всемогущая сила Которого проявлялась и проявляется в видимых останках святых. Что же касается ссылок на св. Писание, то нет ничего удивительного, что в ветхозаветные времена всех скончавшихся погребали, — такова была на это воля Божия (Быт 3, 19). В Ветхом Завете не было ни одного праведника в состоянии прославления (Евр 11, 39–40), не время было и чествовать останки святых, ибо не было прославлено через воскресение тело Самого Начальника и Совершителя веры

(Евр 12, 2). Кроме того, народ иудейский был весьма склонен к идолопоклонству. Дать ему возможность почитать мощи святых и другие их останки это значило бы дать ему повод к обоготворению или обожению их. В этом причина и того, что Моисей не введен в землю, обетованную и место погребения его осталось неизвестным. Спаситель же в Своей обличительной речи против книжников и фарисеев обличал их не за то, что они строили гробницы пророкам и украшали памятники праведников, а за то, что они, делая это и тем осуждая своих отцов за убийство пророков и праведников, сами были наследниками духа своих отцов — убийц пророков и праведников, имея, подобно им, в мыслях своих убить Его Самого. Равным образом, если останкам первомученика Стефана при его погребении не воздали того почитания, какое стали воздавать им впоследствии, то поступили так потому, что на почитание его останков еще не было тогда воли Божией, как она дана была впоследствии.

Почитание и поклонение мощам, говорят, есть чествование бездушных и бесчувственных предметов, а это бесполезно и даже есть особого рода идолопоклонство. На это достаточно заметить, что и кости пр. Елисея, от прикосновения к которым воскрес мертвец (4 Цар 13, 21), и милоть пр. Илии, оставленная им пр. Елисею и разделившая своим прикосновением воды Иордана, так что пророк перешел по сухому дну (5, 14; см. 8 ст.), платка и опоясания ап. Павла, полагавшиеся в его отсутствие на недужных и одержимых бесами и исцелявшие больных и изгонявшие злых духов (Деян 19, 12), были также бездушны. Останкам святых соприсуща благодатная сила Божия. Эта-то сила и совершает разные исцеления через св. мощи, почему отрицание почитания мощей есть собственно отрицание соприсущей и действующей через них силы Божией. Противники почитания св. мощей обычно отвергают и самую чудесность нетления святых мощей, объясняя это явление естественными причинами. Подтверждение этому думают видеть в случаях долгого сохранения от тления тел, находившихся по смерти в благоприятных естественных условиях, не принадлежащих святым (напр., тело протестанта герцога де Кроа в Ревеле). Но церковь никогда не признавала за св. мощи нетленное тело человека только потому, что оно нетленно. *Свидетельством святости мощей служат чудеса.* Сохраняется ли тело усопшего вследствие благоприятных физических условий, или это есть дело особого смотрения Божия, но если только нет подтверждения чудесами и знамениями святости останков, они не суть св. мощи. Вот поэтому-то тела некоторых усопших, носивших даже высокий святительский сан и скончавшихся в вере и благочестии, хотя и сохраняются в нетлении, однако же, по этому только признаку они не причислены к лику святых [5]. Неосновательно и само по себе объяснение нетления тел святых действием естественных сил и причин, известных и неизвестных нам. Нетленные тела угодников Божиих были обретаемы в различных местах, часто весьма благоприятствующих тлению, во влажном воздухе и земле, под действием тепла, находили их даже в реках и в морях. Поставляемые по обретении в храмах, переносимые с места на место, терпя частое соприкосновение от благоговейных поклонников, они однако же в течение столетий и даже тысячелетий не только остаются нетленными, но некоторые из них настолько сохраняют натуральный вид, что отличаются мягкостью и гибкостью своих членов. Одно из замечательнейших явлений в этом роде представляют нам нетленные мощи св. Спиридона, епископа тримифунтского, сохраняющиеся более 1500 лет. Из находящихся у нас в России св. мощей можно в особенности указать на мощи св. Глеба князя, сына Андрея Боголюбского, находящиеся в г. Владимире.

Указывают, наконец, что почитание мощей открывает повод к разным злоупотреблениям и обманам. История, говорят, удостоверяет о случаях злоупотребления верой в мощи святых и другие останки их. Отрицать возможность и действительность таких злоупотреблений было бы, конечно, несправедливым. Но люди могут всем злоупотреблять, не исключая и самой великой святыни. Они, напр., одним и тем же

языком, по словам ап. Иакова, благословляют Бога и проклинают людей, сотворенных по образу Божию (Иак 3, 9). Следует ли отсюда, что лучше лишить людей этого великого дара? Злоупотребление мощами и другими останками должно карать и исправлять злоупотребления, как и караются таковые нашими законами, самые же мощи, сколько бы ни злоупотребляли ими неблагонамеренные люди, всегда должны оставаться для нас святыней.

### § 134. Почитание св. икон

Чествуя останки святых, церковь совместно с этим благоговейно употребляет и чествует и священные их изображения или иконы вместе с изображениями Самого Господа и Бога. Почитание икон, как и мощей святых, выражается в поклонении перед ними, лобызании их, возжени пред ними светильников, каждении, особенных празднествах в дни явления и обретения чудотворных икон и т. п. Конечно, при этом церковь учит почитать и чествовать не вещество, из которого они устроены, и не краски, но относить почитание к лицам изображенным (Посл. восточ. патр. Приложение. Ответ на вопр. 3. Прав. исп. III ч. Отв. на вопр. 55).

Священные изображения составляют необходимую принадлежность всех православных храмов и, вследствие этого, служат постоянной и понятной для всех посетителей православных храмов проповедью церкви о единстве Небесной церкви с Земною. Употребление их в частных домах является для верующих также постоянным напоминанием о живом и близком общении с теми, кто изображен на иконах.

I. В православной церкви св. иконы двоякого рода: на одних из них и наибольшей части их изображены лики св. ангелов и св. человеков Божиих, а на других изображается триединый Бог или одно из лиц Пресвятой Троицы: Отец, или Сын, или Дух Святой.

В св. Писании основания для употребления и благоговейного чествования ангелов и святых Божиих человеков даются в примерах употребления и чествования по повелению Божию изображений херувимов. Изображения херувимов были поставлены Моисеем в скинии свидения, или в переносном храме, устроенном по образу, указанному Богом Моисею на горе (Исх 25, 40; Евр, 8, 5). Главной святыней в скинии свидения был окованный золотом ковчег завета, находившийся во Святом Святых (то же, что алтарь в христианском храме). На верхней, сделанной из чистого золота крышке, покрывавшей ковчег и называвшейся очистилищем, были поставлены (по краям крышки) и укреплены два херувима чеканной работы из золота. Господь Бог открывался Моисею и говорил с ним над крышкою среди двух херувимов (Исх 25, 17–22; Евр 9, 1–5). На завесе, отделявшей Святое Святых от святилища, также были сделаны изображения херувимов (Исх 26, 31). Эта завеса с херувимами соответствует нашему иконостасу. Скиния вместо крыши и стен имела по четыре покрывала, лежавшие одно на другом; на виссонном внутреннем покрывале и на внутренней стороне его сделаны были также херувимы искусной работы (Исх 26, 1; 36, 8). Изображения их соответствуют изображениям святых на стенах и куполах христианских храмов. В храме Соломоновом изображения херувимов были еще в большем количестве.

С этими ветхозаветными священными изображениями имеют точное сходство и христианские изображения сожителей ангелов и близких к Богу святых человеков. Если бы употребление священных изображений было негодно Богу, или несогласно с христианской религией, то, несомненно, упомянули бы об этом И. Христос и апостолы.

Между тем И. Христос никогда не выразил Своего порицания ни храму, ни священным его принадлежностям; напротив, Он охранял святость храма с его предметами, как дома молитвы и дома Отца Его (Лук, 19, 46; Ин 2, 16–17). Равно и апостолы нередко ходили в храм для проповеди и молитвы и через это заявили самым делом, что и в христианских храмах уместно и позволительно употребление священных изображений, изображений не херувимов только, но и вообще ангелов и святых человеков, предстоящих с ангелами престолу Агнца.

С изображениями ангелов и святых людей употребляются в христианской церкви изображения Божества. Бог Отец изображается в виде *Ветхаго денни* (Дан 7, 9; сн. Апок 4, 2–3), Сын Божий — в человеческом виде, как младенец, отрок и муж зрелого возраста, Дух Святой — в виде голубя, а духовные дары Его — в виде огненных языков.

В Ветхом Завете не было изображений Божества, подобных христианским изображениям. Бог не открывался целому еврейскому народу, вследствие склонности этого народа к идолослужению, в каком-либо телесном образе, а потому невозможно было и изображение Божества. Тайна о Святой Троице также не была открыта в ясном свете. Во время законодательства на Синае Бог явил Свое присутствие этому народу не в определенном образе, а в пламени, дыме, громах и молниях, так что народ в страхе отступил от горы и стал вдали (Исх 19, 16–17; Втор 4, 10–16). Вместо изображения лица Божия дано было евреям изображение имени Божия (Исх 28, 36–38). Но в лице И. Христа *Бог явися во плоти* и мы видели славу Его, славу как *Единородного от Отца*. Будучи сиянием славы и образом ипостаси Отца, Он показал в Себе и образ Отца, *Бога невидимого. Видевый Мене, виде Отца*, — говорил Он (Ин 14, 8). Равно и Дух Святой открылся, когда нисшел на И. Христа при крещении телесным образом, *яко голубь* (Лк 3, 22), и на апостолов — в виде огненных языков (Деян 2, 3). Такие откровения и явления Бога людям в Новом Завете самым делом показали, что настало время и люди достаточно созрели к тому, чтобы чтить Его и через иконы.

Запрещая еврейскому народу изображать Бога в определенном образе, дабы он не сравнил Его с богами языческими, Ветхий Завет, однако, подготовлял людей к введению в храмы Божии изображений Божества. Так, в Ветхом Завете по повелению Божию Моисеем был сделан вещественный образ или прообраз Сына Божия, И. Христа, имевшего висеть на древе крестном (Ин 3, 14–15). Это был *медный змий* в пустыне (Числ 21, 4–9). Этим показывалось, что заповедь Ветхого Завета о неделании изображений Божества имела значение не безусловное и для евреев и подлежала изменению (Евр 7, 12). Был в Ветхом Завете и особого рода образ Бога вообще. Так, *ковчег завета* был не что иное, как видимый образ присутствия Бога невидимого. Когда поднимали ковчег в путь, Моисей (обращаясь к ковчегу) говорил: *возстань, Господи, и разсыплются враги Твои, и побегут от лица Твоего ненавидящих Тебя!* А когда останавливался ковчег, он говорил: *возвратись, Господи, к тысячам и тьмам Израилевым!* (Числ 10, 35–36). *Пред Господем плясати буду... буду играти и плясати пред Господем*, — сказал Давид в ответ на укор дочери Сауловой Мелхолы за плясание его перед ковчегом завета (2 Цар 6, 21; сн. Нав. 6, 5–7; 4 Цар 18, 22 и др.). Пред ковчегом завета, как образом присутствия Божия, иудеи поклонялись: *вознесите Господа Бога нашего и поклоняйтесь подножию ногу Его*, т. е. кивоту завета Господня, *яко свято есть*, говорил пр. Давид (Пс 98, 5; сн. 1 Пар 28, 2), как поклонялись и вообще храму Господню с его святынями и изображениями (2 Цар 12, 20; Пс 5, 8). Равно по повелению Господню совершалось каждение фимиамом и возжигание светильников над кивотом (Исх 30, 7–8; сн. 40, 5).

В церкви христианской употребление и почитание икон получило начало во времена глубокой древности. Так, по древне-церковному преданию, первой христианской иконой

был нерукотворенный образ Спасителя, отпечатленный непосредственно Самим И. Христом на убрусе или полотенце, и посланный им к эфесскому авгарю (князю). Подобное же предание считает одним из первых иконописцев св. Луку, который писал и оставил иконы Божией Матери, с благоговением передававшиеся из рода в род (у нас — Владимирская). У христиан священные изображения, таким образом, стали входить в употребление в век апостольский.

Несомненно, что употреблялись эти изображения и во II и III веках, несмотря на гонения и преследования христиан. В виду этих гонений употребление и почитание икон, конечно, тогда не могло быть широко развитым. Опасения выдать себя и иконы язычникам вынуждали христиан прямые и ясные изображения заменять условными — символическими и аллегорическими, как об этом свидетельствуют памятники церковной живописи, найденные в катакомбах. Наиболее распространенными из таких изображений были изображения Спасителя под видом доброго пастыря, несущего овцу на своих раменах, под видом рыбы (ἰχθύς), металлическое изображение которой носилось на шее вместо креста, под видом агнца, ибо Он взял на Себя грехи мира, а также якоря (символ христианской надежды, — см. Евр 6, 18–19), павлина (символ бессмертия), голубя (символ Духа Св., сошедшего на Иисуса Христа при крещении), феникса, а также монограммы, означающие как Христа, так и крест, на котором Он распят. Но кроме таких изображений найдены в катакомбах (на стенах, на гробницах и других предметах) сохранившиеся из II и III века и другие, ясные, не символические священные изображения Спасителя и событий из Его земной жизни, изображения Богоматери с младенцем Иисусом и звездой вверху и поклонения Ему волхвов, образ благовещения Божией Матери, а также изображения ветхозаветных праведников и событий, напр., Авраама, приносящего в жертву Исаака, Моисея, источающего из скалы воду, пр. Илии, Ионы, извергаемого из китова чрева, и др. Все такие изображения имели у древних христиан, несомненно, религиозное значение, так как они находились в таких местах, куда первенствующие христиане собирались для совершения богослужения, для принесения бескровной жертвы. С IV в. уже везде открыто, не только в храмах и христианских домах, но и на чем-либо замечательных местах стали в значительном количестве появляться священные изображения как Господа, так и святых Его. Новосоздаваемые храмы заботливо были украшаемы священными изображениями. Отцы же VII-го Вселенского Собора составили следующее, обязательное для членов церкви всех времен, *вероопределение о почитании св. икон*: «не вводя ничего нового, мы неприкосновенно сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно или не письменно... Следуя божественному учению святых отцов наших и преданию кафолической церкви... определяем, чтобы св. и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как изображение честного животворящего креста, будут ли они написаны красками, или сделаны из мозаики, или какого-либо другого вещества, и будут ли находиться в св. Церквах Божиих на освященных сосудах и одеждах, на стенах и на дощечках, или в домах и при дорогах, а равно будут ли это иконы Господа Иисуса Христа, или Владычицы Богородицы, или честных ангелов и всех святых и праведных мужей». Тот же собор определил: «обзывающим священные иконы идолами — анафема».

Иконопочитание, таким образом, имеет для себя твердые основания и в учении слова Божия и в учении и примере Вселенской церкви.

К благоговейному чествованию св. икон побуждают христиан и *чудеса*, совершаемые Самим Богом через св. иконы. Если бы почитание св. икон было противно воле Божией, то, конечно, Господь не стал бы совершать через них знамения и чудеса. Некоторые иконы Христа Спасителя, Его Пречистой Матери, святителя Николая и других угодников

Божиих, по обилию совершающихся от них чудес, издревле известны под именем *чудотворных*.

Наконец, естественность и благотворность употребления и почитания икон ясна из следующих простых соображений. Если по естественному влечению сердца человеку свойственно желание иметь у себя изображения любимых и уважаемых лиц за невозможностью видеть их лично, то не естественно ли поэтому иметь христианам у себя изображения Господа, Его Матери, ангелов и святых людей и воздавать им надлежащее чествование, возвышаясь мыслью от изображения к первообразу? При том же иконы напоминают нам о бесчисленных благодеяниях к нам Господа и святых Его, о тех высоких подвигах, которым нам нужно подражать. Отсюда, почитание икон может возбуждать и воспитывать в нас чувства веры, надежды и любви. Иконы в этом отношении справедливо древние учителя уподобляли книгам, общедоступным и удобопонятным для всех, написанным вместо букв лицами и вещами.

II. Иконопочитание имело противников как в древние времена, так имеет их и ныне. В VIII веке греческими императорами иконоборцами было даже воздвигнуто жестокое гонение на читателей св. икон. Со времени восстановления иконопочитания при императрице Феодоре и до появления реформации XVI в. против иконопочитания восставали лишь отпавшие от церкви сектанты (петробрусиане, кафары, павликиане, богомилы и виклефиты). Но в протестантстве отрицание почитания икон и доселе составляет отличительную его особенность от других христианских исповеданий. Употребление священных изображений в храмах и в частных домах для украшения их, для напоминания о событиях священной и церковной истории, по мнению протестантов, может быть допустимо и может быть полезным, но не должно быть религиозного почитания икон. Разного же рода сектанты (штундисты, духоборцы, молокане и проч.) отвергают уместность и такого употребления икон.

В свое оправдание как древние, так и новейшие противники иконопочитания, указывали и указывают главным образом на то, что будто бы употребление и почитание икон запрещается второю заповедью Моисеева десятизакония (Исх 20, 4). Но понимание этой заповеди в смысле запрещения иконопочитания, с отождествлением при этом икон с идолами, неправильно. Правда, по смыслу этой заповеди, читаемой в составе речи, Иегова, Бог завета и откровений, не должен быть ни представляем, ни изображаем в виде кумира, изваяния (слав. *кумир*, евр. *phesel* — изваянный идол, истукан; у LXX — εἰδωλον) и под другими формами и образами («всякое подобие», евр. *temuna* — образ, облик, LXX — ομοίωμα; см. Втор 4, 15; Иов 4, 16; Пс 16, 15), являющимися воспроизведением светил небесных (*на небеси горе*), людей, скота, птиц, гадов (*на земли низу*) и рыб (*в водах под землю*). Но нарушают ли христиане вторую заповедь, почитая иконы? Нет. Запрещение делать изображения Иеговы в Ветхом Завете основывалось на том, что Он невидим, что давая заповеди еврейскому народу на горе, Он не являлся им в каком-либо видимом образе, дабы евреи, склонные к чувственности и идолопоклонству, не уподобили Его языческим богам и не стали представлять Его существом телесным и ограниченным [6]. Но в Новом Завете в лице И. Христа открылась *вся полнота Божества телесне*; были откровения триединого Бога на Иордане, на Фаворе, в день Пятидесятницы, в видениях Иоанна Богослова (Ап 4 и 5 гл.). Что же касается отождествления икон с идолами или кумирами, то это намеренная хула на св. иконы. Кумиры или идолы суть изображения божеств языческих, но боги язычников не суть боги, а вымыслы человека, обоготворившего тварь вместо Творца. Иконы же суть изображения истинного Бога, в том виде, в каком Он благоволил открыться людям (явление Божества,

но не существа Его) и святых Его, которые в свое время жили на земле и теперь живут на небе. Язычество и осуждается не за употребление изображений Божества вообще, а за изображение мнимых или ложных богов. Мало этого, в древне-языческом мире, по крайней мере в некоторой его части, бездушные золотые, серебряные и каменные изображения идолов и сами по себе не только назывались «богами», но часто и совсем признавались за богов (Прем Сол 13, 10; 14, 8; 15, 15; Ис 44, 15–17; Дан 14, 3–6), так что, поклоняясь им, говорили, напр., дереву: «ты мой отец», и камню — «ты родил меня» (Иер. 2, 27). Почитание икон в таком же смысле, конечно, также было бы своего рода идолопоклонством, но оно имеет другой смысл. Отсюда понятно, что вторую заповедь закона Моисеева о неизображении Божества не должно относить в Новом Завете к изображениям триипостасного Бога, а следует понимать ее в том смысле, что христиане, во-первых, не должны поклоняться идолам языческим, как изображениям ложных богов, а во-вторых, и изображения истинного Бога не должно почитать за самое Божество (Катих. 2 зап.).

Противники иконопочитания указывают далее, что в Новом Завете нет заповеди о почитании икон, а ветхозаветные узаконения относительно херувимов не имеют значения, ибо отменена скиния (Евр 9, 8–10), а храм еврейский разрушен. Правда, нет в Новом Завете заповеди о почитании икон, но нет в нем и запрещения. Воля же Божия о почитании икон достаточно выражена в повелении изображать херувимов. О том же, что отменено и не отменено из ветхозаветных установлений, должно спросить у Вселенской церкви Христовой, которая есть *столп и утверждение истины* (1 Тим 3, 15), а не полагаться на собственные соображения. Скиния, как храм Божий, не отменена в Новом Завете, равно как не могло быть отменения повеления и о изображении херувимов, ибо херувимы и доселе служат престолом славы Божией на небесах.

Наконец, противники иконопочитания являются упорно неверующими и в отношении к совершающимся у св. икон чудесным исцелениям и знамениям. Если возможно и существуют чудотворные иконы, то, говорят, почему не каждая икона чудотворна? Почему иконы, если священны, портятся от времени? Почему даже чудотворные иконы подвергаются уничтожению? Но при вере в чудеса вообще, нет оснований сомневаться в возможности чудес и через иконы. По свидетельствам откровения, вещественные предметы не раз служили проводниками чудодейственной силы, напр., ковчег завета при переходе евреев через Иордан (Нав 3 и 4 гл.) и во время пребывания в земле филистимлян (1 Цар 4–6 гл.), медный змий во время укушения евреев ядовитыми змеями в пустыне (Числ 21, 8–9), милоть пр. Илии, разделившая воды Иордана, главоотяжи и убрусцы ап. Павла и даже тень ап. Петра. Почему же не могут быть такими проводниками чудодейственной силы Божией и св. иконы? Не все иконы являются имеющими чудодейственную силу потому, конечно, что такова воля Божия. Господь творит чудеса там, где хочет и где находит это полезным. Говорят, если иконы священны, то почему они подвергаются порче и даже уничтожению, не исключая даже и чудотворных? Но закон разрушения на всем пространстве земном действует одинаково и изменить его может только Тот, Кто его установил. Могут подвергаться уничтожению и чудотворные иконы. Не нужно забывать, что и Сам Христос Спаситель подвергся заушениям и оплеванию, распятию и пронзению копьем.

### **§ 135. Характер р.-католического учения о церкви. Догматы о главенстве папы и его непогрешимости.**

I. Западный христианский мир, отделившись от живого союза с единою католическою церковью, перестал быть церковью в строгом смысле и потому утратил истинное



понимание существа и жизни церкви. Прежде всего это выразилось в р.-католическом учении о церкви.

В основе р.-католического учения о церкви лежит односторонний, чисто человеческий взгляд на церковь, как на всемирную земную церковную монархию, в которой высшая власть человеческая прикрывается авторитетом или полномочием божественным. Под церковь здесь понимаются преимущественно только живущие на земле члены церкви и ее видимые правители, имеющие во главе единого монарха церкви — папу, обладающего будто бы исключительными благодатными полномочиями и даже даром непогрешимости. Здесь намеренно и неумеренно обособляется земная церковь от Небесной, — отодвигается на задний план мысль о небе и вечности, об ангелах и скончавшихся братьях во Христе, равно хотя не отвергается главенство Христово в церкви, но *более говорится* о земной главе церкви, — с целью оправдать учение о необходимости для церкви Земной *особой* видимой главы — папы, для которой (церкви видимой) недовольно будто бы одной главы — Христа, достаточной для церкви Небесной. Воззрение на церковь, как на церковную монархию, с монархом папою во главе, отражается и на всем видимом устройстве Западной церкви, на церковной дисциплине и во всем строе и складе духовной жизни верующих во Христа. Таким образом, основным и главнейшим заблуждением латинства, которым определяются все особенности р.-католического учения о церкви, является учение *о главенстве* римского епископа — папы и его личной *непогрешимости*.

II. Видимой церкви, учит католицизм, нужна *видимая глава*, подобно тому, как земному государству нужен верховный монарх, и так как церковь есть вечное божественное учреждение, то и монарх церковный должен быть облечен высшими, *божественными* полномочиями. Таким монархом, главою церкви с божественными полномочиями, является римский папа. Раскрывается и обосновывается эта мысль так.

Господь И. Христос, бывший во время Своей земной жизни видимой главой основанной Им церкви, после Своего вознесения на небо остается навсегда ее невидимой главою. Но чтобы церковь не оставалась без видимой главы после Его вознесения на небо, Он поставил Своим *наместником* ап. Петра и вручил ему всю полноту Своей власти над церковью. Как наместник Христов, ап. Петр по вознесении И. Христа на небо оставался верховным правителем церкви, с полномочной властью не только над всей церковью, но и над апостолами, был единственным по Христе ординарным (*ordinarius*) проводником для церкви всех благодатных даров и прав, для нее необходимых. И как Христос полноту Своей власти перед вознесением на небо передал ап. Петру, так и ап. Петр передал ту же власть своему преемнику. Таким преемником был верховный первосвященник (*pontifex maximus*) Римской церкви, так как ап. Петр, избрав своею резиденцией Рим, здесь будто бы епископствовал 25 лет и здесь же скончался. Отсюда, — Римский епископ есть *наместник Христа* (*vicarius Christi*) со всей полнотой Его власти, или, как выражаются сами папы, *наместник Бога на земле* (папа Иннокентий III). Так преемственно продолжается на земле *наместничество Христово*, или *наместничество Божие*. Папа не служитель только Божий, не домостроитель тайн Божиих, но как бы Сам Христос. Он, по выражению кардинала Беллармина, есть *«вице-Бог»* (*vice Deus*) на земле. По отношению к церкви он есть глава ее со всей полнотой власти, полномочный распорядитель и раздаятель благодати, совершающей спасение верующих, — *единственное*, исключительное орудие действий Св. Духа, Дух Божий действует в церкви только через папу. Только папа есть епископ в собственном смысле (*episcopus ecclesiae universalis*) и имеет свою власть непосредственно от И. Христа, все же иерархические лица, не

исключая «князей церкви» — кардиналов, избирающих самого папу, суть только наместники, викарии или делегаты папы. Поэтому папа выше всяких соборов, даже вселенских. Постановления соборов получают силу законов только после утверждения их папой. Без его позволения и не должен быть созываем собор, не должен быть издаваем никакой закон. Власть папы простирается не только на церковь Земную, но и *на мир загробный*. Он владеет ключами ада, чистилища и рая; посредством индульгенций он восполняет грешным людям их недостатки в добрых делах, сокращает сроки их посмертного очищения в чистилище и вводит в рай. Кратко, — за отсутствием Христа Спасителя он есть полновластный управитель Его церковью, а «церковь есть рабыня папы» (Каэтан).

Ложность и странность догмата о папском главенстве очевидна для здравого христианского рассуждения из самых простых соображений. Для церкви, имеющей главой Самого И. Христа, всегда пребывающего с нею, одушевляемой в управляемой Духом Святым, нет надобности ни в какой другой главе. Сам Христос стоит *при дверях сердца* каждого верующего, присутствует там, *где собраны два или трие во имя Его*. Никто из смертных людей не может стоять как бы наряду с Победителем смерти, — не только как другая самостоятельная глава церкви, но и как видимый только представитель или наместник Его, подобно тому, как никто из людей не может быть представителем или наместником всемогущего и всесовершенного Бога в управлении всем миром Божиим. Церковь есть тело божественное; у ней не может быть глава человеческая. Церковь свята и непорочна; у ней не может быть главою, источником ее жизни, глава, подверженная слабостям и порокам, а папами бывали люди не только грешные, а даже отъявленные грешники. Церковь вечна, имеет пребывать *во все роды* века веков (Еф 3, 21); у нее не может быть главой смертный человек. Церковь обнимает собою верующих людей всех веков, живых и усопших — величайших праведников, апостолов, мучеников, высоких подвижников и учителей христианского мира. Может ли быть главой ее простой смертный, по разуму и нравственным качествам не превосходящий самых высоких святых учителей и подвижников христианских? Все самые высокие, самые святые христиане — не более, как члены церкви; апостолы называли себя *служителями* (διδάκονος) церкви (Кол 1, 25). Таким образом, р.-католики, называя папу *главой церкви*, приписывают ему власть и почесть, приличествующую одному Богу, т. е. *обоготворяют простого смертного человека* (конечно, не сознавая всей лжи и хулы, заключающейся в таких представлениях).

Неосновательность учения о папском главенстве открывается и из следующего. Если папа, как глава церкви, владеет чрезвычайными полномочиями, то, спрашивается, от кого получают им эти полномочия? Если от церкви, то, значит, последняя стоит выше папы, который зависит от нее и, следовательно, может подлежать ее суду. Но с признанием этого падает и разрушается все учение о папском главенстве. Если же предположить, что папа получает свою власть над церковью непосредственно от Самого Христа, то для этого нужно какое либо особое таинство, которое благодатно сообщало бы эту верховную и, можно сказать, божественную власть и вместе служило бы удостоверением в том, что эта власть действительно передана Спасителем папе. А между тем никакого таинства, сообщающего папскую власть, церковь не знает.

Папское главенство Римской церковью признается *установлением божественным*. Такое верование защитники папизма обосновывают на том, что папы — преемники ап. Петра, а Петр Самим И. Христом будто бы был поставлен Его наместником, главой церкви. Но положение, что ап. Петр был главой церкви, не верно, а утверждение, что папы в своем звании епископов Римских — преемники ап. Петра, не доказано.

В оправдание мысли о главенстве Петровом и власти его над другими апостолами ссылаются на некоторые места из евангелия и свидетельства из истории церкви Апостольской.

Первое и самое главное место — это слова Спасителя, сказанные Симону, сыну Ионину, в ответ на исповедание им Иисуса Христом и Сыном Бога живаго: *ты еси Петр и на сем камени созижду церковь Мою...* (Мф 16, 16–18). Неизменно понимается католицизмом эта метафора (основания и здания) в смысле обетования Петру главенства (*principatum*) над всей церковью, и именно: ап. Петр есть камень, незыблемая основа, на которой создана церковь; основание в здании есть то же, что в теле — голова, в царстве государь, а, следовательно, и ап. Петр в здании духовном, т. е. Церкви, есть верховный князь с полномочной властью над церковью. Но не имеют и не могут иметь такого смысла слова Спасителя. *Краеугольным камнем*, на котором утверждается это здание, равно как и *единою главою*, венчающей его, может быть назван и есть единственно и исключительно Сам И. Христос (Мф 21, 42–45; Еф 1, 22; 2, 20–22; 1 Пет 2, 6–7; 1 Кор 3, 11). Апостолы также называются основаниями или камнями, но основаниями *вторичными*, которые сами утверждаются на Христе (Еф 2, 20; Ап. 21, 14). В качестве такого вторичного основания ап. Петр ничем не отличается от прочих апостолов и пророков, не выше их, равен им. И так как Писание не может противоречить самому себе, то под *камнем* в словах Спасителя к ап. Петру следует разуметь не то, что разумеют защитники папского главенства. Из древних учителей большинство разумело под этим камнем не самого ап. Петра, а *исповедание Петрово*, — веру во Христа, как Сына Божия, которая стала в человечестве твердым камнем, на котором основалась церковь христианская, стоит до сего времени и будет стоять во веки. Такое понимание согласуется с образом выражения обетования Спасителя в евангелии; там не сказано: «ты еси Петр, и на тебе», но — «ты еси Петр, (Пётрос — каменный, от пётра — камень, скала), и на сем камени (επί ταύτη τῇ πέτρῃ) созижду церковь Мою». Другие из древних отцев под камнем разумеют ту *истину*, незыблемую, как скала, которую исповедал ап. Петр, т. е. Самого Христа Спасителя. Наконец, некоторые относили изречение Господа и к Петру, но не как обыкновенному человеку с его слабостями и ограниченностью (см. Мф 16, 23, где Петр даже назван *сатанюю*), а как органу божественного откровения, твердому исповеднику и свидетелю Христову. Но и называя Петра камнем, они не утверждали того, что Петр составляет незыблемую основу церкви, равно не забывали и о других апостолах, как таких же камнях в здании церкви Христовой, более же всего памятовали о Самом Христе. Наконец, в словах Спасителя говорится о созидании церкви, а не о верховном управлении церковном, но созидание церкви Христос усваивает Себе (*созижду церковь Мою*), а не Петру.

В дальнейшем обетовании Спасителя: *и дам (δόςσω) ти (Петру) ключи царства небеснаго; и еже аще свяжеши на земли, будет связано на небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех* (19 ст.), р.-католики также видят доказательство верховной власти ап. Петра над прочими апостолами и церковью. Ап. Петру, рассуждают они, даны ключи царства небесного, т. е. Церкви. Ключи — это власть вязать и решить, это знак или символ верховной власти над церковью, подобно тому, как ключи дома или города, кому-нибудь передаваемые, служат символом власти над домом или городом. Следовательно, ап. Петр есть верховный князь церкви; прочие апостолы и пастыри пользуются теми же ключами, которые дарованы Петру и с его верховного соизволения. Но такое толкование несправедливо. Под ключами нельзя разуметь никакой особенной власти, отдельной от власти вязать и решить. Но такое же обетование о даровании власти ключей, какое дано Петру, И. Христос вскоре после этого дал и всем апостолам, без отличия Петра от прочих (Мф 18, 18). Действительно же эта власть дарована по воскресении Христовом, дарована всем апостолам в одинаковой степени, без различия лица Петра от прочих

апостолов, и дарована всем им Самим Господом, а не Петром и не через Петра, именно когда Господь сказал им: *примите Дух Свят: имже отпустите грехи...* (Ин 20, 22–23).

Далее, выводят главенство Петрово из слов, обращенных Спасителем к Петру на тайной вечери: *Симоне, Симоне: се, сатана просит вас, дабы сеял, яко пшеницу. Аз же молихся о тебе, да не оскудеет вера твоя; и ты некогда, обраща, утверди братию твою* (Лк 22, 31–32). Этими словами, говорят, Господь дал особенное преимущество ап. Петру — быть руководителем в вере и апостолов мысли христиан, как главе церкви, наделенном при этом даром непогрешимости. Но из связи речи видно, что здесь нет мысли о каких-либо преимуществах, обещаемых ап. Петру, а есть только печальное предостережение и предсказание о предстоящем ему более, чем другим апостолам, искушении и о троекратном его отречении (ст. 33–34), почему он нуждается в божественной помощи более, чем другие ученики, тоже имеющие соблазниться, однако в меньшей степени.

Наконец, в доказательство главенства Петрова над другими апостолами ссылаются на слова Господа к Петру во время явления Его ученикам по воскресении на озере Тивериадском: *паци агнцы Моя, — паци овцы Моя, — паци овцы Моя* (Ин 21, 15–17). Это сказал Господь после троекратного обращения к Петру с вопросом: *Симоне Ионин, любиши ли Мя?* Говорят, обетованное Петру первенство и на самом деле ему даровано этими словами: вручена ему верховная власть над всей церковью, и над *агнцами* — простыми верующими и над *овцами* — над апостолами и их преемниками; от него имеют благодатные дары пастыри церкви. Но такое понимание совершенно произвольно. Беседа Господа о пасении агнцев и овец имеет прямое соотношение с беседой Его на тайной вечери о соблазнах, ожидающих Его учеников, и о молитве за Петра. Господь троекратно спрашивает Петра (называя его при этом прежним именем — *Симон*, а не Петром, как не обнаружившим твердости в борьбе с искушением) о любви к Себе, чтобы троекратным свидетельством об этой любви он загладил грех троекратного отречения, спрашивает при том (в первый раз) о любви *паче сих*, т. е. апостолов. Вопрос этот имеет прямое отношение к превозношению Петра перед прочими апостолами: *аще и вси соблазнятся о Тебе, аз никогда же соблазнюся* (Мф 26, 33), почему и Симон, услышав *третье: любиши ли Мя, — оскорбе*, опечалился. А отсюда, — и повеление пасти агнцев и овец имеет значение восстановления Петра в апостольском достоинстве, из которого он отпал троекратным отречением, но которое ему возвращается вследствие троекратного исповедания.

Таким образом в евангельской истории нет подтверждения, будто И. Христос дал ап. Петру преимущественную власть над церковью сравнительно с другими апостолами. Напротив, И. Христос и сильно обличал и предостерегал учеников Своих именно против духа превозношения, против стремления к преимуществам (Мф 20, 25–28; Ин 13, 13–15).

После евангелия римские богословы в истории апостольской стараются найти подтверждение тому взгляду, будто ап. Петр по вознесении И. Христа на небо оставался верховным правителем церкви. В доказательство этого они ссылаются преимущественно на первые главы книги «Деяний ап.», где в иных случаях личность ап. Петра выступает более, нежели личности других апостолов. Петр, напр., первый предлагает избрать 12-го апостола на место отпавшего Иуды; первый начинает проповедь по сошествии Св. Духа; первый обращает в христианство язычника Корнилия; первый держит речь на соборе апостольском. Но из того, что в первой половине кн. «Деяний» говорится более об ап. Петре, а во второй еще более об ап. Павле, — несколько не следует, будто тот или другой апостол имел какую-либо преимущественную власть перед прочими. На самом деле все апостолы являлись равными между собой; вопросы, возникавшие в обществе апостольском, решались согласным мнением их всех (1, 6 и 15 гл.). Из некоторых же случаев видно, что ап. Петр не только не повелевал, но сам повиновался другим

апостолам и подлежал ответственности пред ними. Так, он был посылаем ими в Самарию для возложения рук на принявших крещение (8, 14–17); давал отчет перед собранием апостолов и старцев в том, что крестил языческого сотника Корнилия; его мнения некоторое время не принимали: *препирахуся с ним* (11, 2). Ап. Павел и себя самого, призванного к апостольскому служению уже после сошествия Св. Духа, считал несколько не ниже других апостолов и в известном случае находил нужным спорить с ап. Петром и обличать его (Гал 2, 11–16; 1 Кор 9 гл.). Но если бы даже и было доказано, что ап. Петр был главой апостолов и всей церкви, каким образом это могло бы иметь отношение к притязаниям римских пап? Паписты отвечают на это целым рядом неверных или несостоятельных положений. Они утверждают именно следующее.

Ап. Петр *основал Римскую церковь*. Но ни в «Деяниях», ни в «Посланиях» апостольских нет даже и намек на то, что ап. Петр основал Римскую церковь. Напротив, в них есть указания, хотя и не ясные, что не Петр, а ученики и сотрудники ап. Павла основали церковь Римскую (Деян 28, 15; Рим 1, 9; 15 и 16 гл.), но и не сам ап. Павел (Рим 15, 20–22). Когда ап. Павел писал свое послание к римлянам, в Риме еще не была апостольская нога, а между тем в Риме уже была церковь в полном устройстве и действовали разные благодатные дары (12, 6–8), низводимые законной иерархией. Ап. Петр *был епископом римским 25 лет*, прибыв в Рим после чудесного освобождения из темницы, в которую был заключен Иродом (Деян 12, 3. 9), в 43 г. по Р. Х. Но такое разчисление времени не имеет для себя оснований. Несомненно, что не было в Риме ап. Петра, когда писано ап. Павлом послание к римлянам. Повествование кн. «Деяний ап.» о прибытии Павла в Рим и о деятельности его в течение первых двух лет по прибытии дает основание думать, что Петра не было в Риме даже в начале шестидесятих годов, за 3–4 года до его смерти. Совершенно умалчивая о пребывании Петра в Риме, кн. «Деяний», напротив, подробно говорит о проповедании Петром евангелия в Иерусалиме и в Антиохии, вообще на востоке. По-видимому, он, как *апостол обрезанных* (Гал 2, 7), проповедовал на востоке очень долго, почти всю жизнь. Вероятнее, что в Рим он прибыл в последние годы своей жизни и уже после первых там уз св. Павла. Но ап. Петр не только не был *двадцать пять лет римским епископом*, он не был и краткое время *епископом Римским*. Первым Римским епископом был Лин и в поставлении его епископом еще *при жизни* первоверховных апостолов больше участия принимал ап. Павел, нежели Петр. Ап. же Павел поставил и второго Римского епископа — Анаклета, ап. же Петру предание, и то не совсем достоверное, приписывает только поставление третьего Римского епископа — Климента. Но даже если бы и все три первые епископы Рима рукоположены Петром и Павлом, или даже одним Петром, то почему *именно их* следует считать преемниками исключительных полномочий Петровых? Кроме Рима, ап. Петром или Петром и Павлом вместе, устроены церкви и во многих других местах. Так, в устройении Антиохийской церкви оба первоверховных апостола принимали участия не менее, чем в устройении церкви Римской. Александрийская церковь также основана ап. Петром, и первым епископом был любимейший ученик Петра — ев. Марк. Однако, никто не приписывал главенства над церковью ни Антиохийскому, ни Александрийскому патриарху.

Ап. Петр, глава церкви, скончался в Риме, рассуждают защитники папизма, а потому и преемником его достоинства нужно признать римского папу. — Но личное достоинство всегда остается личным и никакое место не может усвоить его себе, не нарушая справедливости; в противном случае каждый город сделался бы столицей, в котором государь, посещая свои области, окончил жизнь свою. Кроме того, если судить и заключать так, как судят и заключают р.-католики, то следует сказать, что главенство в церкви должно принадлежать Иерусалимскому патриарху, потому что в Иерусалиме умер истинный глава церкви — И. Христос, и где, по преданию, первым епископом по указанию от Самого Господа был поставлен Иаков, брат Господень.

Итак, римского епископа нельзя считать ни преемником епископской власти Петровой, ибо Петр не был епископом, ни тем более преемником каких-либо верховных прав над церковью, каковых не имел сам ап. Петр. И странно предполагать, чтобы после смерти ап. Петра римские епископы считались верховными правителями церкви, когда оставались в живых еще некоторые апостолы и, в частности, недопустимо, чтобы Иоанн Богослов, после смерти ап. Петра живший на земле более 35 л., подчинялся римскому епископу, как главе церкви.

История христианской церкви после времен апостольских также не подтверждает папского главенства. Уверения защитников папизма, будто римскому первосвященнику, как законному преемнику св. Петра, одинаково восток и запад повиновались с первых веков христианства и до патр. Фотия, что даже и после разделения церквей «на соборах Лионском и Флорентийском верховную власть римских первосвященников и латиняне и греки без труда и единогласно признали, как догмат» (Энцикл. п. Льва XIII 1894 г. о соединении церквей), не имеют оснований. Римский епископ не был признаваем главой церкви, не был им и в действительности в первые девять веков христианства. Более этого, — главенство над всей церковью в то время и не могло принадлежать папам. Устройство и способ управления древней Вселенской церкви были таковы, что при них не оставалось места для главенства над церковью какого бы то ни было епископа, не исключая и римского. Решительными свидетельствами этого являются два существенные свойства церковного устройства и управления: совершенная *независимость* частных церквей друг от друга во внутреннем своем управлении и во внутренних делах (см. напр. 35 ап. пр.; 1 Вс. 6 пр.; II Вс. 2 пр.; Карф. пр. 37, 139 и др., а также посл. Карф. соб. к п. Целестину) и *соборность* в устройстве и управлении как всей Вселенской церкви, так и отдельных частей ее. Что же касается утверждения относительно греков и вообще восточной церкви, будто ею на соборах Лионском и Флорентийском признано, как догмат, папское главенство, то оба эти собора в свое время были отвергнуты и осуждены Греко-восточной церковью.

Вообще же относительно доказательств папского главенства должно заметить, что все они — позднейшего происхождения, являлись постепенно, по мере того, как совершалось возвышение папства. Сначала папство возникло как *историческое явление*. В древности Римский епископ считался «первым между равными», старейшим между епископами запада «чести ради царствующего града». Случайные, временные исторические обстоятельства способствовали папам усилиться более других епископов. С течением времени папы приобрели не только широкое и сильное духовное влияние над западно-европейскими народами, но и светскую власть (VIII в.). Это расположило некоторых из пап к мысли домогаться власти над всей церковью и закрепить свои случайные, вследствие временных исторических обстоятельств доставшиеся им права и преимущества незыблемыми религиозными основаниями на вечные времена, иначе — подложить под них *канонические и догматические основы*. Стали появляться опыты оправдать различными путями и способами притязания пап на всемирное господство, в обычай и практику уже вошедшие. И так как оправдать идею папского верховенства, как идею ложную, не христианскую, унаследованную папизмом от древнего языческого Рима с его стремлениями подчинить себе весь мир, невозможно было ни подлинным учением св. Писания о власти в церкви, ни голосом предания Вселенской церкви, а между тем верование, возведенное в догмат, должно опираться на откровение и предание церкви, то доказательства богоучрежденности папства по необходимости явились извращением подлинного смысла мест, заимствуемых из Писания в защиту этого учения, и событий церковной истории. Мало этого, так как всякая ложь порождает новую ложь и питается ложью, то для обоснования мысли о папском главенстве прибегли даже к подлогам и вымыслам (напр. т. н. Лжеисидоровы декреталии, Liber pontificalis, дарственная грамота

Константина Великого папам, акты небывалого Синуэсского собора и пр.), к извращению текста подлинных соборных актов (напр. искажение 6 прав. 1-го Вселенского Собора) и творений святоотеческих (интерполяции). Такова ценность доказательств папского главенства.

III. Прямым выводом из догмата о папском главенстве явилось в Римской церкви учение о *непогрешимости* папы. Как глава церкви, папа не может быть лишенным того, чем несомненно обладает церковь. И если церковь непогрешима, то непогрешим и папа, как глава церкви. Учение о папской непогрешимости, таким образом, заключается (*implicite*) в учении о папском главенстве в церкви. Без непогрешимости, очевидно, идее папства недоставало целостности и законченности.

Учение о непогрешимости папы развивалось постепенно, в связи с идеей папского главенства. Сначала вопрос о непогрешимости и в утвердительном смысле решен был папством практически, — изданием множества декретов от имени апостольского престола в Риме с усвоением им обязательной силы, а особенно усвоением себе права дополнять Вселенский символ (*Filioque*), а затем появились и теоретические рассуждения о принадлежности папам непогрешимости у канонистов и богословов (Грациана, Ансельма, Фомы Аквината и др.). Однако долгое время учение о папской непогрешимости существовало в качестве лишь богословского мнения. Значение *догмата* это мнение получило на Ватиканском соборе при папе Пие IX. Особым декретом, принятым на этом соборе, папа Пий IX объявил (18 июля 1870 г.) р.-католическому миру: «твердо держась предания, дошедшего до нас от начала Христовой веры (точнее было бы — предания Латинской церкви), мы (т. е. папа Пий IX), с согласия священного собора (*sancto approbante consilio*), во славу Бога Спасителя нашего, к возвышению католической религии и ко спасению христианских народов, учим и объявляем, *как Богом открытое* (когда и кому?) *вероопределение*: когда Римский первосвященник говорит *ex cathedra* т. е. когда, исполняя свое служение, как пастырь и учитель всех христиан, в силу своей апостольской власти, определяет обязательное для всей церкви учение веры и благочестия, то, при божественной, обещанной ему в лице св. Петра, помощи, он обладает той *непогрешимостью* (*inefallibilitate* — незаблуждаемостью, от *fallo* — обманываю, ввожу в заблуждение), какой Божественный Спаситель благоволил наделить Свою церковь, относительно определения предметов, касающихся *веры и нравственности*. Посему таковые определения римского первосвященника не могут подлежать изменению уже сами по себе, а не вследствие согласия церкви. Если же кто-либо, чего Боже сохрани, возымеет дерзость противоречить этому, *да будет анафема* (4 зас. 4 гл.).

Так р.-католический мир обогатился новым догматом. Непогрешимость усваивается папе, когда он учит *ex cathedra*, в *широком* смысле. Она простирается, по объяснению катихизисов, на все, что относится к откровенному учению о вере и нравственности, именно: «на учения, выведенные из откровения и стоящие с ним в связи, — на разрешение сомнений и споров по предметам веры и нравственности, на обличение еретических заблуждений и, наконец, вообще на установление и определение всего, относящегося к спасению верующих» (Катих. д-ра Ваплера). Непогрешимость, таким образом, понимается в смысле непогрешимого церковного *учительства* папы в области предметов веры и нравственности. Столь широкое, несообразное с истиной, понимание предмета непогрешимости принято в целях оправдания всех тех латинских догматов, которых нет в откровении, но которые будто бы выведены из него путем умозаключений, прямее — вымышлены.

С усвоением папам свойства непогрешимости не может примириться христианское сознание. Когда еще папство готовилось к провозглашению нового догмата, странным и неприемлемым казалось это учение многим из самих же латинян, так что даже из епископов многие отказались подписать декрет Ватиканского собора. Провозглашение же этого догмата повлекло за собой отпадение от Римской церкви целых обществ р.-католиков, получивших название старокатоликов.

Учение это хотя называется в декрете о непогрешимости «богооткровенным» догматом, но на самом деле сами ультрамонтане не могут указать ни одного прямого свидетельства слова Божия о папской непогрешимости (кроме разве Лк 22, 31–32). И понятно. Греховность и несовершенство свойственны действиям и проявлениям всех сил человеческого духа, следовательно, — и в отношении человека к истине, а потому Писание не усвоит и не может усвоить непогрешимости или незаблуждаемости никому из смертных и грешных людей.

История папства решительно опровергает учение о папской непогрешимости. «Не обольщайте себя», — говорил на Ватиканском соборе членам его знаменитый р.католический иерарх, *И. Ю. Штрессмайер* (см. его речь в рус. пер. в «церк. Вед.» 1905 г. №№ 30 и 31). — «Если вы подпишете «догмат папской непогрешимости, то наши враги — протестанты тем смелее войдут в протест, что *имеют на своей стороне историю*, тогда как мы имеем против них только наше собственное отрицание. Что мы скажем им, когда они выставят пред нами всех римских епископов — до его святейшества Пия IX? Если вы определяете непогрешимость настоящего римского епископа, то должны признать *непогрешимость всех его предшественников, без всякого исключения*. Но можете ли вы сделать это и доказать, что *корыстолюбивые, кровосмесники, убийцы, святокупцы — папы были наместниками И. Христа*», а, следовательно, имели и дар непогрешимости? Сами защитники папской непогрешимости чувствуют позорность поведения многих пап. Однако они не находят это несовместимым с папской непогрешимостью. Авторитет и непогрешимость папских определений о предметах веры и нравственности основывается, говорят они, на воздействиях Св. Духа, под благодатным водительством Которого находится папа, как глава церкви. Поэтому непогрешимым учителем церкви может быть и порочный папа. Но религиозное чувство неудержимо протестует, когда теория обязывает признавать непогрешимыми светильниками веры и благочестия всех пап без изъятия, а история осуждает деяния и мнения многих из них, как оскорбление религии и нравственности. Нельзя представлять соприсутствие или воздействие Духа Божия на человека часто внешним (механическим) образом, мыслить человека лишь трубою Св. Духа. Речь о божественных предметах не может быть понятна неверующему, нравственно больному, духовно слепому и глухому. Это несомненно по отношению к библейским писателям. Так должно быть и есть и в церкви Христовой. Непогрешимость ее покоится на ее святости.

История изобличает доктрину о папской непогрешимости и примерами неустойчивости *в правой вере* римских епископов. Многие из пап обнаруживали по отношению к догматам шаткость и нетвердость убеждений, то покровительствуя еретикам, то даже прямо разделяя еретический образ мыслей, то издавая самопротиворечивые буллы и декреты. Так, *п. Гонорий* придерживался монофелитства. За это в числе других еретиков он был осужден VI-м Всел. Собором (суждение повторено было и VII Всел. Собором). Папа *Вигилий* был отлучен от общения с церковью на V-м Всел. Соборе за то, что одобрял еретические сочинения несториан, отвергавших богочеловечество Христа Спасителя. Папа *Зосима* был привлечен пелагианами на свою сторону. Собор Базельский удостоверяет, что папа *Евгений IV* «виновен был в симонии; позволял себе клятвопреступнические, отступнические и еретические мнения и отрекся от веры». Были



папы безбожники. Так, Иоанн XXII открыто проповедовал «по внушению «диавола», что нет вечной жизни и душа уничтожается вместе с телом, как свидетельствуют о.о. Констанцкого собора. Папа Лев X и все Евангелие Христово называл «доходною баснею о Христе». Сюда же можно отнести те декреты, которыми папы отменяли и осуждали постановленное и одобренное авторитетом римской же кафедры. Защитники папства такие случаи находят возможным примирить с папской непогрешимостью, усвояя их папе, как частному богослову. Как частный учитель, как частный богослов, говорят, папа может ошибаться и ошибается, но он непогрешим, когда говорит *ex cathedra*. Но такое различие между кафедральными и некафедральными определениями мнениями одного и того же лица странно само по себе. Даже возможна ли такая двойственность в убеждениях и воззрениях человека, имеющего здравый ум, — и при том по отношению к христианской истине? Но даже если бы она была возможна, то спрашивается, когда папа говорит *ex cathedra* и когда произносит частное суждение? По этому вопросу в католицизме было много споров и предлагаемо решений, но вопрос остается и доселе *неразрешенным*, и именно потому, что папскую непогрешимость невозможно примирить со свидетельствами истории. На вопрос: когда папа непогрешим? обычно отвечают: тогда, когда он изрекает свои определения *ex cathedra*, а на вопрос: когда же папа говорит *ex cathedra*? объясняют, что папу надобно мыслить поучающим верующих с высоты апостольского престола в тех только случаях, когда в своих определениях он не допускает ошибки. Общечеловеческое мышление осуждает такое кружение мысли.

### § 136. Протестантское учение о церкви, как духовном, невидимом обществе

Протестантство в своем учении о церкви, в противоположность католицизму, превратившему церковь в мирское царство с папой во главе, вовсе отвергло необходимость и значение всей видимой, человеческой стороны церкви, отвергло не только папство, но и богоучрежденную иерархию, отвергло самое понятие о церкви, как богоустановленном *видимом посредстве* в деле учительства и руководства верующих ко спасению и раздаении благодатных даров в таинствах через иерархию. Вместо отвергнутого учения оно предложило учение о церкви, как *духовном, невидимом обществе верующих* или *оправданных* (святых). Частнее особенности протестантского учения о церкви выясняются из лежащего в основе протестантской вероисповедной системы начала — учения об оправдывающей вере.

Человек оправдывается единой личной верой в Искупителя. Через веру он прямо и непосредственно соединяется со Христом и Духом благодати; Дух Св. непосредственно научает человека истине (через Писание и независимо от него), так что верующий не имеет нужды в особых внешних учителях; дары оправдывающей и спасающей благодати также непосредственно изливаются в душу верующего, почему нет надобности ни в особых посредниках (иерархии), ни в посредствующих священнодействиях (таинствах) для сообщения даров благодати. Понятно отсюда, что весь внешний строй церкви, видимая сторона церкви, являлись излишними, не могли иметь того значения, какое усвоено им волею Основателя церкви. Иерархия в церкви с властью учить, священнодействовать и управлять если и существует в церкви, то существует *jure humano*, ради порядка, а не *jure divino*. Таинства не могут иметь и не имеют усвояемого им значения проводников благодати; они не безусловно необходимы для спасения, — их и не столько, сколько признают. Отвергнув существенное (догматическое) значение за видимостью церкви, протестантство не отвергло вообще бытие церкви на земле. Истинная церковь существует, только она есть духовное, невидимое общество. Ее образуют и в состав ее входят все те, которые истинно веруют и имеют Духа Святаго. По определению символических книг лютеранства, церковь есть «*собрание святых и право верующих*» (*congregatio sanctorum et vere credentium*), имеющих в себе Духа Св., Который сердца их

обновляет, освящает и ими управляет Conf. art. VII et VIII), а еще короче, — просто «общение святых» (communio sanctorum, — «Бол. катих.» II ч. III, 47). Но так как нельзя знать, кто из живущих на земле верующих свят и кто не свят, — Бог знает избранных Своих, то истинная церковь *невидима* (ecclesia invisibilis). Эта-то невидимая церковь и есть церковь истинная, церковь святая. Правда, в настоящей жизни члены церкви, т. е. «истинно верующие и имеющие Духа Святаго», смешаны с грешниками, находящимися во внешнем общении с первыми. Но эти мнимые христиане, «лицемерные и злые люди», не делаются через такое общение членами истинной церкви, — они «лишь мертвые члены церкви», а не члены ее на самом деле. На самом деле принадлежат к ней только оправданные, освященные Духом Святым, рассеянные среди грешников, почему об истинной церкви, так проявляющейся в мире, нужно говорить, что она «сокрыта под толпою» людей нечестивых, принадлежащих к известному исповеданию.

Очевидно, такое понятие о церкви, не подлежащей никакому внешнему наблюдению, в существе дела равно отрицанию церкви, — церковь является чем-то мечтательным, воображаемым. Если церковь действительно существует, то должны быть какие-либо видимые признаки церкви. В ответ на такое возражение и недоумение против учения о невидимой церкви в протестантстве явилось такое определение невидимой церкви: «церковь есть собрание святых, в котором *правильно проповедуется евангелие и правильно совершаются таинства*» (Conf. aug. p. I, VII, 1). По этим признакам, учат протестанты, можно гадать или не сомневаться в бытии истинной церкви на земле, как общества святых: где чисто проповедуется слово Божие и согласно с этим словом совершаются таинства, там наверное есть церковь. Но так как слово Божие всегда имеет некоторый плод (Ис 55, 10–11), а чистая проповедь евангелия может быть и среди папистов и вообще везде, куда бы ни было занесено евангелие, то везде может быть и истинная церковь, даже если бы в таких местах верующие не имели возможности приступить к таинствам. Но где нет этой проповеди, там не может быть верующих, не может быть и таинств, следовательно, нет и истинной церкви. Вообще, главный признак истинной церкви — правильное проповедание евангелия. Что же касается таинств, как признака истинной церкви, то они составляют менее существенный признак, по сравнению с словом. Проповедь слова и вера в него могут существовать вне христианского общества, где нет совершения таинств, — вне видимой церкви, почему церковь истинно верующих может существовать и вне церкви истинной. Истинная церковь таким образом находится в церкви видимой и вне ее, подобно тому, как душа живет в теле и вне тела.

Все протестантское (символическое) учение о церкви покоится на ложном начале — на учении об оправдывающей вере, в связи с которым стоит и падает. И само в себе оно заключает несообразности и противоречия откровению.

Прежде всего, разделение Земной церкви на какие-то два различные общества — общество видимое и общество невидимое есть разделение произвольное; можно и должно различать церковь Небесную от Земной, из которых одна действительно видима, а другая невидима, можно говорить о видимой и невидимой сторонах единой церкви Земной, но нельзя без самопротиворечия мыслить ее ни видимой только, ни невидимой.

Далее, совершенно неосновательно протестантское отрицание существенного значения за видимостью церкви. Церковь основана для приведения ко Христу духовно-телесных существ, а не бесплотных духов. Сын Божий совершил дело спасения людей видимым образом, видимо же сошел и Дух Святой на церковь, чтобы пребывать в ней до скончания века. Отсюда, если дело спасения людей должно быть продолжаемо, то продолжаемо видимо, и если продолжаемо церковь, то видимость ее должна иметь существенное

значение. И. Христос учредил действительно видимую церковь, видимое апостольство и преемственную от них видимую иерархию, видимые священнодействия (таинства) для сообщения в видимых знаках невидимой благодати. В учении Спасителя и апостолов ясно показано и значение для спасения видимой стороны церкви, — значение столь существенное, что видимая принадлежность к церкви, видимое исповедание веры, видимое участие в таинствах составляют условия спасения человека и примирения его с Богом. Отрицание такого значения за видимостью церкви, утверждение, что спасение достижимо без принадлежности к видимой церкви и без пользования таинствами, следовательно, есть дерзкое осуждение дела Христова, осуждение Самого Бога. Оно последовательно может приводить и приводит к прямой враждебности по отношению к видимости церкви вообще и всякой внешне проявляемой церковности, или же — к религиозному безразличию и даже неверию.

Наконец, существование на земле такой церкви, которая состоит из невидимого общества одних святых, с исключением из нее грешных людей, бесцельно. И. Христос пришел на землю спасти погибших и церковь основана Им, чтобы освящать и вообще вести ко спасению грешных людей. Откуда и как без церкви могли бы быть и праведные? Поэтому церковь есть общество *освящаемых* (Евр 2, 11), а не святых. Вот почему церковь, до тех пор, пока существует настоящий мир, заключает и будет заключать в себе членов грешников с их несовершенствами и недостатками. Церковь давно уже отвергла заблуждение новатистов и донатистов в учении о церкви, повторяемое протестантством.

**Англиканское учение о церкви.** — Учение о церкви немецких реформаторов XVI в. оказало влияние на учение о том же предмете и церкви *Англиканской*, не обладающее, впрочем, необходимой определенностью. Так, в XIX-м члене веры англиканства дается такое понятие о церкви: «видимая церковь Христова есть собрание верных, в котором в чистоте проповедуется слово Божие и таинства совершаются надлежащим образом, т. е. согласно с установлением Христовым во всем том, что необходимо требуется для них». Это определение церкви является заимствованным из «Аугсб. исповедания» (VII-го чл.). Указывая лишь на два общепротестантских признака церкви, оно умалчивает о том, составляет ли необходимый и существенный признак видимой церкви *богоустановленное священноначалие*. Правда, Англиканская церковь имеет три степени церковной иерархии, но в ее вероизложениях не находится точно и ясно выраженного учения о богоустановленности и сакраментальном характере иерархического служения. Но где нет богоучрежденной законной иерархии, не признается и ее безусловной необходимости, там нет и церкви. Далее, в приведенном члене англиканского исповедания говорится лишь о «*видимой*» (*visibilis*) церкви, которая определяется как общество верных (*fadeliium*), однако без разъяснения, разуметь ли под ними «Святых и истинно верующих», или же вместе и «лицемерных и злых». Не дается в членах веры разъяснения и того, что же должно разуметь под невидимой церковью, существование которой предполагается уже тем, что существует церковь, именуемая видимой. Наконец, англиканством разделяется общепротестантское учение о вседостаточности в деле веры св. Писания. В членах говорится: «св. Писание содержит все необходимое для спасения; но чего в нем не сказано, или чего нельзя доказать на основании его, то не может быть предписано никому, как член веры, или как нечто необходимое для блаженства» (VI чл.). «церковь ничего не может узаконить такого, что противно слову Божию писанному... Как не должна она определять что-нибудь вопреки ему, так точно, помимо его, она не должна принуждать верить во что-нибудь, как необходимое для спасения» (XX чл.). Церковь, таким образом, не последний судья, а есть кто-то еще иной, кто может судить о правильности ее решений и о согласии их со словом Божиим. Этот последний судья — личное убеждение верующего. Ясно, что если Вселенская церковь может впасть в противоречие со св.

Писанием, то ей нельзя усвоить, англиканством и не усвоится, свойства непогрешимости (XIX чл.). О Вселенских Соборах в одном из членов веры утверждается, что «Вселенские Соборы, так как все они состоят из людей, которые не все руководятся Духом и словом Божиим, могут заблуждаться и действительно заблуждались, даже в вещах, относящихся до веры. Посему то, что определяется ими в качестве необходимого для спасения, не имеет ни силы, ни авторитета, если нельзя показать, что эти определения заимствованы из св. Писания» (XXI чл.). Должно впрочем заметить, что на самом деле Англиканской церковью всегда признавались и признаются первые четыре, или даже шесть Вселенских Соборов в качестве истинных выразителей учения Вселенской церкви; не усвоится ею непогрешимого авторитета лишь VII-му Всел. Собору.

### III. О таинствах как средствах освящения человека

#### § 137. Понятие о таинствах. Богоустановленность и число таинств.

Господь Иисус Христос, основав церковь, как видимое орудие для освящения человека, даровал ей особенные, *видимые* средства, через которые сообщается лично и непосредственно каждому верующему благодать Божия, усваивающая спасение Христово. Это суть особые священнодействия, числом семь, называемые *таинствами*.

I. Слово «таинство» (μυστήριον, от μύω — закрываю глаза, сжимаю рот) обозначает идею таинственного, сокровенного, недоступного другим. В св. Писании это слово встречается часто, но употребляется не для обозначения священнодействий, называемых таинствами, а в других смыслах, напр., для обозначения тайн царства небесного (Мф 13, 11), тайн веры (1 Тим 3, 9; 1 Кор 13, 2); тайны боговоплощения (1 Тим 3, 16), тайны искупления (Кол 1, 26; Еф 3, 9) и др. Но в церкви христианской с первых веков христианства (со времен Климента Ал. и Оригена) оно стало входить в употребление (а на западе со времен Тертуллиана — sacramentum) и для обозначения таинств в собственном смысле. Православной церковью под именем таинств разумеются такие священнодействия, Самим И. Христом для спасения верующих установленные и законной иерархией совершаемые, которые в видимом знаке заключают и под видимым знаком сообщают невидимую благодать Божию, и притом так, что в каждом таинстве низводятся на верующих известные, определенные дары благодати (Прав. исп. 99; Кат. 10 чл.; Посл. вост. патр. 15). Существо таинств, таким образом, состоит в том, что благодать Божия в них так соединена с внешним знаком или видимой стороной, что дары благодати подаются посредством видимой стороны или видимого образа, а не непосредственно Богом при принятии или по принятии этого знака. Такая нераздельность внешнего и видимого священнодействия с благодатной силой Божией для нас совершенно непостижима. Наименование этих священнодействий таинствами, следовательно, вполне соответствует их непостижимому существу.

Такое же понятие о существе таинств содержит и церковь р.-католическая. Но в отделившихся от нее протестантских обществах подверглось искажению и даже отрицанию общецерковное учение о существе таинств. Реформаторы XVI в. решительно восстали против учения о том, что в таинствах необходимо сообщается благодать под видимым знаком. Такое представление о таинствах не мирилось с основным учением протестантства об оправдывающей вере, по силе и вследствие которой необходимо даруется человеку спасающая благодать *непосредственным* действием Божиим на душу человека. Следуя началу оправдывающей веры, оно поставило восприятие благодати через таинства в совершенную зависимость от внутреннего настроения лиц,

принимающих таинство, или даже вовсе отвергло значение таинств, как проводников благодати. Проводится такое воззрение, хотя не в одинаково крайнем виде, в главнейших формах протестантства — лютеранстве и реформатстве.

Первые представители реформации — Лютер и Меланхтон — и в самом начале своей реформаторской деятельности, отвергнув значение таинств, как орудий благодати (*ex opere operato*), утверждали, что таинства суть только *напоминания* (*μνημόσυνα*) о нашем благодатном состоянии, видимые *печати* (*σφραγίδες*) нашего пребывания в церкви Христовой, *знаки* (*signa*) нашего общения со Христом, назначенные для укрепления и воспитания нашей веры, но не содержащие в себе благодати оправдания (*Conf. aug. I, 13*). Благодать даруется человеку не через таинства, а через веру и под условием веры, *непосредственным* действием Божиим на душу человека. «Не таинство, а *вера* в таинстве оправдывает» — было одним из первых положений Лютера. Такое понимание таинств приводило современников реформации к тому, что таинства вовсе не нужны, что можно спастись и без них, — только была бы вера. Это вынудило виновников реформации видоизменить свое первоначальное воззрение на таинства. Они стали защищать неразрывную связь их с благодатью. Это последнее воззрение на таинства вошло и во все символические книги лютеранства. Сущность его состоит в следующем. Таинство не есть простой, бессодержательный знак; оно само по себе свято и содержит освящающую силу независимо от душевного расположения приемлющего его. Такое значение оно приобретает вследствие своей связи со *словом Божиим*, которое, в виде божественной заповеди совершать то или другое таинство, присоединяется в таинстве к видимому знаку и заключает в себе *обетование* благодати (обещание прощения грехов). Это слово, утверждал Лютер, есть самая важная часть таинств, ибо оно есть главное орудие благодати. Потому-то, что оно всегда соединяется с таинствами, — и таинства постоянно приносят нам благодать, являются ее орудиями, или иначе — заключают сами в себе и по себе (объективно) освящающую благодатную силу. Но так как свою благодатную силу таинства получают от слова, то они не сообщают каких-либо особенных благодатных даров по сравнению со словом, но сообщают то же самое прощение грехов, какое получается и через слово (*Бол. кат. IV. 52–53*). Очевидно, что и видоизмененное лютеранское воззрение на таинства осталось не менее далеким от учения церковного, чем и первоначальное. Ибо если слово и независимо от таинств — такой же проводник и таких же даров благодати, как и в таинствах, то таинства не суть необходимые средства освящения человека. Сами по себе, независимо от слова, они и не имеют значения. Если и есть какое преимущество их пред словом, то оно, по мысли Лютера, состоит в том, что в них прощение грехов предлагается не всем вообще, как в слове, но *каждому отдельно*. Следовательно, принятие таинств каждым человеком важно потому, что *укрепляет веру* человека в собственное спасение, в получение им именно благодати оправдания. Вот и все преимущество таинств перед словом. Но в ком нет достаточной личной веры, для того таинство, действительное само по себе, вследствие соединенного с ним слова, остается простым внешним знаком, не сообщаящим благодати. Таким образом, и при видоизмененном воззрении на таинства все дело спасения и оправдания человека по-прежнему приурочивается *единственно* к его *личной вере*.

Подобных же воззрений на таинства держится и *реформатство*, но только реформатское учение о таинствах устойчивее лютеранского и более последовательно. Так, *Цвингли* отказывается признать за таинствами значение даже средств *укрепления* нашей веры. В таком воззрении, по его мнению, еще слишком много усваивается таинствам самим по себе в ущерб для веры. Если таинства имеют значение восполнителя слабой веры, то нельзя говорить, что человека спасает *только* вера, — но вера и таинства. Он утверждает, что таинства суть не более, как только *условные знаки* союза людей между собой. Принимая таинства, человек тем самым дает внешнее свидетельство своей твердой христианской

веры и вместе убеждает в бытии в нем этой веры целое христианское церковное общество. *Кальвин* готов был усвоить таинствам значение проводников благодати, однако лишь для тех, кто от века предопределен ко спасению. Но кроме предопределенных ко спасению есть еще люди, лишенные спасения, и эти последние, будучи исключены из участия в божественной благодати, не могут быть в то же время лишены участия во внешних таинствах. Отсюда, — если, бы благодать была *неразрывно* связана с совершением таинства и действовала на каждого приступающего к нему, в таком случае легко могло бы случиться, что непредопределенный, так сказать, против воли Божией восхитил бы божественную благодать. Ввиду этого *Кальвин* по необходимости должен был отделить действия благодати от таинств. Он утверждал, что для тех, кто не принадлежит к числу предопределенных, «крещение, напр., есть только внешнее омовение без всякого внутреннего благодатного воздействия». В символических книгах реформатства говорится, что таинства суть *знаки и печати* (signa et sigilla) благодати Божией о Христе, установленные свыше для назнаменования и напечатления ее в совести избранных Божиих и для взаимного засвидетельствования ими своей веры, благочестия и повиновения Богу (Heid. kat. qu. 65–69; Genev. cat. De sacram.; Helv. I, 19–23 et cet.).

Отвергнув богопреданное учение о существовании таинств, протестанты отвергли *богоустановленный* способ сообщения благодати, усваивающей людям спасение Христово, — отвергли самую благодать, сообщение которой Господу угодно было соединить с совершением таинств. *Англиканская церковь*, по-видимому, не приняла протестантского взгляда на существование таинств. В «Катихизисе» англиканском дается такое определение таинства: таинство есть «внешний и видимый знак внутренней и духовной благодати, данной нам, установленный Самим Христом, как *средство*, через которое мы получаем ее, и *залог*, уверяющий нас в том». Понимание таинств в смысле действительных (объективных) *средств*, низводящих благодать, вполне православно [7].

II. Таинства суть божественные, а не человеческие установления. *Богоустановленность* есть существенный признак, входящий в понятие о таинствах. Бог — единственный источник и раздаятель благодатных даров; потому никто другой, кроме Самого Господа, не мог установить таких средств облагодатствования человека, как таинства. Частнее, как освящающая благодать Св. Духа подается от И. Христа, так Им же установлены и те священные действия, через которые она подается, — отчасти до Его воскресения, отчасти по воскресении в течение *четыредесяти дней*, когда Он являлся ученикам Своим и беседовал с ними, *яже о царствии Божии* (Деян 1, 3). Нельзя признавать правильным разделение таинств на учрежденные Самим И. Христом и на установленные апостолами. Апостолы сами себя признают не установителями, но только слугами Христовыми и строителями таин Божиих (1 Кор 3, 5; 4, 1). Они не вводили и не устанавливали ничего такого, на что не имели повеления от Господа.

Почему же Господу угодно было спасительные действия благодати соединить в таинствах с видимыми действиями, когда *Дух Божий, идеже хочет, дышет*? Так как спасение человека Богу угодно было совершить через воплощение Сына Божия, видимо же, как бы в огненных языках, ниспослан церкви и Дух Св., то божественная любовь изменила бы прием в Своих действиях на человека, если бы предложила средства для усвоения человеком спасения Христова чисто духовные, если бы не установила таинств. И если воплощение Сына Божия мы признаем проявлением премудрости Божией (1 Кор 3, 7), то не иными должны нам представляться и избранные той же божественной премудростью способы усвоения людям спасения Христова — таинства, в которых непостижимым для нас образом соединяются благодать с чувственным знаком, земное с божественным. И

действительно, избрание Богом духовно-чувственных средств для сообщения людям благодати искупления находится в полном соответствии с двухсоставностью человеческой природы и ее потребностями. «Если бы ты был бестелесен», говорит *св. Златоуст*, «то Христос сообщал бы тебе дары бестелесно; но так как душа твоя соединена с телом, то духовное сообщает тебе через чувственное» (на Мф Бес. LXXII, 4). Как существо духовно-телесное, человек имеет и нужду в исцелении и освящении не только души, но и тела. Важное значение имеет установление Богом духовно-чувственных средств облагодаствования и для убеждения человека в несомненности дарования ему благодати. Если бы было такое разделение между благодатью и чувственным знаком в таинствах, — когда бы, напр., благодать давалась одним достойным, прочие же принимали бы только видимый знак (как учат протестанты), — ни один человек не мог бы с уверенностью сказать, что он получил благодать. А подобная неуверенность и сомнение в действительности получаемых даров осуждали бы верующего с мнительной совестью на постоянные нравственные мучения. Наконец, через видимые посредства сообщения благодати достигаются в церкви и другие важные цели: верующие видимо освящаются в члены церкви Христовой и отделяются от неверующих, что способствует теснейшему соединению их между собой в единое тело Христово, ощутительно напоминается им об истинах веры и обязанностях членов церкви и открывается возможность приготовления к достойному восприятию благодати искупления.

III. «Веруем», учат восточные патриархи, «что в церкви есть евангельские таинства, числом семь. Ни менее, ни более сего числа таинств в церкви не имеем. Число таинств сверх семи выдуманно неразумными еретиками. Седмичное же число таинств утверждается на священном Писании, равно как и прочие догматы православной веры» (Посл. вост. патр. чл. 15). Таковы именно таинства, содержимые и преподаваемые в православной церкви: крещение, миропомазание, покаяние, причастие, священство, брак, елеосвящение. В каждом из таинств преподаются известные, определенные дары благодати. Если бы освящение человека благодатью совершалось через сообщение в каждом из таинств благодати не в определенном, частном виде освящения, то надлежало бы быть одному какому-либо таинству, а не различным. Все же таинства в совокупности, обнимая всю жизнь человека, соответствуют главнейшим нашим нуждам и потребностям в духовной жизни, равно и нуждам целой церкви Христовой.

Что таинств церковных установлено И. Христом именно «семь», не более и не менее, — такая формула о числе таинств явилась в церкви сравнительно в позднейшее время (к XII в. на западе и к XIII в. — на востоке). Однако, неосновательно утверждение протестантов, что будто бы седмичное число таинств не в откровении данная истина, а есть следствие исторического развития в церкви обрядности (измышлено будто бы Петром Ломбардом). В Писании содержатся более или менее ясные свидетельства о всех семи таинствах. И если прямо в Писании не сказано, что «таинств семь», то точно так же нигде не сказано и того, что таинств только два или три. Церковь всегда имела и всегда признавала семь священнодействий, сообщающих особенную благодать, — следовательно, считала их таинствами, хотя по обстоятельствам времени и не формулировала долго в кратких и точных выражениях своего всегдашнего учения. Все семь таинств признаются и в *неправославных обществах*, еще в древности отделившихся от католической церкви. Так, у несториан и евтихиан существует семь таинств. То же число таинств неизменно признавалось и признается и церковью западной. Такое согласие относительно числа таинств христиан, разномыслящих относительно других предметов веры, показывает, что вера в седмичное число таинств основана на апостольском предании, а не позднейшее нововведение в церкви.

Верование всего христианского мира в седмичное число таинств реформацией XVI в. объявлено заблуждением. На самом деле И. Христос установил в Своей церкви, будто бы, не семь таинств, а только два — крещение и евхаристию, с которыми и соединил обетование благодати; прочие же таинства суть простые обряды, возведенные церковью на степень таинств, — правда, благочестивые и полезные, но не имеющие богоустановленного видимого знака и обетования благодати. Но такое учение о числе таинств образовалось в протестантстве независимо ни от св. Писания, ни от Предания, а вытекает из одностороннего учения о существе и назначении таинств. Сила таинств, по смыслу протестантского учения, заключается в том, что они служат знаками и свидетельствами благодати Божией, дарующей прощение грехов в зависимости от веры в слово Божие, и укрепляют веру в возвещаемое словом обетование благодати. Но если назначение таинств — укреплять веру в прощение грехов, то отсюда последовательно вытекло сокращение числа таинств. Так, брак уже не мог быть в числе таинств, ибо не соответствует цели таинств, — не может служить залогом прощения грехов. Миропомазание являлось излишним, ибо в крещении даровано уверение в прощении грехов; оно было бы повторением крещения. Причащение делает излишним елеосвящение, когда, в случае близкой смерти человека, бывает нужда уверить в прощающем милосердии Божием, а уврачевание от болезней подается по силе веры, без всякого таинства. Священства, как таинства, быть не должно, ибо священство есть достояние всех и каждого верующего. Покаяние на первых порах протестантство расположено было удерживать в числе таинств, но потом воспоминания о р.-католических злоупотреблениях тайной исповеди и разрешительной властью (особенно индульгенциями) привели протестантов к тому, что они и таинство покаяния стали отвергать.

Учение о числе таинств немецких реформаторов XVI в. усвоено и церковью Англиканской. «*Два таинства*», говорится в «Членах веры», «*установлены Христом, нашим Господом, в евангелии, а именно: крещение и вечеря Господня. Те пять, которые обычно называются таинствами, а именно: миропомазание, покаяние, священство, брак и елеосвящение, — не должно считать таинствами евангелия, так как они возникли частью от превратного подражания апостолам, частью же суть состояния жизни, дозволенные в Писании. Они не имеют одинаковой природы таинств с крещением и вечерей Господней, ибо не имеют какого-либо видимого знака или обряда, установленного Богом*» (XXV чл.).

### § 138. Действительность и действенность таинств

Под *действительностью* таинств разумеется то, что известное таинство есть действительно таинство, а не простой обряд, т. е. в видимом знаке заключает и сообщает благодать Божию приступающему к таинству; под *действенностью* же таинства — такое или иное действие на человека благодати, сообщаемой под видимым знаком при принятии таинства, — *во спасение* или *во осуждение*.

I. По учению православной церкви, таинство действительно и благодать Божия несомненно нисходит на человека, когда таинство *совершено правильно*. Правильность же совершения таинства заключается в том, чтобы при совершении его в точности соблюдены были предписываемые церковью требования относительно *совершителя* и *образа совершения*.



Совершителем таинства может быть только правильно избранный и законно рукоположенный *епископ* и *пресвитер*. Законным рукоположением называется такое, которое совершается епископом, по прямому и непрерывному преемству принявшим власть поставлять совершителей таин Божиих от самих апостолов. Преемство от апостолов и непрерывность этого преемства служит признаком истинной иерархии и свидетельствует о праве человека совершить таинства (Прав. испов. 100; Посл. вост. патр. чл. 10 и 17; Катих. 10 чл.). Из этого правила делается в некоторых особенных случаях исключение ради таинства крещения.

Но, поставляя действительность таинства в зависимость от законности совершителя таинства, православная церковь отвергает мнение, будто и из законных совершителей совершают действительные таинства только те, которые являются достойными служителями и строителями таинств, а таинства, совершаемые священнослужителями, напр., жизни недостойной, или без должного благоговения, без веры, не имеют силы таинств. Такое мнение было высказываемо еще в древности (донатистами, новацианами, монтанистами), повторяется и в настоящее время. В р.-католической церкви многими действительность совершаемого законным священнослужителем таинства ставится в зависимость от того, имел ли он надлежащее *намерение* к его совершению. Под намерением же служителя алтаря разумеют не только *внешнее* его намерение (*intentio externa*), т. е. намерение священнодействовать, точно выполнить все обрядовые установления таинства, требуемые церковью, но и намерение *внутреннее* (*intentio interna*), — в смысле глубокого внутреннего решительного намерения совершить именно таинство, т. е. низвести в таинстве Св. Духа, или произвести именно благодатные действия, которые по божественному установлению предназначены для каждого таинства (сн. буллу п. Льва XIII «*Apostol Curae*», 1896 г., об англик. рукоположениях). Необходимость внешнего намерения для действительности таинства, т. е. намерения со стороны служителя церкви совершить священнодействие, признает и церковь православная (Пр. испов. 100). Понятно, почему для действительности таинства необходимо намерение в этом смысле. Возможны случаи воспроизведения, особенно простецами священнослужителями, во всех подробностях какого-нибудь таинства «для примера», чтобы, в виде урока, показать своему начинающему собрату, как оно совершается. В подобных случаях, хотя бы и выполнена была вся видимая сторона чинопоследования таинства, конечно, нет таинства, ибо нет намерения совершить священнодействие, таинство. Но нельзя поставлять действительность таинства в зависимость от внутреннего намерения в р.-католическом смысле, вообще от личного достоинства или недостойнства священнослужителя. Конечно, служитель таинств должен ходить достойно своего высокого звания, быть примером жизни для верующих (1 Тим 4, 12). *Проклят всяк, творяй дело Божие с небрежением* (Иер 48, 9). Он тяжко согрешает, когда совершает таинства без благоговения, особенно без веры. Однако самые таинства, совершенные служителем алтаря до времени открытого обнаружения его недостойнства быть священнослужителем, до лишения его власти священнодействовать, не лишены свойственной таинствам силы и действительности; после же того он теряет свои права на священнослужение, а потому если бы он и совершил какие-либо священнодействия, они не могут иметь силы таинств.

Неосновательность мнения, поставляющего действительность таинства в зависимость от личных нравственных качеств совершителя, открывается из следующего. Благодатная сила таинств зависит собственно от заслуг и воли Христа Спасителя. Сам Он, невидимо действуя Духом Святым, в таинствах сообщает благодать, Сам невидимо и совершает их, а епископы и пресвитеры, священнодействуя, совершают только естественные действия в таинствах, суть только служители Его и видимые орудия. *Той вы крестит Духом Святым* (Ин 1, 33), говорил об И. Христе Его Предтеча, хотя Спаситель видимо не крестил Сам, а

через учеников Своих (Ин 4, 2). *Тем же*, — замечает апостол, — *ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращаяй Бог* (1 Кор 3, 7). А отсюда следует, что достоинства или недостатки священнослужителей не могут иметь влияния на действительность таинства. «Веруйте, — научает *св. И. Златоуст*, — что и ныне совершается та же вечеря, на которой Сам (т. е. И. Христос) возлежал. Одна от другой ничем не отличается; нельзя сказать, что эту совершает человек, а ту совершал Христос; напротив, ту и другую совершал и совершает Сам Он. Когда видишь, что священник преподает тебе дары, представляй, что не священник делает это, но Христос простирает к тебе руку. Как при крещении не священник крестит тебя, но Бог невидимую силою держит главу твою, и ни ангел, ни архангел, ни другой кто не смеет приступить и коснуться, — так и в причащении» (На Мф Бес. L, 3). «Не говори: меня должен крестить епископ, притом митрополит», — вразумлял своих современников *св. Григорий Б.*, — не вникай в достоверность проповедника или крестителя: у них есть другой Судия, испытующий невидимое. А к очищению тебя всякий достоин веры, *только бы он из числа получивших на сие власть, не осужденных явно и не отчужденных от церкви...* Рассуди так: два перстня — золотой и железный, и на обоих вырезан один и тот же царский лик, и обоими сделаны печати на воске. Чем одна отличается от другой? — Ничем. Распознай вещество на воске, если ты всех мудрее. Скажи, который оттиск железного и который золотого перстня? И отчего он одинаков? Ибо хотя вещество различно, но в начертании нет различия. Так и крестителем да будет у тебя всякий. Ибо хотя бы один превосходил другого по жизни, но сила крещения равна, и одинаково может привести тебя к совершенству всякий, кто наставлен в той же вере» (Сл. XL, на крещ.). Поставление действительности таинства в зависимость от внутренних расположений совершителя его, при невозможности знать тайники его внутренней жизни, делало бы то, что никто из приступающих к таинству не мог иметь уверенности в том, что в известном случае он действительно удостоился приятия спасающей благодати, и верующие неизбежно обрекались бы на постоянные мучительные сомнения и колебания в деле устройства своего спасения. В тех же случаях, когда пастыри оказывались бы недостойными служителями алтаря или совершали таинства без намерения в р.-католическом смысле, — чем были бы виноваты верующие, лишаясь спасительной благодати по вине своих недостойных пастырей?

Со стороны *способа совершения* таинств условием их действительности служит правильность совершения таинств, т. е. по установленному чинопоследованию. В чинопоследованиях таинств, однако, не все имеет одинаково важное и существенное значение. Действительность таинства обуславливается лишь точным и правильным соблюдением существенного и важного в чинопоследованиях таинств, — того, что составляет неизменную, *богопреданную* принадлежность каждого таинства, *с чем Господу угодно было соединить сообщение людям Своей освящающей благодати*. Первым таким условием служит употребление определенного, указанного волей Установителя таинств, *вещества* для таинства (для крещения — воды, с троекратным погружением крещаемого, для евхаристии — хлеба и вина, для миропомазания — мира, для елеосвящения — елея) или определенного *видимого* (вещественного) *знака* (в таинстве священства — архиерейское возложение рук, в таинстве покаяния — осенение крестообразным знаменем разрешаемого от грехов; в таинстве брака — троекратное благословение вступающих в брак). Второе условие правильности совершения таинств, от соблюдения которого зависит действительность таинств, это — *«призывание Св. Духа и известная форма слов, посредством которых священник освящает таинство силою Св. Духа, изъявляя намерение освятить оное»* (Прав. испов., 100). Призывание Св. Духа и произнесение установленных слов (совершительной формулы таинства) придают внешним действиям при совершении таинств таинственно-благодатное значение. Эти два

существеннейшие условия таинств, касающиеся способа совершения таинств, иногда называются: первое — *материей* таинства, второе — *формой* таинства.

Таким образом, условиями действительности таинств служат: 1) совершение таинства лицом, имеющим на это законное право и власть; 2) употребление установленного вещества или видимого знака (правильность совершения таинства со стороны материи) и 3) точное и правильное употребление совершительных слов таинства (правильность формы таинства — призывание Св. Духа и произнесение совершительной формулы таинства). При нарушении хотя бы одного из них совершенное священнодействие не будет таинством, а будет лишь простым обрядом.

II. Действительное таинство есть вместе и *действенное* таинство. Благодать в таинстве так соединена с внешним знаком, что заключается в самом знаке, а не дается непосредственно Богом при принятии или по принятии этого знака. Поэтому благодать таинства сообщается приемлющему таинство независимо от его религиозно-нравственного состояния. Действительность и действенность таинств в этом смысле (но не спасительность, — это другое дело) таким образом совпадают. «Мы признаем их (таинства), — учат первосвятители Востока, — орудиями, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к ним» (Посл. вост. патр. чл. 15). Так же учат и церковь р.-католическая, признавая, что таинства сообщают благодать *ex opere operato*, или в силу сделанного дела (Conc. trid. Ses. VII, с. 7–8). Учение протестантов, ставящих сообщение благодати в таинствах в зависимость от веры приемлющих их, — так, что если человек приступает к таинству с верой, то оно сообщает благодать, а вне употребления или в случае принятия без веры оно есть просто внешний знак, не сообщающий благодати, вытекает из неправильного понимания существа таинств. Ап. Павел о недостойно причащающихся говорит: *иже аще яст хлеб сей, или пьет чашу Господню недостойне, повинен будет телу и крови Господни... Ядый бо и пийй недостойне, суд себе яст и пьет, не рассуждая тела Господня* (1 Кор 11, 27, 29). Недостойно причащающиеся, по мысли апостола, вкушают истинное тело Христово, и притом действующее на них, но только в суд или в осуждение, а не во спасение, так что их недостойнство не препятствует таинству быть действительным и действенным. На этом основании церковь издревле преподает крещение, миропомазание и причащение младенцам, в убеждении, что эти таинства действуют на младенцев (спасительно), хотя они еще не имеют собственной веры. Но хотя благодать и сообщается в таинствах всем приступающим к ним, однако она не действует на человека приневоливая, принуждая и стесняя его свободу. Поэтому то или иное действие благодати, преподаваемой в таинствах, *спасительное* или *во осуждение*, зависит уже от внутренних расположений принимающих таинства. *Ядый бо и пийй недостойне суд себе яст и пьет*. Православию чуждо р.-католическое учение об *opus operatum*, в той мере, конечно, в какой в этом учении заключается мысль о *спасительности* действия таинств на недостойно приемлющих их (о пассивном действии во спасение на «неполагающих препятствия» действиям благодати) [8]. Необходимыми условиями для того, чтобы действие таинства было спасительным, являются *вера* в таинство со стороны приемлющих таинство и искреннее *желание* принятия таинства.

**Отличие таинств от обрядов.** — Таинства должно отличать от тех священнодействий, употребляемых в церкви, которые называются *обрядами*. Различие между таинствами и обрядами можно определить следующими чертами. 1) Таинства все установлены Основателем церкви И. Христом; установление их И. Христом — необходимый признак таинств. Но это не есть необходимое, с самым существом обряда связанное требование,

чтобы он непременно был установлен И. Христом. Многие из обрядов не только не были установлены И. Христом или даже апостолами, но вошли в употребление в послеапостольское время. 2) Таинств семь, не более и не менее; церковь не может ни увеличить, ни уменьшить их число: оно *неизменно* на все время существования церкви Христовой на земле. Обрядов же много, и число их изменялось *и может изменяться* в будущем. 3) В таинствах благодать Божия необходимо соединяется с видимым действием и необходимо в видимом знаке преподается приступающему к таинству, а обряды — только знаки благодати Божией; в них нет такой связи между видимой и невидимой сторонами, почему с обрядами не соединяется необходимо сообщение даров милости Божией или благословения Божия. 4) Наконец, в каждом из таинств низводятся на верующих известные, определенные *дары благодати Божией, усвояющей людям плоды искупительных заслуг Христовых*. В обрядах же, если и подается Богом благодать, то эта благодать не имеет характера частного, определенного вида освящения. Обряды и совершаются не с целью низведения на верующих благодати, усвояющей людям искупительные заслуги Христовы, а с целью призвать на человека, а часто и на внешнюю его жизнь и деятельность, вообще *милость Божию, благословение Божие*.

## Крещение

### § 139. Понятие о таинстве. Установление его.

Первое место в ряду священнодействий, которые служат к освящению человека, занимает *крещение*. Оно служит как бы дверью, вводящей призванного благодатью Божией ко спасению в благодатное царство Христово (Ин 3, 5), гранью, разделяющей христиан от иудеев и язычников. Без принятия этого таинства ни один человек не может на сделаться членом тела Христова — церкви, не иметь участия в других таинствах. Крещение есть таинство, в котором человек-грешник, родившийся с наследственной от родителей порчей, но уверовавший во Христа, при троекратном погружении его тела в воду, с призыванием Бога Отца, и Сына, и Святаго Духа, умирает для жизни плотской и греховной и возрождается от Духа Святаго в жизнь духовную, святую (Катих. О крещении), или, раздельнее, — очищается Духом Святым от всех прежних грехов и с него снимается осуждение или проклятие за грех: он становится сыном Божиим и наследником царства небесного (Пр. исп. 102; Посл. вост. патр. чл. 16).

Крещение, как таинство церкви Христовой, могло быть и действительно установлено Основателем церкви. Не было и не могло быть такого таинства в мире дохристианском, но могли быть лишь только обряды, сходные с внешней его стороной (напр., иудейское крещение прозелитов, крещение Иоанново). Крестившись Сам во Иордане крещением Иоанновым, И. Христос уже освятил воду и крещение. В беседе с Никодимом Он дал яснейшее предуказание на будущее установление самого таинства: *аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится свыше, не может видети царствия Божия. Глагола к Нему Никодим: како может человек родиться, стар сый? Еда может второе внити во утробу матери своя и родиться? Отвеща Иисус: аминь, аминь глаголю тебе: аще кто не родится водою и Духом, не может внити во царствие Божие: рожденное от плоти плоть есть, и рожденное от Духа дух есть* (Ин 3, 3–6). Но самое установление крещения, как таинства, относится к тем дням между воскресением и вознесением Искупителя, когда Он, исполненный власти и силы, изрек Своим ученикам: *дадеса Ми всяка власть на небеси и на земли: шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам* (Мф 28, 18–20). *Иже веру имет и крестится, спасен будет, а иже не имет веры, осужден будет* (Мк 16, 16).

Но хотя заповедь и полномочие на совершение таинства дано апостолам до вознесения Спасителя, однако самое совершение христианского крещения могло последовать не ранее, как сами апостолы приняли крещение Духом Святым: *Иоанн крестил водою*, — говорил им Спаситель, — *вы же имате креститися Духом Святым не по мнозех сих днех... Вы примете силу, нашедшу Святому Духу на вы, и будете Ми свидетелие во Иерусалиме же и во всей Иудеи и Самариии, и даже до последних земли* (Деян 1, 5, 8). В день Пятидесятницы совершилось это торжественное крещение апостолов Св. Духом. В это время завершено и навсегда утверждено божественное установление великого христианского таинства. Получивши сами крещение Духом Святым, апостолы начали постоянно совершать крещение. В день Пятидесятницы ап. Петр говорил уверовавшим во Христа: *покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя И. Христа во оставление грехов... И креститися... в день той души яко три тысящи* (Деян 2, 38, 41). Св. Филипп крестил евнуха (8, 38), ап. Петр — Корнилия сотника с его семейством и другими (10, 47–48), ап. Павел — Лидию и домашних ее (16, 15), стража темничного с его домашними (33 ст.), Криспа со всем его домом (18, 8), Стефанов дом (1 Кор 1, 16), некоторых учеников в Ефесе, крестившихся прежде крещением Иоанновым (Деян 19, 1–15) и др.

Так приняв от Господа заповедь о крещении, апостолы передали ее всей церкви; с распространением церкви по всему миру, и это установление Господа распространилось по всем странам мира и неизменно сохраняется донныне церковью Христовой.

## § 140. Видимая сторона крещения

Крещение в православной церкви ныне совершается по чинопоследованию, в состав которого входят и такие обряды, с которыми не соединено Установителем крещения обетование благодати искупления (оглашение, заклинание, отречение от диавола и сочетание Христу, исповедание веры, помазание елеем, облачение в белую одежду). «Самое важное в священнодействии крещения» составляет «троекратное погружение (крещаемого) в воду, во имя Отца, и Сына, и Св. Духа (Катих. О крещ.). К видимой, совершительной стороне таинства крещения таким образом относятся: I) употребление определенного вещества для таинства, II) образ или способ (видимое действие) омовения водой и III) совершительные слова (формула) крещения.

I. Веществом для крещения служит естественная, простая и чистая, освященная особым священнодействием, вода, как ближайший символ благодати Духа Святаго, очищающей нечистоты греховные. Так должно быть по ясной заповеди Спасителя: *аще кто не родится водою и Духом*. В воде крестился Он Сам. В воде совершали крещение апостолы. В последующее время церковь свято следовала заповеди Спасителя и примеру апостолов, совершая крещение в воде. Вода есть самый наилучший символ для преподания благодати возрождающей, — такой, с которым все человечество издревле привыкло соединять понятие о животворной, возрождающей силе и который в самой природе своей имеет свойство очищать и оживлять.

II. При всеобщем признании церковью, что крещение должно совершаться водою, не везде был и донныне остается одинаковый способ употребления воды при крещении. Были и ныне существуют два способа крещения водою: способ *погружения* в воду всего тела и способ *обливания* или окропления водою.

Православная церковь учит, что крещение должно быть совершаемо через *троекратное погружение* крещаемого в воду. Такой образ совершения крещения имеет для себя твердые основания и в Писании и в Предании.

Пример крещения подал верующим Сам Установитель таинства. Евангелисты, повествуя о крещении И. Христа, говорят: *крестившись Иисус тотчас вышел из воды* (Мф 3, 16), *и когда выходил из воды, тотчас увидел разверзающиеся небеса* (Мк 1, 10). Это восхождение само собой предполагает и снисхождение И. Христа в воду, а это последнее, очевидно, требовалось для погружения в ней, а никак не для обливания ею. Иоанн крестил, по замечанию евангелиста, в Эноне близ Салима, *яко воды многи бяху ту* (Ин 3, 23). Нет сомнения, что Иоанн избрал это многоводное место для крещения иудеев потому, что здесь удобнее было крестить через погружение. Так принял крещение от Иоанна, конечно, и И. Христос. Апостолы совершали крещение, должно думать, также через погружение. В книге Деяний ап. о крещении евнуха Филиппом говорится: *и снисходя оба на воду, Филипп же и каженик; и крести его. Егда же изыдоша от воды, Дух Святыи нападе* (сошел) *на каженика* (8; 38–39). Выражения: *снисходя* в воду и *изыдоша* из воды, очевидно, указывают на крещение не через обливание или окропление, но через погружение.

Наименование крещения в Новом Завете всегда словами βαπτισμός или βάπτισμα, а самого действия или способа совершения крещения словом βαπτίζω (в словах установления таинства — βαπτίζοντες) также ведут к заключению, что крещение должно совершать через погружение. Βαπτίζω или βάπτω, по его употреблению, всегда означает «погружаю». Такое же значение они имеют и в Новом Завете (в Новом Завете βαπτίζω употреблено около 30 раз и βάπτω — 3 раза). Отсюда и βαπτισμός или βάπτισμα буквально значит «погружение». Так и понималось это слово древней церковью, почему и самое крещение совершаемо было ею через погружение.

Погружение должно быть *троекратное*. Древнейшие памятники Предания начало троекратного погружения в крещении производят или от апостолов или даже от установления крещения в такой именно форме. В «Апост. правилах» троекратное погружение признается «Господним учреждением» (49 пр.). Здесь же говорится: «аще кто епископ или пресвитер совершит не три погружения единого тайнодействия, но едино погружение, даемое в смерть Господню, да будет извержен» (50 пр.).

Другой способ употребления воды при крещении, — это совершение крещения *через обливание*. В писаниях апостольских нет указаний, чтобы апостолы когда-либо крестили через обливание. Древняя церковь хотя допускала возможность совершения крещения через обливание, однако лишь в исключительных случаях. Так, в «Учении двенадцати апостолов» есть дозволение крестить и через обливание, но лишь при недостатке воды (7 гл.). В мученических актах III в. нередко приводятся случаи крещения через обливание, но приводятся как отступления от общепринятого способа крещения — через погружение, вызывавшиеся особыми обстоятельствами. Через обливание же крещен был Новат (римский пресвитер), но — потому, что одержим был тяжкой болезнью и подвергался опасности умереть, так что крещение его совершилось на том самом одре, на котором лежал. Однако, признавая такое крещение действительным, многие из пастырей III в. относились к нему с явным неодобрением. Это видно, между прочим, из того, что св. Киприан Карфагенский принужден был даже нарочито разъяснять, что крещение не теряет своей силы и при обливательном способе его совершения (пис. к еп. Магну). Равно, когда упомянутый Новат, по благоволению к нему Римского епископа, был рукоположен в сан пресвитера, то народ и клир, не отрицая действительности его крещения, выразили, что «клиника» (крещенного через обливание обыкновенно называли κλίνικος, от κλίνη —

ложе, постель) не следует возводить ни на какую церковную степень. В IV в. явилось уже положительное правило, запрещающее таких лиц возводить на священные степени (Неокеес. соб. 12 прав.). Точно также и в следующие века хотя и допускалось церковью обливательное крещение, но лишь в особо стеснительных обстоятельствах, — в виде исключения из общего правила. Но она осуждала, а православная церковь осуждает и ныне употребление обливания вместо погружения не в силу необходимости, как, напр., при крещении больного, но в таких случаях, когда крещение могло быть совершено через погружение.

Что касается Западной церкви, то и в ней долгое время общепринятым способом совершения крещения было погружение. Обычай крестить через погружение вполне начал терять свою силу на западе только с XIII в., а окончательно обливательное крещение вошло там в силу только с XVII в. Употребление обливания вместо погружения проникало и в русскую церковь (в XIII–XVI вв.), особенно в области, соседние с латинским западом. Но церковные соборы (напр., Владимирский, Стоглавый) и пастыри церкви (напр., митр. Киприан и Фотий) издавали строгие осуждения совершения крещения без необходимости через обливание. Если в некоторых местностях (на юге и юго-западе России) еще и теперь иногда совершают крещение, неразумно подражая латинству, через обливание или погружательно-обливательным способом (ставят крещаемого в воду в купели и затем трижды возливают воду на голову), то это должно быть рассматриваемо, как злоупотребление и своеволие, подлежащее строгому осуждению.

III. Погружение в воду, хотя бы и троекратное, еще не есть таинство. Таинством церкви оно становится с произнесением законным совершителем крещения святейшего имени триединого Бога-Отца, и Сына, и Св. Духа, и по чинопоследованию крещения в православной церкви в такой формуле: «крещается N (имя) во имя Отца (первое погружение) и Сына (второе погружение), и Св. Духа» (третье погружение). Эти знаменательные слова в связи с погружением сообщают крещению силу таинства. Основание для употребления таких совершительных слов дается в заповеди Спасителя апостолам, чтобы они все народы *крестили во имя Отца, и Сына, и Св. Духа*. «Аще кто, епископ, или пресвитер, говорится в «Апост. правилах», крестит не по Господню учреждению, — во имя Отца, и Сына, и Св. Духа, но в трех безначальных, или в трех сынов, или в трех утешителей, да будет извержен» (49 пр.). А по мысли *св. Афанасия В.*: «кто отделит что-либо от Троицы, и крещается в единое имя Отца, или в единое имя Сына, или в Отца и Сына без Духа, тот ничего не получает... ибо достижение в Троице». (К Серап. I, 30).

### § 141. Невидимые действия крещения

Подобно тому, как при крещении И. Христа на Иордане видимо сошел на Него Дух Святой в виде голубя, и при совершении крещения крещаемому таинственным образом даруется особенная благодать Божия.

Действие благодати Божией на крещаемого состоит, прежде всего, в *оправдании* или *очищении* его от грехов, как от первородного, так и от всех личных, содеянных до крещения. Так, ап. Петр уверовавших в евангелии иудеев убеждает: *покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа во оставление грехов* (Деян 2, 38; см. 1 Пет 3, 21), т. е. для оправдания. Ап. Анания говорит Савлу: *встав, крестися и омой грехи твоя, призвав имя Господа Иисуса* (Деян 22, 16). Ап. Павел, напомнив коринфским

христианам из язычников, какими грешниками из них *неции бесте* до крещения, потом о действии крещения говорит: *но омытеся, но освятитеся, но оправдастеся именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего* (1 Кор 6, 11). Тот же апостол пишет, что Христос *освятит церковь, очистив банею водною во глаголе*, т. е. что крещение в связи с определенным глаголом (произнесением известных слов) имеет силу очищения *от всякой скверны, порока или чего-либо подобного*, иначе, — дарует крещаемому святость (Еф 5, 26–27). То же оправдывающее и освящающее действие благодати крещения изображается еще в Писании как совершенное *обновление, воссоздание* или *возрождение* природы падшего человека, как *воскресение* из мертвых, а оправданный и освященный называется *новым человеком, созданным по Богу в правде и в преподобии истины* (Еф 4, 24), *возрожденным* (Ин 3, 3–6; Тит 3, 3–5), *умершим* для греха и *воскресшим* для праведности (Рим 6, 2–18; Еф 2, 1–6; Кол 2, 11–13), а также — *новым творением* (2 Кор 5, 17).

Оправданием и освящением человека обуславливаются и другие благодатные плоды крещения. Крещаемый, как дикая маслина к доброй маслине, прививается ко Христу (Рим 11, 24) и становится членом Его тела — церкви: *единем Духом мы еси во едино тело крестихомся, аще иудеи, аще еллины, или рабы, или свободни; и вси единем Духом напоихомся* (1 Кор 12, 13). Через присоединение же к составу тела Христова — церкви и соединение со Христом он начинает пользоваться правами на дары любви Божией, открывшейся через Христа для Его церкви, — всеми благами Нового Завета.

Вступая в теснейшее единение со Христом, верующие через крещение воссоединяются или примиряются и с Богом. Из *чад гнева Божия по естеству* они, как очищенные от всякой греховной скверны действием Духа Божия в крещении, становятся *присными Богу* (Еф 2, 19), чадами Божиими. *Елицы прияша Его* (И. Христа), *даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его, иже не от крове, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родишася* (Ин 1, 12–13; сн. Гал 3, 26–27).

Наконец, крещенные, как чада Божии, соделываются *наследниками Богу, сонаследниками же Христу* (Рим 8, 17). Крещение спасет их от вечного осуждения за грехи и делает наследниками вечной жизни и того прославления, которое даровано Икупителю по Его человечеству. *Иже веру имет и крестится, спасен будет, — говорил Спаситель, — а иже не имет веры, почему не может и креститься, осужден будет.*

## **§ 142. Необходимость крещения для всех. Крещение младенцев. Крещение кровью. Неповторяемость крещения.**

И. «Веруем, что крещение, заповеданное Господом и совершаемое во имя Св. Троицы, необходимо. И без него *никто* не может спастись, как говорит Господь: *аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие*» (Посл. вост. патр. чл. 16). В возрождении имеют нужду все люди, как потомки падшего Адама, и оно невозможно никаким естественным путем, — сверхъестественным же средством к тому указано крещение. Вот почему и креститься должны все, ищущие спасения, без различия пола и народности, без различия того, родился ли кто в христианстве, или в иудействе, или язычестве. И И. Христос, как Спаситель мира, дал апостолам заповедь научать вере и крестить *вся языки*. Поэтому должно быть признано неправым мнение (реформатов), будто таинство крещения необходимо потому только, что заповедано И. Христом, а отнюдь не потому еще, что без него никто не может спастись. Потому и заповедано крещение необходимым для спасения, что кроме крещения нет другого средства к усвоению заслуг Христовых. Равно совершенно ложными являются утверждения разного рода сектантов (напр. духоборцев, молокан и под.), будто нет необходимости в водном



крещении потому, что его может заменить крещение духовное, или обновление духовной водою, т. е. учением И. Христа, или, что если нужно совершать крещение водное, то лишь над переходящими из нехристианства в христианство, а не над рожденными в христианстве (учение социниан). Согласно заповеди Спасителя, апостолы признавали крещение необходимым для всех и преподавали даже тем, которые до крещения удостаивались получить дары Св. Духа (Деян 10, 45–48).

II. Веруя в необходимость крещения для всех, церковь учит, что крещение «нужно и младенцам, ибо и они подлежат первородному греху и без крещения не могут получить отпущения этого греха. И Господь, показывая это, сказал без всякого исключения, просто: *кто не родится*, т. е. по пришествии Спасителя Христа, все, имеющие войти в царство небесное, должны возродиться» (Посл. в. п. 16).

Имея основание в учении о всеобщности первородного греха и необходимости возрождения для всех, обычай крещения младенцев оправдывается и некоторыми частными указаниями Писания, в которых можно видеть откровение воли Божией о младенцах. Так, когда Бог благоволил заключить завет Свой с Авраамом и семенем его, то знаменем этого завета и вступительным в него действием установил *обрезание*, повелев совершать его и над младенцами в осьмой день от рождения (Быт 17, 11–12), дабы и они были вводимы в завет с Богом. В Новом Завете дверью, вводящей человека в завет с Богом, служит нерукотворенное обрезание, — крещение, которое заступило место обрезания и прообразом которого было обрезание ветхозаветное (Кол 2, 11–12). И если обрезание совершалось над младенцами, то и крещение также должно совершать над ними. Евангельская история показывает, что И. Христос не почитал младенцев чуждыми Своего благодатного царства, не удалял их от него и Себя. Напротив, Он говорил о них, что *таковых есть царствие Божие, — оставите детей приходить ко Мне и не брайте им* (Лк 18, 15–16).

Что и младенцы способны принять и сохранять в себе благодать, на это также есть указания в Писании. Иоанн Креститель был исполнен Духа Святаго еще *от чрева матери своей* (Лк 1, 15, 41). Если благодать обитала в одном младенце, то может обитать и во всех. Указываются примеры освящения младенцев в матерней утробе и в Ветхом Завете (Иер 1, 5). Сам Господь И. Христос во время Своей земной жизни изливал благодать Свою на младенцев, ибо когда однажды принесли к Нему детей, то Он, *объем их, возложь руце на них, благословляше их* (Мк 10, 16), а видимое благословение Господа всегда сопровождалось излиянием благодати на благословляемый предмет (Мф 14, 19–20; 26, 26; Мк 8, 7–8).

В церкви крещение младенцев было употребительным от времен апостольских. Апостолы иногда крестили целые семейства, напр., *дом Лидии* (Деян 16, 14–15), *дом Стефанинов* (30–39 ст.). Нет оснований отвергать вероятность предположения, что в этих семействах были не одни только взрослые, но и дети, и что эти последние не были оставлены без крещения при крещении взрослых. Необходимость крещения младенцев утверждена и соборными определениями. «Кто отвергает, говорят отцы Карфагенского собора (418 г.), нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, тот да будет анафема» (124 пр.). На том же соборе определено было (пр. 83) крестить и тех младенцев, о которых неизвестно, крещены ли они, каковы, напр., младенцы, брошенные своими родителями; это определение подтверждено было и собором Трулльским (пр. 84). В этих случаях, т. е. когда достоверно неизвестно и нельзя установить, крещен ли младенец,

крещение совершается с употреблением условных слов: «крещается раб Божий, аще еще не крещен есть».

Обычай крестить младенцев отвергают разного рода сектанты (анабаптисты и происшедшие от них меннониты). Св. Писание, говорят, требует от приступающих к крещению покаяния и веры, но этих требований младенцы не могут выполнить. Достаточно на это заметить следующее. Крещение нельзя признать излишним и недействительным, если крещаемые младенцы и не имеют веры и покаяния. По учению православному, таинство крещения *само в себе и по себе* достаточно для того, чтобы произвести благодатные действия в младенце — очистить от первородного греха, возродить и освятить его. Это, — во первых. Во-вторых, так как младенцы еще не способны ни иметь, ни свидетельствовать своей веры и покаяния пред крещением, то крещение совершается над ними по вере родителей и восприемников. Вера восприемников к благодатному воздействию таинства самого по себе не привносит от себя ничего, но обязательство и ручательство их пред церковью — укреплять и утверждать в младенцах воспринятую (без их участия и влияния) благодать крещения, воспитать в крещаемых веру и благочестие, заменяют веру самих младенцев, достаиваемых крещения ради веры восприемников. Ворование в такую замену оправдывается примерами евангельской истории. И. Христос по вере других исцелял больных и страдающих от духов нечистых. Таковы, напр., исцеления: бесноватой дочери хананейской жены (Мф 15, 12–28), одержимого немим духом (Мк 9, 17–26), расслабленного, принесенного к Господу через кровлю дома, исцеление которого от телесной болезни соединилось с разрешением от грехов его души (Мк 2, 3–5; Лк 5, 18–20, 24).

Указывают еще на пример И. Христа, крестившегося, когда Ему было *яко лет тридцать* (Лк 3, 23). Но отсюда нельзя делать заключения, что крещение должно быть преподаваемо только возрастным, а не младенцам. Пример И. Христа для нас обязателен, но совершенного сближения между действиями Его и нашими не может быть, и это потому, что в действиях Его, как Богочеловека и Искупителя, многие имели свои особенные причины, которые не имеют к нам приложения.

III. Хотя крещение водою во имя Св. Троицы есть богоустановленный порядок спасения для всех, живущих по пришествии Христовом, однако в особых, чрезвычайных обстоятельствах Бог совершает спасение и вне этого порядка. Церковь веровала и верует, что имеет силу крещения водного т. н. *крещение кровью*, или мученичество, когда мучимый за веру во Христа умирает среди страданий прежде принятия крещения водою. Эту силу церковь всегда усвояла мученичеству ради Христа и приготовлявшихся к крещению, но прежде крещения принявших мученические венцы, причисляла к лику святых. На этом же основании она чествует (29 Декаб.) во святых четырнадцать тысяч младенцев, за Христа избитых от Ирода в Вифлееме. Основанием для наименования мученичества крещением кровью служат слова Спасителя, где кровавый подвиг за веру Он называл крещением: *можета ли пити чашу, юже Аз пью, и крещением, имже Аз крещаяся, креститися* (Мк 10, 38; сн. Ин 15, 13; Мф 16, 25). Основанием же для веры в спасительную силу этого крещения по отношению к отпущению грехов служит обетование вечных благ за исповедание Христа, напр.: *всяк, иже исповестъ Мя пред человеки, исповем его и Аз пред Отцем Моим, Иже на небесех* (Мф 10, 32); *иже погубит душу свою (жизнь) Мене ради и евангелия, той спасет ю* (Мк 8, 35; сн. Мф 10, 30; 16, 25); *блажени изгнани правды ради, яко тех есть царствие небесное* (Мф 5, 10). А во время

крещения кровью мученики действительно исповедуют Христа пред человеки, погубляют жизнь свою ради Его и евангелия, терпят гонение правды ради.

IV. Церковь научает исповедовать *«едино крещение»*, едино в том смысле, что крещение преподается каждому человеку однажды. Оно полагает «неизгладимую печать» и посему, если совершено правильно, ни для кого не повторяется, «хотя бы он (крещеный) после сего (крещения) наделал тысячу грехов или даже отвергся самой веры. Желаящий обратиться ко Господу воспринимает потерянное сыноположение посредством таинства покаяния» (Посл. вост. патр. 16 чл.).

Откровение учит, что крещение есть рождение в духовную жизнь. Если же телесно рождаются однажды, то, конечно, таково же должно быть свойство и рождения духовного, и если обещания Божии неизменны, то и требовать возобновления их неуместно. Далее, крещение, по апостолу, есть участие в смерти и погребении И. Христа: *елицы во Христа крестихомся, в смерть Его крестихомся. Спогребохомся Ему крещением в смерть* (Рим 6, 3–4). Но «как однажды умер Господь, так однажды должно и креститься... Все, которые, быв крещены во имя Отца и Сына и Св. Духа,... снова перекрещиваются, все таковые снова распинают Христа» (Дамаскин. Точн. изл. в. IV, 9). Наконец, апостол и прямо учит: *един Господь, едина вера, едино крещение* (Еф 4, 5). Церковь оградила неповторяемость крещения особыми правилами, которые виновного в перекрещивании епископа и пресвитера повелевают извергать из сана (Ап. пр. 47; сн. Карф. соб. 59 пр.).

### **§ 143. Особенности инославных учений о крещении и его благодатных действиях**

В западных христианских исповеданиях учение о таинстве крещения и его благодатных действиях содержится с некоторыми отступлениями от учения древне-вселенской церкви, неизменно сохраняемого греко-восточной церковью.

I. Римская церковь дает одинаковое с православным понятие о существе этого таинства и его благодатных плодах, иначе, однако, понимая праведность, даруемую в крещении (сн. § 121). Не сохранено ею во всей чистоте и апостольское предание о способе совершения таинства. Кроме внесения в чинопоследование крещения своеобразных обрядов второстепенной важности (напр., в уста крещаемого влагается соль, будто-бы как символ чистоты и мудрости, уши и ноздри его помазуются слюной), она отступила от общеупотребительного древнего способа омовения водою в крещении и изменила формулу тайносовершительных слов. Вместо тоекратного *погружения* крещаемого в воду ею принято и узаконено совершение крещения *через обливание* или окропление, т. е. такой способ крещения, который в древней церкви употреблялся лишь в исключительных случаях. Освященный примером И. Христа древний способ совершения таинства, т. е. через погружение, лучше выражает существенную мысль таинства, — ту, что в крещении человек умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается для жизни духовной благодатной, *спогребается и совоскресает со Христом*, чем введенное Западной церковью в позднейшее время (XIII–XVII в.) обливание или окропление, без запрещения, впрочем, употреблять и погружение. Равно, только при погружении можно мыслить в себе и представлять *всестороннее* и *полное* омытие нечистоты предмета, тогда как кропление не выражают собой полноты и всесторонности очищения грехов и

благодатного возрождения человека, совершающихся в крещении. В оправдание обливательного способа крещения обычно указывают на удобства этого способа и неудобство погружения, чувство стыдливости восприемников, слабость крещаемых детей, опасность простуды для крещаемого, особенно в холодной воде и холодных странах и т. п. Но в делах религии и церкви нужно сообразоваться с богооткровенным учением и постановлениями церкви, а не с требованиями удобств, тем более, что и указываемые неудобства отчасти мнимы, отчасти легко устранимы без замены погружения обливанием.

Древняя формула совершительных слов таинства Латинской церковью изменена в следующую: «я крещая тебя N во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь». Очевидно, древняя формула приличнее и лучше выражает ту мысль, что сила таинства зависит от благодати Божией, а не от личности священника, что невидимый и действительный совершитель таинства есть Христос Спаситель, а служители церкви суть лишь только видимые его орудия. Она совершенно устраняет всякую возносящуюся мысль о личной важности видимого совершителя таинства и прямо отсылает крещаемого к виновнику таинств И. Христу, о Котором говорит Предтеча: *Тий крестит вы духом Святым*. Осуждали употребление тайносовершительной формулы в первом лице и древние учителя. Так, *блаж. Августин* говорил: «Христос, прощая грехи Магдалине (Лк 7, 48), не сказал; отпускаю тебе грехи, а *отпускаются*, и тем показал пример смирения, ибо Он предвидел, что явятся гордые люди, которые станут говорить: я оправдываю, я освящаю, я отпускаю грехи» и т. д. (De bapt. V, 7). *Св. Златоуст* замечает: «не сказал Христос: Я крещу вас (апостолов) Духом Святым, но: *имате креститися*, — научая тем и нас смиренномудрию о себе» (На Деян Бес. I, 5).

II. Протестантство, удержав крещение в числе таинств с главнейшими особенностями Римской церкви в способе его совершения (обливание вместо погружения и употребление совершительных слов в первом лице), извратило подлинное учение откровения и церкви о благодатных действиях этого таинства.

Так, *лютеранство* признает, что в крещении уверовавшему во Христа даруется оправдание от первородного и личных грехов, снимаются с него проклятие и гнев Божий, он усыновляется Богу и делается наследником вечного блаженства. Поэтому крещение признается им необходимым для спасения, в частности — и для младенцев [9]. Но даруемое грешнику оправдание понимается не в смысле действительного очищения его от грехов, а лишь в смысле внешнего прощения их, в объявлении его праведным перед судом Божиим ради заслуг И. Христа. В глубине же своего существа оправданный остается при том же развращении, с которым и рождается, только эта греховность не вменяется ему в вину. Зло первородного греха, таким образом, не истребляется оправданием, даруемым в крещении (сн. § 122). Но и такое оправдание даруется собственно в силу *непосредственной веры* крещаемого в слово Божие, присущее воде и крещению: вера есть, «так сказать, рука, которой принимают то, что Бог дарует в таинстве; и точно так же, как нельзя принять какой-либо земной дар без посредства руки, так и небесный без веры» (Cat. M. IV p. De bapt.). Что же касается крещения самого по себе, независимого от веры, то оно не есть проводник или орудие сообщения благодати оправдания, а только лишь *внешний знак* (символ) или видимое удостоверение прощения грехов, совне подаваемое крещаемому в силу и для возбуждения его веры. Отсюда различия по существу между крещеными и не крещеными нет; и последние, как искупленные кровью Спасителя, суть такие же «праведники», как и крещеные, только они о своем оправдании не знают, пока благодать не сообщит им веры в евангелие.

*Реформатство* крещению усваивает еще меньшее значение, чем лютеранство. Так, по воззрению *Цвингли*: «через крещение ничего более не совершается, как только обозначение (*consignatio*) того, кто причисляется к церкви; но тем еще отнюдь никакие грехи не уничтожаются». *Кальвин*, чтобы предупредить действие благодати на непредопределенных ко спасению, учил, что «крещение есть только внешнее омовение, без всякого внутреннего благодатного омовения». Благодать оправдания, по воззрению реформатов, даруется независимо от крещения, по единой вере. Отсюда реформатство пришло к утверждению, что крещение *не необходимо* даже и для predeterminedных, или, если и необходимо, то потому только, что заповедано И. Христом, а отнюдь не потому еще, что без него никто не может спастись. Существо благодатного оправдания реформатством понимается так же, как и лютеранством.

Так далеко уклонилось протестантство от богооткровенной истины в своем учении о крещении. При мысли, что благодать оправдания сообщается независимо от омовения водою во имя Св. Троицы, крещение низводится, собственно, в ряд обрядов церковных, хотя и именуется протестантами таинством. Протестантское же понимание существа оправдания, в даровании которого верующего «удостоверяет» крещение, лишено нравственного характера. Справедливо поэтому восточные патриархи в своем «Послании» протестантское оправдание называют «крайним нечестием», «опровержением веры, а не исповеданием ее» (чл. 16) [10].

## Миропомазание.

### § 144. Понятие о таинстве. Установление его.

I. В крещении человеку даруется очищение от грехов, но в природе оправданного остается след прежде созданных им в себе злых качеств, или злая *похоть*. Она готова, пока он живет на земле, увлечь его ко греху (Иак 1, 14–15). Необходима, поэтому, для возрожденного чрезвычайная помощь Божия, вполне достаточная к полному осуществлению воли Божией и к самостоятельному очищению его от всех злых качеств или предрасположений, гнездящихся в его духовной природе, подобно тому, как и в естественной жизни человека, по рождении, для поддержания бытия своего и возрастания, он имеет нужду в подкреплении посредством света, воздуха, движения и других внешних пособий. Такая помощь свыше подается оправданному и возрожденному в крещении через особое священнодействие, называемое *миропомазанием* (*chr̄isma, confirmatio*), в православной церкви совершаемое непосредственно после крещения.

Миропомазание есть такое таинство, через которое подается крестившемуся Дух Святой, раздельнее, — в котором, «при помазании освященным миром частей тела во имя Св. Духа, подаются дары Св. Духа, возвращающие и укрепляющие в жизни духовной» (Катих.), т. е. сообщающие ему силы постепенно усовершенствоваться в духовной жизни и всегда сохранять и исповедовать веру в И. Христа.

II. В евангелиях нет такого прямого указания на заповедь Спасителя относительно миропомазания, какое есть о крещении. Однако, в учении Спасителя об имевших излиться на верующих по Его прославлению дарах Св. Духа и особенно в свидетельствах апостолов о преподавании ими крещенным Духа Святаго даются твердые основания для верования церкви, что миропомазание есть особое богоустановленное таинство.

И. Христос всех жаждущих спасения призывал к Себе и всем верующим обещал дары Св. Духа. *В последний день великий праздника, — свидетельствует ев. Иоанн, — стояше Иисус, и зваше, глаголя: аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет! Веруяй в Мя, якоже рече Писание, реки от чрева его истекут воды живы. Сие же рече о Дусе, Его же хотяху приимати верующие во имя Его: не у бо бе Дух Святый, яко Иисус не у бе прославлен (Ин 7, 37–39).* Эти слова Спасителя содержат обетование об учреждении таинства миропомазания.

Из книги Деяний ап. видно, что апостолы преподавали верующим вслед за крещением их Духа Святаго через особое видимое посредство. Так, вскоре по сошествии Св. Духа слышавшие, *иже во Иерусалиме апостоли, яко прият Самария слово Божие (проповеданное Филиппом), послаша к ним Петра и Иоанна, иже сошедше помолишася о них, яко да приимут Духа Святаго. Еще бо ни на единого их бе пришел, точию крещени бяху (Филиппом) во имя Господа Иисуса. Тогда возложиша руце на ня, и прияша Духа Святаго (Деян 8, 14–17).* Ап. Павел во время путешествия своего по странам малоазийским *прииде во Ефес, где встретил учеников Иоанна Предтечи, которые крестились только Иоанновым крещением, и рече к ним: аще убо Дух Свят прияли есте веровавшие? Они же реша к нему: но ниже аще Дух Святый есть, слышахом. Рече же к ним: во что убо креститесь? Они же рекоша: во Иоанново крещение. Рече же Павел: Иоанн убо крести крещением покаяния, людем глаголя, да во Грядущаго по нем веруют, сиречь во Христа Иисуса. Слышавшие же крестившася во имя Господа Иисуса; и возложшу Павлу на ня руце, прииде Дух Святый на ня, глаголаху же языки и пророчествоваху (Деян 19, 2–6).* Ап. Петр говорил к народу в день Пятидесятницы; *покайтесь, и да крестится кийждо вас во имя Иисуса Христа во оставление грехов, и приимете дар Св. Духа (Деян 2, 38).* Из этих свидетельств очевидна богоустановленность и отдельность от крещения таинства сообщения даров Св. Духа, т. е. священнодействия, называемого миропомазанием. Апостолы стали совершать это священнодействие вскоре же после Пятидесятницы, и так как они в устройении церкви не делали ничего от себя, а исполняли волю И. Христа, то, конечно, приняли ясную заповедь от Господа о сообщении даров Духа через это таинство. Но когда именно Господь дал такую заповедь ученикам Своим, в Писании не указано. Нужно думать, что Господь установил это таинство, когда по воскресении являлся ученикам Своим и учил их тому, *яже о царствии Божиим.*

Со свидетельствами о преподавании верующим Св. Духа *через рукоположение*, находятся в Писании довольно ясные указания на употребление *помазания*, как другого видимого знака для преподавания верующим Св. Духа после крещения. Так, ап. Иоанн пишет: *вы помазание (хрїсма) имате от Святаго и весте вся... И вы еже помазание приясте от Него, в вас пребывает, и не требует, да кто учит вы но яко то само помазание учит вы о всем, и истинно есть и несть ложно; и якоже научи вас, пребывайте в нем (1 Ин 2, 20, 27).* Подобно этому говорит ап. Павел: *извествуяй же (βεβαίωον — утверждающий) нас с вами во Христа и помазывает (хрїσας) нас Бог, Иже запечатле нас и даде нам обручение Духа в сердца наша (2 Кор 1, 21; см. Еф 4, 30; 1, 18).*

## **§ 145. Видимая сторона таинства. Невидимые его действия.**

I. Чинопоследование таинства миропомазания, как совершаемого в связи с крещением, по обрядовой своей стороне просто и несложно. Совершитель таинства (обычно священник) произносит молитву, в которой просит Господа Бога, Источника благих, даровать новокрещенному «печать дара Духа Святаго» и «причащения святаго тела и честные крове Христовых», сохранить его в преподанном ему освящении и утвердить в правой вере, а затем крестообразно помазует разные части тела святым миром, с произнесением при каждом помазании: «печать дара Духа Святаго, аминь». Существенными

принадлежностями и действиями, составляющими видимую сторону таинства, таким образом являются: 1) употребление установленного вещества для таинства, — св. мира; 2) молитва о ниспослании Св. Духа; 3) помазание св. миром и 4) совершительные слова при помазании св. миром.

1. Веществом для таинства миропомазания должно быть *миро*, освященное епископами. При этом, признавая миро, как единственное вещество для таинства, православная церковь во все времена признавала и признает его учреждением апостольским, а по началу — божественным.

Правда, апостолы совершали низведение Св. Духа на крещаемых через возложение рук, но в апостольское же время было употребляемо для той же цели и помазание миром или елеем. Более оснований полагать, что обе эти формы — руковозложение и помазание употреблялись не одновременно, а что руковозложение было заменено самими же апостолами, по наставлению от Духа истины, миропомазанием крестившихся. Что такая замена или введение помазания совершено апостолами или по их распоряжению и согласию, это предполагается апостольскими же свидетельствами о запечатлении крещеных *помазанием от Святаго*. Никто из преемников апостолов, получивших от них завещание хранить и устные и письменные их предания (1 Тим 6, 20; 2 Сол 2, 15), и не решился бы самовольно допустить такую замену. В древне-церковных же памятниках установление помазания миром для низведения Духа Святаго прямо усваивается апостолам (напр. Пост. ап. III, 16–17. О церк. иер. IV, 1). — Чем была вызвана перемена в обрядовой стороне таинства сообщения даров Св. Духа? Низводить на крестившихся Св. Духа могли одни апостолы (Деян VIII, 12–18). Это было возможно для них при начале христианства, когда крестившихся было еще не так много. Но с распространением христианства как сами апостолы, так и их непосредственные преемники — епископы, не могли являться повсюду, чтобы вслед за крещением низводить Св. Духа на всех крестившихся через возложение рук. А потому, может быть, и *изволися Духу Святому*, обитавшему в апостолах, заменить возложение рук апостольских на крестившихся другим, более удобным действием, — миропомазанием, так, чтобы освящение мира было совершаемо самими апостолами и после их кончины — епископами, а помазание священным миром крестившихся предоставлено было и всем пресвитерам. Допустимо при этом и другое предположение. Руковозложение употреблялось и при поставлении на церковные должности. Отсюда, естественно, мог возникнуть вопрос: в чем же должно состоять различие между рукоположением, как поставлением на степени священства, и рукоположением, как сообщением благодатных даров, необходимых для утверждения в христианской вере и жизни? Нельзя ожидать, чтобы апостолы сами не устранили подобных недоразумений, или, по крайней мере, не дали ответа на подобный вопрос. Таким образом, естественно, что на перемену формы миропомазания вызвало апостолов подобное соображение. Именно же миро, а не какое-либо другое вещество могло быть избрано потому, что помазание миром соответствовало своему ветхозаветному прообразу. В Ветхом Завете помазывали священным миром священников и царей, каковое достоинство в общем смысле усваивается апостолами и христианам (1 Пет 2, 9; Апок 1, 6; 20, 6).

Миро, необходимое для таинства, должно быть *освященным*. Власть и право освящения мира постановления древних соборов усваивают исключительно епископам, «яко преемникам апостолов, которые сами совершали рукоположение для подаяния даров Св. Духа» (Катих.); «совершения мира да не творит пресвитер» (Карф. 6 пр.). Пресвитеры совершают таинственное помазание уже освященным епископами миром.

2. Помазанию освященным миром предшествует *молитва* о ниспослании крещеному Св. Духа. Молитва, как необходимая часть миропомазания, входила в чин совершения таинства и при апостолах. Апп. Петр и Иоанн, готовясь совершить его над новокрещенными в Самарии, прежде всего *помолишася о них, яко да примут Духа Святаго*. Употребление молитвы, предваряющей помазание, было обычным и в древней церкви. В «Постан. апост.» приводится и самый образец древней молитвы при миропомазании, причем замечено: «в этом (т. е. в молитве, произносимой совершителем таинства) состоит сила возложения рук на каждого» (VII, 43–44).

3. По молитве совершитель таинства «помазует крестившагося святым миром, творя креста образ: на челе и очесех, и ноздрех, и устех, и обоих ушесех, и персех, и руках и ногах» (Требник). Помазание всех главнейших частей тела узаконено было на Вселенских Соборах (II Всел. 7 пр.; VI Всел. 95 пр.). Понятно, почему церковь ввела помазание всех частей тела. Через миропомазание сообщаются крещеным различные дары Св. Духа Божия (Ис 11, 2–3), необходимые для просвещения их в истинах веры и возрастания в жизни по духу ее, а не один какой-нибудь из них, равно и в освящении имеет нужду все существо человека. А потому и запечатлевать миром надлежит не одну какую-нибудь часть тела у крещеного, но все главнейшие его части, как орудия всех сил и способностей души. Помазание каждой части имеет свое знаменование: так, «помазание чела значит в особенности освящение ума и мыслей, помазание персей — освящение сердца, или желаний, очей, ушей и уст — освящение чувств, рук и ног — освящение дел и всего поведения христианина» (Катих.).

4. Помазание совершается с произнесением слов: «печать дара Духа Святаго». Основание для употребления такой совершительной формулы находится в словах ап. Павла: *и помазавый нас Бог, иже и запечатле* (αφραγισάμενος, от σφραγίς — печать) *нас*. Употребление ее вошло в обычай в глубокой древности, так что отцы II-го Всел. Собора указывают на эти слова, как на общеизвестные и давно уже употреблявшиеся при совершении этого таинства (7 пр.). Смысл этих слов (в связи с 2 Кор 1, 21–22) следующий: Бог *помазавый*, т. е. Духом Святым нас исполнивший, и этим помазанием утверждающий нас в вере во Христа, полагает в нас *печать*, показывающую, что мы составляем собственность Божию и обязаны вечно служить Богу; дар Духа и есть печать Божия в нас. Это вселение Духа есть *обручение*, т. е. залог (задаток) в удостоверение, что все обетования о Христе Иисусе, не исполнившиеся еще, исполнятся несомненно.

II. Через видимое действие помазания миром очищенному от грехов в крещении подается Дух Святой с Его благодатными дарами, необходимыми для возрастания и укрепления в жизни духовной. Так, когда апп. Петр и Иоанн с молитвой возложили на крещеных Филиппом самарян руки свои, они *прияша Духа Святаго*. *Возложшу Павлу* на учеников Иоанновых *руце, прииде Дух Святой на ня*. Под именем Духа Святаго, Которого приняли самаряне и ученики Иоанновы, обыкновенно разумеется в Писании Дух, совершенствующий каждого верующего в жизни духовной, — вообще благодать Божия (Рим 5, 5–8; Гал 5, 22), необходимая для всех крещеных, а не для некоторых лишь, почему и возложение рук или помазание для низведения Духа благодати совершалось над всеми



крещеными. Но часто в церкви апостольского века сообщение Духа благодати соединялось с необычайными проявлениями Духа (φανέρωσις Πνεύματος) в принявших Духа благодати, т. е. в необычайных дарованиях (χαρίσματα), как, напр., дар языков и пророчества в учениках Иоанновых. Но необычайные дарования Духа тогда были необходимы по особым обстоятельствам времени, почему Духу Святому изволися в известных случаях обнаруживаться в чудесных внешних явлениях, однако не всегда и не на всех, на которых апостолы возлагали руки. Ап. Павел внушает ефесским христианам: *не оскорбляйте Духа Святаго Божия, Имже знаменаетесь (εσφραγίσθητε) в день избавления* (Еф 4, 30), т. е. день крещения. В этот же день ефесские христиане получили печатление Духом Божиим. Это печатление — вселившийся в них Дух Святой, и Его не должно оскорблять. Запечатление Духом в день избавления (от грехов) делает верующих храмами Духа Божия: *храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас*, — говорит апостол о христианах; — *аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог; храм бо Божий свят есть, иже есте вы* (1 Кор 3, 16–17). Дух Божий, вселяющийся в сердца верующих, содействует соделанию ими своего спасения, возвращает и укрепляет силы, сообщенные тайным действием крещения.

В частности, ап. Иоанн плодом действия Духа, сообщаемого в миропомазании, представляет обширное просвещение ума верующих, когда говорит: *и вы помазание имате от Святаго и весте вся... яко то самое помазание учит вы*. Слова апостола не то означают, будто помазание Духа открывает всякому непосредственно все нужное для спасения и делает ненужным внешнее научение (что явно противоречило бы всему посланию, как предлагающему поучение, убеждения и предостережения помазанным, и в частности 2, 24–25), а показывает только, что внешнему научению истине (преподанному *исперва*) оно сообщает свидетельство истины и силу. Слово учения само по себе мертво, а внутреннее помазание Духа сообщает ощущение Господней истины в этом слове, шире открывает сердца и умы людей к восприятию его, укрепляет нравственные силы к осуществлению учения в жизни, отвращая вместе с этим от учения лживого, антихристианства. Ап. Павел усвояет действию помазания (в словах: *извествуй нас с вами во Христа* и пр.) утверждение в вере во Христа и вообще в благочестии.

#### **§ 146. Неповторяемость таинства миропомазания: Помазание царей на царство.**

I. Миропомазание запечатлевает верующих *печатью дара Духа Святаго*, и так как запечатлевающий через это таинство и дающий обручение Духа в сердца наши есть Бог, а Он *верен пребывает*, — *отрецися бо Себе не может* (2 Тим 2, 13), то таинство миропомазания, как и крещение, всегда признавалось церковью и ныне признается *неповторяемым*. Даже отпадшие от христианства в иудейство, магометанство, язычество, отступившие от православной церкви в расколы и ереси, возвращаются к православной церкви не будучи помазываемы, — через покаяние с отречением от своих заблуждений. Через миропомазание же присоединяются лишь те, которые, получив правильное крещение, не были миропомазаны, как, напр., лютеране, кальвинисты и вообще все, не имеющие у себя законного, по преемству от апостолов, священства и таинства миропомазания, равно и те из римских католиков, армян и наших раскольников, которые до обращения к православию не миропомазаны законными епископами или пресвитерами (сн. II вс. с. 7 пр.; VI вс. с. 95 пр.).

II. В православной церкви совершается миропомазание св. миром царей при венчании их на царство, подобно тому, как помазываемы были цари елеем святым в церкви

Ветхозаветной, почему и назывались *христами* или *помазанниками* Божиими (Пс 88, 21; 1 Цар 10, 1; 12, 3. 5; 24, 7 и др.). Это миропомазание не есть особое таинство (в строгом смысле), ибо имеет одно основание с общим таинством миропомазания и одинаковый образ, и, во всяком случае, православная церковь признает только семь таинств. Оно не есть и повторение того же таинства, ибо имеет исключительное значение и употребление. Оно есть высшая степень сообщения даров Святаго Духа, потребных для особенного, высокого и трудного служения, служения царственного, подобно тому, как и в таинстве священства, имеющем степени, рукоположение вновь и вновь совершает служителей веры для высших служений, но рукоположение при возведении на высшую степень иерархии не является повторением рукоположения, совершенного при поставлении на низшую степень того же служителя церкви. В молитвах, употребляемых при совершении венчания православных царей на царство, испрашивается *сугубый Дух* на главу народов.

## § 147. Особенности инославных исповеданий в учении о миропомазании.

I. Особенности учения р.-католической церкви о таинстве миропомазания касаются видимой стороны этого таинства, именно: 1) *совершителя* таинства, 2) *способа* его *совершения* и 3) *времени* и *лиц*, т. е. когда и над кем следует совершать это таинство.

1. Римская церковь учит, что обычным совершителем (*Ordinarius minister*) таинства миропомазания (*confirmatio*) может быть и должен быть *епископ*, пресвитеры же если и могут быть его совершителями, то лишь в особенных, исключительных случаях (*ministri extraordinarii*). Усвоение права совершать таинство одним епископам с лишением или ограничением права на то же пресвитеров есть позднейшее на западе узаконение, Тридентским собором, огражденное даже анафемой (*Sess. VII. De confirm. c. III*). В древности власть совершать миропомазание принадлежала не только епископам, но и пресвитерам (Пост. ап. VII, 22. 43 и 44). Так было не на Востоке только, но и на Западе. Утвердился новый обычай на всем Западе только, разве в IX в. Патр. Фотий писал, что «миропомазаных (в Болгарии) пресвитерами латины не убоялись снова миропомазывать, баснослова, будто миропомазание от пресвитеров бесполезно и недействительно, и через то преестественные и божественные таинства христианские обратили в совершенные пустяки и громко над ними посмеиваются» (Окр. посл. 6). Узаконение его находится в связи с идеей папского главенства и стремлением видимо выразить преимущества пап над епископами, епископов над пресвитерами, в соответствие тому, как иерархия вообще возвышена над верующими — мирянами. Защитники этого папского узаконения не представляют достаточных оснований для него. Обычное ссылаются в этом случае на то, что самаряне, крещенные Филиппом, были запечатлены Духом Св. через возложение рук не Филиппа, а самих апостолов — Петра и Иоанна (Деян 8 гл.), и что над крестившимися ефесянами совершено было руковозложение не кем-либо другим, а ап. Павлом (19, 6). Но из этих случаев не следует, что апостолы были единственными и исключительными совершателями этого таинства и что не совершали этого таинства другие лица, получившие от них на то через рукоположение полномочие, и в частности — пресвитеры. Что же касается низведения Св. Духа на самарян апостолами, а не Филиппом, то еще древними дано объяснение этого. «Почему они (самаряне), — спрашивает *Златоуст*, по крещении не получили Духа Св.? и отвечает: потому что он (Филипп) сам не имел этого дарования, так как был из числа седми» (На Деян Бес. XVIII, 2).

2. Особенности Римской церкви в способе совершения таинства миропомазания состоят в том, что епископ совершает *возложение рук* (или одной руки) на конфирмуемого при призывании на него Духа Святаго, за сим *помазует* его и помазует *одно чело*, а другие знаменательные органы чувств и деятельности человека остаются не запечатленными св. миром. При помазании чела произносятся слова: «знаменую тебя N знамением креста и укрепляю (confirmito) миром спасения, во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь». Затем, епископ ударяет помазанного слегка по ланите, говоря: «мир с тобою!» (Cat. rom. p II, c. 111). Употребление возложения рук для возведения Св. Духа, конечно, освящено примером апостолов. Но главным и необходимым при совершении миропомазания древняя церковь признала св. миро и помазание им и, без сомнения, потому, что самими апостолами руковозложение заменено было помазанием. Поэтому употреблять при совершении таинства и возложение рук неуместно. Помазывание при конфирмации одного только чела есть позднейший обычай, утвердившийся постепенно. В древности на западе священники могли совершать полный чин миропомазания и обычно совершали непосредственно вслед за крещением, но потом священникам стали предоставлять лишь право помазывать св. миром крещеным младенцам очи, уста, руки, перси, а помазание чела, ради особенного возвышения епископского сана, предоставили епископам. Мало-помалу священническое помазание стало терять значение в глазах народа; епископское помазание обставлено было особенной торжественностью и ему исключительно усвоили значение таинства. Помазание епископом всех частей тела при совершении таинства над возрастными христианами не представляло и удобства, и потому удержалось при помазании лишь помазание чела. Так по побуждениям не высокого качества, ради увеличения внешних преимуществ епископского сана, Римская церковь видоизменила древний способ совершения таинства с помазанием всех частей тела, лишив при этом пресвитерское помазание sacramентального значения. Слова, произносимые ныне в Римской церкви при совершении таинства — «знаменую тебя» и пр. не имеют за собой авторитета священной древности (утвердилась такая формула уже ко времени XV в.). Кроме того, она не обозначает сущности таинства миропомазания и его внутреннего значения, состоящих в утверждении миропомазуемого в благодатных дарах Св. Духа. Об обычае же ударять помазуемого по щеке думают, что этот обычай, утвердившийся в средние века, взят из обрядов рыцарского посвящения.

3. Таинство миропомазания преподается в Римской церкви отдельно от крещения, и при том спустя более или менее значительное время. Отделение миропомазания от крещения по времени совершения вызывалось предоставлением права совершать конфирмацию лишь епископу, так как епископу, даже и не в обширной епархии, нельзя присутствовать при крещении каждого младенца. Чтобы придать этому нововведению благовидность, позднее стали определять возраст, ранее которого нельзя будто бы приступить к этому таинству (7–12 л. от рождения) и требовать особенного приготовления к принятию этого таинства — предварительного усвоения истин веры христианской. В настоящее время совершение епископами конфирмации обычно приурочивается к объездам епископами своих епархий. Вследствие же нечастых объездов епископских и разных случайных обстоятельств и в наши времена случается, что многие р.-католики доживают до старости и умирают, не принявши печати дара Духа Святаго, а другие даже не знают хорошо, были они миропомазаны или нет. Оправдывая обычай отлагать миропомазание крещеных, р.-католики указывают на пример самарян, которые получили Духа Св. через возложение рук апостольских не тотчас после крещения, но спустя некоторое время. Но этот пример более подтверждает обычай православный, а не римский. Филипп, крестивший самарян, не имел власти низводить Духа Святаго, а потому и естественно, что произошел промежуток времени между крещением самарян и низведением на них Духа Святаго.

Однако этот промежуток был весьма непродолжителен, ибо апостолы, как только услышали о крещении самарян, нашли необходимым неотложно преподать им Духа Святаго и немедленно из среды себя послали к ним с этою целью апп. Петра и Иоанна. В других же случаях апостолы не отделяли крещение от миропомазания или рукоположения. Так, ап. Павел, крестив некоторых в Ефесе, тотчас же преподал им Св. Духа через возложение рук (Деян 19, 5–6), а в послании к ефесянам заповедует им (ефесянам) *не оскорблять Духа*, Которым они знаменовались *в день избавления*, т. е. в самый день крещения (Еф 4, 30). Приводят еще такое оправдание лишения новокрещенных младенцев таинства миропомазания до 7–12 лет и более. К таинству, говорят, нужно приступать с сознанием и верой, а это возможно лишь по достижении детьми известного возраста. Но согласимо ли такое рассуждение с р.-католическим ех орегe oрегato? Исходя из этого соображения следовало бы и крещение младенцев отлагать до того же сознательного возраста. Однако же, Римская церковь крестит младенцев по вере и обетам за них восприемников и их родителей и при убеждении в действительности таинства ех орегe oрегato. И разве Господь И. Христос определил какой-либо возраст для сообщения благодати Своей людям? Известно, что наибольшая смертность бывает в младенческом возрасте. Тяжкую ответственность берут на себя служители Римской церкви, что умирающие в младенчестве и детском возрасте умирают по их вине не запечатленными Духом Святым.

II. Протестантство отвергло миропомазание, как таинство Нового Завета, признав его лишь *дополнительным обрядом* к таинству крещения. С таким значением это священнодействие, называемое, как и в р.-католической церкви, конфирмацией, и существует в протестантских обществах, в частности — и в церкви Англиканской. Совершается оно без помазания миром, через одно возложение рук над детьми, достигшими 12–18 летнего возраста. Цель совершения конфирмации — подтверждение приходящими в возраст детьми обетов, данных в крещении вместо них родителями или восприемниками.

В оправдание своего отрицательного взгляда на это таинство протестанты обычно указывают, что апостолы совершали рукоположение для сообщения крещенным чрезвычайных даров Св. Духа, напр., дара пророчества, дара языков и пр. Эти чрезвычайные дарования составляли в церкви исключительное и при том временное явление. С прекращением сообщения чрезвычайных даров должно было прекратить свое существование и употреблявшееся для низведения их руковоложение. Нельзя признать справедливым такое рассуждение. Правда, через возложение апостольских рук верующие получали и чудесные дарования. Но это были действия таинства миропомазания необыкновенные, а не действия постоянные, соединенные с самым его существом. В первенствующей церкви чрезвычайные дарования сообщаемы были не всем, а только некоторым (1 Кор 12, 29–30), между тем как низведение Св. Духа через возложение рук или миропомазание апостолы считали необходимыми для всех христиан без исключения (Деян 8, 17; 19, 6). И когда речь идет о благодатных дарах, какие сообщаются христианам в таинстве руковоложения или миропомазания (Ин 14, 16–17; Рим 8, 9), тогда в слове Божиим употребляется для обозначения этого таинства выражение: *прияли Св. Духа* (Деян 19, 2). Необычайные же дары называются *явлениями Духа, разделением дарований* (1 Кор 12, 7). Через руковоложение верующие получали, во-первых, *Св. Духа*, во-вторых, — *глаголаху же языки и пророчествоваху* (Деян 19, 6). — В подтверждение своего взгляда на апостольское руковоложение протестанты указывают еще на то, что Писание упоминает только о двух примерах руковоложения при крещении, при других же случаях крещения о руковоложении вовсе не упоминается (напр., Деян 16, 15. 30–33 и др.). Но иногда

апостолы не упоминают и о крещении, а просто говорят, что «обращенные приняли слово или учение». Однако, никто не может утверждать, что в этих случаях крещение не совершалось, если о нем не упоминается. Точно также нет основания утверждать, что и рукоположение не совершалось, если о нем не упоминается.

## Евхаристия.

### § 148. Понятие о таинстве евхаристии. Обетование об установлении этого таинства и самое установление.

Через крещение человек вступает в благодатное царство Христово таинственно возрожденным для новой и святой жизни в союзе с Богом. В миропомазании крестившемуся подается благодать, которая укрепляет его в новой жизни и способствует росту этой жизни. Но как жизнь телесная не может продолжаться и развиваться без пищи и питья, так и духовная жизнь нуждается в соответственной ей пище. Такая пища подается возрожденному в *евхаристии*, или *таинстве причащения*. «Причащение есть таинство, в котором верующий, под видом хлеба и вина, вкушает самого тела и крови Христовой для вечной жизни» (Катих.).

И. Христос, приготовляя учеников Своих к уразумению высоких тайн и великих событий, заранее предсказывал о них. Так и относительно евхаристии еще, — до установления ее Он дал *обетование* об этом таинстве в беседе о хлебе животном (Ин VI гл.). Он говорил: *Аз есмь хлеб животный, Иже сшедый с небесе: аще кто снет от хлеба сего, жив будет во веки; и хлеб, его же Аз дам (δῶσω), плоть Моя есть (ἡ σὰρξ τοῦ ἐστί), юже Аз дам (δῶσω) за живот мира* (51 ст.). В этих словах И. Христос представляет плоть Свою, человечество Свое, с одной стороны, как искупительную *жертву* за мир, с другой, — как *пищу*, дающую верующим живот вечный. Слова Господа были выше понимания иудеев, которые стали спорить между собою: *како может Сей нам дати плоть Свою ясти (τῆν σάρκα φαγεῖν), т. е. ту самую плоть, которую они видели пред собою* (52 ст.). Очевидно, они поняли слова Его в смысле вкушения Его тела, а не в смысле духовного вкушения Христа верой. И И. Христос не только ничем не показал им, что слова Его надобно понимать не в собственном смысле, а напротив, еще сильнее раскрыл учение о вкушении Его плоти. Вот эти знаменательные слова Богочеловека: *аминь, аминь глаголю вам: аще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его, живота не имате в себе. Ядый Мою плоть и пийй Мою кровь имать живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день. Плоть бо Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно есть пиво. Ядый Мою плоть, и пийй Мою кровь во Мне пребывает и Аз в Нем. Якоже посла Мя живый Отец, и Аз живу Отца ради; и ядый Мя, и той жив будет Мене ради* (53–57 ст.).

Обетование о даровании верным Своим духовной пищи — плоти и крови Своей Господь исполнил в ночь Своих спасительных страданий на тайной вечери с учениками Своими, установив и даже видимо совершив самое таинство евхаристии. Евангелисты повествуют об этом так: *ядущим же им, прием Иисус хлеб (τὸν ἄρτον), и благословив, преломи, и даяше учеником, и рече: примите, ядите, сие есть тело Мое (τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦ)*. *И прием чашу, и хвалу воздав, даде им, глаголя: пийте от нея вси! сия бо есть кровь Моя (τοῦτο ἐστὶ τὸ αἷμα τοῦ) нового завета, яже за многия изливаема, во оставление грехов* (Мф 26, 26–28; ср. Мк 14, 22–24). Согласно с евангелистами (почти буквально сходно с св. Лукой) повествует об установлении евхаристии и ап. Павел: *аз бо приях от Господа, еже и предах вам, — говорит он, — яко Господь Иисус в ночь, в нюже предан бываше, прием хлеб, и благодарив преломи, и рече: примите, ядите, сие есть тело Мое (τοῦτο τοῦ ἐστί τὸ σῶμα), еже за вы ломимое (у ев. Луки — еже за вы даемое); сие творите в Мое воспоминание. Такожде и чашу на вечери, глаголя: сия чаша новый завет есть в Моей*

крови (у ев. Луки — *Моею кровию, яже за вы проливается*); *сие творите в Мое воспоминание* (1 Кор 11, 23–25; Лк 22, 19–20). При всей глубине и непостижимости таинства евхаристии, ученики Господа приняли установление таинства, и в частности — слова установления без недоразумения и удивления, а это предполагает, что они были приготовлены к нему обетованием Спасителя о его установлении.

## § 149. Видимая сторона таинства

Установитель евхаристии Господь И. Христос повелел приготовить для вечери «особое место» и ученики приготовили его в пространной и «убранной» горнице. Так и в церкви Христовой таинство евхаристии совершается не во всяком месте, а в освященном храме, которого существенную принадлежность составляют престол и антиминс. Без антиминса «никак не можно принести бескровную жертву» (Прав. испов. 107). Богослужение, на котором совершается евхаристия, есть литургия, без которой каким-либо иным образом совершение этого таинства также невозможно. В самом же совершении таинства евхаристии к видимой стороне его существенно принадлежат: употребление установленного *вещества*, соответствующего понятию о теле и крови, и *молитвенное совершение вечери* (совершительные слова и действия таинства).

I. Вещество в таинстве причащения составляют *хлеб и вино*. Основание для употребления этих веществ находится в истории установления таинства. Хлеб и вино и по своему свойству соответствуют невидимому в евхаристии телу и крови; Христовой — истинной пище и истинному питию.

В частности, относительно *хлеба* евхаристии прежде всего надобно иметь ввиду, что так как он означает единое тело и единого ходатая Христа Господа, а общение верных в таинственном хлебе указывает на соединение их со Христом и между собой в единое тело, то собственно для таинства должен служить хлеб *единый*, а не многие: *яко един хлеб, едино тело есмы мнози; еси бо от единого хлеба причащаемся* (1 Кор 10, 17). И И. Христос при установлении этого таинства *прием хлеб* (один, а не два, три или более) и, благословив, *преломи* (единый хлеб на части), *и дающе учеником* (Мф 26, 26).

Хлеб для таинства должен быть пшеничный, по подражанию евхаристии Христовой, ибо такой хлеб употреблялся иудеями во дни Иисуса Христа, такой употребляла всегда церковь для таинства, и, сколько возможно, лучший, чистый, как по самому веществу, из которого готовится, так и по способу приготовления. Этого требует святость и величие таинства.

По вопросу о том, *квасной* или *опресночный* хлеб должен быть употребляем для евхаристии, долгое время в церкви не возникало ни недоумений, ни сомнений: повсеместно и много веков на востоке и на западе употребляли хлеб квасной. Исключение составляли лишь евионеи (II в.), потом армяне (с VII в.). Но в половине XI века сделалось известным на Востоке, где употреблялся и доселе употребляется для евхаристии квасной хлеб, что западные церкви повсеместно ввели в употребление опресноки для этого таинства. Историческая правда однако на стороне употребления в евхаристии квасного хлеба, а не опресноков. Это открывается из следующего.

В евангелиях прямо не сказано о хлебе вечери Христовой, был ли он квасной или опресночный. Евреев закон обязывал употреблять опресночный хлеб только и исключительно во дни своей пасхи (с вечера 14 по вечер 21 нисана), запрещая в это время

вкушение квасного под угрозой смерти (Исх 12, 15–20; Лев 23, 5–7). В год распятия и смерти Искупителя иудеи совершали пасху сутками позднее, чем совершал вечерю со Своими учениками И. Христос. Ев. Иоанн прямо свидетельствует, что И. Христос совершил Свою пасхальную вечерю *прежде праздника пасхи* (13, 1), а иудеи, приведшие И. Христа утром в пятницу от Каиафы к Пилату, уже по совершении Им пасхи со Своими учениками, *не внидоша в претор, да не осквернятся, но да ядят пасху* (18, 28). Следовательно, до этого времени иудеи еще не ели пасхального агнца. Если же И. Христос совершил Свою вечерю и установил таинство евхаристии до празднования иудеями пасхи и дней опресноков, то это дает основание заключать, что Он при установлении евхаристии употребил хлеб, какой обыкновенно употреблялся у иудеев во дни непасхальные, т. е. хлеб квасной, а не опресночный. Правда, прежде установления таинства Он совершил *ветхозаветную* пасху по обычаям и закону иудейскому, что предполагает и употребление агнца и опресноков. Но если и признать, что при совершении ветхозаветной пасхи употреблены были опресноки, то следует ли отсюда с необходимостью, что и таинство *Нового Завета* И. Христос установил на опресноках, имевших в Ветхом Завете особое обрядовое значение? Не естественнее ли думать напротив, что, совершивши ветхозаветную пасху на опресноках, таинство Нового Завета Господь установил на новом веществе, на хлебе квасном? Некоторое подтверждение этого можно видеть и в том, что евангелисты и ап. Павел хлеб, употребленный Спасителем при установлении евхаристии, называют словом *άρτος* (от *αίρω* — поднимаю), а это наименование употребляется в Писании предпочтительно для обозначения хлеба поднявшегося, вскисшего, т. е. квасного. Хлеб бесквасный в Писании называется или просто опресноком — *ἄζυμος*, опресноками — *ἄζυμα*, или же и «хлебом», но непременно с прилагательным «опресночный» — *άρτος ἄζυμος* (Числ 6, 19; Исх 19, 2; Лев 2, 4; 7, 25; Суд 6, 20).

Во дни апостолов евхаристия совершалась на квасном хлебе, и в этом случае апостолы, без сомнения, следовали примеру Спасителя. Везде в кн. Деяний ап. евхаристический хлеб называется *άρτος*ом. Евхаристия тогда совершалась часто, в различное время и в различных местах (Деян 2, 42–46; 20, 7; 1 Кор 19, 16 и сл.; 11, 20 и сл.), и нигде не упоминается, чтобы для нее были приготавливаемы особые хлебы, — опресноки. Кроме того, в кн. Деяний замечено, что апостолы вместе с учениками в Троаде преломляли хлеб, т. е. совершали евхаристию в день недельный спустя более семи дней *после дней опресночных* (Деян 20, 6–7), когда уже вовсе не было в употреблении опресноков. В евхаристии участвовали тогда и все новообратившиеся ко Христу, а иудеи не согласились бы принимать таинство на опресноках *по вся дни* (Деян 2, 42–46), пока апостолами не было решено, как смотреть на закон Моисеев.

История первенствующей церкви свидетельствует, что хлеб для совершения евхаристии обыкновенно заимствуем был из приношений (*просфорá*) народа, который, без сомнения, приносил обыкновенный хлеб, так как он предназначался вместе и для вечерей любви (*агап*) и для вспомоществования бедным (1 Кор 11, 21–22). Древние писатели употреблявшийся для евхаристии хлеб называют обыкновенным, квасным хлебом (греческие — *άρτος*ом, латинские — *panis usitatus*, т. е. обыкновенно употребляющийся хлеб, также *termentum*, т. е. квасной хлеб). А Трулльский собор (11 прав.) строго запретил клиру и мирянам принимать даваемые иудеями опресноки. Если не следовало даже принимать христианам от иудеев опресноки (а по 70 ап. прав. — и употреблять иудейские опресноки), то древняя церковь не тем ли более неуместным почитала их употребление в таком священнодействии, как евхаристия?

Второе вещество для евхаристии есть *вино виноградное*. Виноградное вино употребил при установлении таинства Сам Спаситель, как показывают Его слова: *глаголю же вам, яко не имам пити от плода сего лозного* (Мк 14, 25; Мф 26, 29). Так как вино евхаристии должно представлять для чувственных очей кровь Христову, то оно должно быть красное. В Палестине и вообще на востоке обыкновенно и предпочтительно употреблялось вино виноградное красное (Быт 49, 11; Втор 32, 14). Вино виноградное должно быть не смешанное с какой-нибудь другой жидкостью, — чистое и цельное порождение виноградной лозы. При совершении таинства вино соединяется с водою, что, по обыкновению восточному (Притч. 9, 2) и по свидетельству предания, совершил на тайной вечери и И. Христос. Соединению вина с водою усваивается церковью и особое знаменование, именно — что во время крестных страданий Христовых из прободенного ребра Его истекли кровь и вода.

Сохраняя неизменным установление об употреблении в евхаристии вина, при приношении соединяемого с водою, церковь еще в древности осудила как тех, которые вовсе не употребляли в евхаристии вина, а одну воду (энкратиты и манихеи), так и тех, которые, напротив, употребляли для таинства одно вино, без соединения с водою (армяне).

II. Евхаристия совершается на божественной литургии. Священнодействие, через которое св. дары уже посвященные Богу на жертвеннике (в проскомидии), по перенесении их во время великого выхода на престол, действием Духа Божия прелагаются в тело и кровь Христову, приносятся Богу, как жертва за живых и умерших, и приемлются верующими во освящение души и тела, совершается в последней ее части — *литургии верных*. Частнее, хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Христовы, когда служителем тайны, по вознесении хвалы и благодарения Богу за все неисчислимые Его благодеяния, явленные в творении, промышленности и особенно в ниспослании к нам Сына — Спасителя мира: 1) возглашаются слова установления таинства: *примите, ядите... и пейте от нея вси...* В этих словах выражается *воля* Спасителя о предложении хлеба и вина в Его тело и кровь, и «по Его всемогущему повелению, говорит *св. И. Дамаскин*, так бывает и будет (т. е. совершаться предложение хлеба и вина) до того времени, когда придет; ибо так сказано: *дондеже придет*» (Точн. изл. в. IV, 13). Вместе с этим слова эти составляют и *спасительную заповедь*, по которой служители алтаря дерзают и без которой никогда не осмеливались бы приступить к священнодействию столь великого и страшного таинства. Ошибочно было бы, следовательно, усваивать этим словам только лишь повествовательное значение; 2) когда призывается на предложенные дары Дух Святой, как совершитель пресуществления (молитвою и словами: «ниспосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащая дары сия»), и 3) благословляются троекратно св. дары со словами: и сотвори (ποίησον) убо хлеб (άρτος) сей честное тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную кровь Христа Твоего, предложив (μεταβαλὼν) Духом Твоим Святым» (чин литургии св. И. Златоуста; почти тождественны слова благословения и в литургии св. Василия В.). Освящение даров, таким образом, *начинается* (евхаристической) молитвой, *продолжается* повторением установительных слов Спасителя и *оканчивается* призыванием Святаго Духа и благословением даров, да действует над ними сила Божия. Таинственное предложение их соединяется со всеми тремя действиями, но до произнесения слов молитвы: *и сотвори убо хлеб сей...* очевидно, священнодействующий имеет пред собою еще хлеб, который не сотворен телом Христовым, освящение которого, впрочем, началось. Но когда совершено благословение, священнодействующий земным поклоном изъявляет уже благоговение к телу и крови Христовой. Такое верование основывается на свидетельствах Писания об установлении евхаристии. Евангелисты указывают, что И.



Христос, совершая вечерю Свою, не просто и обычно преподал апостолам хлеб и вино, а прежде *хвалу воздав* (εὐχαρίστησας, — Лк 22, 19), *благодарив* (εὐχαρίστησας, — 1 Кор 11, 24) и *благословив* (εὐλόγησας, — Мф 26, 26; Мк 14, 22), т. е. совершил молитвенное и освятельное действие, после чего хлеб и вино должны были перестать быть простым и обыкновенным хлебом и вином, и по благодарению и благословении преподал их ученикам, как пречистое тело и как пречистую кровь, заповедав сие творить в Его воспоминание. Ап. Павел евхаристическую чашу называет *чашею благословения, юже благословляем* (1 Кор 10, 16). Поэтому-то благодарственная молитва, слова установления таинства Спасителя и призывание Св. Духа на предложенные дары для освящения их и преложения находятся. и в евхаристической молитве (каноне) всех других литургий.

### § 150. Пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христовы в таинстве евхаристии.

В евхаристии под видом хлеба и вина Христос Спаситель преподает нам в спасительную пищу Самого Себя — Свое пречистое тело и Свою святейшую кровь. Веруем, — учат восточные патриархи, — что по освящении хлеба и вина, хлеб *предлагается* (μεταβάλλεσθαι), *пресуществляется* (μετουβσιόισθαι), *претворяется* (μεταποιήσθαι), *преобразуется* (μεταρριθμίζεσθαι) в самое истинное тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сedit одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино *претворяется* и *пресуществляется* в самую истинную кровь Господа, которая во время страдания Его на кресте излилась за жизнь мира» (Посл. восточ. патр. 17 чл.). Преложение или пресуществление должно так мыслить, что «самое *существо хлеба* и самое *существо вина* предлагается в существо истинного тела и крови Христовой действием Духа Святаго» (Прав. испов. 107). Отсюда, по освящении св. даров хотя они и кажутся для наших внешних чувств хлебом и вином, «но *истинно, действительно и существенно* хлеб бывает самым истинным телом Господним, а вино самую кровию Господнею» (Посл. вост. патр. 17 чл.).

Такое учение о существе евхаристии основывается на ясных свидетельствах Писания об этом таинстве. Так веровала и древне-вселенская церковь.

I. Давая обетование об установлении евхаристии, И. Христос учил: *хлеб, его же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира*, т. е. что в евхаристии верующие будут вкушать самую плоть или самое тело Его под видом хлеба. Так поняли слова Господа и иудеи, и И. Христос не только не отверг такое, т. е. буквальное их понимание, а напротив, еще с большей ясностью и раздельностью предложил учение о вкушении Его плоти и крови в вышеприведенных словах: *аминь, аминь глаголю вам: аще не снете плоти Сына человеческого, не пиете крови Его* и пр. Понимать эти слова в переносном смысле и невозможно. В переносном смысле выражение — *есть плоть* всегда и везде означает: причинять большое зло другому, наносить жестокую обиду, особенно же — злословить и клеветать (напр., Иов. 19, 22; Пс 26, 2; Мих 3, 3 и др.). Следовательно, если в переносном смысле понимать и слова обетования Спасителя о евхаристии, то они получают следующий смысл: *ядый Мою плоть*, или (если заменить метафору собственным выражением) *причиняющий Мне величайшее зло, обиду — имать живот вечный*, и наоборот: *аще не снете плоти Сына человеческого*, или (говоря собственно) не будем наносить Ему жестоких обид, злословить и клеветать на Него, живота не будем иметь в себе! Очевидна

несообразность подобного сочетания мыслей, однако неизбежная при метафорическом понимании. Точно также недопустимо понимание в переносном смысле и выражения *пить кровь*. Здесь должно иметь в виду, что закон Моисеев настойчиво внушал евреям отвращение от крови животных, даже чистых, и не только запрещал употреблять ее, но грозил за это тяжким наказанием (Быт 9, 4; Лев 7, 27; Иез 33, 25–27 и др.). Если закон воспитывал в иудеях отвращение к крови животных, то кровь человеческая, конечно, должна возбуждать это чувство еще в большей степени. И вот, Господь И. Христос предлагает пить кровь именно человеческую! Употребляя такой образ выражения в несобственном, метафорическом смысле, Спаситель через это сделал бы для Своих слушателей ненавистным самый предмет учения, и притом сделал бы это намеренно. Но, конечно, нельзя допустить ничего подобного. Если же, однако, Господь говорит о вкушении Его тела и крови в таинстве евхаристии, то, значит, Его слова нужно понимать буквально.

То же учение о существе евхаристии содержится и в повествованиях об установлении этого таинства. И. Христос не прямо предложил Своим ученикам евхаристические хлеб и вино, но сперва совершил особое *благословение* над хлебом и вином и произнес слова молитвенного благодарения к Отцу Своему. Благословение хлеба и вина всемогущей десницей Богочеловека, конечно, но могло остаться бездейственным. Через молитвенное благословение хлеб и вино превращены Им в собственное тело и в собственную кровь Его. Только при таком представлении будут понятны слова Спасителя при преподании ученикам благословленного Им хлеба (ὁ ἄρτος): *примите ядите: сие (τοῦτο) есть тело (το σῶμα) Мое*, и при преподании, по благословению, чаши с вином (ὁ ποῖνος — вино): *пейте от нея вси, сия, (τοῦτο) бо есть кровь (το αἷμα) Моя* (Мф 26, 26–28; Мк 14, 22–24; Лк 22, 19–20). Образ выражения знаменательный, особенный: существительные ἄρτος — хлеб и ποῖνος — вино, мужеского рода, между тем τοῦτο — сие — средний род (от οἶτος — сей). Отсюда очевидно, что слово «сие» относится не к хлебу и вину, но к словам: σῶμα — *тело* и αἷμα — *кровь*, каковые имена существительные среднего рода. Τοῦτο указывает на то, что держал И. Христос в руках и преподавал ученикам без наименования предмета. А это дает видеть, что хлеб и вино, после молитвенного благословения их И. Христом, перестали быть *по существу своему* хлебом и вином и преложились в тело и кровь Его, сохранив только для наших чувств свойства хлеба и вина. Отсюда, и связка *есть* в приведенных словах должна быть понимаема не в смысле *означает* или *знаменует*, а в своем обычном и прямом значении, т. е. что Спаситель под видом хлеба и вина преподал ученикам истинное тело Свое и истинную кровь Свою. Такое, т. е. строго буквальное понимание слов установления таинства, требуется и следующим. О том, что имеет видимость хлеба, Спаситель сказал Своим ученикам, что оно *за вы даемо*, а о том, что имеет видимость вина, сказал: *яже за многия изливаема во оставление грехов*. Этим указывается на существенное тождество вкушаемого под видом хлеба и вина с распятым на кресте телом и с пролитую кровью Богочеловека.

Ап. Павел, по поводу участия некоторых коринфских христиан в языческих жертвах, пишет: *братия моя возлюбленная, бегайте от идолослужения... Судите вы, еже глаголю: чаша благословения, юже благословляем, не общение ли крове Христовой есть? хлеб, его же ломим, не общение ли тела Христова есть?... Не можете чашу Господню пити и чашу бесовскую; не можете трапезе Господней причащатися и трапезе бесовстей* (1 Кор 10, 14–16, 21). Как под чашей и трапезой бесовской, т. е. под пиршествами язычников при жертвоприношениях, без сомнения, должно разуметь не образное только, но действительное вкушение крови и мяса жертвенных животных, так, очевидно, на чашу и трапезу Господню или евхаристию верующие смотрели, как на действительное причащение истинного тела и крови Христовых. Коринфянам же апостол писал: *иже яст хлеб сей, или пьет чашу Господню недостойне, повинен будет телу и крови Господней*

(1 Кор 11, 27), почему необходимо тщательное приготовление и само испытание приступающих к евхаристии: *да искушает человек себе, и тако от хлеба да яст и от чаши да пьет. Ядый бо и пияй недостойне, суд себе яст и пьет, не рассуждая тела Господня* (28–29). Следствиями недостойного причащения апостол представляет болезни, случавшиеся с недостойно причащавшимися коринфянами, оканчивавшиеся нередко смертью: *сего ради в вас мнози немощни и недужливы и спят доволни*, т. е. немало и умирает (30 ст.).

II. Церковь во все времена веровала и учила, что на трапезе Господней преподается верующим истинная плоть и истинная кровь Господа. Древнейшие *литургии*, сходные между собой по своему составу, все одинаково содержат, как и ныне употребляемые чины литургий Василия Великого и И. Златоуста, призывание Св. Духа для освящения даров и исповедание, что действием или наитием Св. Духа хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Христовы. Отцы I-го Вселенского Собора исповедали: «на божественной трапезе не должно видеть предложенный просто хлеб и чашу, но, возвышаясь умом, должно верою разуметь, что на ней лежит *Агнец Божий, вземляй грехи мира*, приносимый в жертву священниками, и истинно приемля *честное тело и кровь Его*, должно веровать, что это — знамение нашего воскресения». Отцы III-го Вселенского Собора одобрила послание св. Кирилла Александрийского, в котором говорится: «мы совершаем в церквах бескровную жертву и освящаемся, причащаясь *святой плоти и честной крови Христа*, Спасителя всех нас». — Седьмой Вселенский Собор учит: «никогда никто из труб Духа, т. е. св. апостолов и преславных отцев наших, не называл бескровной жертвы *образом* (εἰκόνα) плоти Христовой, но *самым телом и самою кровию*» Господней.

III. Понятно отсюда, как должно смотреть на утверждение (протестантов и старокатоликов), что учение о «*пресуществлении*» хлеба и вина в тело и кровь Христову не есть догмат откровения и древне-вселенской церкви, а просто богословское мнение (доктрина) позднейшего происхождения. Правда, что в св. Писании не встречается термина «пресуществление». Однако же в св. Писании дано твердое основание для учения о переходе существа хлеба и вина в евхаристии в существо тела и крови Богочеловека, хотя они и сохраняют для наших чувств свойства хлеба и вина. Самое слово (термин) для обозначения этой мысли, т. е. «пресуществление» (transsubstantiatio, μετασσίωσις), действительно, сравнительно позднейшего происхождения (вошел в употребление на западе в XI–XII в., а на востоке впервые в XV в.). Древние учителя употребляли другие слова (в I–III вв. — εστί, γίνεται, ποιεῖν, facere, в IV–VII вв. — μεταβολή, μεταποίησις и др.) для выражения евхаристической тайны. Но не употребляя слова «пресуществление», а употребляя другие слова, древние отцы и учителя церкви содержали и раскрывали то же учение И. Христа и апостолов об евхаристии, какое предполагается и дается в слове «пресуществление». И введение в употребление этого нового термина ничего не говорит ни против термина самого по себе, ни против учения, заключающегося в нем. Иное дело, если бы церковь отменила такое слово, которое было бы навсегда установлено церковью для выражения какой-либо истины, исповедуемой ею, но в данном случае этого нет. Церковь из нескольких терминов избрала такой, который наиболее точно и ясно, «правильно и весьма сильно» (по выражению митроп. Макария), по сравнению с другими, выражает самое существо древнего и постоянного учения церкви о таинстве евхаристии и ограждает истину от лжеучений.

## § 151. Непостижимость тайны пресуществления. Частнейшие разъяснения учения об образе присутствия И. Христа в евхаристии.

I. Пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христовы в евхаристии есть непостижимая для вас тайна, составляющая предмет благоговейной веры. «Веруем, — учат восточные патриархи, — что словом «пресуществление» не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в тело и кровь Господню, ибо этого нельзя постичь никому, кроме Самого Бога, и усилия желающих постичь сие могут быть следствием только безумия и нечестия: но показывается только то, что хлеб и вино, по освящении, прелагаются в тело и кровь Господню не образно, не символически, не преизбытком благодати, не сообщением или наитием единой божественности Единородного, но *действительно и существенно* хлеб бывает самым истинным телом Господним, а вино самой кровью Господней» (Посл. в. п. 17 чл.).

В тайне преложения хлеба и вина в тело и кровь Богочеловека, однако, нет ничего неудобоприемлемого разумной верой. Древние учителя много говорили о возможности тайны преложения, или обличая неверие, или верующих предохраняя от сомнения и колебаний в вере. Они указывали, что совершитель этого высочайшего чуда есть Бог, — то же воплотившееся Слово, Которое совершило все евангельские чудеса, тою же силою Духа Святаго действует и при чудесном преложении хлеба в тело и вина в кровь Свою. Поэтому одинакова для вашей веры принудительность как к признанию чудес Божия всемогущества вообще и евангельских в частности, так и евхаристического чуда преложения хлеба и вина в тело и кровь Христову (Дамаск. Точн. изл. в. IV, 13). Эту мысль древние учителя поясняли и подобиями. Так, *св. Кирилл Иерусалимский* (Тайн. сл. IV, 2) сравнивал евхаристическое преложение хлеба и вина с претворением воды в вино в Кане, *Григорий Нисский* (а за ним и *св. И. Дамаскин*) — с тем, как в нас самих хлеб и вино или вода, принимаемые нами в пищу, неведомо для нас превращаются в наше тело и кровь (Бол. огл. сл. 37 гл.).

II. Признавая непостижимым образ присутствия И. Христа в евхаристии через пресуществление, церковь, в предупреждение неправильных представлений об этой тайне и с целью возможного разъяснения ее, преподает в «Послании восточных патриархов» (17 чл.) следующие частные истины относительно образа присутствия И. Христа в евхаристии.

1) Хотя хлеб и вино в таинстве евхаристии претворяются собственно в тело и кровь Господа, но Он присутствует в этом таинстве не только Своим телом и кровью, но и «по существу Своему, т. е. с душою и божеством, или совершенный Бог и совершенный человек». Сам Он учил: *ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает, и Аз в нем. Ядый Мя, той жив будет Мене ради.*

2) «Тело и кровь Господа, хотя разделяются и раздробляются» при причащении верующих на многие части, «но это бывает только с *видами* хлеба и вина... В каждой части до малейшей частицы преложеного хлеба и вина находится не какая-либо отдельная часть тела и крови Господней, но тело Христово всегда целое и во всех частях единое» — весь Христос Богочеловек. Почему «вселенская церковь всегда говорит: «раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый, но неразделяемый, всегда ядомый, николиже иждиваемый, но причащающиеся (разумеется достойно) освящай». Поэтому же вкушающий и малейшую часть хлеба и вина, преложеного в тело и кровь Христову, причащается того же целого тела божественного, которому присущ Сам Христос по

божеству Своему. Таким учением исключаются грубочувственные представления об евхаристических теле и крови Христа, по которым в евхаристии верующие будто бы приемлют не вообще истинное тело и кровь Христа, нераздельно соединенные с Его божеством, но вкушают те или другие составные части тела Христова.

3) «Хотя в одно и то же время бывает много священнодействий по вселенной, но не много тел Христовых, а один и тот же Христос присутствует истинно и действительно, одно тело Его и одна кровь во всех отдельных церквах верных. И это не потому, что тело Господа, находящееся на небесах, нисходит на жертвенник, но потому, что хлеб предложения, приготовленный порознь во всех церквах, и по освящении претворяемый и пресуществляемый, делается одно и то же с телом, сущим на небесах. Ибо всегда у Господа одно тело, а не многие во многих местах».

4) «По освящении хлеба и вина остаются уже не самый хлеб и вино, но самое тело и кровь Господня, под видом и образом хлеба и вина», т. е. сущностью их делается тело и кровь И. Христа. Таковыми они остаются на все последующее время, доколе сохраняются в своих видах, не прелагаясь обратно в хлеб и вино, — остаются постоянно, т. е. «до употребления по освящении, в самом употреблении и после оно», следовательно, независимо от того, будут ли употреблены они верующими. На этом основании в церкви от времен древности существует обычай совершать в известные дни *литургию на преждеосвященных дарах*, и хранить освященные дары в священных сосудах для *напутствования больных* и умирающих, как истинным телом и кровью Христовой.

5) Так как в евхаристии по освящении хлеб и вино суть самое божественное тело и самая божественная кровь И. Христа, которым всегда присущ Он по божеству Своему, то «телу и крови Господней в таинстве евхаристии должно воздавать особенную честь и *боголепное поклонение*; каким мы обязаны поклонением Самому Господу нашему И. Христу, таким же телу и крови Господней».

III. Противники учения о пресуществлении иногда говорят, что это учение опровергается свидетельством наших чувств, ибо и по освящении евхаристических даров мы видим и вкушаем хлеб и вино. Если же, однако, действительно бывает чудо пресуществления, то почему Бог скрывает от нас вид тела и крови в тайне причащения? В «Правосл. исповедании» дается такое разъяснение этого вопроса: «в евхаристии хлеб пременяется в истинное тело Христово, а вино в истинную кровь; остаются только одни виды их, представляющиеся взору. И это по божественному распоряжению. Во-первых, чтобы мы не видели очами тела Христова, но веровали, что это оно, на основании слов, которые сказал Христос: *сие есть тело Мое...* и *сия есть кровь Моя*, т. е., чтобы мы веровали более словам и силе Его, нежели собственным нашим чувствам, что доставляет нам блаженство веры. Ибо *блажени не видевшии и веровавшии*. Во-вторых, так как человеческая природа отвращается «от вкушения человеческой плоти и крови, тем более в их естественном виде и состоянии, то «Бог, по снисхождению Своему, собственную плоть и кровь Свою дает верующим в пищу и питье под прикрытием хлеба и вина» (Отв. на вопр. 107).

## **§ 152. Евхаристия, как жертва. Ее отношение к жертве крестной.**

Евхаристия в существе своем есть не только таинство, в котором даруется чадам церкви Христовой спасительная пища, но и *жертва* Богу Отцу, — хвалебная и благодарственная за явленные Им во Христе Иисусе благодеяния и вместе «умилостивительная, приносимая

за всех благочестиво живущих и умерших», — за их спасение и оставление грехов (Посл. вост. патр. чл. 17; Прав. исп. 107).

I. Учение об евхаристии, как жертве, тесно связано и предполагается учением о преложении хлеба и вина в то самое тело Богочеловека, которое претерпело на кресте страдания и смерть за грехи людей, и в ту самую кровь Его, которая была Им пролита за нас на Голгофе. Если Спаситель принес Себя на Голгофе в жертву за грехи всего рода человеческого, то, конечно, составляет жертву и Его тело и кровь, приносимые Им же Самим, вечным Первосвященником, в таинстве евхаристии. Поэтому-то отвергающие пресуществление в евхаристии хлеба и вина в тело и кровь Богочеловека не признают и жертвенного значения за евхаристией (протестанты).

Евхаристия уже при самом ее установлении была не только трапезой, но и жертвой. Это показывают слова, сказанные Спасителем при установлении евхаристии о Своем теле — *еже за вы даемо, ломимо*, и о крови — *яже за вы проливается, за многи изливаема во оставление грехов*. Очевидно, только жертва могла быть приносимой и за апостолов и за многих отсутствующих, равно жертва же (но ни в каком случае не трапеза) могла быть приносимой и «во оставление грехов». Установлена евхаристия непосредственно по совершении И. Христом пасхи ветхозаветной, прообразовавшей пасху новозаветную.

Но ветхозаветная пасха была не только радостной трапезой, но и жертвой, ибо пасхальный агнец приносился в жертву Богу: *это пасхальная жертва Господу, Который прошел мимо домов Израилевых в Египте*, — вот какое объяснение при вкушении агнца должны были давать отцы своим детям относительно крови на перекладине и косяках домов в ночь выхода евреев из Египта (Исх 12, 97; ср. 12, 41; 34, 25 и Втор. 16, 2). Если же заклание пасхального агнца было действительным жертвоприношением Богу, имевшем свою силу, конечно, через прообразовательное свое отношение к Агнцу Божию за грехи мира, то и евхаристическое жертвоприношение, по существу тождественное с крестным жертвоприношением Богочеловека, есть действительная и истинная жертва, каковое значение должна иметь и во все последующие времена, *дондеже Он придет*.

Так учили об евхаристии и апостолы. Ап. Павел в вышеприведенных словах: *братия моя возлюбленная, бегайте от идолослужения...* (1 Кор 10, 14–16. 21), трапезу и алтарь (θυσιαστήριον — жертвенник) христиан противопоставляет трапезе и жертвеннику язычников, и этим дает видеть, что евхаристия есть истинное жертвоприношение, участвующие в которой должны удаляться от жертвоприношений языческих, ибо языческие жертвы приносятся *бесом, а не Богови*. В послании к евреям, отклоняя христиан от иудейских жертвоприношений, апостол писал: *имамы олтарь (θησιαστήριον), от него не имут власти ясти служащии сени* (Евр 13, 10). В этих словах христианский алтарь и жертвоприношение противопоставляются иудейскому алтарю и жертвоприношению. Алтарь, от которого не могут питаться служащии скинии, есть христианский алтарь, на котором, следовательно, приносится Богу истинная жертва, преподаваемая в снедь одним только верным.

II. По существу своему евхаристическая жертва тождественна с жертвой крестной. На жертвеннике крестном И. Христос Сам был и Первосвященником, приносящим жертву, и исключительной жертвой Богу Отцу за весь род человеческий. То же на жертвеннике бескровного жертвоприношения: и здесь приносит жертву Сам И. Христос, как вечный

Первосвященник, и приносится то же истинное тело И. Христа, которое страдало и умерло на кресте, та же пречистая кровь Его, которая пролита за нас, — тот же Агнец непорочный. Как тогда, так и теперь, один и тот же и *приносяй* и *приносимый*, и *жертва* и *архиерей*.

Тождественность по существу жертвы евхаристической с жертвой крестной предполагает и одинаковость *свойств* той и другой жертвы.

Евхаристическая жертва есть жертва *хвалебно-благодарственная*. Таким характером евхаристия была запечатлена при самом ее учреждении, ибо И. Христос на тайной вечери *прием хлеб*, а также и чашу, — *хвалу воздав* или *возблагодарив*. И по окончании вечери И. Христос с учениками *воспевше, изыдоша* на гору Елеонскую (Мф 26, 30). Совершение И. Христом евхаристической жертвы соединялось с благодарением Богу Отцу и прославлением Его, конечно, за Его любовь, явленную. Им в деле искупления и спасения человечества. Такой же характер сохранялся за евхаристией и в первенствующей церкви, как свидетельствует о том ап. Павел и в своем повествовании об установлении евхаристии (1 Кор 11, 23–24) и в наименовании евхаристической чаши (10, 16) *чашеею благословения, юже благословляем*. Хвалебно-благодарственный характер евхаристической жертвы однако не состоит лишь только в хвалебно-благодарственных молитвах и песнопениях литургии. И сама бескровная жертва, имеющая пред Богом высокое заместительное значение, есть высочайшее благодарение Богу, почему и таинство называется *евхаристией*, что значит *благодарение*.

Евхаристия есть жертва *умилостивительная* за живых и умерших. Такой она является уже потому, что по существу своему совершенно тождественна и нераздельна с голгофской жертвой. Поэтому-то и во всех литургиях, в молитвах, после освящения даров силой и наитием Св. Духа, выражается, что евхаристическая жертва приносится за многих, которые не вкушают от жертвы и даже не могут вкушать. В частности, она приносится за церковь воинствующую, за власти церковные и гражданские, за «град, в нем же живем, и всякий град и страну, и верою живущих в них, за плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих, плененных и спасение их», — за «плодоносящих во святых церквах» и вообще за верующий народ, за церковь торжествующую и вообще за «усопших о надежде воскресения о жизни вечная». Нужно, однако, заметить, что за усопших святых совершается бескровное приношение не с той целью, чтобы умилостивить Бога за них, а с той, чтобы их молитвами и предстательством усилить свои молитвы о живых и умерших, чтобы Бог «по молитвам и предстательству их приял наше приношение» (Кирилл Иерусал.), или «посетил нас» (литургия Злат.).

Если евхаристия есть умилостивительная жертва, имеющая силу преклонять к нам милость Божию, то, естественно, через нее мы можем испрашивать у Бога и разных благ. По этой особенности евхаристию можно назвать *просительной* жертвой. Поэтому св. Церковь, при совершении бескровной жертвы, всегда испрашивает разных благ духовных и телесных.

III. При одинаковости по существу и свойствам между голгофской жертвой и жертвой евхаристической, однако же есть и *различия* между ними. Эти различия состоят в следующем.

Жертва голгофская есть жертва *основная*, дающая бытие жертве евхаристической. На кресте И. Христос единокатным приношением приобрел вечное искупление для всего

рода человеческого. Бескровным же жертвоприношением *усвоятся плоды крестного жертвоприношения* тем членам церкви Христовой, Земной и Небесной, за которых приносится эта таинственная жертва и которые способны принимать дары Его благодати. Поэтому-то жертва голгофская принесена однажды, а евхаристическое жертвоприношение со времени установления его и донныне совершается в церкви Христовой по всем странам мира, на бесчисленных жертвенниках, и будет совершаться до второго пришествия Христова.

На Голгофе И. Христос принес в жертву *естественную плоть и кровь* Своего человечества, а в евхаристии Он приносит в жертву Свое истинное тело и истинную кровь, действием Св. Духа преложённые из хлеба и вина и под этими видами присущие. Поэтому евхаристическая жертва, как жертва без страданий, без пролития крови, называется жертвой *бескровною и бесстрастною*, хотя и приносится в воспоминание страданий и смерти Христовых.

Кровавая жертва принесена И. Христом *видимо и непосредственно*, в дни унижения, страданиями Его человечества, пролитием крови и смертью тела. Евхаристическая жертва также приносится И. Христом, но воскресшим из мертвых и сидящим одесную Бога Отца и не непосредственно, а через *посредство* пастырей церкви действием Всесвятаго Духа.

### **§ 153. Особенности Римской церкви в учении об евхаристии**

Римская церковь отступила от заповеди и примера И. Христа в *совершении и преподании* таинства причащения, т. е. в отношении к литургической или обрядовой его стороне. Частнее, эти отступления касаются: I) вещества таинства, которое должно быть освящено, II) формулы освящения и III) самого приобщения.

I. В Римской церкви для таинства евхаристии употребляется не обыкновенный квасный хлеб, но *опресночный*. Это есть непозволительное, ничем не оправдываемое отступление от примера И. Христа, Его апостолов и правила церкви. Вещество для таинства, конечно, должно соответствовать не видимому его существу, а понятию об истинной духовной пище, хлебе жизни соответствует лишь истинный и действительный хлеб. Но опресноки, как они приготавливались, напр., у иудеев, и как, без сомнения, были приготавливаемы в Римской церкви в начале нововведения и приготавливаются теперь, можно ли называть и признавать хлебом в собственном смысле? Очевидно, — нет. Достаточно ли, чтобы мука и вода, не подвергшиеся действительному испечению, а только потому, что здесь в смешении существует мука и вода, получили название хлеба?

II. Римская церковь учит, что освящение (в смысле пресуществления) хлеба и вина совершается тогда, когда священнодействующий читает молитву (третью в «каноне» освящения даров), в которой выражается евангельское повествование об учреждении евхаристии, и освящает дары, произнося собственные слова И. Христа (т. е. *приимите ядите... и пейте от нея вси...*). Молитва призывания Св. Духа на св. дары в чине римской литургии отсутствует. Против этого латинского учения свидетельствует пример И. Христа, Который, прежде чем преподать апостолам тело и кровь, *хвалу воздав* (Богу), *возблагодарив и благословив*, т. е. совершил молитвенное и освятительное действие, и правило древне-вселенской церкви. Во всех древних литургиях в молитве, обращенной к



Богу, после слов Спасителя, сказанных при установлении евхаристии, следует призывание Св. Духа на подлежащие дары для освящения и преложения их.

III. По отношению к приобщению Латинская церковь заблуждается тройным образом.

Она не приобщает верующих *одним и тем же освященным хлебом*, которым приобщается служитель алтаря. Господь И. Христос всех апостолов причастил своим телом от единого, преломленного на части, освященного хлеба. По примеру Господа, и апостолы употребляли для причащения один, а не многие хлеба, в знак единства христиан, составляющих одно тело Христово. Более тысячи лет соблюдала это установление Господне и Римская церковь, но с XII-го века вошло в Римской церкви в обычай освящать один круглый и главный хлеб несколько большего размера для священника, а для верующих мирян стали готовить маленькие кусочки в виде мелкой монеты (гостии). Изобретение маленьких гостий для верующих, очевидно, есть достойное осуждения нововведение. В Римской церкви под двумя видами (хлеба и вина) причащаются только священники и епископы (вообще иерархия церковная), а миряне и даже епископы и священники, которые не участвуют в совершении таинства, *лишены чаши Господней*. Им преподается таинство в виде опресночных гостий, и при том не напоенных кровью Христовой. Лишение мирян св. чаши начало входить в обычай на западе, несмотря на народные протесты против него, с XII в., а окончательно утверждено на соборе Тридентском (Sess. XXI, cap. I et II). Лишение мирян св. чаши думают оправдать разными соображениями. «Нет никакого божественного *повеления* на то, чтобы мирянам и неслужащим священникам евхаристия была преподаваема под обоими видами», говорит Тридентский собор. Что же касается слов Спасителя на тайной вечери: *пийте от нея вси*, то говорят, они относятся лишь к апостолам и их преемникам. Но с этими утверждениями нельзя согласиться. И. Христос установил таинство причащения под двумя видами и преподал апостолам под обоими видами с словами: *сие творите в Мое воспоминание*. Эти слова для апостолов и их преемников имели значение не только повеления совершать это таинство, но и указание на форму и способ его преподавания (*сие творите*), — составляли, следовательно, прямую *заповедь*, чтобы все верующие причащались тела и крови Его и под обоими видами. Прежде установления таинства Он также учил, что для вечной жизни необходимо причащение тела и крови Его, а не одного только тела (Ин 6, 53–54). Апостолы причащали верующих под обоими видами. (1 Кор 11, 23–29; 10, 15–16. 21). Относительно же р.-католического истолкования выражения: *пийте от нея вси* должно заметить, что апостолы представляли тогда *всех верующих* во Христа; они не были тогда не только священниками. совершающими таинство, ибо совершитель был Сам Установитель таинства, но и вообще священниками, каковыми они стали уже по сошествии на них Св. Духа. Они, следовательно, приняли евхаристию, как простые миряне, и приняли под обоими видами. А потому слова Спасителя, сказанные всем апостолам, относятся и ко всем верующим. Вот почему и древняя церковь, не только восточная, но и западная, осудила и обличала тех, которые не хотели причащать или причащаться так, как установил Христос, под обоими видами (энкратиты и манихеи). Говорят еще, что мирян нет надобности причащать отдельно святою кровью, потому что «где дается тело, там дается и кровь». Но от всеведущего Господа, конечно, не можно остаться сокрытым рассуждение: «где тело, там и кровь». Тем не менее Он установил таинство и учил причащать под обоими видами. И, конечно, никто не в праве отменять эту прямую Его заповедь о причащении верующих. Сами пастыри Римской церкви причащаются под обоими видами; почему же они находят для себя недостаточным причащение под одним видом, а для мирян достаточным? Так ложь обличает сама себя. — Иногда представляют еще грубую оговорку такого рода, что св. чашу легко толкнуть и св.

кровь легко пролить, при небрежности причащающегося. Но разве позволительно из за небрежности некоторых лишать св. крови всех мирян, вопреки повелению Спасителя? Такова же ценность и других подобных соображений, напр., будто бы трудно иметь и сохранять вино во многих случаях, что некоторые имеют природное отвращение от вина и под.

Лишив мирян св. чаши, Римская церковь вынуждена была отменить причастие детей до известного возраста (7–12 л.). Младенцы неспособны вкушать хлеба, особенно в том виде, в каком он преподается в таинстве причастия Римской церковью, крови же Христовой могут причащаться только лица иерархические, но не миряне. Ввиду этого по отношению к христианским детям оставалось одно — лишить их вовсе таинства тела и крова Христовых. Причастие детей начало прекращаться в Римской церкви только в XII в. Лишение младенцев общения со Христом через таинство причастия ничем не может быть оправдано. Однажды, когда ученики Господа возбраняли приводить к Нему детей, Он сказал: *оставите детей приходить ко Мне, и не браните им: таковых бо есть царствие Божие* (Лк 18, 16). После вознесения на небо, когда Он стал невидим телесными очами, — где и как христианские дети могут так близко приходить ко Христу, как не через таинство причастия? При установлении этого таинства сказав о чаше: *пейте от нея вси*, а о хлебе: *примите, ядите (без вси)*, Он показал, что от вкушения Его тела позволительно освобождать тех, которые не способны к принятию твердой пищи, но к чаше Господней должны приступать *вси*, — все без исключения христиане, а стало быть и дети.

## § 154. Протестантское учение об евхаристии

Протестантские вероисповедания признают евхаристию таинством церкви, но о существовании этого таинства предлагают учение, чуждое Вселенской церкви, ибо не признают преложения евхаристических хлеба и вина в тело и кровь Христовы.

I. Лютеранство общецерковное учение об евхаристии видоизменило, прежде всего, тем, что вместо учения о присутствии И. Христа в евхаристии через преложение или пресуществление призвало *соприсутствие* (*inconsubstantiatio*) Его Своим телом и кровью с хлебом и вином, в них и под ними (*cum pane, sub pane, in pane*), как бы проничание Своим телом и кровью хлеба и вина (Art. Smalk. III, 6). Это сопребывание тела и крови Христовых с евхаристическими хлебом и вином, однако, бывает только при «совокупности внешних видимых действий, относящихся к вечери Господней, установленных Христом, каковы именно: *освящение* или слова установления, *преподавание* и *принятие* или внешнее, как говорят, устное снадение благословенного хлеба и вина, а также *усвоение* тела и крови Христовой». Но вне этого «употребления», когда «хлеб на литургии не раздается, но или носим бывает, или отлагается в дароносицы», тогда он не имеет никакой силы таинства. Другими словами, — сами в себе евхаристические хлеб и вино, вне их «употребления», и по освящении их остаются хлебом и вином (Form. conc. I, 7; II, 7). Предложив такое учение о существовании евхаристии, лютеранство встретило со следующим возражением против своего учения: каким образом возможно присутствие И. Христа в евхаристии, совершающейся во многих местах одновременно, когда И. Христос вознесся по человечеству Своему на небо и сидит одесную Бога Отца? На этот вопрос оно ответило учением о *вездеприсутствии* И. Христа в прославленном Его состоянии не по божеству только, но и по человечеству (*ubiquitas corporis Christi*) вследствие ипостасного соединения Его с божеством (Form. conc. II, 8). Это ложное положение (монофизитское) и лежит в основе лютеранского учения о соприсутствии И. Христа в евхаристии.

Отвергнув присутствие И. Христа в евхаристии через преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову, лютеране отвергли и вытекающие отсюда выводы, и, прежде всего, учение об евхаристии, как *жертве*. Агнец Божий, учат они, раз закланный, вновь не закалается. Он *единою принесен, — едином приношением совершил есть во веки освящаемых* (Евр 9, 28; 10, 14). Поэтому усвоить евхаристии значение жертвы во оставление грехов, приносимой за живых и умерших, значило бы, рассуждают они, умалять или упразднить жертву крестную, признавать ее имеющую нужду в восполнении в жертве евхаристической. Евхаристия есть только таинство причащения, но не жертва (Cont. aug. II, 3; Apol. art. XXIV). Очевидно, в основе таких рассуждений лежат неправильные представления об отношении евхаристической жертвы к жертве крестной.

То же отрицание тайны пресуществления привело лютеран к отвержению необходимости воздавать *боголепное поклонение* евхаристическим освященным дарам. Понятно, также, что лютеране должны были отвергнуть хранение евхаристических даров в храме для больных и причащение их т. н. запасными дарами, равно и совершение литургии преждеосвященных даров (Form, conc. II, 7).

Существуют в лютеранстве и особенности, касающиеся видимой стороны евхаристии, частью унаследованные от р.-католической церкви. Так, и у них евхаристия совершается на опресноках (облатках, *oblata* — приношение), а вино, как у армян, не растворяется водою (вопреки VI Всел. Соб. 32 пр. 1. Освящаются евхаристические хлеб и вино одними словами И. Христа, изреченными при установлении таинства. Призывания Св. Духа на дары нет в протестантских чиноположениях евхаристии. Причащение верующих совершается под обоими видами: облаток всем преподается в уста, а потом из чаши вино. Дети допускаются к причащению только по совершении над ними конфирмации (иногда 14–16 л.).

II. Реформатство в своем учении об евхаристии отрешилось и от лютеранского «соприсутствия» тела и крови Христовой в евхаристии. Так, по учению *Цвингли*, евхаристия есть не более, как *воспоминание* о страданиях Христовых, имеющее для нас только чисто внутреннее, субъективное значение. Хлеб и вино в этом таинстве суть только *символы, знаки* распятого на кресте тела И. Христа и пролитой крови Христовой, воспроизводящие в памяти верующего дело искупления и укрепляющие веру в искупление. Приступающий к таинству евхаристии вкушает тело и кровь Христову только духовно, а не плотски, и духовно же через веру соединяется со Христом, усваивает себе дело искупления, сама же в себе евхаристия не обладает и не сообщает благодати. *Кальвин* в учении об евхаристии старался занять средину между учениями Лютера и Цвингли. По его мнению, И. Христос присутствует в евхаристии *динамически*, т. е. Своим действием, влиянием и силой (*praesentia operativa*), подобно тому, как солнце, пребывая на небе, лучами своими действует на земные предметы (сравнение Кальвина). Такое понимание евхаристии получило господствующее значение в реформатстве; оно вошло и в символические его книги. Сущность его можно передать так. Хлеб и вино в евхаристии суть только *знаки* или *символы* тела и крови Христовых, но не бывает ни преложения их в тело и кровь Христову, ни телесного соприсутствия с ними Господа в лютеранском смысле. Тело и кровь Христовы присутствуют в евхаристии не вещественно, а духовно, динамически. Поэтому и причащение тела и крови Христовых совершается не через вкушение устами (*manducatio oralis*), а духовно, однако одновременно с принятием в уста знаков тела и крови И. Христа. Душа причащающегося чудесным образом возносится на небо и там приводится в теснейшее соприкосновение с телом Христовым, сидящим одесную Отца, так что ей сообщается, осязательным и спасительным образом,

божественная животворящая сила, исходящая от существа и лица И. Христа (Instit. IV, 17; Conf. Gelv. I, 21–23).

III. Общепротестантский характер имеет учение об евхаристии и в *Англиканской* церкви. В «Членах веры» оно выражено так: «евхаристия не есть простой только знак взаимной любви христиан, но *таинство* нашего искупления через смерть Христову. *Для тех, кто правильно, достойно и с верою приемлет* его, хлеб преломляемый есть причащение тела Христова, точно также чаша благословения есть причащение крови Христовой. — *Пресуществление* хлеба и вина в евхаристии не может быть подтверждено св. Писанием; учение это, напротив, опровергается прямыми словами Писания и подавало повод ко многим суеверным мнениям. — Тело Христово преподается, приемлется и сдается в евхаристии только *небесным и духовным образом*. Средство, как тело Христово приемлется и сдается в евхаристии, есть *вера*» (XXVIII чл.). Нечестивые и не имеющие живой веры хотя телесно и видимо вкушают таинство тела и крови Христовых, но «не становятся причастниками Христа, а, напротив, вкушают и пьют знак столь великой вещи в свое осуждение» (XXIX чл.). Признание евхаристии жертвой за живых и умерших в «Членах» объявляется заблуждением (XXXI чл.), почитание и поклонение евхаристическим телу и крови Христовым, равно хранение св. даров для причащения в исключительных случаях, напр., смертной болезни, — не оправдываемым никакою заповедью (XXVIII). Хлеб для причащения употребляется обыкновенный, квасной; лишать чаши мирян запрещается (XXX чл.). Совершительными словами таинства признаются слова установления таинства.

## Покаяние.

### § 155. Понятие о таинстве покаяния. Обетование об установлении и самое установление таинства.

Возрожденный в таинстве крещения, утвержденный благодатью миропомазания в новой жизни, питаемый в евхаристии брашном в жизнь вечную, христианин, хотя и перестает быть чадом гнева Божия, но не перестает быть сыном Адама, наследником поврежденной природы последнего. Сила врожденной греховности, злоба духов тьмы и владычество зла в мире столь сильны, что готовы бывают увлечь на путь греха, удалить его от Бога. Для исцеления согрешающих после крещения, но искренне кающихся, Господь установил в Своей церкви особое видимое священнодействие. Это есть таинство *покаяния* (*μετανοία*, *poenitentia*), в котором при устном исповедании грехов, содеянных после крещения, кающийся, через священника, получает благодатное от Самого Бога прощение своих грехов, а вместе с тем и укрепляющую раскаявшегося и прощенного грешника в христианской жизни благодатную силу (Катих. О покаян. Прав. испов., 114).

Обетование об установлении таинства покаяния не раз высказывал Спаситель еще во время Своей земной жизни. Так, когда ап. Петр исповедал Его Сыном Бога живого, Он сказал: *и дам ти ключи царства небеснаго: и еже аще свяжеш на земли, будет связано на небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех* (Мф 16, 19). Данное Петру одному обетование И. Христос дал и другим апостолам, а в лице их и всем пастырям. Он учил: *несть воля пред Отцем вашим небесным, да погибнет един от малых сих* (Мф 18, 14). Повелев далее согрешившего брата сначала обличить и вразумить наедине, а если бы частные обличения наедине, а потом и при свидетелях, не оказали

пользы, поведать церкви о согрешающем брате, Он сказал апостолам: *аминь глаголю вам: елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси, и елика аще разрешите на земли, будут разрешена на небесех* (Мф 18, 15–18). Но, действительно, И. Христос даровал власть связывать и разрешать от грехов и установил таинство уже по воскресении Своем. Явившись ученикам, когда они все, кроме Фомы, находились в одном доме, Он сказал: *мир вам! якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы. И сие рек, дуну и глагола им: примите Дух Свят; им же отпустите грехи, отпустятся им, а им же держите, держатся* (Ин 20, 21–23).

В церкви от дней апостольских действительно существовала и применялась к жизни членов церкви власть прощать и удерживать грехи. Этой властью пользовались апостолы, когда принимали приходивших к ним с исповеданием своих грехов (Деян 19, 18); тяжких грешников отлучали они от церкви (1 Кор 5, 6; 1 Тим 1, 20) и снова разрешали принимать в общение (2 Кор 2, 6). В после апостольское время эта же власть всегда была принадлежностью пастырей церкви. Когда возникли в церкви лжеучения монтанистов (II в.), новациан (III в.) и донатистов (IV в.), которыми отнималась надежда на спасение у согрешавших после крещения, а также у т. н. падших во время гонений на христиан, то их мнения повсеместно (в Греции, Африке и Риме) были осуждены и средство спасения указываемо было в том, что пастыри церкви имели право разрешить кающегося грешника. Отцы церкви оставили и подробные рассуждения о власти священства над совестью грешников в словах о священстве (св. И. Златоуст, Амвросий, Ефрем Сирий) и постановлениях и правилах относительно таинства покаяния, епитимий и пр.

### **§ 156. Видимая сторона таинства. Невидимые его действия.**

I. К видимой стороне таинства покаяния принадлежат: устное *исповедание* грехов, приносимое кающимся перед священнослужителем, и словесное *разрешение* от грехов, произносимое священнослужителем по принесении исповеди.

1) Устное исповедание грехов православная церковь признает *существенной* и *необходимой* составной частью таинства покаяния. И это понятно, как скоро кающийся может получить разрешение или неразрешение от грехов не через непосредственное явление Бога человеку с объявлением о прощении грехов, а через служителя церкви. Не было бы надобности и в установлении видимой власти разрешать или не разрешать грешника, если бы для получения прощения грехов достаточно было одного внутреннего их сознания. И служитель церкви имеет власть в повеление Божие разрешать от грехов не безусловно, а под условием раскаяния со стороны грешника, каковое должно выразиться и видимым образом. С другой стороны, таинство покаяния есть не только духовный суд, — суд в смысле самоосуждения грешником своей греховности, но, прежде всего и главным образом, врачевание. «Здесь лечебница, а не судилище», — говорил *св. И. Златоуст*. Но как служитель церкви может быть орудием врачевания, не зная, от какой болезни врачевать? Больной телом, желая исцеления от болезни, сам рассказывает врачу о действиях и состояниях болезни. Значит, и грешник, если искренне желает исцеления от душевных болезней, должен искренне открывать грехи свои перед духовным врачом. Наконец, устное исповедание грехов не может не составлять потребности души и для самих кающихся. Положение человека, действительно жаждущего врачевания в таинстве покаяния, нельзя иначе представлять, как положением человека в собственном смысле *кающегося* и *сокрушающегося* сердцем от сознания тяжести своих грехов и их губительных последствий (примеры такого покаяния в притчах о блудном сыне и мытаре и фарисее). Но в таком состоянии человек невольно ищет высказать себя, открыть свою душу, свои

чувства и дела. Но перед кем и открыть свою душу кающемуся христианину и ищущему прощения и помилования от Бога, как не Богу же перед Его служителем, Им же уполномоченным выслушивать исповедь сердца человеческого и облеченным такою властью, что его слово, разрешающее на земле, утверждается разрешением на небе, и запрещающее на земле, производит запрещение на небе?

Исповедь в смысле устного исповедания христианином своих грехов перед служителем церкви всегда была признаваема необходимой и потому существовала в церкви уже при апостолах. Первенствующие христиане, когда обращались к апостолам за отпущением своих грехов (тайных), то исповедывали перед ними грехи, по примеру тех из кающихся, которые приносили покаяние пред Иоанном Крестителем, *исповедающе* (ἐξομολογούμενοι) *грехи своя* (Мф 3, 6). Так, в кн. Деяний ап. повествуется, что в Ефесе, после того как сыновья Скевы иудеянина, заклинавшие духов именем Иисуса и Павла, подверглись за такую безрассудность избиению от бесноватого, *мнози от веровавших приходяху и исповедающе* (ἐξομολογούμενοι) *и сказующе* (ἀναγγέλλοντες) *дела своя* (Деян 19, 18). Из связи речи можно видеть, что верующие исповедывали дела свои не перед кем другим, а пред ап. Павлом (11 ст. и сл.), и это исповедание состояло в открытом объявлении этих дел; пред Богом не было бы и надобности в таком объявлении. А что оно было действительно открытым, ясно из того, что самое слово ἐξομολογεῖν — confitère (и происходящее от него существительное ἐξομολογήσις, confessio, как и простое ὁμολογεῖν) значит вообще устно исповедывать, признавать что-нибудь (Лк 12, 8; Ин 1, 20; Деян 24, 14; Рим 10, 9 -10), а ἐξομολογεῖν и ὁμολογεῖν в соединении с τὰς ἀμαρτίας или παραπτώματα значит не только внутренне сознавать, но и открыто признавать и объявлять грехи (Мф 3, 6; Мк 1, 5; 1 Ин 1, 9). Здесь же такое значение ἐξομολογούμενοι усиливается еще словом ἀναγγέλλοντες — возвещая. Ἀναγγέλλειν значит раздельно пересказывать что-нибудь.

Ап. Иоанн говорит: *аще исповедуем* (ὁμολογώμεν) *грехи наша, верен есть и праведен* (т. е. Господь Иисус), *да оставит нам грехи наша и очистит нас от всякия неправды* (1 Ин 1, 9; сн. Иак 5, 16). Под исповеданием грехов здесь понимается не внутреннее только сознание их, но и устное или открытое их исповедание.

По вопросу о том, — *всенародным* (публичным) или *частным* (уединенным) должно быть исповедание грехов, ни И. Христос, ни апостолы не дают прямого повеления. В древней церкви, наряду с покаянием тайным (в грехах не тяжких), впадавшие в тяжкие грехи, производившие соблазн в церкви, исповедывали их перед всей церковью, оставаясь между кающимися не малое время. Но потом, по снисхождению к немощи кающихся и в виду ослабления ревности в вере и прежней строгости жизни, публичное покаяние с особыми степенями для кающихся стало заменяться (с V в.) покаянием частным — пред одним духовным отцом.

2) Грешнику, исповедавшему свои грехи, служитель тайны покаяния должен, согласно повелению Спасителя, в словах, выразить свое решение о нем (Ин 20, 23; Мф 18, 16). Сам И. Христос во всех случаях, когда разрешал того или другого грешника от грехов, на словах выражал ему прощение грехов, напр., говорил: *прощаются ти греси твои* (Мф 9, 2; Лк 7, 48). По чинопоследованию нашей, православно-русской церкви, служитель церкви над исповедником, признанным достойным разрешения от грехов, читает краткую молитву, в коей испрашивает ему отпущение грехов и примирение с церковью, и после этого совершает «тайну святого покаяния» словами; «Господь и Бог наш И. Христос, благодатью и щедротами Своего человеколюбия да простит ти, чадо N вся согрешения твоя; и аз, недостойный иерей, властью Его, мне данною, прощаю и разрешаю тя от всех

грехов твоих, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь». При произнесении конца этих слов иерей «знаменует крестообразно десницею кающегося», обыкновенно над главою кающегося, покрытого концом епитрахили (Требник).

II. Благодатное действие Св. Духа, соединяющееся с действием власти, разрешающей грехи, состоит в отпущении грехов (Ин 20, 23; Лк 18, 13 -14), в очищении нас от всякой неправды (1 Ин 1, 9). С этим действием нераздельно соединяется примирение с Богом (Лк 15, 17–24; сн. Рам. 5, 1–2; 2 Кор 5, 19) и восстановление или приумножение благодати, оправдывающей грешника, дарованной в крещении, но через грех потерянной или умаленной, и надежды на вечную жизнь (Лк 19, 7 — 8; 23, 42–43). Все эти действия соединены между собою неразрывной связью.

Благодатные действия таинства покаяния простираются на все грехи человеческие, как бы они ни были тяжки. Милосердие Божие и цена заслуг Христовых безмерно превышают тяжесть грехов человеческих. Поэтому нет греха, которого бы истинно кающийся грешник не мог загладить покаянием. Писание указывает примеры грешников, через покаяние получивших прощение и помилование. Покаянием оправдался мытарь пред Богом; за покаяние помилована грешница, омывшая слезами ноги Спасителя. Покаянием разбойнику отверзты райские двери. Покаянием и горькими слезами ап. Петр, троекратно отрешившись от Господа, снова возведен в звание апостольское. Ап. Петр призывал к покаянию Симона волхва (Деян 8, 22) и даже тех иудеев, которые распяли Мессию (2, 22, 37, 38), а И. Христос молился о них: *Отче, прости им; не ведают бо, что творят* (Лк 23, 24). Ап. Павел разрешил понесшего временное отлучение и покаявшегося кровосмесника (2 Кор 2, 7). О себе ап. Павел говорит, что он прежде был *хулитель*, а теперь *помилован* (1 Тим 1, 13). Правда, И. Христос говорил *о хуле на Духа Святаго*, что этот грех не отпустится *ни в сей век, ни в будущий* (Мф 12, 32), а ап. Иоанн не повелевает и молиться о прощении *греха смертного* (1 Ин 5, 16). Но под таким грехом разумеется совершенное ожесточение во зле и нераскаянность, высшая степень злобы и вражды против Бога. Причина невозможности отпущения этого греха, следовательно, не в том заключается, что этот грех превышает бесконечную благость Божию, а в нравственном состоянии впадших в этот грех, — в том, что их ожесточение во зле достигло степени невозможности для них раскаяния, как в падших духах.

### § 157. Епитимии, их происхождение и значение.

Господь, устанавливая таинство покаяния, облек апостолов властью не только *решить*, во и *вязать* грехи. Здесь лежит основание для употребления в таинстве покаяния т. н. *епитимий* (το ἐπιτιμίον — наказание, возмездие). В церкви православной под епитимиями разумеются запрещения или духовные наказания за грехи и вообще дела покаяния, налагаемые духовником на некоторых из кающихся, смотря по важности грехов и состоянию совести кающихся, с целью уврачевания их нравственных болезней, короче — «врачества, приличные недугу» (VI Всел. Соб. 102 пр.). Употребление епитимий встречается еще в церкви апостольской. Пример этого видим в наложении ап. Павлом епитимии на коринфского кровосмесника. Узнав о появившемся беззаконии, *яковоже ни во языцех именуется, яко некоему имети жену отчую* (т. е. мачеху), апостол повелевает Коринфской церкви *предати во имя Господа И. Христа такового сатане во измождение плоти* (1 Кор 5, 1–5). Под *преданием сатане во измождение плоти* многие разумеют особенное, чрезвычайное наказание (напр. злокачественные раны, проказу, вообще болезнь, — нечто подобное бывшему с Иовом), дабы измождением плоти ослабить и узы греха, что возможно было для апостола при его чрезвычайной апостольской власти, но,

прежде всего, должно разуметь не что иное, как отлучение из общества верующих, или церкви (2 и 13 ст.), вне которой область сатанина (Деян 26, 18). В послании к Тимофею ап. Павел говорит, что он предал сатане Именея и Александра, *да накажутся (παιδευθῶσι) не хулити* (1 Тим 1, 20).

Церковь после-апостольского времени во все времена употребляла епитимии для блага членов своих. Об этом свидетельствует целый ряд канонических постановлений отдельных отцов церкви (Василия В., Григория Нисского и др.), Вселенских и Поместных Соборов и епитимийных правил в особых покаянных сборниках (покаянных номоканонах или пенитенциалах), составлявшихся как на Востоке, так и на Западе, для руководства духовникам при определении епитимий. Епитимии употреблялись и употребляются в православной церкви двоякого рода: одни заключаются в некоторых особенных благочестивых упражнениях или делах покаяния, напр., в молитве сверх обычной, земных поклонах, в усиленном посте, в благотворении ближним и т. п. с отлучением временно от причащения (отлучение малое или не полное) или без такого отлучения, а другие, — «в отлучении» согрешившего от причащения и даже от церкви на определенное время (ανάθεμα, excommunicatio major). Епитимии последнего рода налагались на впадших в тяжкие грехи, как, напр., отступничество, ересь, богохульство, убийство, святотатство, кровосмесничество, клятвопреступление и подобные. В церкви первых веков христианства впадшие в тяжкие и явные грехи в качестве епитимии несли публичное покаяние, проходя несколько последовательных степеней.

Но хотя епитимии и являются особыми наказаниями, но они суть наказания только исправительные, отеческие (παίδεια) по отношению к согрешившим, точно такие, о каких говорит апостол: *его же любит Господь, наказует (παιδείει — Евр 12, 6)*, и в другом месте: *от Господа наказуемся (παιδευνόμεθα), да не с миром осудимся* (1 Кор 11, 32), а по отношению ко всем другим членам церкви — предупредительные или предохранительные от тех же и подобных нравственных недугов. Поэтому и наложение епитимий, как имеющих целью исправление жизни кающегося и предупреждение от соблазна других, да и *прочии страх имут ко греху* (1 Тим 5, 20), исходит из любви и попечения церкви о спасении своих чад. Так понимать значение епитимий научает ап. Павел. Цель наложения епитимии на коринфского грешника он определял так: *да дух грешника спасется* (1 Кор 5, 5), чтобы иначе не заразилось все тело церкви (ст. 1). Несмотря на тяжесть и опасность греха, определение об отлучении имело только силу временную. Как только понесенное наказание, *еже от многих*, сделало то, что должно было сделать, именно возбудило в нем сознание вины, раскаяние и печаль, апостол дает полномочие на принятие Коринфской церковью раскаявшегося в грехе обратно в свою среду (2 Кор 2, 7–8).

Такое же значение усвояла епитимиям и древне-вселенская церковь, как это можно видеть из соборных и святоотеческих правил об епитимиях. Епитимии в них прямо называются духовными «врачевствами, приличными недугу». При наложении их правилами определяется заботиться о приспособлении их к свойству болезни в целях скорейшего и вернейшего уврачевания грешника, почему если замечалось благотворное влияние епитимий, то уменьшали их, сокращали время епитимий или даже совсем их отменяли. Особенно раскрыт такой взгляд церкви на епитимии в 102-м прав. VI-го Всел. Собора.

## **§ 158. Особенности р.-католической церкви в учении о таинстве покаяния. Учение об удовлетворении и индульгенциях.**

Римская церковь в учении о таинстве покаяния (poenitentia) допустила такие заблуждения и злоупотребления, которыми совершенно извращен дух и характер этого таинства. Она учит, что от кающегося для полноты и совершенства таинства необходимо требуются три



существенные условия: *сокрушение о грехах, исповедь и удовлетворение* (Conc. trid. sess. XIV, с. 4, 5 et 8). Но требование сокрушения (*contritio*) о грехах на самом деле в Римской церкви сведено к простому полураскаянию или просто *сожалению* (*attritio*) о грехах, которого будто бы достаточно для совершения покаяния. Совершенное сокрушение само по себе уничтожало бы грехи и таким образом делало бы излишним таинство. Сделано это иезуитскими учителями нравственности, через применение к таинству покаяния измышленной ими теории т. н. *правдоподобных мнений* (пробабилизм). Далее, самая исповедь (*confessio*) в римской церкви превращена из «врачебницы» в «судилище», во внешний процесс следствия и суда над грешником. Духовник в Римской церкви есть не столько пастырь и врач, сколько судья совести верующих, который, по божественному будто бы полномочию, подробнейшим образом расследует вину кающегося, разузнавая, какие им сделаны грехи, по каким побуждениям, при каких обстоятельствах, чтобы тот или другой поступок подвести под ту или другую статью кодекса грехов, измышленного казуистами. Исповедь отсюда превращается иногда в инквизиторский допрос, — такой, при котором начала нравственности и приличия совершенно устранены [11]. Ко всему этому Римская церковь присоединила и догматические заблуждения в учении о таинстве покаяния. Сюда относится учение о т. н. *удовлетворении* Богу со стороны человека и *индальгенциях*.

Сущность учения *об удовлетворении* (*satisfactio*) Богу со стороны человека состоит в следующем. Правда Божия требует от человека удовлетворения за его грехи, понесения им *наказаний* за них. Наказания эти суть двоякого рода: во-первых, вечные наказания в аду, и, во-вторых, временные наказания в земной жизни и за гробом (в чистилище). И. Христос Своими искупительными заслугами и жертвой принес бесконечно великое удовлетворение правосудию Божию за весь род человеческий. Однако сила Его искупительных заслуг по преимуществу и исключительно простирается только на вечные мучения, но не освобождает от необходимости потерпеть за свои грехи известную кару в таком образом принести божественному правосудию удовлетворение. В крещении человеку даруется по заслугам Искупителя отпущение всех грехов в всех наказаний, как временных, так и вечных. Но за все грехи, совершенные после крещения, человек сам должен понести наказание. Поэтому в таинстве покаяния грешнику отпускаются ради искупительных заслуг Христовых лишь вина греховная и вечное наказание за грехи, но не отпускаются наказания временные, какие должен понести каждый человек за свои произвольные грехи, чтобы получить полное помилование от Бога. Средствами такого удовлетворения правосудию Божию являются бедствия, преследующие человека на всех путях жизни и служащие достойным воздаянием, казнью или мстью человеку за грех (*poenae vindicativae*), добрые дела, в частности подвиги благочестия (посты, дела милосердия, молитвы и др.), принимаемые христианами на себя, в виде наказания за грехи, добровольно, помимо советов духовников, особенно же церковные епитимии. Епитимии — это не «духовные врачевства, приличные недугу», а в собственном смысле *наказания*, посредством которых церковь мстит грешнику, карает его за оскорбление божественного правосудия. Кто во время земной жизни не успел оплатить свой дол правосудию Божию понесением временных наказаний, тот приносит удовлетворение правде Божией за гробом. Для этого существует в загробной жизни т. н. чистилище (Conc. trid. Sess. XIV, с. 8–9: Cat. rom. p. II, с. V. 25–54. 59).

Учение об удовлетворении как в существе своем, так и в своих частных утверждениях не может быть признано истинным.

Основное положение этого учения, т. е. что человек должен приносить удовлетворение правосудию Божию, противоречит верованию всего христианского мира, что И. Христос принес полное и совершенное удовлетворение правосудию Божию однажды навсегда за

все грехи и за весь род человеческий. Если заслуги Христа бесконечны и безмерны, то отсюда следует, что ни о каком удовлетворении Богу со стороны самого человека (а не только самобытном или восполняющем удовлетворение Христово, какового в теории не допускает, и Римская церковь) не может быть и речи. Если Его заслуги освобождают от греховной вины и вечных наказаний, то почему те же заслуги не простираются на наказания временные? Веровать, что Сыном Божиим за все грехи мира принесена достаточная и даже преизбыточествующая жертва и вместе утверждать, что люди сами должны претерпевать еще временные наказания за свои грехи для удовлетворения вечной правде, не значит ли допускать, что правда Божия наказывает за одни и те же грехи два раза, требует двукратного удовлетворения?

Мысль, что временные бедствия и скорби, постигающие человека, имеют возмездно-карательное значение, несостоятельна и сама по себе. *Бог любви есть*, а поэтому Ему нельзя приписать никаких действий, подобных обнаружениям человеческой мстительности, желания причинить человеку зло. Посылая человеку временные несчастья, Бог не мстит ему за оскорбление божественной правды, а ведет его ко спасению, обнаруживает в отношении к нему Свою благодать. *Его же любит Господь, наказует*. Не имеют возмездно-карательного значения и церковные епитимии. Церковь всегда смотрела на них, как на орудие исправления и духовного врачевания. Ни один из соборов, никто из вселенских учителей не высказывал также мысли, что выполнением епитимий приносится Богу какое-либо удовлетворение или выкуп. Писание представляет и многочисленные примеры, что для кающихся Господь дает разрешение безусловное, не требуя удовлетворения в виде временных наказаний, напр., когда помиловал и простил покаявшихся ниневитян, блудного сына, жену грешницу, мытаря, ап. Петра и др.

В теснейшей связи с учением об удовлетворении находится *учение об индульгенциях*, которым учение об удовлетворении, суровое в теории, на практике смягчается. В церкви, учит католицизм, существует будто бы неисчерпаемая *сокровищница сверхдолжных дел* (thesaurus supererogationis operum) И. Христа, Божий Матери и всех святых, которая и может служить для спасительного употребления всем верным. Из этой сокровищницы папа имеет власть брать заслуги в желаемом количестве, переводить их на людей грешных и, таким образом, освободить их от обязанности приносить лично удовлетворение за свои грехи. Живые этим способом могут быть освобождены от несения епитимий за известные грехи, а умершим — сокращаем срок и облегчаемы мучения в чистилище, или даже даруемо совершенное освобождение от них. Это освобождение от временных наказаний через усвоение чужих сверхдолжных дел совершается посредством *индульгенций*, вне таинства покаяния, однако же не независимо от него. Всякий, испрашивающий у церкви отпущения временных наказаний за какие-нибудь грехи, должен сначала очиститься от этих грехов посредством таинства покаяния. Иначе не может быть дана ему и индульгенция. Индульгенция, таким образом, есть тоже своего рода удовлетворение, только получающий ее удовлетворяет правосудию Божию не сам собою, а через других. Отпущению наказаний посредством индульгенций усваивается значение не только пред судом церкви, но и пред Богом.

Историческое происхождение индульгенций или снисхождений (indulgentia значит снисхождение, милость), в общих чертах таково. Церковная практика Запада весьма рано (V в.) стала позволять замену тяжелых канонических епитимий пением псалмов, коленопреклонениями, заказными обеднями и т. п., а также откупом от епитимий посредством жертвований на церковь и ее учреждения. Мало-помалу вошло в обычай вместо выполнения епитимий жертвовать деньгами или чем либо другим, смотря по удобству и обстоятельствам, так что с XI в. епитимийные уставы потеряли всякий авторитет и значение. В XI в. начались крестовые походы. Римские папы, в видах

привлечения большего числа людей к участию в них, за подвиги крестоносцев стали объявлять полные индульгенции всякому, как бы он ни был грешен, только бы брал оружие и шел освобождать св. землю, а также давать индульгенции и за денежные пожертвования на крестоносные ополчения. Вместе с этим начали щедро раздавать их и по другим причинам, каковы: освящение церквей, учреждение богаделен, походы вообще против врагов папства и т. п. Желаящим воспользоваться индульгенциями, чтобы освободиться от епитимий посредством выкупа, явилось много. Индульгенции превратились в богатый источник денежных доходов для папства. Для увеличения доходов от индульгенций установлены были *юбилейные годы* (ныне повторяющиеся через каждые 25 л.) с объявлением полной индульгенции всем тем, которые посетят Рим в юбилейный год, и «*покаянные таксы*», в которых за точно определенную сумму предлагалось разрешение грехов не только уже сделанных, но и будущих — насилия, прелюбодеяния, убийства. Можно было даже откупиться от чистилища. Нередко издавали папы и особые разрешительные грамоты, в которых назначали общие пожертвования в пользу церквей или монастырей, на их построение и под., за каковые также давали индульгенции. Эти и подобного рода злоупотребления таинством покаяния достигли таких размеров, что вызвали протесты против индульгенций не отдельных только лиц, но и целых соборов (напр. IV Латер. собора в 1215 г., соборов XV в.: Константского и Базельского, считаемых на Западе вселенскими). С протеста против индульгенций началась и самая реформация. Но собор Тридентский, несмотря на эти протесты, утвердил раздачу индульгенций на все времена и постановление свое о них оградил анафемою (Sess. XXV. Decr. de indulg.).

Раздача и продажа индульгенций доселе папством производится в широких размерах и новейшие отпущения (индульгенции) развращают р.-католический мир не только не менее, но даже еще более и еще глубже, чем средневековые. Самые индульгенции, и ныне действующие, имеют несколько разрядов. По обширности своего действия они разделяются на полные (*plenaria*) и неполные или частные (*partialis*). Есть еще индульгенции местные, предметные и личные, а также временные и постоянные.

История происхождения индульгенций и нравственно развращающее влияние, какое имели и имеют они на р.-католическое население, уже свидетельствуют о ложности и самого учения об индульгенциях, осужденного собственно и Римской церковью на некоторых своих соборах. Ложность его открывается и из того, что оно держится всецело на ложном основании, — на мысли о сверхдолжных заслугах святых и сокровищнице сверхдолжных дел и связано с ложной же доктриной о чистилище.

Защитники учения об индульгенциях в оправдание его указывают на то, что во времена гонений церковь освобождала от епитимий и принимала в свое общение отпадших от веры по ходатайству мучеников и исповедников, дававших грамоты мира (*libelli pacis*). Это действительно было, но не одно и то же индульгенция и предстательство мучеников и исповедников. Индульгенция предполагает, что у того, кому она дается, собственных средств для погашения долга недостаточно, а потому дефицит его и покрывается преизбыточествующими удовлетворениями других. По отношению же к указанному явлению древне-церковной жизни св. *Киприан Карфагенский*, в трактате «О падших», совершенно устраняет уместность подобных предположений, когда к самим падшим обращается с увещаниями принести в своем грехе искреннее раскаяние и не возлагать преувеличенных надежд на мучеников и исповедников, а пред этими последними настаивает, чтобы они, ходатайствуя за падших, обращали внимание на их исправление. Впрочем мученики и исповедники не всегда следовали этому совету св. Киприана и иногда давали грамоты мира без должной осмотрительности. Можно думать, что в связи с этими злоупотреблениями возникло и мнение, что если мученики и исповедники

ходатайствуют за падших, то грехи последних покрываются заслугами первых. Но если такое мнение и было, то оно существовало, как частное заблуждение, стоящее в противоречии с верованиями церкви. С силой восстает против такого мнения *Тертуллиан*. «Для мученика, — говорит он, — достаточно, если своими заслугами он загладит свои собственные грехи. Кто, кроме Сына Божия, своею смертью может избавить другого? Это признак гордости и неблагодарности расточать другим то, что приобретено для себя дорогою ценою. Если ты и сам грешник, то каким образом елей твоего светильника может быть полезным и мне?» (De pudic).

### § 159. Протестантское отрицание таинства покаяния

Протестантство не признает покаяние таинством новозаветным в собственном смысле. Р.-католические злоупотребления тайной исповедью и разрешительной властью привели протестантство к отрицанию существенного значения двух важных сторон этого таинства — *устной исповеди* и *разрешения от грехов*, а при отрицании их, очевидно, покаяние не могло сохранить значения таинства, имеющего целью отпущение грехов, а могло остаться лишь учением о покаянии, как христианской добродетели. В этом смысле и предлагается протестантством учение о покаянии. Оно учит, что крещеный, потерявший через грехи дарованное по вере оправдание, может опять оправдаться пред Богом через *внутреннее сокрушение о грехах*, при вере, что грехи отпускаются ради заслуг И. Христа, и исправлении жизни без всяких внешних посредств, почему устная исповедь и посредство священника не необходимы и не обязательны для примирения грешника с Богом. (Conf. aug. I, 12: Apol. ad art XII; Art. Smalc III, 3). Правда, протестантство удержало в своих общинах то и другое, но лишь в качестве простых обрядов, как полезные церковные учреждения, особенно для детей и лиц со слабой и мнительной совестью. Исповедь существует в протестантских общинах, обыкновенно предшествуя причащению (у лютеран), в двояком виде: в виде *общего*, всенародного исповедания, и в виде *частной*, одиночной исповеди перед пастором и разрешения от грехов. Разрешение пастора при обряде покаяния, по смыслу протестантского учения, само по себе не заключает благодатного значения, не есть проявление власти вязать и решить, данной от Бога, а есть только возвешение или напоминание о том прощении, которое христианин приобрел по вере в И. Христа, утешение немощной совести, но для самого примирения с Богом оно не необходимо. Возвещается кающимся по исповеданию грехов — частном или общем — прощение грехов ради И. Христа вполне, без требования от исповедников каких-либо дел. Церковные епитимии, по смыслу протестантского учения, будто бы умаляют значение заслуг Христовых. Все они суть измышления человеческие и потому не должны быть употребляемы (Apol. VI 16–74). Протестантское учение о покаянии представляет, в сущности, то же формально-правовое воззрение на покаяние, как и в р.-католицизме, только в измененном виде. Что там относится к деятельности самого человека (человеческие действия формально правового характера) и внешнего религиозного учреждения, то здесь усваивается И. Христу. Если там человек еще считает необходимым принимать личное и деятельное участие в примирении с Богом, хотя бы и через совершение внешних, формальных действий, то здесь он уже слагает с себя этот труд и возлагает его на своего ходатая пред Богом — И. Христа. Полагаясь на Христа и успокаивая себя верой в Его заслуги пред Богом, грешники могут поступать так же, как те фарисеи, и саддукеи, которых обличал Иоанн Креститель, и которые, не принося истинного покаяния, говорили в себе: *отца имамы Авраама* (Мф 3, 9). Протестантское учение о таинстве покаяния, таким образом, устраняет необходимость покаянного подвига, а это свидетельствует о явной его односторонности.

Оправдывая отрицание обязательности устного исповедания грехов перед служителем церкви для прощения грехов, протестанты указывают, что молитвой веры, при

внутреннем лишь раскаянии, можно испросить прощение грехов (Мф 7, 7–8; Ин 16, 23; Иак 5, 15), что Евангелие указывает и примеры того, когда некоторые по молитве получили прощение грехов, без исповеди, напр., мытарь, благоразумный разбойник, грешница, омывшая ноги Спасителя слезами, расслабленный, что прощающий человека грешника есть Бог, а Ему ведомы человеческие прегрешения и без исповедания грехов перед духовником, что однако если кто чувствует потребность в такой исповеди, может удовлетворить ее как перед духовником, так и перед другим христианином, напр., отцом, другом, умудренным опытом жизни старцем и т. п., что исповедь непременно перед служителем церкви слишком тяжела, стыдна, противоестественна, а И. Христос учил, что *бремя* Его *легко есть* и пр. На такие рассуждения достаточно заметить следующее. Евангельские примеры прощения Богом грехов по молитве веры, без исповедания грехов, были до установления этого таинства, во времена видимого пребывания Господа с людьми; прощение грехов даровалось непосредственно Самим Богом и Христом-Сердцеведцем, не имевшим нужды в исповедании кающимся грехов своих, чтобы даровать ему и прощение и врачевание. Установление же Им для отпущения после Его видимого удаления на небо верующим их грехов и их врачевания особого таинства показывает, что молитва и таинство покаяния несколько не исключают друг друга. Напротив, они находятся между собой в самой тесной связи и взаимно пополняют друг друга. Грешнику естественно в слезах сокрушения и раскаяния просить небесного помилования и прощения. Раскрытие пред Богом в молитвенном исповедании своих немощей и падений естественно облегчает состояние души, совесть находит некоторое успокоение, но и только, — большего значения такой исповеди дать нельзя. Кающийся, чтобы не впасть в самообольщение, имеет нужду и во внешнем, высшем свидетельстве о том, что ему прощены грехи. Успокоиться, молитвенно исповедав Богу свои грехи, он не может. Очевидно, нужна исповедь — исповедь чрезвычайная, имеющая основания сверхъестественные и такое же сверхъестественное удостоверение в прощении грехов, что и дается лишь в христианском таинстве покаяния. Естественно человеку открывать свою душу, свои чувства и дела, свои недуги и падения ближнему, но это не может заменить таинства покаяния. Ближние, не имея власти вязать и решать, так же не могут отпустить грехов другому, как не может человек отпустить сам себе собственных грехов. Говорят еще, что естественное чувство стыда восстает против устного исповедания грехов. Правда, самолюбие действительно возвышает свой голос против исповеди. Но самое-то исповедание своей греховности, как бы оно ни было тяжело, целебно и спасительно для человека, и чем оно полнее, глубже, решительнее, искреннее, тем полнее его благодатные плоды.

Близко к общепротестантским воззрениям и учение *Англиканской церкви* о покаянии. Правда, в «Членах веры» оно называется «таинством», но таинством не «евангельским» (XXV гл.). Особого чина таинства покаяния с тайной исповедью, сопровождаемой разрешением грехов, англиканство не имеет. На практике в англиканстве существует и общее исповедание грехов по установленной форме и частная исповедь, но она не обязательна. В том и другом случае исключительно лишь священнику предоставляется право произносить разрешение от грехов, при общей исповеди — в общепротестантском духе. В последнее время и старокатолические воззрения на покаяние стали приближаться к общепротестантским.

## Священство

### § 160. Понятие о таинстве священства. Богоустановленность таинства.

Власть и право совершать законно таинства и вообще власть пастырства принадлежит не всем без различия верующим в И. Христа, но пастырям церкви, епископам и пресвитерам.

Свое достоинство и власть низводит в таинствах благодать Св. Духа они не сами усвоят себе, а имеют от Господа Иисуса и Духа Святаго через особое видимое священнодействие, называемое *таинством священства* или *рукоположением* (χειροτονία). Священство, как таинство, есть такое священнодействие, в котором через молитвенное возложение архиерейских рук на голову правильно избранного и посвящаемого низводится божественная благодать, сообщающая ему божественное полномочие и силы совершать таинства и пасти стадо Христово (Катих.).

Богоустановленность таинства священства предполагается богоучрежденностью и значением самой иерархии новозаветной церкви. Иерархия учреждена в церкви, чтобы быть орудием действий Духа Св. в таинствах, в учительстве и в управлении церковью, и чтобы через нее, по преемству от апостолов, принявших Духа Св. от И. Христа, ток благодати непрерывно разливался от источника — Христа и на отдаленные от Него временем и расстоянием народы. Очевидно, что поставление лиц, призываемых быть орудием действий Духа Божия, может быть производимо Духом же Святым, а не людьми, следовательно, и способ поставления должен быть особенный, божественный, таинственный и при том видимый.

Писание содержит и положительные указания на установление И. Христом особого священнодействия, через которое Дух Святой поставляет избранного на служение церкви. Прежде всего, можно выводить это из евангельского рассказа о действиях верховного Первосвященника по отношению к апостолам. Евангелия указывают, что не вдруг, а постепенно совершалось посвящение апостолов на дело служения. И. Христос *призвал* сначала отдельных мужей (напр. Филиппа, Нафанаила, Симона, Андрея, Иоанна), потом из числа Своих учеников *избрал* двенадцать мужей, *ихже и апостолы нарече*, и дал им полномочие проповедовать приближение царства Божия и силу изгонять бесов и врачевать болезни. При призвании и избрании апостолов на служение христианству, конечно, еще не могло быть *посвящения* в церковном смысле. Но после Своего воскресения, подтверждая посланничество в мир апостолов, И. Христос говорил им: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы. И сие рек, дуноу и глагола им: примите Дух Свят; имже отпустите грехи, отпустятся им, и им же держите, держатся* (Ин 20, 21–23). Наконец, перед вознесением Он вывел их из города и *воздвиг руке* (επάρας τὰς χεῖρας) *благослови их* (Лк 24, 50). Эти *дуновение* и *благословение* знаменательны. Дуновение со словами: *примите Дух Свят* и в связи с посланничеством их на дело служения всему миру, нельзя понимать за просто ничего не значащее действие, а правильнее видеть в нем иерархическое поставление Самим Спасителем Своих учеников и дарование последним того Духа, Который пребывает известным Своим дарованием только в иерархии, но не дарование всей полноты даров Св. Духа, излившихся на них в день Пятидесятницы. Знаменательно и благословение с воздвижением рук, преподанное апостолам при вознесении Спасителя. Оно не есть рукоположение в строгом смысле, но оно не есть обыкновенное прощальное благословение: оно было символом вечного соприсутствия Его с учениками, символом последних слов Его: *се Аз с вами во вся дни до скончания века*, и символом весьма знаменательным, показывавшим, что благодатное освящение Его должно было простираться не на одних апостолов, а и на преемников их, которых апостолы посвящали не сами собою, а *благодатью и властью* Христа, действуя как Его орудия. В дуновении с сообщением Духа Св. и благословении Спасителя, таким образом, надлежит видеть установление особенного таинственного способа поставления на иерархическое служение и первообраз к посвящению апостолами своих преемников через возложение, короче — установление священства, как таинства.

Апостолы действительно и совершали посвящение на пастырское служение через особое священнодействие — рукоположение, соединявшееся с сообщением особенных

благодатных даров. История свидетельствует, что и в церкви после апостольского века поставление на иерархическое служение совершалось не иначе, как через особое священнодействие — руковоложение, и руковоложению было усвояемо значение таинства. Это видно не только из свидетельств отдельных отцов и учителей церкви (преимущественно в наставлениях о священстве и толкованиях на Писание), но и из постановлений соборов (I Вс. Соб. 4 и 19 пр.; IV Вс. Соб. 2 пр.), и сохранившихся древних чинов рукоположений (напр. в Пост. ап. VIII кн.). Таинством признается священство и во всех христианских обществах Востока, еще в древности отпавших от католической церкви.

## § 161. Видимая сторона таинства священства. Невидимые его действия.

I. Совершение таинства священства при поставлении на все иерархические степени в православной церкви соединяется с литургией, дабы новопоставляемые на служение церкви и, в частности, удостоиваемые полномочия совершать таинства могли тотчас же по посвящении участвовать в приношении бескровной жертвы. Самое существенное в чинопоследовании посвящения (хиротонии) составляет *рукоположение* епископское на поставляемого и *молитва* (Посл. вост. паст. 10 чл. Прав. исп. 109).

Апостолы всегда употребляли руковоложение при поставлении в степени священства. Через возложение рук поставлены были семь мужей для распоряжения средствами общества в обществе иерусалимском (Деян 6, 6). В Листре, Иконии и Антиохии ап. Павел и Варнава *рукоположиша* (χειροτονήσαντες) *пресвитеры на вся церкви* (14, 23). О Тимофее говорится, что дар, живущий в нем, сообщен ему с *возложением рук священства* (1 Тим 4, 14), — *чрез мое рукоположение* (1 Тим 1, 6), т. е. ап. Павлом, как предстоятелем, при соучастии или согласии на поставление пресвитерства (епископата). Поставляя в священство посредством рукоположения сами, апостолы и преемникам своим заповедали употреблять в этом случае руковоложение. *Руки* (χειρας — множ. ч.) *скоро не возлагай ни на когоже* (1 Тим 5, 22), внушал ап. Павел Тимофею.

С возложением рук необходимо соединяется молитвенное призывание Духа Святого на посвящаемого, каковое и придает действию рукоположения таинственно-благодатное значение. Употребление молитвы при посвящении освящено примером св. апостолов. Так, избранные на служение трапезам поставлены были пред апостолами, которые *помолившиеся возложиша на ня руке* (6, 6). Молитвой сопровождалось избрание посредством жребия и причисление к лику апостолов Матфия на место отпавшего Иуды (1, 23–26). С молитвой возложены были руки на Савла и Варнаву в Антиохии, когда Дух Св. призвал их на дело служения (13, 1–3). Употребление молитвы при посвящении и само по себе понятно. Молитвой, — призыванием Св. Духа на избранного в священнослужители сопровождается возложение рук и по содержанию православной (греческой и русской) церкви чинопоследованию этого таинства. По этому чинопоследованию, при посвящении во диакона или пресвитера, «архиерей, возложив руку на главу» поставляемого, а при хиротонии епископа — первенствующий архиерей, «возложив десницу свою» на главу рукополагаемого, тогда как другие архиереи, соучаствующие в совершении хиротонии, тоже возложив руки на голову поставляемого, левыми придерживают лежащее на голове его евангелие, — *возвещает* об избрании, назначении или определении к руковоложению такого-то в такую-то степень или к возведению в такое-то достоинство и *приглашает* всю церковь помолиться, чтобы совершилось таинство, т. е. о ниспослании Духа Святого, возглашая: «Божественная благодать, всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи, проручествует (про χειρίζεται, т. е. «объявляет», «избирает», назначает»; ср. Деян 22, 14, где Анания говорит Савлу, что *Бог отцов наших предъизбрал тебя — проχειρίσατο*) — имя

рукополагаемого — благоговейнейшего иподиакона в диакона (или диакона в пресвитера, или боголюбнейшего архимандрита, избранного во епископа); помолимся убо о нем, да придет (следовательно, таинство еще не совершилось) на него благодать Всесвятаго Духа». Затем, имея руку на главе хиротонисуемого и знаменуя посвящаемого крестом, совершитель таинства читает тайно *две молитвы* («Господи Боже наш», «Боже Спасе наш»), в которых призывает благодать Всесвятаго Духа на «пророчествуемого», дабы благодать осватила его и даровала силы достойно проходить свое служение. Возгласение «Божественная благодать» и две тайно читаемые молитвы, как открывается из всего чинопоследования хиротонии, составляют одно нераздельное целое, — тайносовершительные слова хиротонии.

Рукоположенному в заключение чина хиротонии и по облачении в принадлежащие степени одежды вручаются: диакону — рипида, чтобы, вея над св. дарами, он показал через это опыт своего служения при священнодействии, пресвитеру — часть св. Агнца (по предложении св. даров) с увещанием: «приими залог сей и сохрани его цел и невредим до последнего твоего издыхания, о немже имаши истязан быти во второе и страшное пришествие великаго Господа и Спаса нашего Иисуса Христа».

II. С молитвою и рукоположением соединяется сообщение благодати приемлющему на себя иерархическое служение, необходимой и соответствующей этому служению, — благодати священства. Так, когда апостолы, помолясь, возложили руки свои на семь мужей, избранных служить трапезам, то мужи эти *приняли Св. Духа* (Деян 6, 10; см. 8, 29). Наставление ап. Павла пастырям ефесским: *внимайте себе и всему стаду, в немже вас Дух Святой постави епископы, пасти церковь Господа и Бога* (Деян 20, 18), предполагает, что поставленные Духом Святым получали и дар благодати, чтобы достойно исполнять свое служение. В посланиях к Тимофею апостол говорит: *не неради о даровании живущем в тебе* (τοῖ ἐν σοὶ χάρισματος), *еже дано тебе бысть пророчеством* (διὰ τῆς προφητείας) *с возложением рук священничества* (1 Тим 4, 14). *Вспоминаю тебе возгревати дар Божий, живущий в тебе* (το χάρισμα τοῦ Θεοῦ, ὁ, ἐστὶν ἐν σοὶ) *возложением руку моею* (2 Тим 1, 6).

## **§ 162. Неповторяемость священства. Вопрос о «неизгладимости» благодати священства.**

I. Благодать священства, или дар, сообщаемый через это таинство, апостол называет *живущим* в душе рукоположенного, следовательно, не подлежащим возобновлению или сообщению вновь новым рукоположением. Поэтому церковь всегда признавала и признает священство таинством *неповторяемым*, как и крещение. Ни епископ, ни пресвитер, ни диакон в другой раз не рукополагаются, какие бы ни происходили в них нравственные перемены. «Не позволительно быти перекрещиванию или перепоставлению» (Карфаг. соб. прав. 59: см. 36 пр.). «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого либо второе рукоположение: да будет извержен от священного чина и он и рукоположивый» (ап. пр. 68).

Признавая неповторяемость таинства, церковь сообразно с этим поступала и поступает по отношению к священству, как и крещению, в отделившихся от кафолического единства христианских обществах в случаях обращения их служителей к церкви православной. Так как основание законного священства есть непрерывное преемство даров Св. Духа от апостолов через священно-начальственное рукоположение, то в обществах, сохранивших у себя непрерывность этого преемства и таинство священства, хотя бы эти общества



отделялись от православной церкви в каких-либо частных мнениях, не касающихся оснований веры, сущности и силы таинств, или в каких-либо своеобразных обрядах, церковь признавала и признает священство канонически правильным, и потому принимает в общение с собой иерархических лиц этих обществ в «сущем сане», а тем более таких, которые рукоположены в православной церкви, но на время уклонились в ересь или раскол и потом раскаялись. Так, нашей церковью признается действительным священство р.-католическое, армянское, коптов и несториан, и обращающиеся в православие из этих исповеданий клирики принимаются в их степенях священства, через одно покаяние и письменное отречение от заблуждений. Но не признает православная церковь иерархии обществ протестантов, которые отрицают и самое таинство священства. Равно она не признает правильным и законным священства и священнодействий, имеющих в раскольнических обществах (т. н. старообрядцев), не исключая и т. н. австрийской или белокриницкой иерархии.

II. С вопросом о неповторяемости таинства священства стоит в связи другой вопрос: *неизгладимо ли* сообщается благодать священства и вместе с нею — способность совершать священнодействия (в частности у епископов — передавать иерархическую власть другим), подобно тому, как крещение *полагает неизгладимую печать*, или в известных печальных обстоятельствах, когда лица священного сана совершенно извергаются из сана, навсегда оставляет их?

В р.-католической церкви со времени Тридентского собора принято и ограждено анафемой учение, что благодать священства имеет *неизгладимый характер* (*character indelebilis, Signum indelebile*), что рукоположенный в ту или другую иерархическую степень не может опять стать мирянином, что вообще дарованная в хиротонии власть священнодействия не может быть отъята (*Conc. trid. sess. XXIII, cap. IV et can. IV*). Поэтому отречение или низложение иерархического лица лишают его только права обнаруживать власть его степени, но не самой власти, а в известных случаях, по мнению некоторых римских богословов, бывает даже необходимым, чтобы низложенный проявил свои иерархические полномочия, когда, напр., какой либо мирянин находится в смертной опасности, а священника с каноническими полномочиями близ него нет, и совершенные в таких случаях таинства, не исключая ординации, действительны и не могут быть повторяемы. Но учение о «неизгладимом характере» священства нельзя обосновать на св. Писании. Приводят иногда в подтверждение его места св. Писания (указывают именно на 1 Тим 4, 14; 2 Тим 1, 6, истолковывая эти места в связи с 2 Кор 1, 21 и Еф 1, 13; 4, 30), но в них не содержится мысли о неизгладимом характере священства. Нет оснований признать это учение согласным и со взглядом Вселенской церкви, выраженном в канонах и практике. Правда, когда кто извержен из сана незаконно, без вины, то такового, по правилам церкви, церковная власть всегда может восстановить в священном сане (ап. пр. 28; IV Всел. Собор. пр. 29; Антиох. соб. 12 пр.; Сардик. пр. 5, 14 и 17), и, следовательно, такое извержение не влечет лишения благодати священства. Случаи возвращения сана лицам, неправильно его лишенным, бывали и в древней церкви (напр. отцами IV Всел. Собора были восстановлены многие епископы, незаконно подвергнутые анафеме и лишению сана на соборе ефесском 449 г.) и в позднейшее время (напр. в IX в. патр. Игнатия и Фотия, у нас — патр. Никона). Немало было и таких примеров, когда законно лишенные сана и даже отлученные от церкви, потом, по принесении ими раскаяния, были восстанавливаемы в сане и принимаемы в общение с церковью в своих степенях (I Всел. Соб. 8 пр.; Карф. соб. 79 пр.; Афан. Ал. Посл. к Руфиниану). Правила соборов вообще допускают возможность временного запрещения священнослужения и потом восстановления иерархических прав, соединенных с известной степенью (Анк. соб. 1 и 2 пр.; Антиох. соб. 3 пр.). Но каноны Вселенской церкви ясно указывают иногда и на такое запрещение или лишение прав священнослужения, с которым соединяется «извержение из

священного сана» совершенно. Таким извержением правила угрожают, напр., епископам, пресвитерам и диаконам, под видом благоговения изгоняющим своих жен и остающихся непреклонными в этом своем действовании (5 пр. ап.); таковому же извержению подвергают отрекшихся от имени Христова (62 пр.), главных виновников и распространителей ересей (Афан. к Руфиниану) и вообще повинных в тяжких преступлениях (ап. пр. 31; Антиох. 5 пр.; Карф. 36 пр. Васил. В. к Амфил. 3 пр.). Церковный приговор во многих случаях в правилах о низложении священнослужителей излагается в таких решительных выражениях, которые дают мысль не только об отнятии внешней чести и должности, но о полном лишении священства, о бесследном отнятии того, что дано при посвящении. Наш отечественный святитель — богослов митр. Филарет по поводу учения о неизгладимом характере священства говорит: «принятие сего учения вело бы к тому, чтобы никого ни за что не лишать священства; а это было бы противно многочисленным правилам св. апостол, соборов и св. отец» (Собр. мнений и отзывов IV т. 478 стр.).

### § 163. Степени священства. Их происхождение и различие между собой.

Соответственно различию нужд церкви, постоянная иерархия церкви христианской издревле разделялась и состоит из трех степеней, именно — епископа, пресвитера и диакона, и благодатные полномочия, сообщаемые рукополагаемым на эти степени, сообщаются не в одинаковой мере. Подобно этому было некогда в церкви Ветхозаветной, в которой существовала Богом же учрежденная иерархия из трех степеней.

I. Первая и высшая степень священства в Новозаветной церкви есть степень *епископа* (ἐπίσκοπος — наблюдатель, блюститель, страж). Епископы суть носители высшей благодати священства, совмещающие в себе всю полноту иерархической власти апостолов; от них и через них все степени священства получают и преемство и значение. В частности, епископ есть, во первых, *главный учитель* в своей церкви и для простых верующих и для самых пастырей (Посл. вост. патр. 10 чл.). Ап. Павел в особенности заповедует епископу: *внимай себе и учению и пребывай в них: сия бо творя, и сам спасеши и слушающих тебе* (1 Тим 4, 16); *проповедуй слово, настой благовременно и безвременне, обличи, запрети, умоли со всяким долготерпением и учением* (2 Тим 4, 2–5). На епископа апостол возлагает обязанность готовить и научать вере и будущих учителей (2 Тим 2, 2). Во-вторых, епископ, по силе Духа, есть *первый священнодействователь и совершитель таинств* в своей частной церкви (Посл. в. п. 10 чл.). Некоторые священнодействия, как в древности, так и ныне, исключительно предоставлены ему, как то: право рукоположения в священные степени (хиротония) и поставление (хиротесия) в прочие чины церковные (Тит 1, 5; 1 Тим 5, 22; ап. пр. 2; Ант. пр. 9), право освящать миро и жертвенник или антиминос (Карф. пр. 6). Епископ, наконец, есть *главный правитель* в своей частной церкви (Деян 20, 28). Прежде всего он имеет власть над подчиненными ему иерархией и клиром, которые без его разрешения в церкви ничего не совершают и подлежат его надзору и суду (1 Тим 5, 19). Кроме клира, духовной власти епископа подлежат и вся вверенная ему паства. Он «особенно и преимущественно имеет власть вязать и решить» (Посл. в. п. 10 чл.; ап. прав. 31; Карф. 6 пр.).

Степень епископа есть учреждение божественное, а не человеческое, установленное при апостолах, а не в позднейшее время появившееся в церкви и по каким-либо человеческим соображениям. Правда, в Писании нет буквально выраженной заповеди об учреждении епископского сана, но имеются указания на апостольское происхождение этого достоинства. Так, когда писатель кн. Деян ап. говорит, что ап. Павел и Варнава, проходя

через Антиохию, Иконию и Листру, *рукоположившие пресвитеры* (πρεσβυτέρους) для каждой церкви (Деян 14, 20, 23), то, несомненно, указывает на поставление епископов, а не пресвитеров (хотя первые называются именем пресвитеров при этом случае). Это открывается из того, что пастыри рукополагаются ап. Павлом и Варнавою для каждой церкви, т. е. для церкви каждого города (ср. Тит 1, 5), а для каждой городской церкви тогда ставились епископы, а не пресвитеры. Призванные ап. Павлом из Ефеса и других соседних городов пастыри, названные *пресвитерами* (πρεσβυτέρους), были епископами или, по крайней мере, — были и епископы и пресвитеры: в речи к ним ап. Павел говорит, что их *Дух Св. постави епископы* (ἔθετο ἐπίσκοποις) *пасти церковь Господа и Бога* (Деян 20, 17, 28) [12]. Ап. Петр в первом своем соборном послании, т. е. не к одной, а к нескольким церквам, из которых в каждой должен быть епископ, пишет: *пресвитеров* (πρεσβυτέρους) *ваших умоляю я, сопресвитер* (σὺμπρεσβύτερος — 1 Пет 5, 1). Правильнее думать, что под первым выражением ап. Петр понимает епископов, а не пресвитеров, ибо невозможно представить себе, чтобы апостол, получивший «ключи царствия», в наименовании «сопресвитер» уравнивал себя со второю степенью иерархии, а не с первой. Ап. Павел в Послании к филиппийцам посылает приветствие *всем святым... в Филиппех со епископы и диаконы* (1, 1). Но особенно ясные указания на богоучрежденность епископского служения в церкви и соединенные с этим служением преимущества находятся в пастырских посланиях ап. Павла, т. е. к Тимофею и Титу, стоявшим каждый во главе в своей церкви. К особнным преимуществам священнодействия этих лиц, кроме права и обязанности учительства, общей у епископов и пресвитеров, по указанным посланиям, принадлежит, во-первых, право и дар рукополагать, т. е. низводить благодать священства на других: *руки скоро не возлагай ни на когоже*, говорит ап. Павел Тимофею, *ниже приобщайся чужим грехом* (1 Тим 5, 22). То же полномочие дается и Титу: *сего ради оставих тя в Крите, да недокончанная исправииши и устроиши по всем градом пресвитеры* (1, 5), и далее этим лицам усваивается епископская должность и название (7 ст.). В тех же посланиях даются руководственные указания относительно качеств лиц, достойных быть поставляемыми на служение церкви в степени епископов (1 Тим 3, 1–7; Тит 1, 6–9) и диаконов (1 Тим 3, 8–13). Во вторых, тем же лицам апостол усваивает право суда над пресвитерами, с награждением усердных и обличением нерадивых: *прилежащии добре пресвитеры сугубыя чести да сподобляются, паче же труждающиися в слове и учении* (1 Тим 5, 17); *на пресвитера хулы не приемли, разве при двою или трех свидетелех* (1 Тим 5, 19). Такие полномочия суть полномочия, свойственные лишь высшей иерархической степени, — епископству, а отсюда следует, что и самое епископство есть учреждение апостольское.

II. Вторую степень священства составляют *пресвитеры* (πρεσβύτεροι — старцы). Пресвитеры свои благодатные полномочия имеют через таинственное рукоположение от епископа. Как и епископы, они имеют власть *учительства* (1 Тим 5, 17; пр. ап. 58), власть совершать таинства и вообще *священнодействия* (Иак 5, 14; сн. ап. пр. 31, 47 и 49; соб. Ник. 18 пр.), кроме исключительно принадлежащих епископу (хиротонии и хиротесии, освящения мира и антиминов), власть вязать и решить и вообще *пасти* порученное им стадо Божие, но осуществляют эти свои полномочия в зависимости и под наблюдением епископа, подлежат его надзору и суду (Тим 5, 19).

Пресвитерство также имеет апостольское происхождение. Первые пресвитеры были поставлены в Иерусалиме, во главе которых, как бы некоторого синедриона, стоял ап. Иаков, в качестве местного епископа (Деян 11, 30; 15, 2–6, 22–23; 16, 4; 21, 18–25). Во всех местах кн. Деяний, где упоминается о них, они изображаются действующими совместно и согласно с епископом. Они участвовали и на Апостольском соборе.

Несомненно, апостолами же или их сотрудниками были поставляемы пресвитеры и в других местах. Ап. Иаков в своем соборном послании к двенадцати коленам, находящимся в рассеянии, дает такое наставление: *болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковныя* (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), *и молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне* (5, 14). Слова апостола показывают, что пресвитеры были поставляемы и вне Иерусалима, а наименование их пресвитерами церковными дает видеть, что они принадлежали к составу церковной иерархии. Ап. Павел внушает Тимофею, что достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении (1 Тим 5, 17).

III. Третью степень церковной иерархии составляют *диаконы* (διάκονος — слуга, служитель). В широком смысле это слово употребляется в св. Писании для обозначения вообще всякого служения и в частности — служения слову, евангелию, делу искупления. И так как первыми провозвестниками евангелия были И. Христос, апостолы и их сотрудники, то данное имя применяется к Спасителю (Рим 15, 8; Мф 20, 28), к апостолам (напр. 1 Кор 3, 5; 4 Кор 5, 18; Еф 3, 7 и др.) и их сотрудникам, напр., Тимофею (1 Сол 3, 2; 2 Тим 4, 5). В тесном смысле и в св. Писании и на языке церкви этим именем обозначаются особого рода служители церкви, принадлежащие к церковной иерархии, обязанные *помогать* другой иерархической степени в служении слову, в священнодействиях, особенно таинствах, в управлении и вообще в делах церковных.

Богоучрежденность в церкви чина диаконского предполагается в посланиях ап. Павла. Так, в приветствии всем святым, сущим в Филиппех, *с епископы и диаконы*, апостол, поставляя диаконов рядом с епископами, очевидно, причисляет диаконов к служителям церкви. В послании к Тимофею, перечислив качества диаконов, прямо замечает о них: *служившии* (διακονήσαντες) *добре степень себе добр снискают*, т. е. готовят себе высшую степень (1 Тим 3, 13).

## § 164. Особенности р.-католического учения о таинстве священства

I. Римская церковь, признавая священство, т. е. возведение в священный сан (ordinatio) таинством (ordo), через которое законно избранному на служение церкви даруется благодать новозаветного священства, эту благодать понимает как «власть освящать, приносить в жертву и преподавать тело и кровь Христовы, а также *отпускать и удерживать грехи*» (Conc. Trid. sess. XXIII, cap. 1 et can. 1). Власть совершения евхаристии есть самое существенное полномочие, даруемое через посвящение и определяющее природу священства; она есть собственно potestas ordinis. Власть же отпускать грехи и совершать другие священнодействия (таинства) относится к этой главной власти, т. е. власти приносить в жертву тело и кровь Христовы и освящать и преподавать их, как нечто производное, вспомогательное. Власть вязать и решить, напр., необходимо предполагается и соединяется с жертвоприносящим служением новозаветных священников, как основном и главнейшем их служении, потому, что они должны делать верных способными к принятию евхаристии, а это они могут делать лишь через разрешение от грехов в покаянии. Что же касается соединенной со священством обязанности проповедания слова Божия (учительства) и пастырского попечения о верующих, то это не относится к существу священства, как таинства. Эти полномочия и обязанности суть «придаточные и последующие» к жертвоприносящему служению, составляют собственно власть юрисдикции (potestas jurisdictionis), относящуюся к таинственному телу Христову, т. е. Его церкви. Они (эти полномочия) очень прилично даются священнику, однако, священник был бы не меньше священником, если бы они

были отняты у него, и он не становится более священником оттого, что Господь наш признал удобным даровать их ему. Очевидна узость и односторонность такого понимания существа благодатных полномочий, даруемых в таинстве священства. Оно связано в р.-католической церкви с общим ее юридическим строем.

Дальнейшие особенности римского учения о священстве касаются видимой стороны таинства, степеней священства и лиц, могущих быть поставляемыми на иерархическое служение церкви.

II. Св. Писание поставляет видимую сторону таинства священства в возложении рук, соединенном с молитвой. Но в р.-католической церкви к рукоположению в разное время (не ранее X в.) присоединены новые обряды, именно: а) обряд «*вручения орудий*» (*traditio* или *prorectio instrumentorum*) рукополагаемым, как знаков их должности: посвящаемым во диакона — вручение евангелия, во пресвитеры — чаши с смешением вина и воды и блюда с возложенной на нем гостией, во епископа — евангелия, перстня в знак духовного обручения с церковью, и жезла или посоха, как знака пастырской власти, и б) обряд *помазания* рук и главы посвящаемого во епископа *миром*, употребляемым при конфирмации, а при посвящении во священника — только рук его *елеем оглашенных*, употребляемом при крещении (смысл этого последнего помазания особенно трудно понять). И эти дополнительные обряды приобрели в Западной церкви такую важность, что р.-католическая церковь доселе не имеет точного определения того, что составляет видимый обряд священства, или, как она выражается, *материю* таинства. Среди ее богословов одни указывают эту материю в возложении рук, другие в помазании, иные во вручении орудий, так что епископ может быть уверен в сообщении благодати священства только после выполнения всех обрядов. Нет в Римской церкви единодушия и относительно *формы*, т. е. слов, коими сообщается посвящаемому благодать священства. В ней еще в век схоластики утвердился тот взгляд, что форму таинства составляет возгласение в повелительной форме, произносимое при рукоположении: «*accipre Spiritum Sanctum*». По-видимому, эти слова склонен был признать совершительной формулой таинства и Тридентский собор (Sees. XXIII, cap. 4). Но многие из р.-католических богословов, ввиду того, что повелительная формула есть позднейшее нововведение (не ранее XIII и даже XIV в.), признают совершительными словами таинства молитвы при посвящении (*Omnipotens Deus, bonorum omnium largitor* и другие), которые однако читаются *отдельно* от руковоложения, а возложение рук имеет место только при возгласении повелительной формулы. Но при таком взгляде форма таинства отделяется от ее материи и уже нельзя говорить, что видимую сторону таинства составляет возложение рук, соединенное с молитвой.

III. Строго соблюдаемое Восточной церковью различие догматических определений священства от канонических в церкви латинской спутано и смешано, если не сказать — уничтожено. Священство по догматическому определению, как таинство, имеет только три степени: епископа, пресвитера и диакона. Благодать священства каждой степени дается в одинаковой мере. По каноническому же определению степеней священства много (напр. в звании епископа — просто епископ, митрополит, экзарх и патриарх, в звании пресвитера — иерей, протоиерей и протопресвитер, в диаконском звании — диакон, протодиакон и архидиаков) и каждой из них усвоены известные церковные права и преимущества, при полном равенстве благодатных полномочий лиц, имеющих одинаковую степень священства. Число степеней священства в догматическом смысле —

учреждение божественное, и потому не подлежит изменению, а в каноническом — церковное, вызванное известными историческими обстоятельствами, и потому может изменяться. Так как каждой степени священства сообщается своя мера или полнота благодати, то не может быть низводим, напр., епископ на степень пресвитера, пресвитер — на степень диакона, или наоборот, диакон не может присвоить себе прав пресвитера, пресвитер — епископских, но каждый должен пребывать в благодатных правах своего чина. В латинской церкви это различие между догматическими и каноническими определениями священства давно утрачено и забыто. Главная причина этого или повод к тому заключается в учении о главенстве папы. Надо было папу выделить из ряда его собратий-епископов, возвысить и превознести перед ними. И это сделано. Главенство папы рассматривается в Римской церкви не как церковно-юридическое учреждение, но 1) как непосредственное установление И. Христа, 2) как единственный и исключительный орган благодати для всего тела церкви и, наконец, 3) как такое, которое исключает всякое понятие о благодатном равенстве его с епископами. Отсюда выходит, что благодатных степеней священства не три, а, по крайней мере, четыре. Это повело за собой и дальнейшее обезразличие и смешение догматических и канонических определений священства. Сначала совершилось это в средневековом богословии, которое признало степенями священства не только *священство* в собственном смысле (епископство и пресвитерство) и *диаконовство*, но причислило к ним и такие церковные служения, как служение *придверников* (*ostiarum*), *чтецов* (*lectores*), *заклинателей* (*exorcistae*), *свещеносцев* (*acolyti*) и *иподиаконов* (*subdiaconi*), с усвоением каждой из этих *семи* степеней значения таинства, налагающего неизгладимую печать. Сообразно с воззрением на существо священства, как на власть совершать евхаристию, епископство схоластиками не считается особой степенью в иерархии, а лишь разновидностью одной степени — *sacerdotium*, высшей и последней степени, над которой *возвышается* лишь *pontifex maximus*, отец отцов, папа римский. Епископы же по отношению к евхаристии не имеют власти высшей, чем пресвитеры, и потому не могут составлять особой иерархической степени, почему и возведение в епископа не есть таинство, сообщающее высшую благодать священства. Большой властью в иерархических действиях, чем пресвитеры, они пользуются по соизволению папы, а не по благодатным полномочиям, даруемым непосредственно от Бога через особое таинство (*jure humano*, а не *jure divino*). Схоластическое учение о степенях священства закреплено и определениями римской церковной власти. Так, Тридентский собор насчитывает те же семь степеней священства, что и схоластики, (Sess. XXIII, cap. 2). «Римский катихизис» эти семь степеней разделяет на высшие («степень священническая, диаконовство и субдиаконовство») и низшие («свещеносцы, заклинатели, чтецы и придверники») и посвящение в каждую из них признает таинством, налагающим на посвящаемых «духовную печать» (pars II, c. VII, qu. 12, 21 et 28). Епископство, по учению «Катихизиса», не составляет самостоятельной степени, а входит в степень священническую [13].

Извращение и смешение догматических определений священства с каноническими допущено Римской церковью и в других отношениях, как видно из установления ею *сана* или *достоинства кардиналов*. Кардиналы (по штату их полагается 70) — первые советники папы и непосредственные его помощники в деле управления церковью, имеющие своим судьей только его одного. По степеням священства они разделяются на кардиналов-диаконов, кардиналов-пресвитеров и кардиналов-епископов. Но самое звание «кардинала» (от *cardo* — основные веревки, крюки или петли, на которых вращаются двери), независимо от степени, дает всем им преимущества пред всеми чинами иерархии, не исключая даже митрополитов и патриархов. Кардинальский сан считается самым высшим достоинством после папского. При торжественных с папой священнослужениях даже кардиналы-диаконы имеют преимущества первостояния и ближайшего участия в нем пред всеми иерархами — не кардиналами, в том числе и пред самими патриархами.

Всякий кардинал точно так же, как и епископ, вправе не только иметь у себя домовую церковь, но и священнодействовать везде вне своей церкви на переносном престоле. Кардиналы-пресвитеры имеют епископское право посвящения (хиротесии) в низшие церковные чины, кардиналы же диаконы могут совершать литургию, как пресвитеры [14].

IV. Как на особенность, отличающую Западную церковь от Восточной, хотя не dogматического характера, следует указать еще на *безбрачие* (coelibatus), налагаемое ею, как общий закон, на все духовенство, не исключая и низших клириков. В Восточной церкви, по древнецерковным правилам, на иерархические степени могут быть возводимы или избравшие безбрачную жизнь навсегда, или вступившие в брак предварительно. Рукоположение составляет препятствие ко вступлению в брак (VI Вс. С. 6 и 13 пр.). Для высшей степени — епископской требуется жизнь безбрачная. Но Римская церковь брачное состояние, хотя бы освященное таинством, признает несовместимым с достоинством священного сана и потому удостоивает посвящения лишь находящихся в безбрачном состоянии и дающих обязательство сохранять безбрачие. Обычай безбрачия лиц духовных утверждался в Римской церкви постепенно, — в продолжение нескольких веков и мерами насилия (особенно при папе Григории VII), при протестах со стороны духовенства и мирян. Даже к Тридентскому собору предъявлено было требование разрешения брачной жизни для священников. Но такие требования найдены опасными для римского престола и собор утвердил безбрачие духовенства, как закон, а не признающих важности и силы этого закона определил подвергать анафеме (Sess. XXIV, cap. 9).

Закон, принуждающий к безбрачию, не может быть оправдан ни св. Писанием, ни св. Преданием, ни целью, с какой настойчиво проводился папством. В св. Писании нет указаний на обязательное безбрачие духовенства. Спаситель говорил о безбрачии, как состоянии исключительном, доступном для немногих лиц: *не вси вмещают словесе сего, но имже дано есть* (Мф 19, 11–12; см. 1 Кор 7, 7, 32–33), а ап. Павел предписывал своему ученику наблюдать только, чтобы избираемый на священные степени *был единыя жены муж* (1 Тим 3, 2; Тит 1, 5–6), т. е. первобрачный. Древняя церковь не только никогда не требовала от духовных лиц обязательного безбрачия, но и строго запрещала им разрывать свое законное супружество даже *под видом благочестия* (Ап. пр. 5; Анк. 10; Гангрск. 4 и 9 пр.), а римские требования целибата прямо осудила (VI Всел. 13 пр.). Известно, как на Первом Вселенском Соборе, когда некоторые епископы предлагали сделать обязательным безбрачие для всех священнослужителей, восстал против этого знаменитый девственник и строгий подвижник еп. Фиваидский *Пафнутий* и убеждал всех не налагать на духовенство иго безбрачия, которое не все могут вместить. Видимым побуждением и целью узаконения целибата было возвысить и по образу жизни духовенство над верующими мирянами и сделать его более самоотверженным и преданным своему служению. Но, в действительности, запрещение честного и законного супружества способствовало лишь развитию т. н. конкубината и вообще преступных связей в духовенстве. Поэтому и доселе раздаются требования об отмене обязательности безбрачия, тем более, что Рим дозволяет брачное состояние униатским священникам. Но дать такое же дозволение коренному латинскому духовенству папство не находит возможным и по побуждениям не религиозно-нравственным и каноническим. Целибат, дающий папству слуг, не знающих ни семейно-родственных, ни общественно-государственных обязательств, связанных лишь послушанием папству, нужен, как одна из опор, хотя бы и гнилых, для сохранения единства (внешнего) Римской церкви, почему папство и не может поступиться этим законом.

## § 165. Протестантское учение о всеобщем священстве христиан. Протестантская ординация.

Протестантскими вероисповеданиями, — *лютеранством* и *реформатством*, отвергается священство, как таинство. Общецерковному учению об иерархии и священстве, как таинстве, протестантство противопоставило учение *о всеобщем священстве* христиан. Все верующие, как крещеные, учит оно, равны по своим благодатным правам, все находятся в непосредственном отношении к Богу, все непосредственно Богом научаются и освящаются, и потому — *все священники* и не имеют нужды ни в органах, ни в носителях благодати для передачи ее другим, не нуждаются ни в научении, ни в какой либо иной помощи со стороны другого человека. Посвящением Бог наделяет не того или другого в частности, но всех вообще крещеных и в одинаковой мере, — наделяет Своим внутренним действием на дух человека. Вследствие этого внутреннего посвящения каждый христианин, как храм и орган Божества, имеет *jure divino* право не только к должности учителя, но и к совершению таинств; внутреннее посвящение, кроме полномочия, дает и способность к тому. Последовательное проведение мысли о всеобщем священстве христиан вело к отрицанию вообще необходимости должностных лиц, которые бы брали на себя обязанность учить и совершать таинства. Но по поводу появления многих фанатических учителей, применивших на практике учение о всеобщем священстве, в «Аугсбургском исповедании» появился член: «никто не должен в церкви учить публично и совершать таинства, *если не призван к тому законным порядком (rite vocatus)*». Для избежания беспорядка верующие должны отказаться от пользования своими священническими правами и поручать это одному или нескольким лицам, смотря по нужде (art. XIV. Apol. ad. art. XIV). Передача общего права священства в протестантских обществах (у лютеран, реформатов, социниан и других протестантских сектах) или *ординация* (поставление должностных духовных лиц) совершается через возложение рук, соединенное с молитвой, в которой на избранного к служению слову испрашивается изобильное изливание даров Св. Духа, т. е. употребляется тот же видимый знак, какой употреблялся апостолами и употребляется во все времена католической церковью. Но значение и внутренний смысл его существенно отличны от того, какой придает этому действию Вселенская церковь. Протестантская ординация есть лишь одна формальность, соблюдаемая во избежание возможности незаконного выступления на служение слову со стороны не призванных к тому, не безусловно обязательная, есть простое действие введения в должность, простой обряд, не сообщающий избранному особого дара Св. Духа, дара священства. Поэтому лица, над которыми совершен этот обряд, ничем не отличаются по благодатным полномочиям от тех, над которыми он не был совершен. Понятно отсюда, что в протестантстве не допускается существенного различия и между служителями слова, — разделение на *степени* иерархии. Отсюда же объясняется и особенность протестантства, касающаяся того, кому должно принадлежать право совершения ординации. Церковь предоставляет это право исключительно епископу, имея ввиду слова Спасителя: *не вы Мене избрасте, но Аз избрах вы* (Ин 15, 16), и слова апостола: *благословляемый от большего благословляется* (Евр 7, 7). Но в протестантстве усваивается право совершать ординацию всякому пастору, всякому духовному лицу и даже простому мирянину, ибо существенного различия, кроме различия по названию, не существует между духовными и недуховными. Правда, в большей части протестантских обществ это право предоставлено носителям церковной должности и преимущественно высшим (супер-интендентам в Германии, епископам — в Дании, Швеции), но это делается лишь ради порядка, для благоприличия (*jure humano*). Самые эти высшие должности составляют собственно учреждение государственное и не имеют, как духовные должности, никакого преимущества пред всеми другими, и потому пастор, принимающий на себя высшую должность — супер-интендентство (епископство), не нуждается в новом посвящении.



Нетрудно видеть, что внутренний источник протестантское отрицание учения о священстве, как таинстве, и мысль о всеобщем священстве христиан имеют в общих началах протестантства. В связи с этими началами стоит или падает и все это учение. В частности, что касается учения о всеобщем священстве христиан, то всеобщего священства в том смысле, в каком оно понимается протестантством, церковь никогда не знала. Правда, св. Писание говорит о всеобщем священстве в известном смысле. Еще Израилю, выделенному Богом из среды всех других народов, взятому в удел *Божий* (Исх 19, 5; 23, 22), было сказано: *вы будете у Меня царством священников и народом святым* (Исх 19, 6; 23, 22). И в Новом Завете ап. Петр убеждает христиан: *сами, яко камене живое, зиждитесь во храм духовен, святительство свято* (ἱεράτευμα ἁγίων), *возносити жертвы духовны, благоприятны Богови Иисус Христом... Вы же род избран, царское священство* (βασιλείου ἱεράτευμα), *язык свят, людие обновления* (1 Пет 2, 5, 9). В Апокалипсисе говорится: *сотворил есть нас* (И. Христос) *цари и иереи* (ἱερεῖς) *Богу и Отцу Своему* (1, 6; сн. 20, 6). Но как в Ветхом Завете, несмотря на то, что весь Израиль был царством священников, была иерархия, Богом же учрежденная, так и в церкви Новозаветной всеобщность священства в смысле апостольского учения о нем не исключает богоучрежденности особого священноначалия и священнослужения, имеющего особый дар благодати для прохождения служения. Называя христиан священством святым и иереями Божиими, Писание нигде не говорит о том, чтобы всем христианам поручено было и дано было божественное право учить, совершать таинства и управлять; напротив, оно учит, что И. Христос *одних поставил апостолами, других — пророками, третьих — пастырями и учителями* (Еф 2, 27–29; сн. Еф 4, 11), и посему *не все апостолы, не все пророки, не все учителя, не все пастыри* (1 Кор 12, 22–24, 27). Верующие во Христа называются священством потому, что все они, как рожденные от воды и Духа, имеют дерзновение священнодействовать пред Богом, каждый для себя, в храме тела своего, как храме Духа Св. (1 Кор 6, 19), духовно принося Ему *тела свои в жертву живу* и благоугодные молитвы, моления, прошения, благодарения, дух сокрушенный, сердце сокрушенное и смиренное и прочие добродетели (Рим 12, 1; Еф 6, 18; Евр, 13, 15–16). В том же смысле апостолы называют христиан, как имеющих *помазание от Святаго*, и *царями*. И как не позволительно из наименования их царями выводить, что все они цари в политическом смысле, так непозволительно и в мысли о всеобщности священства видеть усвоение каждому члену церкви иерархических прав и полномочий.

## § 166. Вопрос о действительности Англиканской и старокатолической иерархии

I. Англия, разорвав в XVI в. свой многовековой союз с Римом, образовала в своей независимой от Рима церкви независимую же от папства иерархию, состоящую из епископов, пресвитеров и диаконов. Сохранение иерархического устройства составляет одну из характеристических особенностей англиканства по сравнению со всеми другими отраслями протестантства, вследствие чего церковь эта называется еще *епископальной*. Поставление на иерархические степени в Англиканской церкви совершается епископом, через рукоположение, соединенное с молитвой. Но есть ли англиканская иерархия действительная иерархия, обладающая всеми благодатными дарами истинной иерархии? Р.-католическая церковь с самого первого времени существования англиканской иерархии, независимой от Рима, не признавала действительности англиканских посвящений по догматическим и каноническим основаниям, и членов ее, в случае переходов в католицизм, считала нужным снова рукополагать в степени священства, начиная с низших. А в недавнее время папа Лев XIII *ex cathedra* (в булле «*Apostolicae sigae*» 1896 г. 13 сент.) объявил, что «рукоположения, преподанные по англиканскому чину, были и суть совершенно *недействительны* и вполне *ничтожны*» [15]. Церковь

православная не имела поводов выразить свое суждение об англиканской иерархии в виде особого соборного постановления или определений органов высшей духовной власти в автокефальных церквях Востока. Но и с православной точки зрения имеются основания для сомнений и даже прямого отрицания действительности англиканских посвящений, — основания частью догматического, частью историко-канонического характера.

Бесспорно, что там, где не признается самое священство таинством, там рукоположения не имеют благодатной силы таинства. Между тем в англиканских вероизложениях положительно и ясно выраженного учения о священстве, как таинстве, нет; напротив, в них говорится, что священство «не должно считать таинством евангелия» (XXV чл.). Но если священства, как таинства, не существует, то, с точки зрения англиканской же вероисповедной системы, в хиротонии лицам посвящаемым не сообщается благодати, а, следовательно, хиротония имеет лишь то значение, что через нее даются внешние полномочия для церковного служения. Отсюда, — иерархическое служение является служением, подобным другим служениям в человеческой деятельности, но не учреждением божественным (*jure divino*), существенно необходимым в церкви, а «состоянием дозволенным». О богоучрежденности иерархии (вообще и всех трех степеней ее в частности) и священства в древне-церковном смысле, равно о безусловной необходимости епископского посвящения, нет учения в англиканских вероизложениях, равно и в чине посвящений [16].

Иерархия действительна при условии непрерывно преемственной связи с иерархией апостольской через законное епископское рукоположение. Но признать англиканскую иерархию с точки зрения древне-церковных канонов сохранившей это преемство затруднительно. Родоначальником современной англиканской иерархии является *Матфей Паркэр*, возведенный прежде всех других епископов на кафедру архиепископа Кентерберийского при королеве Елизавете. Но от совершения хиротонии Паркэра отказались те епископы католики, законность и полноправность которых к совершению ее была несомненной, а совершили его рукоположение (17 дек. 1559 г. по чину Эдуарда) такие «епископы», права которых совершать действительную хиротонию были сомнительны. Из них три (У. Барлоу, Дж. Скори и М. Ковердаль) были епископами, низложенными со своих кафедр в царствование Марии католички *во имя власти римского епископа*; возвращены им епископские полномочия и предназначены новые кафедры королевской властью в дарствование Елизаветы. Четвертый из рукополагателей Паркэра (Дж. Годжкинс) был лишь только викарием (суффраганом), т. е., по канонам, не имел права самостоятельно действовать в качестве епископа, особенно при совершении рукоположений в священные степени (Антиох. соб. 10 прав.), тем более при хиротонии во епископа-примаса; такое полномочие дано ему, как и первым трем рукополагателям, светской властью. Современная англиканская иерархия, таким образом, имеет своим источником светскую власть, власть «мирских начальников». Согласить такой способ восстановления древнего порядка церковного управления с узаконениями древне-вселенской церкви затруднительно (30 ап. пр.; I Вс. 4 и 6 пр.; VII Вс. 3 пр.; Антиох. 19 пр.; Карф. 13 пр.). К тому же, о главном из рукополагателей — У. Барлоу совсем нет записи о его посвящении во епископа в актах Кентерберийской кафедры. Наконец, сомнение в действительности священноначалия в Англии вызывается и вероисповедными особенностями англиканства. Англиканская церковь со времени отделения от Римской церкви в своем вероучении допустила ряд заблуждений протестантского характера. В частности, не признавая седмичного числа таинств, она, кроме священства, и миропомазание не признает богоустановленным таинством. Отсюда выходит, что сами епископы, не приемля миропомазания, как таинства в собственном смысле, не имеют тех даров Св. Духа, которые в православной церкви считаются необходимыми даже для всякого мирянина. Может ли это располагать к признанию действительного обладания

ими благодатными иерархическими полномочиями? Древняя церковь не признавала действительным священство в тех обществах, члены которых не были признаваемы правильно сподобившимися благодатных даров миропомазания, и потому принимавшиеся в общение с ней через миропомазание не сохраняли иерархических степеней.

Конечно, окончательный приговор по вопросу о действительности англиканской иерархии может произнести только вся Вселенская церковь своим соборным определением или по согласию своих главных представителей. Но надеяться на признания ее действительной со стороны католической церкви нет достаточных оснований [17].

Должно заметить, что в среде служителей самой Англиканской церкви немало лиц, которые сомневаются в действительности своего священства и приходят к сознанию, что путь для Англиканской церкви к восстановлению у себя истинной иерархии — воспользоваться мудрым наставлением святителя Филарета: «при невозможности разрешить сомнение, действительно ли совершилось посвящение епископа, совершить посвящение в епископа *условно, аще не посвящен есть*». От Англиканской епископальной церкви ведет свое начало и иерархия американской епископальной церкви. Понятно, поэтому, что суждение об англиканской иерархии приложимо и к иерархии американской епископальной церкви.

II. Провозглашение Римской церковью догмата о непогрешимости Римского епископа *ex cathedra* вызвало отделение от нее части западных христиан, образовавших т. н. старокатоличество. Признавая богоучрежденность церковной иерархии и священство истинным таинством, старокатолики в своих обществах имеют и особую иерархию во главе с епископами. Первым старокатолическим епископом был избран ими проф. *Иос. Губ. Рейкенс*. Посвящение его во епископа германских старокатоликов совершено по р.-католическому чину с несущественными изменениями. Хиротонию совершал (1873 г. 11 авг.) Утрехтский архиепископ Герман Хейкамп при соучастии двух генерал-викариев из голландских инфулатов (вроде наших архимандритов). Рейкенс совершил хиротонию другого епископа, для швейцарских старокатоликов, проф. *Эд. Герцога* (18 сент. 1876 г.), также по р.-католическому чину. От этих епископов продолжается иерархия европейских старокатоликов и до наших дней, но начало свое ведет от *единоличного* посвящения. От *единоличного* же посвящения ведет свое начало и иерархия Утрехтской церкви: первый Утрехтский архиепископ Стееновен получил свою хиротонию (в 1724 г.) от Доминика Мариа-Варле, епископа Вавилонского (*in partibus*). Законна ли и действительна ли такая иерархия?

Р.-католическая церковь считает старокатолическую иерархию (как и утрехтскую) незаконной и недействительной. Но и с православной точки зрения, она не может быть признана канонически правильной. К такому заключению пришла и С.-Петербургская комиссия по старокатолическому вопросу. По ее мнению, утрехтскую, как и старокатолическую иерархию, нельзя признать канонически правильной по следующим причинам: во-первых, потому, что родоначальник утрехтской иерархии Доминик-Мариа-Варле, бывший Вавилонский епископ *in partibus*, рукоположил Стееновена, от которого ведет свое происхождение утрехтская, а, следовательно, и старокатолическая иерархия, единолично, без присутствия других епископов; во-вторых, потому, что рукоположил в области, ему, как епископу вавилонскому, не подведомой; в-третьих, потому, что рукоположил без папского разрешения, при отсутствии которого, по тогдашнему р.-католическому праву, ему нельзя было делать этого, и, наконец, в-четвертых, потому, что рукоположил (15 окт. 1724 г.), находясь в состоянии запрещения, которое было наложено

на него (еще 15 марта 1720 г.), между прочим и за то, что он совершил (в 1719 г.), не имея на то разрешения, до 640 конфирмаций над утрехтскими схизматиками (церк. Вед. 1896 г. № 38). Единоличным же было и посвящение Рейнкенса и Герцога. Между тем, по точному смыслу канонов церковных, дело избрания и посвящение епископа есть действие целого епископского собора: «епископа поставляти наиболее прилично всем тоя области епископам» (I Вс. Соб. 4 пр.; сн. Карф. соб. 13 пр.), а совершение самой хиротонии, как священнодействия, есть действие двух или трех епископов; «епископа да поставляют (ἐπίσκοπος χειροτονείσθω) два или три епископа» *этого* собора (I ап. пр.; сн. Карф. соб. 60 пр.).

Имеет значение для суждения о действительности иерархии европейских старокатоликов и то или иное решение вопроса о правоверии Утрехтской церкви, от которой ведет начало иерархия старокатоликов. В р.-католическом мире преобладает мнение, что Утрехтская церковь заражена еретическими воззрениями Янсена и есть церковь схизматическая, почему отлучена папами от общения церковного (в XVIII в.). Обвинение в еретичестве Голландской церкви, возведенное на нее иезуитами, трудно признать доказанным. Однако продолжая пребывать вне общения с Римской церковью, иерархию которой Православная церковь признает действительной, находясь вне общения и с Православной Восточной церковью, не утратила ли Утрехтская церковь иерархический ток благодати, сохраняющийся и передающийся в кафолической церкви через непрерывное преемство законного священноначалия? Не приложимо ли к утрехтской, а, следовательно, и к старокатолической иерархии то, что говорит св. Василий В. об угасании благодати в обществах, отделившихся от церкви? При полном правоверии Утрехтской церкви продолжительное разобщение с кафолической церковью не должно бы, да и могло ли бы иметь место?

Но, само собою понятно, с православной точки зрения окончательное решение вопроса относительно хиротонии утрехтской, а, следовательно, и старокатолической иерархии, может принадлежать только голосу самой церкви.

## **Брак**

### **§ 167. Понятие о браке, как таинстве**

Господь, изливая дары спасительной благодати, необходимые каждому человеку в отдельности для спасения и вечной жизни, благоволил установить особое таинство для тех из чад церкви, которые вступают в брачный союз, дабы через благословение и освящение их союза они могли осуществить закон брака в истинном его существе и достигать определенных волей Творца целей брака, а брачный союз оградить от влияний греха, искажений и злоупотреблений. Брак, как таинство в церкви Христовой, есть такое священнодействие, в котором, по свободном перед священником и церковью обещании женихом и невестой взаимной супружеской верности, через служителя таин Божиих преподается им свыше благодать, освящающая их брачный союз, возвышающая его в образ духовного союза Христа с церковью и содействующая им в достижении всех целей брака — взаимному вспоможению во спасении, благословенному рождению и христианскому воспитанию детей (Катих.).

### **§ 168. Учение откровения и церкви о том, что браковенчание есть богоустановленное таинство**

Под именем брака, как таинства, нередко разумеют самый супружеский союз, а не церковное его благословение. Конечно, и самый супружеский союз, когда вступающими в

браком оставляется отец и мать и по творческому предначертанию два образуют *единую плоть*, единое существо и лицо, есть *тайна* (Еф 5, 32; см. 1 Кор 6, 15–16). Но православная церковь отличает тайну брачного союза от брака, как *таинства*, и под таинством брака понимает не брачный союз, а установленное Господом священнодействие, совершаемое служителем таин Божиих и освящающее брачный союз.

I. В откровении нет так ясно выраженных свидетельств об установлении И. Христом таинства брака, какие имеются о богоустановленности брачного союза, или некоторых других таинств (напр., крещения, евхаристии, покаяния), однако даются основания для убеждения в богоустановленности брака, как таинства. Так, И. Христос в беседе с фарисеями о нерасторжимости брачного союза говорил: *еже убо Бог сочета, человек да не разлучает* (Мф 19, 6). Поставляя брачное сочетание в прямую зависимость от Бога, сообщающего ему характер нерасторжимости, И. Христос тем показал, что брачные дела, начиная с заключения брачного союза до расторжения в исключительных случаях, подлежат не кесареви или власти гражданской, а к тому, что было Божиим (Мф 22, 21) и имело подлежать ведению церкви. Это, особенно в связи с тем, что Господь Своим личным присутствием почтил и, конечно, благословил брак в Кане Галилейской (Ин 2, 1–11), приводит к предположению, что Ему благоугодно было установить в Своей церкви для преподания брачующимся необходимого благословения Божия и благодати особое священнодействие.

Ап. Павел в послании к ефесянам говорит: *оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два в плоть едину. Тайна* (*μυστήριον*, sacramentum) *сия велика есть: аз же глаголю во Христа и во церковь* (Еф 5, 31–32). Великой тайной апостол в этих словах называет не союз Христа с церковью, хотя он и есть по существу своему союз таинственный, а *союз супружеский* (соединение мужа и жены в плоть единую). При этом апостол понимает союз именно между мужем и женой — *христианами*, ибо называет их членами тела Христова (30 ст.) и излагает обязанности христианских супругов (22–25 ст.). Отсюда следует, что называя брак тайной *великою* по отношению ко Христу в церкви, он называет его так в том именно смысле, что в христианстве супружеский союз является отображением союза Христа с церковью. Но если брачный союз двух лиц в христианстве есть таинственный образ союза Христа с церковью; а союз Христа с церковью, без сомнения, исполнен благодати и святости (Ин 1, 14; Еф 5, 25), то необходимо предположить, что и брачный союз в христианстве бывает освящаем и запечатлеваем благодатью Христовой, и что, следовательно, существовало с самого начала христианской церкви особое таинство, установленное с той целью, чтобы освящать брачный союз благодатью Христовой. Некоторые изречения ап. Павла дают основания предполагать существование такого священнодействия. Так, он внушает, чтобы вступление в брачный союз совершалось не иначе, как *точно о Господе* (1 Кор 7, 39), т. е. брак должен быть заключаем согласно с тем, как повелено Господом и Его апостолами. Но так как хранить и утверждать в мире все повеленное Господом и Его апостолами призвана церковь, то выражение апостола приводит к мысли, что заключение супружества между христианами должно быть совершаемо при участии церкви, при ее одобрении и утверждении, а это одобрение и утверждение может выражаться в церковном благословении их. Подтверждение такого заключения можно видеть в словах св. *Игнатия Богоносца*: «надлежит желающим жениться и выходящим замуж творить брак с ведома епископа, чтобы брак был о Господе» (к Полик. 5). Следовательно, брак о Господе по этому свидетельству, есть брак, заключенный при непосредственном участии церкви.

II. В церкви брак несомненно был признаваем таинством с самого начала. Древнейшие учителя свидетельствуют, что брак совершался при непосредственном участии церкви — через *благословение* брачующихся священнослужителями, и что с этим благословением, по верованию церкви, соединяется действие особенной освящающей *благодати* Божией.

На участие церкви в благословении и освящении христианских браков указывают уже приведенные слова св. *Игнатия Богоносца*. *Климент Ал.* обличает хулителей брака указанием на слова ап. Павла, что брак освящается словом Божиим и молитвой (1 Тим 4, 3–5). Он же, осуждая ношение женщинами накладных волос, говорит: «на кого пресвитер при этих волосах возлагает руку, кого благословляет? Не жену, вступающую в брак, а чужие волосы и, следовательно, чужую голову» (Стром. III, 12; Педаг. III). *Мефодий*, еп. Патарский, дает довольно определенное представление о самых обрядах, соединявшихся в его время с церковным благословением брака. Отсюда входило употребление песнопений, возложение на головы брачующихся венцов, таинственное обхождение их около известного места и держание ими в руках свечей (Пир десяти дев). *Св. Григорий Б.*, защищая чистоту и святость брака, говорит: «если ты еще не сопрягся плотию, не страшись совершения; ты чист и по вступлении в брак. Я на себя беру ответственность; я *сочетатель*, я *невестоводитель*... Я *сочетаваю юные руки рукою Бога*» (Сл. 40; Пис. 57). *Св. И. Златоуст*, осуждая обычай сопровождать празднование брака непристойными песнями, говорит: «зачем бесчестить всенародно честные тайны брака? Все это надобно отвергнуть и учить дочь стыдливости с самого начала, и позвать *священников* и *через молитвы и благословения* заключить союз супружества, чтобы умножалась любовь жениха и сохранялось целомудрие невесты» (На 1 Кор VII, 2).

Древние учителя свидетельствуют и о веровании церкви в сообщение брачующимся через церковное священнодействие благодатных даров. Так, *Тертуллиан* христианский брак прямо называет таинством (*divinum sacramentum, sacramentum Christi*) и поставляет его наряду с крещением, миропомазанием и евхаристией (К супр. II, 1–2; О единообр. 5 и др.). *Св. И. Златоуст*, наставляя о том, чтобы браки были совершаемы не иначе, как по благословению и молитвам священников, указывает, что через это супруги «соединяются благодатью Божиею» (На Быт. Бес. XLVIII, 6). *Блаж. Августин*, сравнивая характер таинства брака с характером таинства священства, говорит: «у всех других народов благо и счастье брака состоит в рождении детей и в супружеской верности, что же касается народа Божия (христиан), то у него благо брака заключается еще в *святости самого таинства*» (*De bono conjug. c. XXIV*).

Учение о браке, как таинстве, с самого начала и до времен реформации XVI в. содержимо было во всех странах христианского мира. Поэтому брак признают таинством христиане, из глубокой древности отпадшие от православной церкви (армяне, марониты, копты, яковиты, несториане). Но, как говорит *блаж. Августин*, «что принимает вся церковь, хотя бы то и не было утверждено на соборах, но всегда сохранялось, то несомненно предано ей апостолами» (*De bapt. IV, 24*).

## § 169. Видимая сторона таинства брака и его невидимые действия

I. Чинопоследование таинства брака, довольно обширное, начинается из обручения и венчания.

*Обручение* совершается троекратным благословением брачующихся перстнями с словами священнодействующего: «обручается раб Божий (или раба Божия) N рабе Божией (или

рабу Божию) N во имя Отца и Сына и Св. Духа». Оно соединяется с молитвенным испрашиванием благословения Божия на предположенный ими союз. Но обручение есть только подготовительный обряд к венчанию. В обручении утверждается в присутствии церкви пред лицом Божиим, *глаголанное у брачующихся слово*, и в залог этого даются им перстни.

Самое таинство — низведение благодати Божией на вступающих в супружеский союз совершается при *«последовании венчания»*. Вступающие в брак торжественно, в храме Божиим, перед лицом церкви и совершителя таинств, изъявляют о добровольном взаимном согласии на вступление в брачный союз и дают взаимное обещание неизменно хранить между собой брачный союз в чистоте и святости до конца жизни. Совершитель таинства, по молитвенном обращении к Богу: «сочетать их, зане от Бога сочетаваются мужу жена, венчать их в плоть едину и даровать им плод чрева», возлагает на жениха и невесту венцы с произнесением слов: *венчается* раб Божий (или раба Божия) N рабе Божией (или рабу Божию) N во имя Отца и Сына и Св. Духа» и вслед за этим *«благословляет я трижды»*, т. е. жениха и невесту вместе, трижды же возглашая краткую молитву к Богу: «Господи Боже наш славою и честью венчай я». Венчание и молитвенное благословение союза брачующихся священником составляют тот видимый покров или образ, под коим сообщается сочетавающимся невидимая благодать Св. Духа, освящающая их брачный союз.

II. Благодать Божия, низводимая через священнодействие брака на вступающих в супружество, естественный союз мужа и жены содеживает, по выражению апостола, *тайною великою*, — образом таинственного союза Христа с церковью. Частнее действия благодати этого таинства состоят в следующем.

Благодать освящает, возвышает и, так сказать, одухотворяет брачный союз двух лиц, дает первенствующее значение духовной стороне этого союза, дабы христианский брачный союз был отображением духовного и святого союза Христа с церковью. Посему апостол говорит о христианском браке: *честна женитьба и ложе не скверно* (Евр 13, 4; см. 1 Сол 4, 3).

Благодать скрепляет брачный союз двух лиц узами нерасторжимыми, ибо нерасторжим и вечен союз Христа с церковью. О христианском браке должно разуметь по преимуществу: *еже Бог сочета, человек да не разлучает*, — *сочета* не естественным только законом брака, данным при установлении брачного союза, но преимущественно Своею благодатью.

Наконец, благодать содействует христианским супругам в продолжение всей их жизни свято исполнять взаимные обязанности друг к другу, по высокому образцу святейшего союза Христа с церковью. Содействуя же в исполнении взаимных обязанностей христианским супругам, эта благодать тем самым содействует к достижению всех целей брачного союза, т. е. к благословенному рождению детей, воспитанию и устроению их, взаимному вспомоществованию во всем добром, облегчению тягостей жизни и к предохранению себя от связей незаконных.

Непосредственно освящается в таинстве брака союз любви только двух лиц. Но этот союз оказывает влияние не на супругов только, но и на всю семью, а через семью и на

общество. Поэтому святостью брачного союза, сообщенного ему в таинстве брака, освящается семья, а затем и общество, хотя и не непосредственно.

## § 170. Учение инославных исповеданий о браке

I. Римская церковь отличается от православной в учении о браке, как *таинстве* и как брачном *союзе*. Под *таинством брака* она понимает не церковное священнодействие, освящающее брачный союз, а самый супружеский союз. По общепринятому и господствующему в ней мнению (с XIII в.), таинство брака совершают друг другу сами брачующиеся через изъявление взаимного согласия на вступление в супружеский союз перед своим приходским настоятелем и двумя, по крайней мере, свидетелями и соответственного супружеского клятвенного обещания (Conc. Trid. Sess. XXIV). Священник же своим благословением только торжественно подтверждает бракосочетание, уже совершенное через взаимное согласие вступающих в брак, но его благословение или точнее — благословение церкви через него не обуславливает действительности брака. Священник является необходимым собственно как *свидетель таинства со стороны церкви*. Изъявить взаимное согласие брачующиеся могут так же и перед гражданским чиновником, как и перед священником, а потому с р.-католическим учением о таинстве брака совместим гражданский брак, тогда как с учением Православной церкви такой брак не совместим, является простым плотским сожителем. Очевидна неправота р.-католического понимания таинства брака. Если брак действительно есть таинство церкви, то под ним, как таинством, и должно разуметь то, что принято признавать таинствами, т. е. священнодействие, совершаемое церковью над сочетавающимися браком, а не брачный союз, подобно тому, как когда мы говорим, что священство есть таинство, то под священством разумеем не духовное сословие, а святительское рукоположение. Скажут: ап. Павел брачный союз называет *великою тайною*. Это, конечно, так, но тайной *во образ союза Христа с церковью* апостол называет христианский брачный союз, а таким этот союз становится лишь вследствие освящающего действия божественной благодати, а не потому лишь только, что мужчина и женщина изъявят согласие вступить в брачный союз.

Не верно и то, будто таинство брака совершают себе сами брачующиеся. «Я сочетатель, я невестоводитель; я сочетаваю юные руки рукою Бога», говорит *св. Григорий Б.* Иначе и быть не может, ибо одни священнослужители могут сообщить вступающим в брачный союз через таинство брака благодать, освящающую и скрепляющую этот союз.

В учении о браке, как *брачном союзе*, особенность учения р.-католической церкви состоит в том, что она признает *безусловную нерасторжимость* брачного союза, даже в случае прелюбодеяния одного из супругов. Возникающие между супругами нетерпимые отношения она пытается устранить тем, что допускает *разлучение* супругов от ложа или от стола и сожительства на время или навсегда, а иногда признанием браков недействительными, но не допускает развода, с правом, по древнему обыкновению, невинному лицу вступить в новый брак. Относительно этой особенности должно заметить, что брак, по первоначальному своему установлению, в идее, действительно, нерасторжим. Развод же есть отступление от идеи брака, есть зло, которое заповедывать нельзя. Но это зло допускается по необходимости, во избежание большего зла, которое предупредить тем нужнее, что ему может подвергнуться потерпевшая, невинная половина, между тем как она и так уже терпит зло по вине другого супруга. Развод и делается исключительно в уважение к погрязшим правам лица потерпевшего, ради восстановления нарушенной справедливости. Допущение развода по уважительным причинам, каково, напр., прелюбодеяние, разрушающее крепость брачного союза и уничтожающее духовное единение супружества, указано и в учении Христа Спасителя



(Мф 5, 32; 19, 9). Развод по таким причинам, как прелюбодеяние, допускала и древняя церковь.

II. Протестантские общества (лютеранство, реформатство и англиканство), признавая установлением Божиим брачный союз, отвергают брак в смысле таинства церкви. Основанием к такому отрицанию со времен Лютера служит то воззрение, что союз супружества, глубоко положенный в самой природе человеческой и всегда существовавший, есть дело чисто телесное, плотское, а не духовное и религиозно нравственное, имеющее нужду в освящении через особое таинство. Отвергнув брак, в смысле таинства, протестантские общества, впрочем, удержали в качестве простого обряда церковное благословение и венчание брака, с чтением соответствующих молитв и мест св. Писания, в которых говорится о браке. Но это благословение есть не более, как простое засвидетельствование заключенного брачного союза. Понятно отсюда, почему во многих протестантских государствах и вовсе отменена обязательность церковного благословения при заключения браков, — введен чисто гражданский или нотариально-юридический брак, с предоставлением лишь совести брачующихся искать церковного благословения их союза.

Крайности протестантского учения о браке, очевидно, вытекают из общих односторонних воззрений протестантства, в частности же, — из слишком узкого и низкого понятия о значении и цели брака. Несостоятельность этого последнего видима со всех сторон. Во-первых, если даже допустить, что брак есть дело чисто плотское, то и в таком случае в христианстве ни мало не устраняется необходимость освящения брачного состояния, ибо разве телесная жизнь не нуждается в дарах благодати, или недостойна их? Так как грех внес повреждение и в духовную и телесную природу, то благодать искупления должна была возродить человека всецело — и по духу и по телу, и возрожденный человек вступает в союз со Христом и по телу: *не весте ли, яко телеса ваша убоже Христовы суть* (1 Кор 6, 15)? Во-вторых, ложно то, будто брак есть дело только плотское. Напротив, брак есть высокое нравственное отношение, предназначенное к осуществлению высоких нравственных задач. В христианстве же брак есть отображение высочайшего союза Христа с церковью. Наконец, протестантство, отрицая брак, как таинство судит о брачном состоянии не с той стороны, как оно должно быть по евангелию, а с той, как оно осуществляется в действительности. Нельзя отрицать, что в действительности брачная жизнь и у тех, которые носят имя Христова, нередко бывает вся плотской; но на основании того, что это так бывает, утверждать, что это так должно быть, значит своевольно извращать весь смысл евангельского учения, призывающего человека во всяком его состоянии достигать высшего нравственного совершенства, *служить Богу в обновлении духа* (Рим 7, 6).

## Елеосвящение

### § 171. Понятие о таинстве и его установление.

Христос Спаситель не оставил без Своей благодатной помощи через церковь в таинствах и одержимых телесными болезнями. По установлению и заповеди Его, в церкви для удовлетворения нужд болящих существует особое таинство, — *елеосвящение*. В этом таинстве, при помазании тела священным елеем, призывается на больного благодать Божия, исцеляющая болезни тела и немощи души (Катих. О елеосв. Пр. исп. 119).

Предуказание на таинство елеосвящения можно видеть во власти *целити всяк недуг и всяку болезнь*, которую (власть) И. Христос даровал апостолам при посольстве их на проповедь, сказав им: *болящия исцеляйте* (Мф 10, 18). Апостолы, *исшедшие два два* (т. е. по два), *проповедаху, да покаются... и мазаху маслом мнози недужныя, и исцелеваху* (Мк 6, 7, 12–13). Это помазание маслом недужных было предъизображением и предначатком того, что вскоре, по повелению Спасителя, введено апостолами во всеобщее употребление между верующими и совершается донныне под именем таинства елеосвящения. Прямее же указывается на установление Господом этого таинства в следующих словах ап. Иакова: *болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры. Церковныя, и да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне. И молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь; и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему* (5, 14–15). В этих словах апостол заповедует христианам не что-нибудь новое и неизвестное им; напротив, он только напоминает и внушает исполнять то, что было всем известно, как установление божественное и спасительное, и говорит о нем, как нужном в церкви для всех времен.

## § 172. Видимая сторона таинства. Благодатные действия таинства.

I. Видимая сторона таинства елеосвящения кратко, но полно указана в словах ап. Иакова: *да молитву сотворят над ним, помазавше его елеем во имя Господне*. К видимой его стороне, следовательно, существенно принадлежат: употребление *вещества* для помазания, самое *помазание* и *молитва* веры.

Веществом для помазания болящих, которое употребляли апостолы и заповедали употреблять, есть *елей* (έλαιον, oleum). По непрерывному общему преданию и практике церкви это есть растительное масло, добываемое из плодов или маслин оливкового дерева, а не какое-либо другое из растительных масел, тем более не минеральное и не животного царства. Это вещество было в широком употреблении в Ветхозаветной церкви. Оно употреблялось там, как символ даров Духа Божия при помазании царей и первосвященников, состояло в числе приношений Богу и служило для возжигания огня в седмисвечнике скинии и храма. Различные благотворные, целебные действия издавна были усвояемы и естественной силе елея. Такие свойства елея соответствуют действиям благодати елеосвящения, исцеляющей, утешающей и укрепляющей болящего, и объясняют, почему оно избрано служить веществом для таинства.

Помазание больных в таинстве елеосвящения совершается елеем, не благословенным только иерархически с молитвой, каковым елеем помазуются, напр., крещаемые, а на всенощных бдениях все верующие, но особо *освященным*. В молитвословиях этого таинства испрашивается ниспослание от Господа Иисуса и Бога Отца на елей Духа Святаго, дабы елей, освященный «силою в наитием Св. Духа», был «помазующимся от него во исцеление», «в совершенное избавление грехов» и, наконец, «в наследие царства небесного». Помазание больного освященным елеем совершается в течении священнодействия не однажды, а *семь раз*. Помазуются каждый раз крестообразно главнейшие части тела больного (чело, ноздри, ланиты, уста, перси и руки, — руки с обеих сторон). Так как число семь есть число священное и глубоко знаменательное, то это, вероятно, издревле побуждало семикратно повторять помазание болящего тела.

Помазание освященным елеем сопровождается *молитвою веры*, составляющей совершительные слова таинства. Молитва составляет необходимую принадлежность всех таинств, а в этом таинстве молитва по преимуществу составляет часть тайнодействия, по заповеди апостола: *да молитву сотворят, помазавше...* Сила таинства существенно и выражается в молитвах, возносимых при совершении елеосвящения, и, в частности, в той молитве, которую каждый раз произносит иерей, когда помазует больного елеем. Она

читается так: «Отче святой, Врачу душ и телес, пославый едиnorodного Твоего Сына, Господа нашего И. Христа, всякий недуг исцеляющего и от смерти избавляющего, исцели и раба Твоего (имярек) от обдержания его телесных немощи, и оживотвори благодатью Христа Твоего и молитвами пресвятыя Владычицы нашея» и пр.

II. Благодатные действия таинства елеосвящения простираются на тело и душу болящих: о действиях на тело ап. Иаков говорит: и *молитва веры спасет болящего* (κἀμνοντα — страждущего тяжело, удрученного немощью), и *воздвигнет его Господь*, а о действиях на душу — *и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему*.

Существенное и первое, чего должно желать от священнодействия болящему и о чем должно молить Господа, есть восстановление телесных и духовных сил больного, и, в частности, исцеление телесной болезни. Господь *спасет* — σώσει, *воздвигнет* — ἐγερεί — болящего, говорит апостол. Слово σώζειν — спасать — по отношению к болящему обыкновенно означает подавать здравие (напр. Лк 17, 19; Ин 11, 12; Мк 6, 56 и др.), по отношению к находящимся в опасности потерять жизнь — спасение жизни (напр. Мф 8, 25; 14, 30 и др.), по отношению к душе — спасение души (Еф 2, 8; Мф 19, 25 и др.). Ἐγείρειν — воздвигать — нередко употребляется по отношению к болящему в значении: восстанавливать больного, исцелять (Мф 8, 15; Деян. 3, 6), в других случаях — для обозначения восстания или воскресения из мертвых телесно (Мф 10, 8; 11, 5; Рим 4, 25 и др.), а также восстания от сна духовного, духовного бодрствования, одушевления, подкрепления (Еф 5, 14; Рим 13, 11 и др.). Такое значение указанных слов на языке новозаветном, употребленных и апостолом в речи о елеопомазании, ведет к заключению, что первое благодатное действие этого таинства есть врачевание тела, общее восстановление сил больного, телесных и духовных, возбуждение их деятельности, иначе — благодать таинства простирается на все существо человека. Среди болезней изнемогает тело и дух.

Благодать Божия через таинство елеосвящения дарует и отпущение грехов больному: *аще грехи сотворил есть, отпустятся ему*. Отпущение грехов — великий и желаемый дар Божий человеку грешному, притом больному. Но условная форма обетования, когда никто не безгрешен, вызывает вопросы: 1) о каких грехах дано обетование отпущения в этом таинстве и 2) так как для отпущения грехов установлено особое таинство — покаяние, то чем отличается отпущение грехов в елеосвящении от отпущения грехов в покаянии?

Условный образ выражения употребил апостол не потому, чтобы кого-нибудь он почитал безгрешным, ибо и сам учил, что *много согрешаем еси* (3, 2). Правильнее думать, что апостол здесь имеет ввиду те грехи, от которых произошла болезнь. Что от грехов могут рождаться болезни, в том нет никакого сомнения: расстройство духовной природы человека необходимо сопровождается вредными следствиями и для телесного здоровья. И вообще — в грехе причина болезней и смерти. Поэтому апостол говорит, что не только воздвигнет его Господь, но, если болезнь произошла от грехов, Он отпустит их ему. Правда, что все грехи, а следовательно и те, от которых возникла болезнь, могут быть очищены таинством покаяния. Но дело в том, что не все нравственные причины болезни бывают ясны для больного; напротив, многие скрываются от суда совести его. Есть грехи, которые не кажутся грехами. Могут быть в душе страждущего человека и другие немощи, для врачевания которых потребна сила этого таинства. В состоянии болезни покаяние не всегда обстоятельно и вполне может быть принесено, и еще реже может сопровождаться достойными плодами по той причине, что в болезни человек действует уже не так спокойно и свободно, как в состоянии здоровья. И то и другое может сильно беспокоить

его совесть. Церковь в таинстве елеосвящения и предлагает болящему живой источник для его душевного исцеления. Отсюда уже открывается и то, чем различается елеосвящение от таинства покаяния. В покаянии оставляются те грехи, которые кающийся сам исповедует; елеосвящаемому же отпускаются и те греховные действия и состояния души, которые, быть может, никогда не были очищены исповедью, по забвению, конечно, или неведению, а не по желанию их утаить, равно как и те греховные случаи, которые утомленный тяжестью телесного недуга не мог хорошо изъяснить духовнику. Поэтому можно сказать, что отпущение грехов через таинство елеосвящения есть не что иное, как *восполнение* отпущения грехов в таинстве покаяния, восполнение не по недостаточности самого таинства покаяния для разрешения от всех грехов, а по немощи больных воспользоваться этим спасительным врачеством во всей его полноте. Потому-то православная церковь установила, чтобы таинство покаяния вообще предшествовало елеосвящению.

### § 173 Особенности инославных исповеданий в учении о таинстве елеосвящения

I. В Римской церкви таинство елеосвящения называется *последним помазанием* (*extrema unctio*) на том основании, что оно есть последнее, совершаемое над верующим при жизни, а также *помазанием на исход души* (*unctio exentium* — помазание отходящих, или *infirmorum* — обессилевших), так как совершается в Римской церкви лишь тогда, когда больной находится в *опасности смерти*. Сообразно с этим назначение этого таинства полагается в том, чтобы служить только ободряющим и успокоительным *напутствием для отходящих в другую жизнь* в борьбе с ужасами смерти, а отнюдь не благодатным врачеством от телесных недугов. Власть освящать елей для таинства в Римской церкви усваивается исключительно *епископам*, а священники могут лишь только помазывать болящих этим елеем. Освящение этого елея совершается раз в год, — в великий четверг (Conc. Trid. Sess. XIV; Cat. rom. p. II, c. VI). Таким образом, Римская церковь изменила внутренний смысл и благодатное значение таинства и отступила от древне-церковных установлений относительно лиц как принимающих таинство, так и совершителей таинства. Все эти особенности появились в ней не ранее XII в. и не имеют для себя достаточных оправданий.

Так, что касается понимания существа таинства елеосвящения, как приготовления верующих к мирной и безболезненной кончине, то такое понимание противоречит прямому и буквальному смыслу слов ап. Иакова о таинстве. Объяснение р.-католиками наставления ап. Иакова о цели этого таинства в смысле лишь напутствия для отходящего в иной мир, а не врачества, тесно связано с неточностью перевода в Вульгате греч. ἐγχεῖ — *воздвигнет* словом *allevabit* или *alleviabit* в смысле *облегчит*; понимание *alleviabit* больного в смысле — даст здоровье (т. е. больному) более соответствует значению ἐγχεῖ, чем в смысле лишь облегчения души в злостраданиях. Для облегчения души в злостраданиях апостол предлагает другое средство: *злостраждет ли кто* (κακοπαθεῖ) *в вас, да молитву деет* (5, 13). И слово *σοβαεῖ*, в Вульгате — *salvabit* — *спасет* болящего, также означает не душевное лишь спасение, но и телесное выздоровление. И в латинском языке *salus* значит как спасение, так и выздоровление. В древности и на востоке и на западе телесное выздоровление существенно относили к благодатным действиям таинства.

Та мысль, будто елеосвящение должно совершать над такими больными, которые находятся уже при смерти, также не имеет достаточных оснований. Выражения ап. Иакова: *болит ли кто* — ἀσθενεῖ τις, ... *болящего* — κάμνοντα, означают впавших в трудную, сильную болезнь, но не одних умирающих, следовательно, и таких, которые

имеют надежду на выздоровление. Поэтому таинство нужно совершать преимущественно тогда, когда жизненные силы человека не пришли еще в совершенное расстройство. И в трудных болезнях бывают свои степени. «О, безумие!» — говорит *Симеон Солунский*, имея ввиду римское учение о елеосвящении. «Брат Божий говорит: *молитва веры спасет болящего и воздвигнет его Господь*, а латиняне говорят, что он умрет; что елей нужно преподавать не тем, которые могут восстать, а умирающим. Человек! не знаешь ты смысла таинств и к своему вреду заблуждаешься. Этот елей преподается больным и для того, чтобы они, через помазание получив прощение во грехах, восстали (Разгов. о священнод. и таин. Церкви. 250 гл.). Более напутственным в жизнь загробную таинством в древней церкви почиталось причащение (I Вс. Соб. 13 пр.). Православная церковь не отрицает того, что елеосвящение может быть преподаваемо и безнадежно больным, но не допускает того, чтобы оно преподавалось *только* им. Потому-то и самое таинство в православной церкви признается таинством повторяемым, так как человек в течение жизни может многократно подвергнуться заболеваниям, даже тяжким.

Наконец, и разделение единого священнодействия елеосвящения на два, с предоставлением права совершать освящение елея только епископам, а пресвитерам только помазания, также есть узаконение произвольное. У ап. Иакова говорится о пресвитерах, как совершителях таинства. В древних памятниках елей для таинства называется «благословенным», но нигде не упоминается, чтобы право благословлять принадлежало только епископу. Благословляли его как епископы, так и пресвитеры»: «елей пусть благословляет епископ», говорится в «Постан. апост.» (VIII, 29), «а в отсутствие его пусть благословляет пресвитер в предстоянии диакона». И древняя Западная церковь не лишала пресвитеров права благословлять елей (*Григор. В. О таинствах*). В V в. в Западной церкви, ввиду наименования ап. Иаковом совершителей таинства пресвитерами, возникало даже сомнение: «может ли епископ так же, как и пресвитер, совершать елеопомазание над больным?» С таким недоумением обращался к папе Иннокентию I один из западных епископов (Деценций). Папа отвечал: «нет причин сомневаться в возможности совершения для епископа того, что несомненно может совершать пресвитер. О пресвитерах у апостола потому сказано, что епископы, будучи удерживаемы другими занятиями, не могут ходить ко всем больным. Если же епископ или может, или считает кого достойным своего посещения, то он может без колебания и благословить и помазать его святым елеем».

К указанным особенностям касательно елеосвящения Римская церковь прибавила еще одно злоупотребление, в настоящее время распространенное в р.-католическом мире повсюду. Оно состоит в присоединении к таинству елеосвящения полной индульгенции, известной под именем *смертной* (in articulo mortis). Эта индульгенция признается восполнением таинства и ценится выше самого таинства, ибо ей усвояются действия высшие, чем каковы действия елеосвящения.

II. Протестантство совершенно отвергло таинство елеосвящения, утверждая, что это простой обряд, Богом не заповеданный и на все времена не установленный (Apol. conf. art. XIII). В обществах же протестантских упразднено елеосвящение и в качестве обряда [18]. Этот обряд, рассуждают они, в век апостольский был проводником одного из чудесных дарований, именно дара исцелений, которыми изобиловала первенствующая церковь, но когда прекратились *явления Духа* на пользу церкви, потерял значение и самый обряд. Правда, ап. Иаков заповедал и пресвитерам совершать помазание больных, но лишь потому, что на Востоке елей признавался целебным средством во многих болезнях. Неосновательность такого взгляда открывается уже из того, что дар исцелений,

сообщавшийся во времена апостолов, не был связан необходимо с употреблением какого-либо вещества и помазанием, равно не был отличительным достоянием пресвитеров и вообще принадлежностью людей того или другого пола, звания и состояния (1 Кор 12, 7–10). Что же касается указаний на целебные свойства елея, то из слов ап. Иакова видно, что спасает больного от недуга молитва веры и воздвигает его от одра болезни Господь, а не целебная сила елея.

Протестанты указывают еще, что если бы елеосвящение было таинством, то оно всегда подавало бы соединенное с ним обетование благодати — исцеление от болезни, что, однако, на самом деле далеко не всегда бывает. Но исцеление от болезни, возвращение к жизни умирающего человека еще нельзя назвать *необходимым* следствием таинства елеосвящения. Закон смерти телесной есть общий жребий всех людей. Нигде в Писании не соединено с таинством елеосвящения обетования, подобного соединенному с деревом жизни. Выздоровление больного не есть и следствие *безусловное*, непременно являющееся за совершением этого таинства, но подлежащее некоторым условиям. Эти условия указаны в словах самого ап. Иакова: *молитва веры спасет болящего*. Исполнение этих условий (вера и молитва) прежде, нежели от других, требуется от лица приемлющего таинство. Елеосвящение не принесет пользы болящему при маловерии, неверии и вообще недостойности его, подобно тому, как *недостойные ядый и пияй* тело и кровь Христову *суд себе яст и пьет*. Вместе с этим необходимо требуется, чтобы дух веры и молитвы одушевлял и пресвитеров, призванных к совершению елеосвящения. Сами апостолы некогда не могли изгнать беса из бесноватого юноши, по *неверию* их (Мф 17, 19–20). При всем том надлежит помнить, что от воли Божией зависит как жить умирающих или даже умерших, так мертвить тех, которым суждено более не жить. Отсюда однако не следует, что елеосвящение не есть таинство. Благодать во всяком случае действует через освященный елей на болящее тело, но действие это обнаруживается по смотрению Божию не во всех одинаково: в одном елеопомазуемом оно сопровождается постепенным и совершенным избавлением от болезни; другому подается только временное облегчение от нее, или даже только возбуждение сил к благодушному перенесению ее.

## **Отдел четвертый. О БОГЕ, КАК СУДИИ И МЗДОВОЗДАЯТЕЛЕ**

Творец неба и земли, мира видимого и невидимого, указал различные цели своим тварям: свои цели — миру вообще, свои цели — человеку, подчиняющиеся и объединяющиеся в последней высочайшей цели всего сотворенного бытия. Эта последняя цель есть слава Божия, неразрывно соединенная с совершенством и блаженством тварей. Должно наступить время, когда окончательно исполнятся определения Божии о всем мире и роде человеческом. Когда и как это совершается? Разум человеческий во все времена пытался (в естественных религиях и философии) проникнуть за таинственную завесу, которая отделяет настоящее состояние мира и человека от их будущего. Но *Божия никтоже весть, точию Дух Божий*. Познание о будущих судьбах мира и человека можно иметь настолько, насколько открыто нам об этом Самим Богом. Поэтому только в богооткровенной христианской религии содержится положительное и достоверное учение о последних судьбах мира и человека. Очевидно, также, что оно имеет *пророческий* характер.

По содержанию своему все это учение, обычно называемое *эсхатологией* (от *ἔσχατος* — последний, самый отдаленный и *λόγος*), разделяют на I) учение о Боге, как Судии и Мздовоздаятеле для каждого человека в частности, и на II) учение о Боге, как Судии и Мздовоздаятеле для всего рода человеческого.

### **I. О Боге, как Судии и Мздовоздаятеле для каждого человека в частности.**

Бог выполняет Свои цели по отношению к каждому отдельному человеку тем, что, подвергая его *телесной смерти*, дарует *бессмертие душе* человеческой, совершает *суд*, называемый частным, над каждым из умерших тотчас по смерти, на котором определяет *временное состояние* как праведных, так и грешных, до окончательного определения их судьбы, имеющего последовать на всеобщем суде, по воссоединении души с телом.

## § 174. Смерть телесная и бессмертие души

Жизнь каждого человека необходимо оканчивается телесной смертью: *о Адаме еси умирают*. По целям и намерениям Творца смерть тела не есть окончательное уничтожение человека, а ведет за собой на некоторое время бытие души без тела, иначе — соединена с бессмертием души.

Под бессмертием души часто понимают и признают бессмертие лишь в том смысле, что со смертью тела не уничтожается духовное начало (субстанция) в человеке, что оно продолжает жить, но не допускают личного (индивидуального) бессмертия. О такого рода бессмертии, бессмертии просто духовной сущности, говорится обычно в системах пантеистической философии. Но такое бессмертие, в сущности, есть отрицание того бессмертия, в которое все люди верили и верят и которого ожидают, есть уничтожение человека, как личности. Под бессмертием в истинном и собственном смысле нужно понимать бессмертие не просто духовной сущности, но и всего ее духовного содержания, приобретенного во время связи с телом, бессмертие этой отдельной души, мыслившей, любившей, действовавшей, страдавшей в течение более или менее продолжительной земной жизни. Откровение учит, что бессмертие, даруемое Богом душе человеческой, не есть бессмертие только по ее существу (субстанции), но именно *бессмертие личное*.

Истина о личном бессмертии и личной загробной жизни души в откровении связана с целым вероучением. Она предполагается учением о человеке, как образе Божиим. Богу принадлежит вечное и нескончаемое бытие, а человека *Бог создал для нетления и сделал образом вечного бытия Своего* (Прем Сол 2, 23). Смерть — явление случайное, временное, простирающееся лишь на тело, но не на душу; душа не могла бы быть образом Божиим, если бы не имела бессмертного назначения. Та же истина предполагается и требуется учением об искуплении: вся вера наша была бы суетна, мы были бы самые несчастные существа в мире, если бы не было бессмертия, если бы мы только в этой жизни надеялись на Христа (1 Кор 15, 14–19). И вообще действия промысла Божия о человеке могут быть понятными лишь при убеждении в личном бессмертии души.

Но в откровении и в прямых и ясных выражениях утверждается бессмертие человеческой души. Уже самые обозначения телесной смерти, как только *изведение души из темницы* (Пс 101, 8), *разрешение ее от уз тела* (Филип 1, 23), *исход* (Лк 9, 31; 2 Пет 1, 15; Евр 13,17), *отшествие* (2 Тим 4, 6) из настоящего временного мира в другой, вечный (2 Кор 5, 1), *возвращение души к Богу* (Еккл 12, 7), указывают на ее бессмертие, — по крайней мере в смысле неразрушимости и самостоятельности бытия (против материализма). По словам Спасителя, душа и не может быть лишенной жизни: *не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить* (Мф 10, 28; сн. Лк 12, 4–5). Она, следовательно, продолжает существование и по смерти тела. Саддукеям, отрицавшим бессмертие человека, Он говорил: *несте ли чли реченнаго вам Богом, глаголющим: Аз есмь Бог Авраамов, и Бог Исааков, и Бог Иаковль; несть Бог, Бог мертвых, но Бог живых. Все бо Тому* (у Него) *живи суть* (Лк 20, 38). Евангельские повествования о явлении во время преображения Господа не только взятого живым на небо пр. Илии, но и умершего, подобно другим, Моисея, которые беседовали с Ним *об исходе Его*, предстоявшем Ему в Иерусалиме (Лк 9, 30–31; Мф 17, 3–4), также яснейшим образом удостоверяют в действительности загробной

жизни по смерти тела. Сам И. Христос, во всем подобный нам, кроме греха, перед Своей смертью возгласил: *Отче! в руце Твои предаю Дух Мой. И сия рек издше* (Лк 23, 46).

Душа по смерти тела сохраняет все силы и способности, данные ей Творцом, и продолжает жить полной внутренней жизнью, с памятованием о проведенной на земле жизни. Особенно ясно это видно из притчи о богатом и Лазаре (Лк 16, 19–31). Евангельский богач, находясь во аде, помнит о своих братьях, говорит о Моисее, ясно представляет свою земную жизнь и сознает, что привело его в это место мучений. Ап. Петр, говоря о сошествии И. Христа во ад, когда тело Его лежало в гробе, указывал, что Господь продолжает *жить по духу*, т. е. жива осталась Его человеческая душа, которой Он *и сущим в темнице духовом сошед проповеда* (1 Пет 3, 18–20), но проповедь Христа *сущим в темнице духовом* и принятие ее этими душами предполагает сознательность их загробной жизни.

Итак, земным существованием не оканчивается бытие человека; душа и по отшествии из тела будет продолжать жить личной сознательной жизнью и, следовательно, кроме настоящей жизни, есть еще жизнь будущая, загробная. Само собой понятно, что бессмертие души в последнем своем основании составляет дар милости и благодати Божией. Бог *един* есть *имеяй бессмертие* (1 Тим 6, 16). Душа человеческая, как не самобытная, подлечит велениям Своего Создателя. «Создавшему возможно уничтожить и бессмертное», — говорит св. Епифаний (Ер. LXIV, 27). Однако и в самой природе души — простой и невещественной, — нечему умирать и разрушаться. Тварный дух не может *сам по себе* прекратить или прервать свое существование, иначе — умертвить себя. Лишь действие внешней, творческой силы могло бы прекратить бытие души, созданной лишенной задатков к собственному разложению (т. е. с бессмертием натуральным).

Но уничтожение Творцом Своего создания нравственно невозможно. Бессмертие души человеческой, утверждаемое откровением, составляет и требование здравого мышления. Свидетельством тому служат существующие в богословии и философии доказательства бессмертия души. Истина бессмертия души в них выводится из свойств Божиих (т. н. теологические доказательства), из наблюдения над природными свойствами и высоким назначением человека (телеологическое), из присущей человеку идеи правды (нравственное) и всеобщности верований в загробную жизнь (онтологическое).

## § 175. Частный суд

Телесной смертью оканчивается для человека время подвигов и начинается время воздаяния. Вслед за смертью Бог совершает Свой праведный суд, называемый, в отличие от последнего и всеобщего суда, *судом частным*, на котором назначает загробную участь душам умерших.

Действительность этого суда предполагается учением Писания о различии участи праведников и грешников до времени всеобщего воскресения мертвых. Но находятся в Писании и прямые указания на этот суд. Так, сын Сирахов говорит: *удобно есть пред Богом в день смерти воздати человеку по делом его...* (ибо) *в скончании человека открытие дел его* (Сир 11, 26–27). И. Христос засвидетельствовал действительность частного суда в притче о богатом и Лазаре (Лк 16, 19–31). Блаженное состояние по смерти души Лазаря и мучительное — души богача предполагают действие Божие, которое решает участь каждого человека умершего, соответственно его нравственному состоянию. Ап. Павел говорит: *лежит человеком единою умерети, потом же суд* (Евр 9, 27), очевидно, непосредственно следующий за смертью человека.



Как происходит частный суд? Писание не говорит об этом. Возможно несколько уяснить себе это, рассмотрев идею суда в применении ее к Богу. Суд имеет две стороны: исследование правоты или виновности судимого и произнесение над ним приговора. Но когда суд совершается всеведущим Богом, для Которого нравственное состояние человека всегда открыто, то первую сторону суда должно понимать в смысле приведения души к сознанию своего нравственного состояния. Это состояние для собственного сознания человека открывается через посредство совести. Совесть судит действия человека и в настоящей жизни. По смерти же, по совлечении одежды тела, пред оком всевидящего Бога, без сомнения, еще яснее и неподкупнее станет голос совести, судящий весь пройденный путь жизни. Через ее посредство на частном суде душа и может быть приведена Богом к сознанию своего нравственного состояния. Точно также и произнесение приговора Существом всемогущим нельзя понимать в смысле объявления душе судебного решения. Изволение Божие есть вместе и действие Его воли, а потому решение всемогущего Судии есть вместе и о блаженствовании души или отвержение ее от царства вечной жизни.

Трудно человеку представить такой, отрешенный от всех формальностей человеческого судопроизводства, суд Божий над душами непосредственно по смерти тела. Поэтому с давних пор явилось среди христиан стремление к образному представлению способа совершения частного суда. Это выразилось в *сказаниях о мытарствах*. Сущность этих сказаний состоит в том, что душа по разлучении от тела должна пройти в воздушных пространствах на пути в небесное царство несколько мытарств (τελώνια) или судебно испытательных отделений (застав), охраняемых злыми духами — мытарями. Здесь падшие духи обличают душу в различных грехах и не прежде пропускают далее, чем сопровождающие душу ангелы докажут чистоту души от названных грехов, или выставят со своей стороны заглаживающие их совершенные душою подвиги добра. При прохождении мытарств каждый грех, каждая страсть будет иметь своих мытарей или истязателей. Души добрые, оправданные на всех мытарствах, по приговору невидимого Судии, возносятся ангелами прямо в райские обители, а души грешные, задержанные на том или другом мытарстве, обвиненные в нечестии, влекутся демонами в их мрачные обители [19].

Такой образ представления частного суда, т. е. как прохождение душою мытарств, нигде в Писании прямо в таких чертах не изображается. И древние учителя, приводя сказания о мытарствах, видели в нем лишь «слабое изображение вещей небесных» (св. Макарий Егип.) и отклоняли от буквального, чувственного понимания этих сказаний. Однако, они указывали в Писании свидетельства, могущие располагать к принятию некоторых частных положений, содержащихся в сказании о мытарствах. Так, в этих сказаниях указывается, что ангелы добрые и злые окружают душу по разлучении ее от тела и первые готовы бывают препроводить ее к небу, а последние — в место гибели и мучений. И в притче о богатом и Лазаре говорится, что когда Лазарь умер, то отнесен был ангелами на лоно Авраамово, а о богаче замечено: *безумне, в сию ночь душу твою истяжут от тебе* (Лк 12, 20), — *истяжут*, вероятнее всего, злые и немилосердые духи. В сказаниях о мытарствах утверждается далее, что душа проходит путь к небу и Богу через воздушные пространства, где встречает злых духов. И откровение называет диавола *князем власти воздушных* (Еф 2, 2), а подчиненных ему духов — *духами злобы поднебесной* (6, 2). Та мысль сказаний, что душе, оставляющей мир, Богом дается помощь и содействие в деле нравственного самосознания и самоосуждения при посредстве духовных сил света и тьмы, как орудий Его правосудия, также заслуживает глубокого внимания. В послании ап. Иуды есть упоминание о споре архангела Михаила с диаволом относительно тела Моисея; *не смея произнести укоризненного суда на Моисея*, архангел говорит диаволу: *да запретит тебе Господь* (9 ст.), т. е. произносить хулы и обвинения на Моисея. Подобным образом и

о душе человеческой, по отшествии ее от тела, возможен между духами света и тьмы спор — быть ли ей осужденной на мучения в сообществе злых духов, или быть оправданной для участия в блаженстве в сообществе св. ангелов. Кроме того, Писание представляет всю земную жизнь человека проходящей под таким или иным влиянием бесплотных духов. Тем более естественно обнаружить им такое или иное участие по освобождении души от тела, когда наступает для души время суда и воздаяния. При вступлении души в загробную область участие духовных сил в ее судьбе и их руководство может представляться даже необходимым. «Если мы, переходя из города в город, — рассуждает св. Златоуст, — имеем нужду в руководителях, то тем более будет нуждаться в путеводителях душа, исторгнутая из тела и представляемая к будущей жизни» (Бес. о Лазаре II, 2).

## § 176. Мздовоздаяние после частного суда. Состояние праведных и грешных.

I. Как различно нравственное состояние душ, отшедших из настоящей жизни, так неодинакова и их загробная участь, определяемая правдою Божией на частном суде. Насколько открыто нам в слове Божиим о загробном состоянии умерших до всеобщего суда, оно есть состояние ощущения душами блаженства или мучения, хотя и не полного блаженства и не полного мучения, ибо совершенное блаженство или совершенное мучение каждый получит по общем воскресении (Посл. в. п. 18: Кат. 9 чл.). Находясь не в одинаковом, но не в неопределенном состоянии, души «и не в одно и то же место посылаются» (Прав. исп. 61); они находятся или в раю, или в аду. Православная церковь не признает среднего места или состояния между блаженством и мучением — чистилища.

II. Бог, как праведный Судия, душам праведных вслед за исходом их из этой жизни, дарует блаженное бессмертие, — водворяет в обителях, доставляющих радость и блаженство. Так, в притче о богатом и Лазаре Спаситель показывает, что праведный Лазарь тотчас по смерти *отнесен был ангелами на лоно Авраамово*, где он, получивший злое в земной жизни, *ныне утешается*. Пред Своими крестными страданиями И. Христос говорил ученикам Своим: *иду уготовати место вам. И аще уготовлю место вам, паки прииду и поиму вы к Себе, да идеже есмь Аз, и вы будете* (Ин 14, 3). На кресте покаявшемуся разбойнику Господь сказал: *днесь со Мною будещи в раи* (Лк 23, 43). Тайнозритель Иоанн и действительно видел святых Божиих в славе, прежде нежели открыт был последний страшный суд Божий на всю вселенную (Апок 4, 4; 6, 9–11; 7, 9).

Блаженное состояние до всеобщего суда святых и всех причтенных Божиим милосердием к их сонму в откровении изображается в таких чертах.

Оно есть состояние *покоя* или успокоения от трудов. Так, ап. Иоанн говорит: *блажени мертвии, умирающии о Господе. Ей, глаголет Дух, да почиют от трудов своих* (Апок 14, 13). Ап. Павел сравнивает этот покой с тем покоем, какой наступил для Творца по окончании дней творения: *вшедый бо в покой Его, той почи от дел своих, якоже от Своих Бог* (Евр 4, 9–10). Предвидя пророческим взором время своего отшествия, он говорит: *подвигом добрым подвизахся, течение сончях... прочее убо мне соблюдается венец правды* (2 Тим 4, 7–8). Во всех этих местах земная жизнь человека, в противоположность будущей, изображается как время неустанного труда и подвигов; поэтому и под покоем будущей жизни должно разуметь не только отсутствие всяческих внешних обстоятельств, обременяющих человека в настоящей жизни трудами, заботами, сомнениями и страхами, но и внутреннее спокойствие души, состоящее в полном отсутствии страстей, довольстве

своим состоянием, совершенной уверенности в своей принадлежности Христу и в светлой участи в будущем, когда последует полнота воздаяния. Само собой понятно, что этот покой не есть безразличное состояние одного праздного ожидания и бездеятельности, напоминающее глубокий сон, как и покой Божий по окончании дел творения не есть состояние бездействия.

Души святых в загробной жизни, далее, будут находиться в тесном единении с Господом И. Христом, удостоятся особенного приближения к Богу и созерцания славы Его. Сам И. Христос говорил Своим ученикам: *пойму вы к Себе, да идеже есмь Аз, и вы будете*, и молился о них Отцу Своему: *Отче, их же дал еси Мне, хочу, да идеже есмь Аз, и тиши будут со Мною, да видят славу Мою* (Ин 17, 24). Согласно с таким обетованием ап. Павел выражает живую уверенность, что для праведника разрешение от тела образует ступень к более тесному единению со Христом: *мне бо еже жити, Христос, и еже умрети, приобретение есть... Обдержимъ же есмь от обою: желание имый разрешитися и со Христом быти* (Филип 1, 21, 23; см. 2 Кор 5, 6–8). Единение с Господом Иисусом соединится и с приближением праведных к триипостасному Божеству: *блаженни чистии сердцем, яко тиши Бога узрят* (Мф 5, 8; см. 1 Кор 13, 12). Приближение к Божеству, конечно, будет способствовать душам праведных все более и более возрастать в добре (любви) и блаженстве. Они будут удостаиваться, без сомнения, и высших откровений, а через это возрастать в познании истины.

Единение с Господом будет сопровождаться для душ умерших во Христе также общением их с ангелами и между собой. По словам Спасителя, уверовавшие *возлягут* и, следовательно, будут находиться в ближайшем общении с Авраамом, Исааком и Иаковом (Мф 8, 11, Лк 8, 28–29). Лазарь был отнесен ангелами на лоно Авраамово. Ап. Павел учит, что все усопшие во Христе с сонмами ангелов образуют Небесную церковь, небесный Сион, град Бога живаго (Евр 12, 22–24). Без сомнения, усопшие и узнают друг друга на том свете. Без этого и самое блаженство их не имело бы возможной до воссоединения душ с телами полноты. Евангельский богач, находясь в аду, увидел и узнал Лазаря, бывшего в недоступном для него лоне Авраамовом. Пророческие изображения сошествия во ад царей вавилонского (Ис 14, 9–10), египетского (Иезек 32, 21) и ассирийского (31, 16–17) показывают, что находившиеся в шеоле узнавали друг друга, что приложимо, конечно, и к состоянию праведных. Древние учителя с полною уверенностью говорили, что по смерти мы будем видеться с близкими нам. «Не видевшие здесь друг друга, — говорит *св. Ефрем Сирин*, — увидятся там, — мать узнает, что это ее сын, а сын узнает, что это его мать» (О страхе Бож. и о последн. суде). «Мы здесь находимся временно, — говорит *св. Киприан* (в тракт. «О смертности»). Будем благословлять день, который каждого из нас,... восхитив от земли и разрешив от мирских уз, возвращает в рай и царство небесное... Нас ожидает там великое множество любезных нам, ждет многочисленный сонм родителей, братьев, детей, кои, не страшась уже за свою безопасность, заботятся еще о нашем спасении. Увидеть их, — обнять их, — о, какая это радость для них и вместе для нас!»

Место, где будут пребывать души усопших праведников до всеобщего воскресения, в Писании называется *раем* (Лк 23, 43 и 2 Кор 12, 4), *царством небесным* (Мф 8, 11; 5, 3, 10), *царством Божиим* (Лк 13, 28–29; Мф 6, 33; 1 Кор 15, 50), *домом Отца небеснаго* (Ин 14, 2), *горою Сионом, градом Бога живаго, Иерусалимом небесным* (Евр 12, 22), *Иерусалимом вышним* (Гал 4, 26), *небесами* (Лк 12, 33–34; Евр 10, 34). Всеми этими наименованиями мест обитания душ отшедших праведников указывается лишь идея близости праведных душ к Богу и блаженного их единения с Ним, отвлекается мысль от чувственных представлений этого места. Поэтому произвольны догадки и бесплодны усилия географически описать место упокоения усопших и искать его в воздушных или планетных пространствах. Царство небесное, куда переселяются усопшие, потому

называется небесным, что нет видимого вместилища его на земле, — то совершенно другой мир, отличный от нашего, «Где Христос, там и небо», говорит *св. Златоуст*. Нам полезнее и необходимее знать, что есть рай, нежели знать, где это место находится.

III. Блаженству праведных совершенно противоположно состояние душ грешных. Их ожидает за гробом осуждение, печаль и скорбь. Спаситель говорит всем Своим последователям: *не убойтесь от убивающих тело, и потом не могущих лишше что сотворити. Сказую же вам, кого убойтесь. Убойтесь имуцаго власть по убиении вовеци в дебрь огненную* (Лк 12, 4–5). В притче о богатом и Лазаре, душа грешника богача представлена тотчас по смерти поступившею в ад и там подвергшеюся мучениям. В беседе с иудеями Спаситель говорит, что они не взойдут на небо (Ин 8, 21), потому что, не веруя в Него, умрут грешниками (23–24 ст.), — грешнику, рабу греха, нельзя быть наследником в доме Отца небесного (35 ст.).

Самые мучения грешников в Писании изображаются более отрицательными, чем положительными чертами. Они будут удалены от Бога, — Источника радости и блаженства всех тварей. Это удаление или отчуждение души от Своего Создателя и вместе предощущение вечности своего отвержения от Него есть первое и величайшее из загробных страданий грешников: *идите от Мене проклятии* (Мф 25, 4), говорит Сам Господь, выражая тем, что основа мучений грешников заключается в удалении их от Него. *Отъидите от Мене делающие беззаконие* (7, 23). Удаление от Бога, — проклятие Божие есть лишение всех благ, какие обуславливаются единением с Богом, есть *смерть души*, предназначенной для вечной жизни с Богом и однако неспособной жить истинной жизнью и в единении с Богом.

Души осужденных, далее, не будут и не могут иметь того блаженного *покоя*, который отличает загробное состояние душ праведных. Так как неподкупный голос совести в загробной жизни пробудится со всей силой, сознание и память будут сохранять и души осужденных, то они необходимо должны испытывать постоянные угрызения совести за свои грехи, которая будет терзать непрестанно, как червь неумирающий (Мк 9, 44). В земной жизни грешник еще мог заглушать голос своей совести, находя временное забвение и успокоение в удовлетворении разных похотей и страстей. Но этим путем нельзя заглушить голос совести в будущей жизни, ибо там нет ничего, могущего удовлетворить прежним запросам грешника. Там *ни женятся, ни посягают* (Мф 17, 30), там нет и других плотских потребностей и предметов к их удовлетворению (Лк 12, 20; Апок 18, 10–14). Отсутствие блаженного покоя в душе, наполняющее ее невыразимым мучением, должно усиливаться, с одной стороны, ведением о блаженном состоянии душ праведников (Лк 13, 28; 16, 23), с другой, — сознанием, что и она была предназначена Господом к такому же блаженству, но лишена его по собственной вине.

Наконец, души осужденных будут находиться в сообществе с другими, подобно им несчастными душами и особенно с злыми духами (1 Пет 3, 18). Взаимообщение же грешников как между собой, так и с духами тьмы, при невозможности приблизиться к престолу Божию, ибо *пропасть велика утвердися* (Лк 16, 26), должны еще более уяснять им великую степень нравственного их падения и усиливать тем общее их мучительное чувство.

Место обитания душ умерших грешников в Ветхом Завете называется *шеолом*. В шеоле, по ветхозаветному учению, находились души всех умерших, как праведных, так и нечестивых (Пс 88, 49; Иов 30, 23). Те из находившихся в шеоле, которые уверовали

проповеди Господа, сходявшего душою Своею во ад, были взведены в светлые обители Отца небесного (1 Пет 3, 18–20). Но Новый Завет определенно учит, что души умерших, отринутых от блаженного единения со Христом, находятся не там, где пребывают праведники, не в небесных обителях, но в таких, которые соответствуют их нравственному состоянию. Так, об удавившемся Иуде говорится, что он пошел *в свое место* (Деян 1, 25). Место пребывания душ грешников обычно называется в Новом Завете *адом* — *αδης* (от *εἶδω*, *εἶδος* и *ἄ*), т. е. местом, лишенным света, темным (Лк 16, 23; Деян 2, 51; ср. Мф 11, 23; Лк 10, 15), также *преисподними местами земли* (Еф 4, 9), *преисподнею* (Фил 2, 10), *тьмою кромешною* (Мф 22, 13; 25, 30, 46), *темницею духов* (1 Пет 3, 18). Нет необходимости понимать под адом только посмертное мучительное состояние душ грешных без указания на пространство, так как душа человека не вездесуща. В неизмеримом пространстве мира не все области бытия качественно одинаковы, и души грешников обитают не там, где праведных, а в худших, — «в местах осуждения и гнева Божия» (Прав. испов. 68).

### § 177. Молитвы церкви за умерших

Мздовоздаяние после частного суда не есть решительное и окончательное, а есть только предвкушение душами полного блаженства или мучения. Для душ несовершенных христиан, умерших в общении с церковью, с верой и покаянием, хотя и не успевших принести плодов, достойных веры и покаяния, по благому устройению Божию, еще возможно освобождение от уз адовых. Православная церковь верует, что божественная литургия, молитвы и милостыни, которые живыми приносятся за усопших, находящихся во аде, «исхищают от уз ада их души» (Прав. исп. 64), «вспомоществуют им к достижению блаженного воскресения» (Кат. 11 чл.), т. е. способствуют им очищаться от грехов, получить от Бога прощение их и переходить в лучшее состояние.

I. Молитвы за усопших есть плод *николиже отпадающей любви*. Откровение учит, что умершие с верой во Христа и покаянием, хотя и не прияли небесных наград, вместе с нами продолжают принадлежат к одному и тому же телу Христову (Еф 1, 23; Кол 1, 18) *и воздают поклонение* И. Христу (Филип 2, 10–11). Как перешедшие в иную жизнь с семенами веры и благочестия, а не ожесточенными во зле, души таковых несовершенных христиан, заключенные во аде, конечно, могут глубоко раскаиваться в грехах земной жизни и стремиться ко благу, к которому были иногда равнодушны на земле. Но собственными силами они не могут освободиться из уз ада. Путь к освобождению от уз ада открыл и проложил Своим крестом Разрушитель ада, изведший оттуда вместе с Собой души, уверовавшие Его проповеди. И ныне Он имеет *ключи ада* (Апок 1, 18), т. е. власть отверзать врата ада и заключать оные, низводить во ад и возводить из него (1 Цар 2, 6) тех узников, которые делаются достойными Его милосердия. Следовательно, для спасения усопших от уз адовых со стороны членов церкви Земной остается одно — молить Владыку живых и усопших о милосердии и, не надеясь на одни свои прошения, просить о том же ходатайства пред Ним совершеннейших сочленов церкви Небесной — святых Божиих. Такое обращение с молитвами об усопших так целесообразно и естественно, что оно само собой возникает необходимо в каждой истинно верующей и доброй душе.

Молитвы за усопших и благотворность для них этих молитв предполагаются и наставлениями откровения о молитве вообще. Христиане, движимые любовью, должны помогать друг другу в достижении спасения. Главное средство этой помощи и вместе проявление любви к ближним есть молитва друг за друга. Господь И. Христос, Сам молившийся за всех людей, заповедывал молиться даже за врагов (Мф 5, 44). Апостолы

увещевают молиться за *вся человеки*, без обозначения места, где они находятся, времени и обстоятельств, которые они переживают (1 Тим 2, 1; Еф 6, 18–19; Иак 5, 16). Кто нуждается. в молитве, о том и должно молиться. А нуждаются все люди, — как живущие на земле, так и усопшие, ибо умершие, как и живущие, равно для Бога *живи суть*. И может ли усердная молитва остаться бесплодной для умершего, когда Сам Господь дал верующим обетование: *аще что просите от Отца Моего во имя Мое, то сотворю, да прославится Отец в Сыне* (Ин 14, 13)? *Вся, елика аще вопросите в молитве верующе, примете* (Мф 21, 22). Ап. Иоанн в частности учит: *аще кто узрит брата своего согрешающа грех не к смерти, да просит, и даст* (Бог) *ему живот, — согрешающим не к смерти. Есть грех к смерти: не о том глаголю, да молится* (1 Ин 5, 16). Под «грехом к смерти» у апостола разумеется такой же грех, как и хула на Духа Святаго, о которой Спаситель говорил, что она не простится *ни в сей век, ни в будущий* (Мф 12, 32). Но все умершие с истинным раскаянием во грехах и верою во Христа свободны от смертного греха уже по тому одному, что они раскаялись, хотя бы и впадали прежде в тяжкие грехи, и, следовательно, молиться за них и можно и должно и молитва может быть благотворной для них.

Дела благотворения, совершаемые по завещанию усопших или в память их, усиливают действенность молитв за усопших, способствуя улучшению их загробного состояния и спасению. Это понятно. Дела благотворения, как дела любви к ближним, не могут не быть угодными Богу. Устами премудрого Сам Бог свидетельствует: *милюйи нища, взаим* (взаимы) *дает Богови* (Притч 19, 17; сн. Сир 7, 10). И. Христос учил, что милостыня, подаваемая ближним, есть даяние Ему Самому: *понеже сотвористе единому сих братий Моих меньших, Мне сотвористе* (Мф 25, 40). Если же Бог дела любви к ближним готов принимать, как даяние Ему Самому, то, конечно, и мы можем молить Его, чтобы благотворения ближним от лица или имени ближнего, совершаемые во имя Христово, были усвоены Им усопшему, так как сам усопший не имеет возможности в загробной жизни оправдать свое покаяние непосредственно им самим совершаемыми делами любви и милосердия. Молитва при посредстве живой веры сильна сделать их его собственностью. Дела любви и милосердия к ближним могут способствовать блаженному воскресению усопших и через то, что умножают число людей, возносящих молитву о спасении усопшего.

Но особенно и преимущественно имеет благотворное влияние на судьбу усопших принесение бескровной жертвы или совершение литургии за спасение их. На литургии, через погружение частиц хлеба в таинственную Христову кровь, омываются грехи поминаемых живых и мертвых, и Сам Христос есть и «приносяй и приносимый», *первосвященник во век, Который всегда жив сый, во еже ходатайствовати о них* (Евр 7, 25). И можно ли не ожидать прощения и отрады грешнику, когда Сам Сын царев ходатайствует о прощении его грехов?

Есть в Писании положительные свидетельства, что возможно в будущей жизни прощение Господом некоторых грехов, а, следовательно, и соответственное облегчение участи усопших грешников. Спаситель говорил: *всяк грех и хула отпустятся человеком, а яже на Духа хула не отпустится человеком. И иже аще речет слово на Сына человеческого, отпустится ему; а иже речет на Духа Святаго, не отпустится ему ни в сей век, ни в будущий* (Мф 12, 31–32). Словами *ни в сей век, ни в будущий* ясно показывается, что отпущение некоторых грехов возможно и бывает не только в здешней, но и в будущей жизни, что непростительна лишь хула на Духа Святаго.

Наконец, Писание представляет примеры молитвенного поминовения усопших и благотворительности в память их с целью испрошения им прощения грехов. Так, в

Ветхозаветной церкви существовал во все времена обычай преломлять над умершими хлебы (Втор. 26, 14; Иер 16, 17) и при гробах их раздавать неимущим (Тов 4, 17), а также по случаю кончины ближних налагать на себя пост (1 Цар 31, 13; 2 Цар 1, 12; 3, 15), что, конечно, соединялось и с соответственными молитвами. У пр. Варуха находится и образец молитвы за умерших: *Господи Вседержителю, Боже Израиля!* — взывает он, — *услышь молитву умерших Израиля и сынов их, согрешивших пред Тобою, которые не послушали гласа Господа Бога своего... Не вспоминай неправд отцов наших* (Вар 3, 4–5). Вера в силу молитвы за усопших побудила строгого блюстителя закона и преданий отеческих Иуду Маккавея сотворить молитву за павших в сражении товарищей, *да будет совершенно изглажен содеянный ими* (павшими воинами) *грех* (похищение вещей, посвященных идолам иампийским) и отослать до двух тысяч драхм серебра в Иерусалим, дабы была принесена умиловительная жертва за грех, *да разрешатся от греха* (2 Мак 12, 42–45).

В Новом Завете указывается, что И. Христос, молясь пред крестною смертью о учениках Своих, молился и о благах для них в загробной жизни, т. е. о том, что составляет предмет и наших молитв об умерших: *Отче, хочу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят славу Мою* (Ин 17, 24). Молились о благах будущей жизни и воздаяния за гробом и св. апостолы: *да даст Господь*, — пишет ап. Павел, — *милость дому Онисифора за то, что он многократно покоил меня, и не стыдился уз моих, но быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел. Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день* (2 Тим 1, 16). Если апостол выразительно желает и просит Господа, чтобы Он оказал милость *дому* Онисифора, то отсюда следует, что сам Онисифор тогда был уже умершим. Апостол просит за него самого: *да даст ему Господь обрести милость в оный день*, т. е. в день суда. Если же дело действительно таково, то мы имеем здесь апостольскую молитву за умершего.

II. В церкви христианской обычай творить молитвы и приношение за усопших существует от дней апостольских. Из древних литургий нет ни одной, в которой бы не было молитвы за усопших: находится такое моление и в ныне употребляемых чинах литургий св. И. Златоуста и Василия В. Сохранился этот обычай и в еретических обществах, отделившихся от церкви в древнейшее время, как видно из литургий яковитов, армян, сирийцев, несториан и пр.

III. Ворование церкви в спасительную силу молитв церкви за усопших и благодеяний в память их имело противников в древности (Аэрий с последователями, в IV в.), имеет их и ныне (в мистико-рационалистическом сектантстве). Отвергла обычай молиться за умерших и реформация XVI в. Правда, сам Лютер не отрицал уместности и благодеяния для усопших молитв за них и дел милосердия. В одной из символических книг лютеранства также говорится: «мы знаем, что древние говорят о молитве за умерших, которую и мы не запрещаем» (Apol. conf. art. XXIV. De Missa). Но такая молитва реформацией не поощрялась и не поддерживалась, и в настоящее время в протестантстве нет обычая совершать общественную молитву за умерших. Допускается и употребляется лишь частная молитва за усопших. Нет закона и обычая совершать общественную молитву за усопших и в англо-американской церкви; не запрещается лишь частная молитва.

Противники учения о молитвах за усопших говорят, что в св. Писании нет ни прямой заповеди о необходимости молитвенного поминовения усопших, ни обетования о

прощении грехов усопшим по молитвам за них. Правда, особенной заповеди о молитвах за умерших в Писании нет, но есть общая заповедь о молитвах друг за друга, какую можно в должно относить и к усопшим членам всегда живого тела церкви. А указываемые в Писании примеры поминовения усопших и апостольское происхождение в церкви обычая молиться за усопших могут заменять прямую заповедь. Что же касается того, что в Писании не выражено прямого обетования о прощении умерших грешников по молитвам живых, то это сделано «всепроницательною премудростью Божией, может быть, для того, чтобы, в надежде на пособие (молитв и благотворений), не обленились живущие ранее телесной смерти со страхом свое спасение соделывать» (м. Филарет).

Молитвы за умерших, возражают далее, будто бы не согласимы и даже противоречат свидетельствам Писания, в которых говорится, что из ада нет избавления и оттуда на небо *не преходят*, почему евангельский богач, мучившийся во аде, сколько ни просил Авраама облегчить ему страдания, получил отказ», с другой стороны, — Писание свидетельствует: *лежит человеку единою умереть, потом же суд*, и что на суде Бог воздаст *коемуждо по делом* (Рим 2, 6), почему молитвы за умерших не могут изменить их состояния. Но что для находящихся во аде возможно избавление от уз адových, это видно из того, что Спаситель нисходил по смерти душой Своей во ад, *яко Бог*, и извел оттуда души уверовавших Его проповеди, а также из случаев воскрешения мертвых. Из притчи о богаче и Лазаре видно лишь, что находящиеся во аде сами собою не могут испросить у Бога избавления из ада и что оно невозможно для таких, каков евангельский богач, но отсюда не следует, что оно невозможно и для всех. Для надлежащего понимания выражения притчи о грешниках, что они не переходят из места мучений в лоно Авраамово, необходимо еще иметь ввиду, что как на небе *обители мнози суть* (Ин 14, 2), так, без сомнения, и во аде есть различные обители (2 Цар 4, 32; 35, 41), соответственно не одинаковому нравственному состоянию усопших, и тогда как из одних обителей, где находился и евангельский богач, нет перехода на небо, в других, где находились и ветхозаветные праведники до самого пришествия к ним Христова, где могут находиться и души умерших с верой и покаянием, такой переход возможен. Что же касается приводимых свидетельств Писания о суде над человеком по смерти и мздовоздаянии, то нужно различать суд *частный*, бывающий по смерти каждого человека, и суд *всеобщий* и последний, имеющий быть при втором пришествии Христовом, равно и воздаяние после частного суда и воздаяние после всеобщего суда. На последнем суде будет определена окончательно и на вечные времена участь всех людей. После этого суда уже не будет места никакой сторонней помощи и всякая молитва о ближних будет недействительна. Но воздаяние после частного суда не есть еще окончательное и решительное.

Непонятно, говорят, как действие молитв церкви может простираться так далеко, — на жильцов загробного мира? Это, конечно, правда, но отсюда еще не следует, что молитва церкви не может изменять состояние усопшего. Для нас, непонятно и действие молитвы человека живущего на другого живущего, — особенно, если молитва приносится за отсутствующего. Однако уместность и благотворность таких молитв всеми верующими признается. Так и усопшие, за которых церковь молится, несмотря на видимое удаление от нас, принадлежат к одному и тому же телу Христову, в котором между членами не может не сохраняться сочувствия и взаимного влияния.

Выставляют иногда и такое недоумение против молитв за усопших: если церковь молится за всех с покаянием скончавшихся и ее молитвы сильны и действенны, то все, за кого она молится, спасутся и никто не лишится блаженства? На это недоумение ответим словами *св. И. Дамаскина*. «Пусть так, и о, если бы сие исполнилось! — говорит св. отец (в «Сл. об усопших»). Ибо сего-то и жаждет, и хочет и желает, о сем радуется и веселится преблагий Господь, да никто не лишится божественных даров Его».



IV. При рассуждениях о молитве за усопших часто ставят еще такой вопрос: *за всех ли* умерших можно и должно молиться *с надеждой* на силу молитв, или не за всех? Общий ответ на вопрос *о спасительности* возносимых за усопших молитв может быть один: в воле Божией находится — принять или не принять молитву за тех или иных из усопших. Нужно лишь помнить, *яко у Господа милость и многое у Него избавление* (Пс 3, 29, 6). Что же касается того, *за всех — ли* усопших можно и должно молиться, то церковь, как определенное общество верующих, которое имеет свои строго очерченные границы, свой особый устав и правила (дисциплину), свои цели, может возносить *общественную* или *всенародную* молитву лишь за тех из усопших, которые при своей жизни находились и умерли в общении с церковью. На этом основании со времен глубокой древности возносится церковно-общественная молитва лишь «о иже *в вере почивших* праотцах, отцах, патриарсах, пророках, апостолах, проповедницах, евангелистах, мученицах, исповедницах, воздержницах и *о всяком душе праведном, в вере скончавшемся*». Но не совершает и не может совершать церковь заупокойной общественной молитвы ни за тех, которые никогда не принадлежали к церкви и не имели веры в Искупителя, — за умерших язычников, иудеев и магометан (Мк 16, 16), ни за тех, которые при жизни явно и сознательно отпали от церкви и умерли вне общения с нею в вере и таинствах, каковы: отступники от христианства, явные хулители Бога, Его церкви и таинств (Евр 10, 26–29; сн. 6, 4–6), разного рода еретики, раскольники и сектанты и вообще все те, к которым относятся слова Спасителя: *аще кто преслушает церковь, буди тебе, якоже язычник и мытарь* (Мф 18, 17). Наконец, не совершает церковь молитв и за вольных самоубийц, ибо *царствие Божие силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф 11, 12). Но не отказывает церковь в своей молитве тем из самоубийц, которые лишают себя жизни в душевном расстройстве и безумии, но не в грехе отчаяния (Тимоф. Ал. Кан. ответ. 14).

В частности, нередко ставят вопрос: позволительна ли церковно-общественная молитва по чинопоследованиям православной церкви по усопшим *инославным христианам*, каковы, напр., р.-католики и протестанты. В нашей Русской церкви, в согласии с практикой Греческой церкви и на основании относящихся сюда канонических постановлений древне-вселенской церкви (напр. ап. пр. 10, 45 и 46; Лаод. 6, 9 и 33; Ант. 2 и др.), действующими распоряжениями Св. Синода дозволяется православным священникам, когда нет вблизи иноверных священников (ксендзов и пасторов), провожать тела умерших инославных христианских исповеданий (р.-католиков и протестантов) в церковном облачении и опускать в землю при пении стиха «Святый Боже», но «православное духовенство не имеет права отпевать таковых по чинопоследованию православной церкви; тело умершего иноверца, христианского исповедания, не может быть вносимо перед погребением в православную церковь, полковое православное духовенство по таковым чинам (воинским) не может совершать домовых панихид и включать их в церковное поминовение» (Опр. Св. Син. 1847 г.; ср. опред. 1904 г.).

Запрещение церковно-общественной молитвы за усопших христиан иноверцев многим кажется происходящим от недостатка веротерпимости и любви к ближним, свидетельством безучастия к скорби тех из православных же, которые желали бы в православной молитве по усопшем иноверце найти для себя христианское утешение. Но «не должно, — говорит *св. Григорий В.*, — заключать мира во вред учению истины, уступая что-нибудь ради славы именоваться снисходительными» (Сл. 42). Заповедь о любви к ближним церковь исполняет: она молится за всех людей, кто бы они ни были, — иноверные ли, совсем ли непросвещенные светом Христовой веры, или пребывающие в расколе и ереси, — молится, «чтобы они обратились к вере православной прежде конца своей жизни» (Пр. исп. 9; сн. Карф. 66). Но лишь только не принадлежащие к истинной

церкви Христовой души отходят в мир неземной, церковь всецело предоставляет их домостроительству правосудия и милосердия Божия, ибо, по слову ап. Павла, *внешних судит Бог* (1 Кор 5, 18). Не совершая о них общенародной молитвы, церковь, таким образом, не обрекает их на вечное осуждение и погибель. Недопущение же ею церковно-общественной молитвы по христианине-иноверце происходит не от недостатка любви к ближним, а потому, что ни одна церковь не может допустить общения лиц, к ней принадлежащих, с последователями иных вероисповеданий в таинствах и религиозных обрядах без отрицания самой себя. Допустить безразличие в церковном общении между людьми разных исповеданий со стороны церкви значило бы самым делом признать, что для спасения безразлично, к какой бы церкви, к какому бы вероисповеданию христианин ни принадлежал. Проповедь о столь полном безразличии в делах веры (религиозном индифферентизме), очевидно, была бы не выражением любви к ближним, а холодно равнодушным попустительством, только прикрываемым именем христианской любви.

Наконец, содержание заупокойного богослужения с установленными православною церковью обрядами показывает, что было бы ложью совершение общецерковных заупокойных служб по иноверцам. Самый чин погребения, как и все заупокойные наши моления, составлен на основании догмата, что церковь молится *за верного раба Божия*, за члена Божией церкви.

**Загробная участь младенцев.** — Православная церковь исповедует блаженную участь тех из похищаемых смертью младенцев, которые омыты водою и Духом в крещении и прияли Св. Духа в миропомазании (Посл. в. п. 16). К ним в особенности относятся слова Спасителя о детях: *таковых бо есть царствие Божие*. В молитвах и песнопениях чина погребения младенцев они, как омытые водою и Духом, представляются участниками небесных благ. Что касается *степени* их блаженства, то, конечно, оно сообразно со степенью вместимости небесных благ скончавшимися в младенчестве и детстве, могущей возвышаться по мере раскрытия их природных сил. Крайностью было бы отождествлять их степень блаженства со степенью блаженства добродетельных взрослых (см. у Григория Нисс. О младенцах, похищаемых смертью).

Но какова загробная участь тех из умирающих младенцев, которые *не были крещены*, конечно, не по своей вине, и которые, следовательно, повинны лишь в том, что они родились *чадами гнева Божия по естеству* (Еф 2, 3), т. е. с наследственным грехом? На этот вопрос можно отвечать лишь предположительно, имея ввиду, что как правосудие Божие непостижимо и беспредельно, так и милосердие Его непостижимо и беспредельно. Душа, которая несет на себе только прародительский грех, конечно, не будет у Бога сравнена с душой, которая своевольными грехами делает себя достойной осуждения. Естественно, также, думать, что если осуждение есть неотъемлемое свойство первородного греха, то некрещеные младенцы не могут принять *с самого начала* участия в блаженстве возрожденных младенцев. В царство Божие не может войти ничто нечистое, а естественная нечистота остается в умирающих без крещения. Останется ли будущая жизнь младенца на этой первоначальной ступени, или же души младенцев, постепенно совершенствуясь, могут достигнуть полной меры блаженства, это составляет для нас глубокую тайну. Из древних учителей *св. Григорий Нисский* отвечал на этот вопрос утвердительно, а *блаж. Августин*, напротив, писал: «никакого вечного спасения помимо крещения Христова пусть не обещается младенцам: не обещается оно им и св. Писанием»; наследственная похоть, как грех в собственном смысле, «делает младенцев некрещеных виновными и, как чад гнева, хотя бы младенцы умерли, влечет к осуждению». (De ress. merit. et. rem.). По тому же вопросу *св. Григорием В.* был высказан такой взгляд: «дети тогда начинают подлежать ответственности за жизнь, когда и разум придет в зрелость и уразумеют они таинство (потому что за грехи неведения не взыскивается с них, по

причине возраста)». Следовательно, личной ответственности дети не несут, подобной с ответственностью взрослых. Но «не всякий, недостойный наказания, достоин уже и чести; равно как не всякий, недостойный чести, достоин уже и наказания». Поэтому «лучше без сознания освятиться, нежели умереть незапечатленным»... «Немалая опасность» — умереть «родившись для одного тления и не облекшись в нетление» (Сл. 40).

### § 178. Р.-католическое учение о чистилище

Р.-католическая церковь ввела в свои верования о посмертной судьбе человека в качестве обязательного члена веры (догмата) учение о *чистилище* (purgatorium). Чистилище в загробной жизни есть среднее между раем и адом *место* (locus) или среднее между вечным блаженством и вечными мучениями *состояние* (status), в которое отходят и в котором пребывают души христиан, умирающих в мире с церковью, т. е. получивших в таинстве покаяния разрешение смертных грехов, но не успевших принести за них должного удовлетворения (satisfactio) божественному правосудию (в виде временных скорбей жизни, епитимий), а также повинных лишь в грехах легких, простительных (не смертных), в которых почему-либо не принесли покаяния. Все, имеющие такой долг, временно, на пути к небесному отечеству, задерживаются в чистилище, где и приносят удовлетворение за свои грехи, претерпевая разнообразные мучения, как временные наказания, до тех пор, пока не уплатят своего долга «до последней полушки». После же этого полного удовлетворения они переселяются в рай. Продолжительность и тяжесть чистилищных мучений соответствуют мере виновности перед Богом усопших. Мучения в чистилище могут быть облегчаемы и время пребывания душ в этом состоянии сокращаемо посредством молитвы и благоговений живущих людей, приношений бескровной жертвы, особенно на привилегированном алтаре. Они могут быть даже совершенно освобождены от своих наказаний через усвоение им искупительных заслуг Спасителя и сверхдолжных дел святых посредством индульгенций (Conc. Trid. Sess. XXV. Decr. de purgat. Sess. XXII, с. 2).

Учение о чистилище, очевидно, стоит в теснейшей связи с учением об удовлетворении Богу со стороны человека. С признанием несостоятельности учения об удовлетворении падает и учение о чистилище, единственно для того и существующем, чтобы грешники приносили удовлетворение Богу за свои грехи, терпя в чистилище наказания за них. Но и само в себе учение о чистилище содержит ложные положения.

Так, утверждение, что будто бы есть *среднее* место или состояние между местом и состоянием радости и блаженства и местом скорби и мучений для душ умерших, — чистилище, не имеет оснований в откровении. В св. Писании говорится лишь об аде и рае, небе и преисподней, куда отходят души умерших (напр., в притче о богатом и Лазаре). Благоразумный разбойник, по требованиям р.-католического учения, должен бы подвергнуться чистилищным наказаниям, а Господь говорил ему: *днесь со Мною будещи в раи*. Далее, представлять освобождение из чистилища и переход в обители святых происходящим лишь вследствие понесенных в чистилище наказаний, значит представлять освобождение душ из чистилища делом (процессом) чисто механическим, подобным, напр., тому, как преступник освобождается после известного числа лет от тюремного заключения, ссылки и т. п., потому лишь, что пробыл в ссылке или тюрьме назначенный судом срок, совершенно независимо от того, исправили ли его тюрьма или ссылка. Но такая, чисто внешняя, юридическая мерка не приложима к религиозно-нравственной жизни. Наконец, если души, заключенные в чистилище, могут быть освобождены от своих наказаний посредством применения к ним полной индульгенции, то папы, которым будто бы принадлежит право давать индульгенции и находящимся в чистилище, могли, если бы захотели, уничтожить чистилище посредством своих полных индульгенций.

Выходит, таким образом, что чистилище излишне, или, если и существует, то по вине пап [20].

## II. О Боге, как Судии и Мздовоздаятеле для всего рода человеческого.

Настоящее состояние мира и наблюдаемый порядок вещей как в мире нравственном (раздвоение между духом и плотью, смешение добра и зла, истины и лжи), так в мире вещественном (явления физического зла), не могут продолжаться в бесконечность. Это недопустимо и по суду здравого мышления. Откровение же положительно удостоверяет, что в будущем действительно последует всеобщее изменение настоящего порядка вещей. Оно учит, что придет день — *последний день* (ἔσχατῆ ἡμέρα) для всего рода человеческого (Ин 6, 39, 40, 44–54; 11, 24; 12, 48), и вместе день *кончины века* и мира (Мф 13, 39), — день, *установленный* Богом, *в он же хочет Он судити вселенней в правде* (Деян 17, 31). В этот *великий день* (Деян 2, 20; Иуд 6) придет с неба Господь И. Христос во славе Своей и с Его пришествием последуют: всеобщее воскресение мертвых и изменение живых, кончина видимого мира, суд Божий над всеми разумно свободными существами с его последствиями — кончиной благодатного царства и открытием вечного царства славы для одних и вечного наказания для других. Тогда исполнятся определения Божии о всем мире и о роде человеческом.

### § 179. Неизвестность времени второго пришествия Христова. Признаки Его пришествия.

I. Окончательное исполнение определений Божиих о роде человеческом и о всем мире откровение соединяет со днем второго пришествия Христова. На вопрос о том, когда последует это пришествие и кончина мира, Господь ответил Своим ученикам: *о дни же том и часе никтоже весть, ни ангели небеснии, токмо Отец Мой един* (Мф 24, 36). После, перед вознесением на небо, на вопрос апостолов же: *Господи, аще в лето сие устрояеши царствие Израилево?* Он ответил им: *несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи во Своей власти* (Деян 1, 7). Ап. Павел о времени этого пришествия замечает: *о летех и временех, братие, не требе (нет нужды) вам писати: сами бо вы известно (достоверно) весте, яко день Господень, яко же тать в нощи, тако приидет* (1 Сол 5, 1–2; ср. 2 Пет 3, 10). Ввиду неизвестности для людей дня и часа второго пришествия Господа для суда над миром, Спаситель научал: *бдите убо, яко не весте, в кий час Господь ваш приидет* (Мф 24, 42).

С указанием на неизвестность дня и часа второго Своего пришествия, Спаситель соединяет указание на *неожиданность* этого пришествия для большинства людей. *В он же час не мните, Сын человеческий приидет* (Мф 24, 44; ср. Лк 21, 36), и еще: *якоже бысть во дни Ноевы, тако будет и пришествие Сына человеческого: якоже бо беху во дни прежде потопа ядуще и пиюще, женящися и посягающе, до негоже дне вниде Ное в ковчег, и не уведеша, дондеже прииде вода и взят вся: тако будет и пришествие Сына человеческого* (Мф 24, 37–40). Однако, как потоп наступил неожиданно лишь для людей беспечных, погруженных исключительно в житейские заботы, но не был таковым для Ноя с семейством, так и пришествие Господа не будет неожиданным для людей, не зараженных пороками, ведущими к беспечности. Это потому, что говоря о неизвестности дня и часа Своего пришествия, Спаситель не оставил в совершенном неведении относительно *вообще* времени наступления великого и страшного дня Господня. Он указал некоторые *признаки* приближения и наступления времени Своего второго пришествия и кончины века, подобно тому, как указаны были и признаки Его первого пришествия.

II. В общих чертах эти признаки указаны в притче *о пшенице и плевелах* (Мф 13, 23–30). По данному Спасителем объяснению этой притчи (36–43 ст.), до самой кончины мира будут расти вместе пшеница и плевелы, — добро и зло. Кончина мира и соединенное с нею славное пришествие Христова последуют тогда, когда посеянное Сыном человеческим доброе семя, означающее сынов царствия, возрастет до окончательной полноты своей, равно как посеваемые диаволом и его ангелами плевелы тоже достигнут окончательной полноты своего развития. В частности, откровение указывает на два главных признака приближения последнего великого дня: 1) распространение евангелия во всем мире, так что в церковь Христову войдет полное число язычников и даже закоснелые в неверии иудеи привыкнут к своей маслине, т. е. ко Христу, и вообще развитие добра в избранных, в сынах царствия Божия, и 2) необычайное усиление и распространение зла во всех областях жизни человеческой, даже во внешней природе, и явление антихриста.

1. Второе пришествие Христово и кончина мира последуют не прежде, как *проповестся* (κηρυχθήσεται) *сие Евангелие царствия по всей вселенной, во свидетельство всем языком, и тогда придет кончина* (Мф 24, 14). Κηρύσσω (провозглашаю, объявляю, призываю, возвещаю) указывает только на сообщение чего-либо одним другому, без обозначения, воспринято сообщаемое или нет. Поэтому κηρυχθήσεται значит: будет провозглашено, объявлено, сделается известным, т. е. то евангелие царствия Божия, которое проповедовал И. Христос. Радостная весть об этом царстве мира и спасения будет пронесена *по всей вселенной* (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ), т. е. по всей обитаемой земле, возвещена будет *во всех языках* (Мк 13, 10). Но это не значит, что все услышавшие о спасении во Христе примут евангелие; многие из услышавших даже возненавидят евангелие и вооружатся против проповедников его (Мф 24, 9). Но оно во всяком случае будет возвещено *во свидетельство всем народам*, чтобы никто не мог оправдываться пред Богом в своем неверии в Евангелие тем, что не слышал евангельской проповеди. Тогда именно войдет в церковь, по словам ап. Павла, *исполнение язычников* (το πλήρωμα τῶν ἐθνῶν), т. е. полное их число (Рим 11, 25). Когда учение о царствии Божиим проповестся по всей вселенной, *тогда придет кончина*, — придет (ἔξει), т. е. приблизится, находится в близком будущем, но не пришла, а насколько близка, об этом не сказано; это остается неизвестным.

Пред вторым же пришествием Христовым совершится обращение Израиля ко Христу. Яснейшим образом о будущем обращении Израиля ко Христу говорит ап. Павел: *не бо хочу вас не вести тайны сея, братие, да не будете о себе мудри, яко ослепление от части Израилева бысть, дондеже* (до тех пор, пока) *исполнение языков внидет, и тако весь Израиль спасется, яко же есть писано: придет от Сиона Избавляй* (ὁ Ρυόμενος — Освободитель) *и отвратит нечестие от Иакова! И сей им от Мене завет, егда отыму грехи их* (Рим 11, 25–27). Ослепление или ожесточение произошло в Израиле *от части* (ἀπο μέρος). *От части* может значит в речи апостола, что ослепление в Израиле произошло не навсегда, а только на определенное время, или что не все подверглись этому ослеплению, ибо среди них и из них есть и верующие (11, 7 и 17 ст.), или то и другое вместе. В предназначенное время окончится ослепление Израиля и *весь Израиль* (πᾶς Ἰσραὴλ) *спасется*, т. е. вступит в церковь Христову. Слова: *весь Израиль спасется*, без сомнения, указывают на то, что Израиль обратится ко Христу целым народом, в большинстве своем (сн. Апок 7, 2–4), хотя, нужно думать, и не все до одного, подобно тому, как и во время проповеди апостольской, когда говорили: «весь Израиль не верует»,

разумели большинство. Обращение Израиля ко Христу совершится тогда, когда в церковь войдет *полное число язычников*. Следовательно, иудеи обратятся последними и в последнее время бытия мира, незадолго до второго пришествия Христова. Такое понимание апостольского предсказания подтверждается и словами апостола: *аще отложение* (отвержение) *их* (иудеев) *примирение миру, что приятие* (принятие), *разве жизнь из мертвых* (Рим 11, 15)? Мысль этого выражения такова: если ослепление Израиля послужило к спасению мира, или было *богатством миру* (11–12 ст.), то еще больших благ для мира следует ожидать после обращения Израиля. Таким благом будет *жизнь из мертвых* ( $\zeta\omega\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\kappa\ \nu\epsilon\kappa\rho\acute{\omega}\nu$ ), т. е., то воскресение мертвых, которое произойдет при втором пришествии И. Христа и которое соединится с кончиной мира. Самое обращение Израиля, по предсказанию пр. Малахии (4, 5–6), подтвержденному И. Христом (Мф 17, 10–11; сн. Мк 9, 12), имеет совершиться при посредстве пр. Илии. По общему мнению древних учителей, явление пр. Илии (и вместе Еноха) последует уже во дни антихриста, для противодействия и обличения его. Вероятнее, что и иудеи обратятся ко Христу при антихристе, а не до него. Можно даже полагать, что иудеи сначала примут антихриста за ожидаемого ими Мессию (на основании Ин 5, 43), но скоро, видя его кровожадную жестокость, отрицание им Бога и самообоготворение, разуверятся в его мессианском достоинстве, и этот ужасный обман образумит их, привлечет их сердце к Тому, Кому антихрист будет врагом и противником, т. е. ко Христу. Но всего более подействует проповедь пр. Илии.

2. С внешним распространением евангелия и обращением иудеев ко Христу чрезвычайно усилятся в последние времена и зло (безбожие и антихристианство) и умножатся вообще бедствия. Богоотступничество и нечестие последних времен ап. Павел называет (в 2 Сол 2, 3, 7) *тайной беззакония* ( $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ), а также *отступлением* ( $\eta\ \alpha\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ ). В. Христос и апостолы изображают отступление или тайну беззакония следующими чертами.

В последние времена появятся *лжехристы и лжепророки*, которые многих увлекут за собой. И. Христос говорит: *мнози бо придут во имя Мое, глаголюще: аз есмь Христос, и мнози прельстят* (Мф 24, 5). *И мнози лжепророцы восстанут и прельстят многия* (11 ст.) *Дух же явственне глаголет*, — пишет ап. Павел, — *яко в последняя времена отступят нецыи от веры, внимлюще духовом лестчым* (внимая духам обольстителям) *и учением бесовским* (1 Тим 4, 1). Ап. Петр и Иуда о лжеучителях последнего времени, по отношению к которым лжеучителя апостольского века были лишь предтечами, говорят, что они будут *ругатели* (в рус. пер. — *наглые ругатели*), *по своим похотех ходяще* (2 Пет 3, 3; Иуд 18 ст.). Лжехристов и лжепророков тогда будет *много* и они будут иметь *чрезвычайное влияние*. Ап. Павел прямо говорит: *будет время, егда здраваго учения не послушают, но по своим похотех изберут себе учителя, чешими слухом*, т. е. которые льстили бы слуху (2 Тим 4, 3).

В тесной связи с умножением наглых ругателей и вообще учителей безбожия усилятся тайна беззакония, окажет влияние и на членов самой церкви: *и за умножение беззакония иссякнет любви многих* (Мф 24, 12). Иссякновение любви примет в будущем широкие размеры. Люди последних времен *предадут друг друга и возненавидят друг друга* (Мф 24, 10), — *предаст же брат брата на смерть, и отец чадо; и восстанут чада на родителей и убьют их* (Мк 13, 12; сн. Лк 21, 16). А ап. Павел так изображает нравственное состояние людей в последние времена. *Сия же веждь*, — пишет он Тимофею, — *яко в последняя дни настанут времена люта. Будут бо человецы* (не некоторые лишь, а взятые в большинстве) *самолюбцы, сребролюбцы, величави, горди, хулиницы* (злоречивы),

*родителем противящихся, неблагодарни* (и к земным покровителям и к Богу), *неправедни* (не таковы, какими следует им быть по званию, состоянию, положению, месту), *нелюбовни* (чужды даже и родственной любви к своим), *непримирителни, клеветницы* (διάβολοι), *невоздержницы* («и в языке, и в чреве, в во всем другом», — по выражению св. И. Златоуста), *некротцы* (резки и буйны, во взоре, слове, движениях), *неблаголюбцы* (враги всякого добра), *предатели, нагли, напыщени* (полны надменности, спеси), *сластолюбцы* (живущие в собственное свое удовольствие), *паче нежели боголюбцы, имущии образ благочестия, силы же его отвергнушиися* (2 Тим 3, 1–4).

Развитие и широкое распространение зла повлечет за собой общественные бедствия. Указанные свойства людей последних времен таковы, при которых соблюсти мир невозможно, которые неизбежно и скоро вызовут раздоры, соперничество, вражду между целыми народами. Тогда в особенности *восстанет язык на язык, царство на царство* (Мф 24, 7), и время войн продолжится не короткое время: *услышати имате брани и слышания бранем* (о военных слухах). *Зрите, не ужасайтесь; подобает бо всем сим быти. Но не тогда есть кончина* (Мф 24, 6). С войнами соединятся и другие внешние бедствия: *и будут глади, и пагуби, и труси по местом* (Мф 24, 7), *труси велицы* (Лк 21, 11), *и мятежи* (Мк 13, 8). Голод и болезни, отчасти, конечно, будут следствиями войн. Естественно и возникновение внутри царств мятежей, как проявлений народного ропота и недовольства по поводу общественных бедствий в виде войн, эпидемических болезней, голода. Что же касается землетрясений, то это — очевидные наказания свыше за нечестие.

Перед самым пришествием Христовым диавол воздвигнет особенное орудие — представителя и поборника лжи и зла в лице *антихриста*. При нем *отступление и бедствия* земнородных достигнут полной силы.

### **§ 180. Антихрист и время его пришествия.**

Слово «антихрист» употребляется в св. Писании в двояком значении: общем и собственном. В общем смысле этим именем означает всякий, *кто отвергает, что Иисус есть Христос* (1 Ин 2, 22), т. е. Мессия-Искупитель, *кто не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша* (4, 2; ср. 2 Ин 7 ст.), т. е. Его богочеловечество и богосыновство. В этом смысле, по словам ап. Иоанна, *и ныне антихристи быша мнози* (2, 18; ср. 4, 3), есть и теперь, будет их много и впредь. Но эти антихристы суть только предтечи антихриста в собственном или строгом смысле, о котором тот же св. Иоанн говорит: *слышасте, яко антихрист грядет* (ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται) (1 Ин 2, 18). Этот антихрист один, он еще не пришел, но явится перед кончиной мира. В отличие от антихристов в общем смысле, которые признают Христа, но только ложно истолковывают учение о Его лице и Его евангелие, антихрист в собственном смысле это такой последний, жесточайший противник и враг Христа и Его церкви, который всеми способами будет стараться разрушить дело Христово и вместе обманно выдавать себя за Христа. Это показывается и в самом греческом наименовании ὁ ἀντίχριστος, которое означает противника или врага Христа, обманно выдающего себя Христом (ἀντί в сложении с другим словом значит обыкновенно *против*, но значит также *место*).

Учение об антихристе, как определенном, чрезвычайном враге Христа и Его церкви, имеющем явиться лишь в последние времена, имело в разные времена, имеет и ныне немало противников. Довольно распространенным является мнение, будто под антихристом должно разуметь не какого-либо определенного «человека беззакония», но боговраждебную духовную силу, действующую в мире, нечестие, обнаруживающееся в различных еретиках и вообще нечестивых людях. Подобное мнение было высказываемо уже во времена блаж. Августина. Во времена реформации XVI в., увлекшись ненавистью

к папству, реформаторы прямо объявили, что под антихристом должно разуметь папу, точнее — длинный, проходящий через многие столетия ряд епископов на римском престоле (начиная с папы VII в. Бонифация VIII). Это мнение, высказанное Лютером, внесено в символические книги лютеранства (Art. smalc. p. II, art. IV. De papatu). В новейшее время это вероисповедное понимание заменилось в протестантстве пониманием антихриста в более общем смысле, в смысле злого, боговраждебного начала вообще. Подобное же заблуждение в учении об антихристе содержится и некоторой частью наших раскольников-старообрядцев, именно — беспоповцами. И они утверждают, что антихрист есть не одно определенное лицо, которое явится пред кончиной мира, а дух неверия и нечестия, совокупность ересей и целый ряд лиц, проникнутых этим духом. Антихрист в этом смысле, утверждают они, уже явился в мире и «духовно» царствует везде, преимущественно в нашей русской православной церкви (с 1666 г.). Но все такие мнения не имеют для себя оснований в Писании. Откровение ясно учит, что под антихристом в собственном смысле должно разуметь определенное лицо, чрезвычайного «человека беззакония», орудие сатаны, имеющее явиться в последние времена.

Спаситель говорил неверующим иудеям: *Аз приидох во имя Отца Моего, и не приемлете Мене; аще ин приидет во имя свое, того приемлете* (Ин 5, 43). Под *иным* в словах И. Христа надлежит разуметь особенного, чрезвычайного Его противника, и именно — антихриста. Этого иного Спаситель противопоставляет Себе. Но так как Христос есть лицо единое, то, очевидно, и под именем того иного нужно разуметь также лицо определенное; ибо свойствам и действиям одного лица можно прямо противопоставлять свойства и действия, принадлежащие также лицу, а не обществу. Слово *ин* И. Христос употребляет в числе единственном и пришествие иного относит к будущему времени: *ин приидет* (ἄλλος ἔλθῃ). Это также указывает на явление в будущем некоторого особенного лица.

Ап. Павел, изображая имеющего явиться беззаконника, говорит: *да никтоже вас прельстит ни по единому же образу* (никаким образом): *яко аще не приидет отступление прежде, и открытется человек беззакония* (ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας), *сын погибели* (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), *противник* (ὁ ἀντικείμενος) *и превозносяйся паче всякого глаголемаго бога или чтлища, якоже ему сести в церкви Божией, аки богу, показующу себе, яко бог есть* (2 Сол 2, 3–4). *Егоже есть пришествие* (παρουσία) *будет по действию сатанину, во всяцей силе и знаменних и чудесех ложных* (9 ст.). Что здесь речь идет об антихристе, в этом согласны все, и антихрист изображается определенным человеком. Апостол называет его *человеком беззакония*, т. е., чрезвычайным беззаконником, *сыном погибели*, говорит о нем, что он сядет в храме, будет выдавать себя за Бога, творить знамения и чудеса, что никак нельзя понимать в общем, несобственном (коллективном) значении. К тому же, перед каждым из наименований, усвояемых антихристу, в греческом подлиннике стоит определенный член. «Греческие же члены, — замечает св. *Епифаний*, — придают предмету определенное значение, потому что, где прилагается член, там членом, без сомнения, утверждается, что речь идет о чем либо одном определенном... Слово ἀνθρώπος означает человека вообще, а ὁ ἀνθρώπος — одного только определенного человека» (Ер. IX, 3).

Ап. Иоанн пишет: *дети, последняя година есть. И якоже слышасте, яко антихрист грядет* (ὁ ἀντίχριστος ἐρχεται), *и ныне антихристи мнози быша* (νῦν ἀντίχριστοι γεγόνασιν, — 1 Ин 2, 18). Различение тайнозрителем антихристов вообще, которые *быша* (в греч. — без члена), от антихриста в особенном смысле (греч. — с членом), который еще *грядет*, показывает, что под будущим антихристом он понимает некоторое особенное, определенное лицо [21].



Таково было и общее учение об антихристе древних учителей церкви. *Св. И. Дамаскин*, выражая их воззрение, говорит: «надобно знать, что должно придти антихристу. Хотя антихрист есть и всякий неисповедующий, что Сын Божий пришел во плоти, что Он есть совершенный Бог и соделался совершенным человеком, не переставая быть Богом; но в собственном смысле и преимущественно называется антихристом тот, который придет при кончине мира (Точн. изл. в. IV, 26).

Частные мнения или только гадания древних учителей о лице антихриста, о его происхождении, отношении к диаволу, имени его и под., также свидетельствуют, что, по их общему убеждению, антихрист будет определенное лицо. О происхождении антихриста почти общим их мнением было то, что он произойдет из народа иудейского, и именно из колена Данова (на основании Быт. 49, 17; Иерем 8, 16–17 и особенно Апок 7 гл.), что он, в противоположность рождению И. Христа от чистой Девы, хотя родится также от девицы иудеянки, но впадшей в блуд, что он «будет воспитан тайно, потом внезапно восстанет, возмутится и воцарится» (*Дамаск.* Точн. изл. в. IV, 26). Как человек, он, конечно, будет иметь собственное имя, но это имя не открыто и неизвестно, «потому что оно, — по замечанию *св. Иринея*, — недостойно быть возведенным от Духа Святаго» (Пр. ер. V, 30). В Апокалипсисе указано только число имени зверя, т. е. антихриста, которое, поэтому, и называется числом звериным: *число его шестьсот шестьдесят шесть* (13, 18). Об отношении антихриста к диаволу *св. И. Дамаскин* говорит: «не сам диавол сделается человеком, подобно тому, как вочеловечился Господь, — да не будет! но родится человек от блудодеяния и примет на себя все действие сатаны. Ибо Бог, предвидя будущее развращение его воли, попустит диаволу поселиться в нем» (Точн. изл. в. IV, 26).

Если антихрист будет особенное лицо, — чрезвычайное орудие диавола для брани против Христовой церкви, то это показывает, что антихрист в собственном смысле еще не открывался. По словам ап. Иоанна, когда явится антихрист, то *от сего* люди должны будут разуметь, *яко последний час есть* (1 Ин 2, 18), а ап. Павел указывает, что этого беззаконника *Господь Иисус убьет духом уст Своих, и упразднит явлением пришествия Своего* (2 Сол 2, 8), и, следовательно, он явится непосредственно пред самую кончиною мира. Мало этого, он явится незадолго до кончины мира, ибо, имея обыкновенную человеческую природу, он не может существовать целые века или тысячелетия. Отсюда следует, что по признакам, предугазывающим второе пришествие Христово, внимательные к предсказаниям Писания могут в свое время предусмотреть и близость времени явления антихриста, и когда он явится, узнать в нем «человека беззакония» и принять меры для своего спасения. В Писании кроме того есть указания на особенные признаки, имеющие предвозвестить людям пришествие антихриста. Непосредственно предвещающим пришествие антихриста событием будет, по словам ап. Павла, взятие от среды *удерживающего и держащего. Не помните ли, — пишет он к солунянам, — яко еще живый у вас, сия глаголах вам? И ныне удерживающее (τό κατέχων) весте, во еже явится ему в свое ему время. Тайна бо уже деется беззакония, точию держай (ὁ κατέχων) ныне, дондеже от среды будет; и тогда явится беззаконник* (2 Сол 2, 5–8). В этих словах указывается, что пришествие антихриста совершится в *свое время* (ср. Ин 7, 6, 30); стало быть открытие антихриста произойдет не без воли Божией. Бог имеет в Своей власти средство, которым Он задерживает явление антихриста. Этим средством для Него служит означенное апостолом в слове *τό κατέχων*. Таким образом *τό κατέχων* есть *благодетельная сила*, ограничивающая действие тайны беззакония и препятствующая антихристу явиться прежде времени. Она отступит лишь тогда, когда этого захочет и допустит Бог. Сообразно с таким значением *τό κατέχων* и *ὁ κατέχων* должно означать *благодетельную личность*, препятствующую ему вполне открыться со всеми демоническими силами. Как только будет взят от среды *держащий (ὁ κατέχων)*, явится

человек греха, т. е. антихрист. Но что это за сила τὸ κατέχων и что за личность — ὁ κατέχων, о которых солуняне знали из устной беседы апостола? Для нас это составляет тайну. Одни видят в этой силе — силу религиозную, силу духовную, а в ὁ κατέχων — какого-либо религиозного деятеля, другие же признают эту силу силой политической, а в *удерживающем* видят политического представителя этой силы. Оба рода толкований восходят к глубокой древности.

## § 181. Брань антихриста с царством Христовым и поражение его от Господа

I. Антихрист будет вести жестокую брань против И. Христа, Его церкви, учения и установлений Христовых и вообще против религии и богопочитания, ругаться над предметами религиозного почитания людей, а особенно христиан. короче, — отвергнет и христианство и другие религии.

Спаситель учил, что антихрист будет принят иудеями за Мессию: *ин придет во имя свое, того приемлете*. Но так как не может быть веры в двух Христов, — принявшие истинного Христа должны отвергнуть ложного, а принявшие ложного отречься от истинного Мессии, то явно, что и антихрист прежде открыто отвергнет истинного Христа, дабы самому быть принятым за Мессию. Ап. Иоанн и прямо говорит: *кто есть лживый (ὁ ψεύστης), точно отменяйся, яко Иисус несть Христос? Сей есть антихрист (ὁ ἀντίχριστος), отменяйся Отца и Сына (1 Ин 2, 22)*.

Ап. Павел предсказывает, что имеющий явиться человек беззакония будет *противник (ὁ ἀντικείμενος)* не только И. Христа, но и Бога вообще. В противоположность Сыну человеческому, уничижавшему Себя, антихрист будет *превозносяйся паче всякаго (ἐπι πάντα, т. е. выше всякого — христианского ли то, или даже языческого) глаголемаго Бога (λεγόμενον θεόν, т. е. называемого или признаваемого богом; сн. 1 Кор 8, 4–6) или чтилища (ἡ οὐβασμα, т. е. всех предметов благоговейного религиозного чествования; сн. Деян 17, 23)*.

В видении И. Богослова о звере, вышедшем из моря, т. е. антихристе, говорится, что зверю даны были уста, говорящая гордо и богохульно... и отверз он уста свои для хулы Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его и живущих на небе (Апок 13, 5–6).

Явно отвергнув Христа и христианство, Божество и богопочтение, антихрист также открыто будет присвоить себе божеское достоинство, называть себя Богом и Христом и требовать себе божеского поклонения и служения. Поэтому св. И. Златоуст называет его ἀντίθεος, — что означает и богопротивника и вместобожника, т. е. вместо Бога себя ставящего. Конечно, отвергать всякого Бога и в то же время провозглашать себя за Бога, — это резкое самопротиворечие, но таково уже существенное свойство лжи или неправды — «лгать самой себе», почему он и есть в особенности *лжец (ὁ ψεύστης)*. Ап. Павел, называя антихриста противником и превозносящимся выше всего, называемого Богом или святыней, говорит: *якоже ему сести в церкви Божией, аки богу, показывающу себе, яко бог есть*. Под церковью или храмом Божиим (ὁ ναός τοῦ Θεοῦ) разумеется храм — здание, один определенный храм известного определенного Бога. Какой это храм? Некоторые из древних под этим храмом, местом, где антихрист провозгласит себя богом, разумели храм иерусалимский, имея при этом ввиду, что антихрист принят будет иудеями за Христа и будет выстроен в Иерусалиме храм. Но, по словом св. И. Златоуста, антихрист «будет восседать в храме Божием не иерусалимском только, но и повсюду в церквах». В главном храме, говорит *преосв. Феофан*, «воссядет он (антихрист), как бог, а затем будет садится в таком значении и во всяком другом храме, который встретит лично. Или, может быть, в одном храме лично воссядет, в других же свое восседание

засвидетельствует каким-либо иным способом. В Апокалипсисе говорится об образе зверином. Но его ли всюду поставят в храмах?» (На 2 Сол 2, 4). Само собой понятно, что с заменой служения Богу и Христу служением антихристу не будет места в христианских храмах ни изображениям Бога, Христа и святых, ни мощам святых и вообще принадлежностям внешнего христианского богочтения.

Но не одно только богоборство будет отличать антихриста, хотя оно будет очевиднее всего, а и всякий грех. По словам ап. Павла, это будет *человек беззакония, беззаконник* (ὁ ἀνόμος), — пребеззаконный, пропитанный беззаконием, сущность которого беззаконие. Беззаконно он родится, беззаконно будет жить и, беззаконствуя сам, будет всюду расширять беззаконие. Действуя только по внушению губителя рода человеческого, он не захочет знать никаких законов, ни божеских, ни человеческих, будет попирает и уничтожать те и другие. «В нем, по выражению *св. Иринея*, повторится «всецелое нечестие», «диавольское богоотступничество», «соединится и сосредоточится вся сила отступничества» (Пр. ерес. V, 25, 29).

Возражают, будто дух человеческий (в лице антихриста) не может дойти до такого безумия, чтобы считать себя богом и требовать себе божеского поклонения. — Но из евангелия видно, что сатана требовал от И. Христа божеского поклонения себе. Антихрист же будет всецело во власти сатаны, а потому нет ничего невозможного в том, что он, ослепленный, исполненный гордости и духа сатаны, станет богохульствовать и требовать себе от людей божеского поклонения. При том, нечто подобное уже случилось в истории ослепленного человечества (напр. самобоготворение Навуходоносора, обоготворение римских императоров, некоторых еще при их жизни, напр. Нерона, Кая Калигулы), следовательно, может повториться и в другое время.

II. Средства, какие будет употреблять антихрист для достижения своих целей, вполне будут соответствовать внутренним его свойствам.

Антихрист свое мнимо божественное достоинство будет стараться доказать ложными чудесами и знаменами, подобно тому, как и Богочеловек творил чудеса. Так, И. Христос говорит о слугах антихриста, — лжепророках его, что они *дадут знамения велия и чудеса, якоже прельстити, аще возможно, и избранные* (Мф 24, 24). По словам ап. Павла, пришествие антихриста будет *во всякой силе и знаменних и чудесех ложных*. Слова апостола показывают, что знамения и чудеса антихриста будут делом лжи, ибо чудеса может творить один Бог, а не истинными чудесами. По существу своему они не будут превышать естественных, хотя и сокровенных сил природы, но по видимости своей будут подобны истинным, почему апостол и говорит, что в них будет выражаться *великая сила*. Сатана даст ему *силу свою, и престол свой, и великую власть* (Апок 13, 2; см. Лк 4, 8–9). Даются в откровении указания на самые виды чудес антихристовых, напр., внезапное исцеление одной из глав зверя, смертельно раненой (Апок 13, 3–5), а лживый пророк зверя будет низводить огонь с неба (13, 13–15).

С совершением многих чудес, антихрист, как орудие диавола, который для обольщения людей может принимать вид *ангела света* (2 Кор 11, 14), будет прибегать к лести, лицемерию в поведении, обману в словах и действиях. Пришествие его будет *во всякой лести неправды*, говорит ап. Павел. Будучи внутри волком и львом, он, как изображали его древние учителя, явится агнцем, пока не воцарится [22].

Ложь для своего распространения имеет неизбежную нужду в насилии власти. Так будет действовать и антихрист. Это возможно будет потому, что он явится не религиозной только, но и политической силой — царем. По воцарении своем им будут воздвигнуты на церковь внешние жестокие гонения, при помощи которых он будет стараться исторгнуть из недр ее более слабых ее членов. И. Христос предрекал скорбь велию перед кончиной мира: *и аще не быша прекратилися дние оны, не бы убо спаслася всяка плоть* (Мф 24, 21–22). У пр. Даниила антихрист изображается как могущественный, страшный и всеистребляющий завоеватель (прообраз его — Антиох Епифан), который будет вести войны с многими царями и победит их, и вместе жестокий гонителем непокорных ему (7, 8 и 11 гл.). В Апокалипсисе антихристу и его лжепророку усвоится наименование *зверя* — θηρίον (13, 1; 17, 8 и др.), каковое в приложении к человеку обозначает его плотоядность и звериную жестокость, звериный нрав. По Божию попущению, антихрист захватит власть над многими народами (Апок 13, 7–8) и первее других увлечен им будет народ, разделяющийся на колена, т. е. евреи. Но *святые* — искренние христиане подвергнутся сильному гонению и разным мукам: *иже аще не поклонятся образу звериному убиени будут* (13, 15). Убиты им будут и те *два свидетеля*, которые будут посланы на время царствования антихриста, чтобы свидетельствовать истину (11, 7). Насилие дойдет до того, что, не нося открытого знака покорности антихристу, нельзя будет ни покупать, ни продавать ничего, нельзя будет пользоваться никакими правами гражданскими (13, 16–17). Не принявшие начертание зверя, как отвергающие антихриста, будут обезглавлены (20, 4). Церковь, гонимая и преследуемая, должна будет скрываться в пустыне, в тайных местах, как это изображает тайновидец под образом жены в болезнях рождения, которую преследует дракон и которая скрывается от него в пустыне (12 гл.).

Следствием брани антихриста против Христовой церкви будет то, что он успеет между многими, *любве истины не приявшими*, распространить свое учение, возгосподствует не только над умами и сердцами нечестивых, но и составит из этих последних внешнее общество, которое признает его своею главою и станет соблюдать его требования, — свое внешнее царство, противоположное святому граду (Апок 20, 7).

III. Однако как ни велики будут сила и власть антихриста и жестока брань против церкви Христовой, *врата адовы не одолеют церкви Христовой* (Мф 16, 18). Церковь пребудет непоколебимой до самой кончины мира и второго пришествия Христова; христианское богослужение и важнейшая часть последнего — принесение евхаристической жертвы не прекратятся до скончания века, до второго пришествия Христова (1 Кор 11, 26), следовательно, и во все время царствования антихриста, потому что будут пребывать с церковью *во все дни до скончания века* и Христос Спаситель и Дух Святой. В те дни великой скорби будут избранные, и, что особенно важно, переживут это время: *избранных ради и сократятся те дни* (Мф 24, 22; сн. 30–31; Мк 13, 27). Пагубные действия антихриста простираться будут собственно *на погибающих*, на тех, которые *любве истины не прияша, во еже спастися им* (2 Сол 2, 10). Погибающие эти погибнут, конечно, не по определению Божию, а потому, что они одного духа с антихристом, т. е. суть отпадшие от Бога и Господа Иисуса. Верным явлена будет во дни антихриста и особенная помощь Божия. Тогда, открывает ап. Иоанн, будут посланы на землю *два свидетеля-пророка*, и они будут *пророчествовать* 1260 дней, будут облечены во вретисце. Это суть *две маслины* и *два светильника*, стоящие пред Богом на земле. Они будут совершать великие чудеса. Но зверь, выходящий из бездны, сразится с ними и победит их, убьет их и трупы их оставит на улице великого города, но после трех дней с половиной войдет в них дух жизни и они вознесутся на небо (Апок 11, 3–12). Они будут отвлекать людей от обольщения антихристового, проповедовать имеющее быть с небес пришествие Христово.

Один из этих свидетелей ясно указан в Писании; это — пророк Илия (Мал 4, 5–4; ср. Мф 17, 10–11; Мк 9, 11–12; Лк 1, 17). Другим свидетелем древнее предание церкви называет Еноха. По другому видению ап. Иоанна, на защиту не поклоняющихся зверю *семь ангелов с семью язвами* будут изливать гнев Божий на нечестие людей (Апок 15 и 16 гл.).

Безбожное и губительное царствование антихриста будет кратковременным. У тайнозрителей Ветхого и Нового Заветов время его господства в некоторых изречениях прямо ограничивается тремя с половиною годами (Дан 7, 25; 12, 17; Апок 12, 14), или сорока двумя месяцами (Апок 11, 2; 13, 5), а также 1260 днями (Апок 11, 3; 12, 6), а в других указывается вообще *мало время* (Апок 12, 12; 10, 3).

Так как царство антихриста — не человеческое только, но и сатанинское, то и сила для уничтожения его должна быть более высшая, чем человеческая и сатанинская. Явится Сам Господь И. Христос, Который и *убьет* антихриста *духом уст Своих и упразднит явлением пришествия Своего* (2 Сол 2, 8), т. е. погубит антихриста одним дуновением Своим, — легко сокрушит силу его и уничтожит славою пришествия Своего. В откровении ап. Иоанн говорит, что Господь со Своим воинством *сразится* со зверем и его воинством, зверь и ложный пророк его будут *схвачены и брошены в озеро огненное, а прочие убиты мечом Сидящего на коне, исходящим из уст Его*, т. е. оружием слова (19, 19–21).

## § 182. Второе пришествие Христово

Церковь научает веровать в Господа Иисуса «и паки грядущего со славою судити живым и мертвым». Под паки-пришествием или вторым пришествием Христовым (*παρουσία*, *adventus*) она всегда разумела и понимает будущее действительное, чувственно видимое для всех пришествие Господа Иисуса в воспринятой Им плоти и божественной славе, как Судии живых и мертвых, для окончательного и полного осуществления идеи царства Божия.

Это пришествие последует в определенный под конец времен день, день единственный и исключительный. Спаситель называл этот день *последним днем* (Ин 6, 39–40, 44. 54; 12, 48), *днем судным* (Мф 10, 15; 11, 22; 12, 36; сн. 2 Пет 2, 9; 3, 7; 1 Ин 4, 17), а апостолы — *днем Господним* (2 Пет 3, 10; 1 Сол 5, 2; сн. Мих 3, 17; Иез 13, 5; Ис 2, 12), *днем Господа нашего И. Христа* (1 Кор 1, 8; 5, 5; 2 Кор 1, 14) и просто *днем Христовым* (Филип 1, 10; 2, 16; 2 Сол 2, 2). Оно будет окружено необычайной, а именно божественной славою и величием. почему и называется *откровением Господа нашего И. Христа* (1 Кор 1, 7, 8; 2 Сол 1, 7). Но не только последует тогда *откровение славы* (*ἀποκάλυψις τῆς δόξης*) Христа Владыки (1 Пет, 4, 13; сн. Кол 3, 4), — самое назначение этого пришествия относится к тому, чтобы открыть вселенной славу Искупителя. *Придет Сын человеческий*, — говорил Сам Он, — *во славе Отца Своего*, т. е. во славе, свойственной Ему, как истинному Сыну Божию (Мф 16, 27), *во славе Своей, и сядет на престоле славы Своея* (25, 31, сн. 24, 30). В этом существенное отличие второго пришествия Христова от первого, когда Он являлся как смиренный Сын человеческий. В откровении указываются следующие частные черты славы в обстоятельства этого пришествия.

*Явится знамение Сына человеческого на небеси* (Мф 24, 30) — знамение *определенное* (*τό σῆμαίον*), знамение такое, которое покажет, что идет Тот, Который так часто называл Себя *Сыном человеческим*, и, наконец, такое, которое *явится* (*φανήσεται*), т. е. будет доступным для созерцания чувственными очами. Таким знамением явится святой *крест*, понесенный и претерпенный Христом ради нас и нашего спасения. И так как евангельская проповедь к тому времени должна обнять всю вселенную, то для всех будет понятным явление креста на небе в качестве знамения пришествия Сына человеческого. Для верующих и всех

истинных последователей Христовых, когда они будут испытывать скорби и бедствия последнего времени, ясное отражение в этом знамени славы грядущего Христа Судии будет радостным удостоверением своего освобождения, свидетельством осуществления упований. Но грозно будет явление этого знамения для тех, которые дотоле не верили в Его великое значение: при взоре на это знамение *восплачутся вся колена земная* (Мф 24, 30; сн. Апок 1, 7).

Явится Сын человеческий в той светозарной и прославленной *плоти*, в какой по воскресении Своем являлся Своим ученикам и с какой перед их глазами вознесся на небо, следовательно, — чувственно видимым образом. Сам Он предвозвещал, что земнородные *узрят* (ὄψονται — воочию, на самом деле увидят) *Сына человеческого, грядущаго на облацех небесных* (Мф 24, 30; сн. Апок 1, 7), При вознесении Спасителя явившиеся апостолам ангелы возвестили: *сей Иисус, вознесыйся от вас на небо, такожде придет, имже образом увидите Его идуща на небо* (Деян 1, 11).

Пришествие Сына человеческого последует на облаках небесных; *узрят Его*, — говорил Он, — *грядущаго на облацех небесных, — грядущаго со облаки небесными*. Нет оснований понимать эти выражения лишь только в образном смысле и отвергать соответствующую образу действительность. Напротив, так как Сын человеческий на облаках вознесся, то это дает понять, что и будущее явление Сына Божия действительно последует на облаках и, конечно, окруженным славой (δόξα) *многую* (Мф 24, 30), т. е. сиянием необычайным.

Прийти имать Сын человеческий *со ангелы Своими* (Мф 16, 27), *с силою мноною* (24, 30), *во тьмах ангел Своих* (Иуд 14 ст.). Об этой принадлежности Своего пришествия Спаситель говорил каждый раз, когда касался этого предмета (Мф 13, 41; 24, 31; 25, 31; Мк 8, 38; Лк 9, 26). Сопутствие Ему, как власть имущему, ангелов Его, всего более должно будет свидетельствовать перед миром о Его божественной славе и величии. Ап. Павел изображает имеющее последовать вместе с пришествием Христовым явление и служение Ему ангелов в таком образе: *Сам Господь в повелении, во гласе архангелов, и в трубе Божии снидет с небесе* (1 Сол 4, 16). В повелении — εν κέλευσματί: это слово употреблялось для означения воинского приказа или воззвания к воинам — собраться и вступить в дело. Подобный приказ отдавался и голосом и трубой. В Ветхом Завете труба употреблялась и для созыва народа Божия, чтобы объявить ему волю Божию, для возвещения о наступлении юбилейного года, равно и в воинских походах. Целый образ, употребленный апостолом, обозначает, что пришествие Господа Иисуса совершится в повелении, которым Бог, в Троице поклоняемый, изречет определение, что время настоящего порядка в бытии мира и человечества кончилось, настало время воскресения мертвых. Это повеление принято будет архангелом, вождем небесных сил. Принятое им повеление будет возвещено *гласом* архангела прочим воинствам небесным, которые посредством *труб Божиих* разгласят повеление Божие во все концы (сн. Мф 24, 31), почему все должны явиться пред грядущим с небес Господом. *По последней трубе снидет с небесе Сам Господь* (1 Кор 15, 52).

Отсюда можно видеть, как неосновательны мнения, будто учение И. Христа и апостолов о втором пришествии Христовом нужно понимать не в смысле видимого, чувственного, созерцаемого, славного Его пришествия, а в смысле невидимого духовного пришествия Его к верующим, невидимого посещения Им Своей церкви в тех или иных событиях ее жизни (напр. при разрушении Иерусалима, в распространении евангелия), или же в смысле лишь победы царства Христова над всеми враждебными Христу и Его делу силами.

## § 183. Воскресение мертвых. Действительность его.

В последний день, в который совершится славное пришествие Христово, последует *воскресение мертвых* и тождественное с ним по существу и действию *изменение живых*. Под воскресением (ἀνάστασις, ἐγέρσις, т. е., ἐκ νεκρῶν также ἀναοτή και, ἐγείρειν) мертвых в последний день церковь научает разуметь «такое действие могущества Божия, по которому все тела умерших человеков, соединясь опять с их душами, оживут, и будут духовны и бессмертны» (Катих. 11 чл.), а не какое-либо духовное воскресение и не создание новых тел.

Загробное существование души без тела не может быть названо совершенной жизнью и не может дать полноты блаженства. Человеку особенно дорого бессмертие полное, загробная жизнь по душе и по телу. Поэтому-то у некоторых народов древности, более других развитых в религиозном отношении, было своеобразное верование в жизнь тела по смерти (напр., у египтян, иранцев). Но эти смутные желания и чаяния личной загробной жизни по душе и по телу получили свое обоснование и подтверждение только в откровении.

Воскресение мертвых есть плод освобождения человека от греха и примирения его с Богом по заслугам Искупителя. Поэтому со всею подробностью учение о воскресении мертвых предложено нам в Новом Завете, т. е. когда искупление совершилось. Однако, и ветхому завету не была совершенно чуждой мысль о воскресении человека. В древнейших ветхозаветных книгах учение о воскресении мертвых прикровенно выражается, как объяснил Спаситель саддукеям, в наименованиях Бога Богом Авраама, Исаака и Иакова: *о мертвых же, яко восстают*, — говорил Он, — *несте ли чли в книгах Моисеовых, при купине яко рече ему Бог, глаголя: Аз Бог Авраамов, и Бог Исааков, и Бог Иаковль? Несть Бог мертвых, но Бог живых* (Мк 12, 26–27; сн. Мф 22, 31–32). Страдалец Иов выражает исповедание воскресения мертвых и вместе явления Избавителя в таких словах: *я знаю, что Искупитель* (евр. Noel — Защитник, Освободитель) *мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающую кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам, мои глаза, не глаза другого, увидят Его* (Иов 19, 25–27 ст.). В книгах исторических повествуется о воскрешениях, совершенных пр. Илией и Елисеем (3 Цар 17, 19; 4 Цар 4, 29) и воскресении одного умершего от прикосновения его к костям пр. Елисея (4 Цар 13, 21). Хотя эти воскрешения были только возвращением к земной жизни, тем не менее, они наглядно выражали ту глубокую истину, что смерть должна возратить похищенное ею тело, когда этого непосредственно требует Бог. Псалмопевец Давид выражает убеждение: *не оставиши душу мою во аде, ниже даси преподобному Твоему видети истления* (Пс 15, 10). Яснее выражена вера в воскресение в книгах пророческих. Так, в песни пр. Исаии говорится: *воскреснут мертвии и восстанут, иже во гробех* (26, 19). Пр. Даниилу открыто было в видении: *многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление* (12, 2). У пр. Иезекииля образно представлено и то, как произойдет воскресение. Пророк духом был веден в долину, полную сухих костей. На вопрос Господа: *сын человеческий! оживут ли сии кости?* пророк ответил: *Господи Боже! Ты знаешь это*, т. е. что это выходит из пределов человеческого ведения. Тогда Господь повелел ему пророчествовать над костями, и, когда он произнес пророчество, то произошел шум, началось движение, и они стали сближаться кость с костью, потом на них явились жилы, выросла плоть, кожа покрыла их сверху, но для новой жизни не доставало духа. По новому повелению Господа пророк изрек новое пророчество о духе, который пришел от четырех ветров, вдохновил возродившиеся тела и они стали жить (37, 1–10).

Вера в воскресение мертвых в ветхозаветные времена была достоянием не одних богодухновенных писателей, но и вообще благочестивых иудеев. Так, мученики Маккавеи шли на смерть с уверенностью, что *царь мира воскресит их, умерших за Его законы для жизни вечной* (2 Мак 7, 9; сн. 11. 14, 36 ст.). Об Иуде Маккавее повествуется, что он

послал в Иерусалим серебро, чтобы принести жертву за грех (умерших), и поступил весьма хорошо и благочестиво, *помышляя о воскресении* (2 Мак 12, 43–44). Во времена Спасителя вера в воскресение мертвых была общераспространенной среди иудеев. Замечание евангелистов о саддукеях, которые говорили, что *нет воскресения* (Мф 22, 23; Мк 12, 18; Лк 20, 27), предполагает, что остальное большинство иудеев веровало в воскресение (сн. Деян 23, 6–8; 24, 15). Марфа, сестра Лазаря, говорила об умершем брате: *вем, яко воскреснет в воскресение, в последний день* (Ин 11, 24).

Новозаветное Писание возвещает будущую действительность телесного воскресения мертвых, как основную истину христианства, как драгоценный плод искупительных заслуг Богочеловека.

И. Христос говорил: *грядет час, в онь же еси суции во гробех услышат глас Сына Божия, и изыдут сотвориши благая в воскрешение живота, а сотвориши злая в воскрешение суда* (Ин 5, 28–29). *Се же есть воля пославшаго Мя, да всяк видяй Сына и веруяй в Него имат живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день* (6, 40). *Аз есмь воскрешение и живот; веруяй в Мя, аще и умрет оживет* (11, 25). *Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь имат живот вечный, и Аз воскрешу его в последний день* (6, 54).

Из апостолов с особенной подробностью раскрывал учение о воскресении мертвых ап. Павел, по поводу того, что в Коринфе появились *неции*, говорившие, *яко воскресения мертвых несть* (1 Кор 15 гл.). Что воскресение мертвых действительно будет, в этом, по мысли апостола, должна убедить верующих истина воскресения И. Христа. *Аще же Христос проповедуется, яко из мертвых воста* (а Он, будучи Богом, был и человек, и как человек, умер и погребен), *како глаголют неции в вас, яко воскресения мертвых несть? И аще воскресения мертвых несть* (т. е. если оно невозможно), *то ни Христос воста. Аще же Христос не воста, то тще убо проповедание наше, тща же вера ваша*. Но, говорит апостол, *Христос воста от мервых, начаток умершим бысть* (20 ст.), и посему *якоже о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут* (22 ст.). Затем, устраняя недоумение, *како востанут мертвии*, объясняет: *безумне, ты еже сееси не оживет, аще не умрет, и еже сееси, не тело будущее сееси, но голо зерно... Бог же дает ему тело... Такожде совершится и воскресение мертвых, т. е. из каждого умершего тела силою Божией восстанет новое тело* (35–38, 42 ст.). Солунским христианам он писал, что им не подобает скорбеть об умерших, как не имущим упования, потому что *яко Иисус умре и воскресе, тако Бог и умершья во Иисусе приведет с Ним; мертвии о Христе воскреснут* (1 Сол 4, 13–14, 16; сн. Деян 24, 15). Наконец, он называет развратителями и изменниками истины тех, которые говорят, что *воскресение уже бысть*, т. е. нравственное, и которые, очевидно, не допускали воскресения телесного (2 Тим 2, 18).

В церкви христианской вера в воскресение мертвых по плоти составляла со времен апостольских существеннейший член веры. Исповедание веры в воскресение мертвых вошло в символы древнейших церквей (Иерусалимской, Римской и Кипрской) и в вероизложения *св. Иринея* и *Тертуллиана*, а позднее и в символ *никео-цареградский*. Эту веру исповедывали мученики, идя на вольную смерть, защищали апологеты христианства против язычников и лжеучителей, раскрывали пастыри и учителя, нередко даже в особых произведениях.

Возможность воскресения мертвых, в виду высказывавшихся недоумений и возражений против этого верования христиан, древние учителя старались оправдать и приблизить к уразумению указаниями на всемогущество Божие и на разные подобия в природе видимой и жизни человеческой. «Не верить воскресению свойственно тому, — говорит *св. Златоуст*, — кто не имеет совершенного понятия о непобедимой и вполне достаточной на



все силе Божией. Ведь если Он сотворил сущее из не сущего, то тем более может воскресить разрушившееся» (На 1 Кор Бес. XL, 3). Здесь будет, по крайней, мере готовое вещество, а там того не было. Видимая природа поясняет эту возможность такими, напр., явлениями, как возникновение из безвидного семени полного человеческого тела, вырастание из сгнивших в земле зерен пшеничных или иных плодовых колосьев, весеннее воскресение после мертвящей зимы всех растений и деревьев, замирание на более или менее продолжительное время и потом оживление некоторых насекомых и животных, засыпание и пробуждение от сна самого человека.

#### **§ 184. Всеобщность и одновременность воскресения умерших. Изменение живых.**

Воскресение мертвых будет всеобщее и одновременное: воскреснут *все*, как добрые, так и злые, верующие и неверующие во Христа, праведники и грешники, и воскреснут *все одновременно*, — в день пришествия Христова. Тогда же последует и *изменение* всех живых.

I. В ветхозаветном Писании, при утверждении действительности воскресения мертвых, не было дано ясного и прямого ответа на вопрос: все ли умершие воскреснут? У иудейских же книжников и фарисеев еще ко временам И. Христа образовалось представление, что воскресение ограничится лишь одними праведниками, а души нечестивых (язычников) будут удержаны в аду для вечных мук. Такое учение вошло в иудейскую раввинскую письменность. В христианской древности некоторые утверждали, что непризванные и неспособные к блаженной жизни подвергнутся совершенному уничтожению. Немало сторонников этого воззрения (теории т. н. условного или факультативного бессмертия) и в настоящее время (в протестантстве). Но этого рода мнения основываются не на положительном учении откровения, а на разного рода сторонних соображениях и умозаключениях. Откровение утверждает всеобщность воскресения без всяких исключений и ограничений, только не с одинаковыми последствиями для праведников и грешников. Так, И. Христос говорил, что *все (πάντες) суции во гробех услышат глас Сына Божия, и услышавше оживут*, и из них *изыдут сотвориши благая в воскрешение живота, а сотвориши злая в воскрешение суда* (Ин 5, 25, 28–29). Изображение всеобщего суда также предполагает всеобщность воскресения, т. е. не одних праведников, но и нечестивых и неверующих. Если грешники, по выражению евангелия, *возстанут на суд* (Мф 12, 41–42; Лк 11, 31–32), то, очевидно, они и воскреснут. Ап. Павел в своей речи перед правителем Феликсом высказывает твердое убеждение, что *воскресение хочет быти мертвым, праведником же и грешником* (Деян 24, 15). Всеобщность воскресения, учит апостол, имеет основание в том, что воскресший Христос есть искупитель всего человечества: *якоже о Адаме вси умирают, такожде и о Христе вси оживут*.

Признание всеобщности воскресения требуется и самым понятием победы Христовой над врагами человеческого спасения. Полнота этой победы предполагает упразднение *смертной державы* (Ин 12, 31; Евр 2, 14), умерщвление *последнего врага* — самой смерти (1 Кор 15, 26), и, конечно, тем, что у нее отняты будут все жертвы. Победа Его над врагом рода человеческого не была бы полной и господство смерти не было бы уничтожено, если бы в ее власти остались тела не удостоенных принятия в царство небесное.

II. Воскресение мертвых будет не только всеобщее, но и *одновременное* для всех, как Христовых, так и неверующих и грешников. Мнение, будто в Писании различаются два отдельных по времени воскресения мертвых, что сначала последует воскресение Христовых или вообще избранных Божиих, а затем через более или менее значительное время (у хилиастов через 1000 лет), будут воскрешены и все нехристиане и грешники, не оправдывается свидетельствами Писания. Так, в словах Спасителя: *грядет час, в онь же вси сущии во гробех...* воскресение добрых и злых представляется следствием одного мановения Сына Божия, это с одной стороны, а с другой — что еще более важно, — оно ставится в непосредственную связь с судом, так что общее понятие воскресения разделяется на два частнейших — воскресение жизни для одних и воскресение осуждения для других.

Утверждающие раздельность по времени воскресения праведников (первое воскресение) и грешников (второе воскресение) думают видеть основание для таких представлений в некоторых изречениях ап. Павла (особенно 1 Кор 15 гл.), и в откровении Иоанна Богослова (20 гл.). Ап. Павел, уверив во всеобщности воскресения словами: *яко же о Адаме вси умирают, такожде о Христе вси оживут*, прибавляет далее: *кийждо в своем чину* (ἐν τῷ τάγματι): *начаток Христос, потом* (ἔπειτα) *Христу веровавшии, в пришествие Его. Также кончина* (εἶτα το τέλος), *егда предаст царство Богу и Отцу, егда испразднит всяко началство и всяку силу и власть... Последний же враг испразднится смерть* (1 Кор 15, 23–26). Эти слова апостола будто бы содержат указание на *порядок* (τάγμα), в каком будет идти воскресение, и на *различие по времени* воскресения различных классов, и именно: прежде всех воскрес Христос, как *начаток* воскресения, *потом, в пришествие Его*, оживотворены будут те, о которых можно сказать, что они Христовы (Гал 5, 24, а все остальные воскреснут тогда, когда наступит *конец*. Правда, выражение апостола: *потом Христовы, в пришествие Его*, дает возможность видеть в нем указание и на временную последовательность воскресения, именно: сначала воскрес Христос, как совершитель искупления и Глава человечества, в пришествие же Его восстанут Христовы. Но этим и ограничиваются все указания на различие воскресения по времени, какие здесь содержатся. Говоря об имеющих воскреснуть *в пришествие Христово*, апостол прямо указывает на *чин верующих*. Но на этот только чин он указывает потому, что писал верующим и имел в виду воскресение к вечной жизни, а другой чин — чин неверующих им подразумевается, т. е. смысл апостольского выражения таков: теперь воскрес Христос, а во второе Его пришествие воскреснут и Христовы, но не они одни, конечно, а со всеми другими людьми. Что же касается слов: *также* (потом) *кончина*, то под кончиной, по объяснению самого апостола, нужно разуметь кончину всего, кончину мира, суд, предание Сыном Своего царства Богу и Отцу и наступление царства триединого Бога, а не последнее воскресение.

В особенности же разделяющими по времени воскресение праведных от воскресения грешников в подтверждение своего мнения указывается на видение Иоанна Богослова, изложенное в Апокалипсисе (20 гл.). Тайнозритель видел, как *Ангел, имеющий ключи ада*, сошел с небес, связал и заключил диавола в бездну на тысячу лет (1–3 ст.), и как после того произошло первое воскресение: *святые и не сторонники зверя ожиша и воцаришася со Христом тысящу лет. Прочии же мертвецы не ожиша, дондеже скончается тысяща лет. Се воскресение первое. Блажен и свят*, — замечает тайнозритель, — *иже имат часть в воскресении первом! на них же смерть вторая не имат власти, но будут иереи Богу и Христу и воцарятся с Ним тысящу лет* (4–6 ст.). По истечении тысячи лет, по словам тайнозрителя, *разрешен будет сатана от темницы своя...* на малое время и *изыдет прельстити языки, сущия на четырех углех земли* (7 и 8 ст.), но вскоре последует суд над всеми мертвецами воскресшими и вечное мздовоздаяние им и диаволу: *смерть и ад и все, имена которых не написаны в книге животней, ввержена быста в озеро*

*огненное: и се есть вторая смерть* (8–15 ст.). Но Апокалипсис есть книга пророческая и глубоко таинственная, изобилующая образами. Строго буквальное истолкование этих образов, когда оно является противоречащим другим, прямым и ясным свидетельствам откровения, невозможно. Насколько возможно уяснить смысл этого видения, в нем под Ангелом, сошедшим с неба и имеющим ключи ада, разумеется Ангел завета — Господь Иисус, приходивший на землю, чтобы смертью Своею упразднить имущего державу смерти. Под связанием и заключением диавола в темницу разумеется ограничение и сокрушение Искупителем власти сатаны над людьми и вообще силы зла, одушевлявшей особенно язычество. Под тысячелетним царством Христовым разумеется весь неопределенный период времени от основания церкви Христовой на земле, особенно же период более мирного развития церкви Христовой после эпохи гонений (ср. 3 и 7 ст.). Под именем *первого воскресения* разумеется обращение человека от греха и примирение его с Богом, его оправдание и возрождение, что действительно является восстанием и воскресением духа человеческого от смерти духовной. Оно есть первое воскресение по отношению к будущему воскресению мертвых в день последнего суда. Царствование со Христом имеющих часть в этом духовном воскресении есть царствование на небе, блаженная жизнь души от времени удостоения блаженства до воскресения по телу. Далее, — разрешение диавола из темницы на малое время, чтобы прельстить языки, означает явление на земле антихриста незадолго перед самой кончиной мира. Когда же эта сила зла окончательно будет побеждена (9–10 ст.), наступит последний, всеобщий суд: *тогда море, смерть и ад отдадут своих мертвецов*, т. е. совершится всеобщее телесное воскресение из мертвых (второе воскресение), — *малые и великие предстанут на суд пред Богом* (12–13 ст.). Для тех, которые осуждены будут, наступит *смерть вторая*, которая есть окончательное отвержение грешников от лица Божия.

III. Ко времени второго пришествия Христова не все подвергнутся телесной смерти, но останутся живые. Но так как *тление не наследует нетления* (1 Кор 15, 50), то тела оставшихся в живых, наравне с умершими и воскресшими, сделаются нетленными через мгновенное изменение. Ап. Павел пишет коринфянам: *се тайну вам глаголю: вси бо не уснем, вси же изменимся (ἀλλαγήσομεθα) вскоре (ἐν ἰσχύϊ — в атом, точку времени), во мгновение ока, в последней трубе! вострубит бо, и мертвии востанут нетленни, и мы изменимся; подобает (δεῖ) бо тленному сему облещися в нетление и мертвенному сему облещися в безсмертие* (1 Кор 15, 51–53). В другом послании апостол говорит: *мы живущии, оставшии в пришествие Господне, не имамы предварити умерших... Мертвии о Христе воскреснут первее* в сравнении с христианами, оставшимися в живых; *потом же мы живущии оставшии купно с ними восхищени будем на облацех в сретение Господне* (1 Сол 4, 15–17). Высказывалось мнение, что сущность изменения живых при втором пришествии Христовом будет состоять в их мгновенной смерти и в возвращении к жизни в теле нетленном. Но такое мнение не согласно со словами апостола: *не все мы умрем*. Слова апостола об изменении живых нужно понимать буквально, в том именно смысле, что изменение заменит как действие смерти, так и действие воскресения, так что при последней трубе и мертвые востанут нетленными, и оставшиеся в живых будут иными, т. е. нетленными. Как воскресение из мертвых будет всеобщим, так и изменятся все, какие будут в живых при втором пришествии, т. е. не только праведники и верующие, но и грешники и неверующие, ибо и таковые будут при конце мира. В выражениях апостола: *мы изменимся, все* (подразумевается «мы») *изменимся*, — изменение ставится вне зависимости от нравственного достоинства человека, и хотя эти слова относятся к верующим, но среди последних всегда есть лица, которые по своим нравственным качествам недостойны войти в вечную жизнь.

## § 185. Тело воскресения и его свойства.

Тело воскресения будет то же самое по *существу* своему, которым владеет и с которым соединена душа человека во время земной его жизни. Оно будет иметь лишь новые, существенно отличные от настоящих *свойства*.

I. Тождественность по существу с настоящими будущих тел предполагается самым понятием «воскресение» — ἀνάστασις, которое означает собственно восстание (того, что пало). И. Христос воскрес из гроба в Своем собственном теле, которое было распято, прободено копием и положено во гробе. В этом теле Он являлся по Своем воскресении. Равно и учил Он о воскресении нашего настоящего тела. Слова Его: *сущии во гробех услышат глас Сына Божия и изыдут...* указывают, что воскресение есть восстановление тела, предаваемого земле, т. е. того, которым владела душа во время земной жизни. Ап. Павел выражается о воскресении: *Воздвигий Христа из мертвых оживотворит и мертвенные тела ваша* (Рим 8, 11). *Подобает бо тленному сему облецися в нетление и мертвенному сему облецися в бессмертие* (1 Кор 15, 53). *Сему смертному, сему тленному, т. е. телу, которым душа владеет в настоящей жизни, а не какому-либо другому, подобает облечься в нетление и бессмертие.*

Так учила о теле воскресения и древняя Вселенская церковь, выразив свое суждение об этом по поводу лжеучения *Оригена*. Ориген высказывал мнение, что нам дано будет тело, совершенно не похожее на нынешнее наше тело, а духовное тело, эфирное, не подлежащее ни зрению, ни осязанию, не имеющее никакой тяжести и веса. Ввиду широкого распространения такого мнения, на V-м Всел. Соборе против оригенистов определено: «кто утверждает, что тело Господа, по воскресении, сделалось эфирным и приняло сферическую форму, каковыми телами в воскресении облекутся и все разумные твари, — кто утверждает, что как Христос совлекся Своего земного тела, так и все разумные существа не будут иметь в воскресении подобных настоящим тел, — да будет анафема».

Одинаковость по существу тел воскресения с настоящими дает основание думать, что и по воскресении не уничтожится различие пола воскресших, ибо пол женщины не есть недостаток, но богосозданная природа (Август. О граде Бож. XXII, 17). По вопросу о том, сохранится ли и различие возрастов, в древности одни высказывались в утвердительном смысле (ввиду Апок 20, 12–13), другие полагали, что все тела восстанут в возрасте полного совершенства (ввиду Еф 4, 13).

II. При тождестве с прежним земным телом по существу, тело воскресения будет весьма различно от последнего по своим свойствам и состоянию. В Писании даются указания на свойства воскресших тел в евангельских изображениях телесности воскресшего Господа Иисуса и в определении будущих качеств воскресших тел, сравнительно с настоящими, у ап. Павла в словах: *сеется в тление, встает в нетлении; сеется не в честь, встает в славе; сеется в немощи, встает в силе; сеется тело душевное, встает тело духовное* (1 Кор 15, 42–44).

Тела будут *нетленны*. Под нетлением прежде всего необходимо понимать способность тела не обращаться в прах, разлагаясь на свои основные элементы. Оно будет, следовательно, по самой природе своей противостоять разрушительной силе смерти, т. е.

находиться в состоянии невозможности умереть, как говорит Спаситель: *сподобившихся век он улучшить и воскресение еже от мертвых... ни умрети бо тому могут, равни бо суть ангелом* (Лк 20, 35–36). Такое свойство тел воскресения предполагает, что им будут совершенно чужды всякого рода болезни и постепенность умирания, какая происходит с нами в старости. Тайнозритель говорит, что на новой земле *ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет* (Апок 21, 4), как и в райской жизни человека. Нетление тела воскресения предполагает, также, что оно не будет иметь нужды в обыкновенных пище и питии для поддержания своих сил. Ап. Павел говорит: *брашна чреву и чрево брашном; Бог же и сие и сия упразднит* (1 Кор 6, 13; см. Апок 7, 16). Подобным же образом и по отношению к браку воскресшие будут подобны ангелам (Мф 22, 30).

Тела воскресения, в противоположность нашим земным телам, телам немощи, будут *сильны*. Немощь нашего тела выражается в том, что оно не может выносить продолжительного напряжения своих сил, постоянно требуя отдыха, сна и питания для подкрепления сил, и весьма часто заставляет дух отказываться от приведения в исполнение его высоких начинаний. *Дух бодр, плоть же немощна*. По противоположению такой немощи земного тела силу тела воскресения надлежит полагать в полноте его жизненных сил и неустанности их энергии. Тело воскресения не будет знать утомления и, следовательно, чувствовать потребности в отдыхе и сне, в пище и питии. Неисчерпаемая полнота сил, которыми будет обладать тело воскресения, произведет то, что в царстве славы не будет ни беспомощных старцев, ни младенцев, нуждающихся в уходе других.

Воскресшие тела будут *духовны*, а не душевны, каковы нынешние тела. *Есть тело душевное, и есть тело духовное*, говорит апостол (1 Кор 15, 44). Нынешнее тело есть по преимуществу тело душевное; похоть сделалась неотъемлемым свойством тела человеческого и между духом и плотью идет непрерывная борьба (Гал 5, 17); тело порабощает душу, заставляя ее подчиняться низшим чувственным влечениям (Рим 7, 23) и стесняет и затемняет чисто духовные влечения; короче, оно есть тело *страстное*. Тело воскресшее будет духовное, бесстрастное; в нем не только указанная борьба прекратится, но уничтожится и самая возможность возникновения похоти и оно явится покорным орудием духа. Вместе с этим оно сделается духовным в смысле легкости и тонкости и с физической стороны. Возможность такого одухотворения тела не должна представлять чего-либо неудобоприемлемого, так как в мире материи существуют разные степени материальности, переходы материи из одного состояния в другое. Явление Господа по воскресении Своим ученикам *дверем затворенным* дает нам некоторое представление о том, в чем будет состоять одухотворение материи нашего тела. Оно потеряет свою грубость, дебелисть, сделается тонким и пронизательным, а вследствие этого и более свободным от условий пространства. И ап. Павел говорит, что воскресшие и оставшиеся в живых, по восприятии тела воскресения, *восхищены будут на облацех в сретение Господне на воздухе*. Тем не менее, наименование тела духовным не обозначает, что тело будет воздушным или эфирным.

Наконец, тела воскресших будут *славны*: Господь Иисус *преобразит тело смирения* (уничужения) *нашего* так, что оно будет *сообразно славному телу Его* (Филип 3, 21), *восстанет в славе*. Славу тел воскресения нужно полагать прежде всего в том, что они будут одарены всеми доступными природе тела совершенствами и вместе отнято от них будет *уничужение*, т. е. все недостатки нашей телесной природы, и между ними — тление, немощь, душевность. Но совершенство тела и свобода от всех телесных недостатков будет принадлежать всем воскресшим, и праведникам и грешникам. Поэтому славу воскресших тел недостаточно понимать лишь в этом смысле. Без сомнения, причина большей или меньшей славы тела будет заключаться в нравственном состоянии самого человека. Но если нравственное совершенство есть основание (субъективное) будущей славы

воскресшего тела, то и сущность славы, которая будет принадлежать воскресшим телам, можно полагать в отражении степени нравственного совершенства духа на теле. Что же касается того, каким видимым для всех образом проявится слава тела воскресения, то Писание часто представляет славу, как свет (Исх 34, 29; 2 Кор 3, 7; Мф 17, 2; Деян 9, 3–8). Спаситель дал обетование, что *праведницы просветятся, яко солнце во царствии Отца их* (Мф 13, 43). Ввиду таких указаний Писания и под славой тела воскресения можно понимать их светоносность, существо которой однако мы не можем представить.

Слава, имеющая принадлежать воскресшим телам, будет иметь различные степени, как различны степени нравственного совершенства каждого отдельного человека: *ина слава солнцу*, — говорит ап. Павел, — *и ина слава луне, и ина слава звездам: звезда бо от звезды, разнствует во славе. Такожде и воскресение мертвых* (1 Кор 15, 41–42).

Перечисляя все указанные свойства тел воскресения, ап. Павел имел ввиду праведников, но не говорит о том, каковы будут воскресшие тела грешников. Должно, однако, думать, все тела воскресших — и праведных и нечестивых — будут обладать одинаковыми совершенствами своей природы. В частности, и тела грешников, без сомнения, восстанут *нетленны и сильны* в смысле свойства противостоять смерти, разрушительным влияниям стихий, не нуждаться в отдыхе, пище и питье для поддержания жизни и сил, свободы от болезней и старости.

Не может быть сомнений также и в *духовности* тел грешников. Бессмертное тело не может быть по своему составу и свойствам таким же, как наше настоящее тело. Что же касается свойства *славы* воскресших тел, то в славе в смысле совершенства тела воскресения, нельзя отказать телам грешников, хотя эти совершенства, подобно дорогой повязке на дышащей зловонием ране, не славу, а вечный позор доставят обладающему ими духу. Без сомнения, тела грешников будут также способными отражать на себе нравственное состояние духа, иметь на себе вечное обнаружение их нравственного падения.

## § 186. Кончина мира

С воскресением мертвых и изменением живых последует *кончина века*. Под кончиной века или мира в учении откровения и церкви разумеется не совершенное разрушение и уничтожение его, а только *преобразование, обновление* мира, такое изменение состояния вселенной, что она явится в новом, лучшем и совершеннейшем виде, соответственном прославленному состоянию будущих ее обителей. Такая перемена в состоянии мира вещественного необходимо предполагается и требуется связью, в какой находятся судьбы мира вещественного с судьбами человека. Мир в настоящем его состоянии полон зла и нестроений; человеку он доставляет множество разнообразных скорбей и страданий. Но зло случайно в мире, оно есть следствие греха. Поэтому с уничтожением греха и смерти и возведением человека в состояние совершенства по телу должны быть истреблены и пагубные следствия, причиненные твари грехопадением человека. Мир в настоящем его состоянии и не может быть приличным, блаженным и вечным жилищем для людей, которые воскреснут с прославленными телами.

Учение о кончине существующего мира и появлении новых неба и земли возвещалось еще в Ветхом Завете. Так, псалмопевец о настоящих, созданных Богом небе и земле, говорит: *та погибнут, Ты же пребываеши; и вся, яко риза, обещают и яко одежду свieti я, и изменятся* (Пс 101, 27). У пр. Исаии возвещается: *будут бо небо ново и земля нова* (в рус. пер. — вот Я творю новое небо и новую землю), и не помянут *прежних, ниже възьдут на сердце их* (65, 17; сн. 13, 9–13; 51, 5; Иоил 2, 10, 30–31).

Но частнейшими чертами учение о кончине мира раскрывается в Новом Завете. И. Христос в объяснении притчи о пшенице и плевелах говорил: *жатва — кончина века есть* (Мф 13, 39–40). Утверждая действительность кончины мира, Он предъизображал и те грозные и необыкновенные потрясения, которые произойдут на небе и на земле перед кончиной мира: *по скорби тех дней* (бедствий перед вторым Его пришествием) *солнце померкнет* (σκοτισθήσεται — само помрачится), *и луна не даст света своего* (αυτῆς — обычного ей сияния, потому, конечно, что сама не будет более получать его), *и звезды спадут с небесе, и силы небесныя подвижутся* (Мф 24, 29; у Луки 21, 25: *и будут знамения в солнце и луне, и звездах, и море восшумит и возмутится*). Последнее помрачение солнца и луны не будет простым лунным и солнечным затмением, каковые явления никогда не бывают вместе, одновременно, но это будет совершенное прекращение света солнца, за которым необходимо последует помрачение луны. Падение звезд (в собственном смысле звезд, а не метеоров) можно понимать в том смысле, что они постепенно, одна за другой будут как бы срываться с небесного свода, с тех мест, на которых в течение веков привыкли видеть их прочно укрепленными и неподвижными, что соединится с совершенным погашением их света и исчезновением из взора в мировом пространстве. Наконец, *силы небесныя подвижутся*, т. е. придут в беспорядочное движение те космические силы, действием которых сохраняется мировая гармония (напр., сила тяготения) и которые поддерживают отношение небесных светил между собой и по отношению к земле (*уставы неба*). Спаситель же говорил: *небо и земля, т. е. вся совокупность творения, мимоидет* (изменится по образу бытия своего), *словеса же Моя не мимоидут* (Мф 24, 35).

В таком же смысле учили о кончине мира и апостолы. Ап. Петр раскрывал это учение по поводу появления наглых ругателей, которые говорили: где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же (2 Пет 3, 3–4). Указав ругателям, что первобытный мир погиб в волнах потопа (6 ст.), апостол предупреждает, что и *нынешняя небеса и земля тем же Словом сокровена суть* (содержимые тем же Словом), *огню блюдома* (τεθησουργισμένοι ἐστί — сберегаются, сохраняются, как сокровища, драгоценность) *на день суда и погибели нечестивых человек* (7 ст.), — до тех пор, пока будут иметь цену в глазах Божиих. Но *придет день Господень, яко тать в нощи, в онь же небеса с шумом мимо идут, стихии же сжигаемы* (разгоревшись, воспламененные) *разорятся, земля же и яже на ней дела сгорят* (10 ст.). Слова апостола показывают, что грозная перемена с миром произойдет в *день Господень, день суда и погибели нечестивых*, т. е. в день решительного определения участи грешников. *Предметом* изменения будут: небеса, стихии, земля и дела, яже на ней. Выражение: *небеса с шумом мимо идут* дает понять, что под небом разумеются тела, поставленные на звездном небе; *стихии*, обыкновенно, означают первоначальные, простые вещества мира (Прем Сол 7, 17); *земля и дела, яже на ней*, обозначают нашу планету и все то, что на ней находится: природа и искусство, царство растений, минералы, животные, города и дома (но не люди), вообще все принадлежности земного обитаемого мира (ср. Авв 2, 13), — все будет страшным образом разрушено. Орудием будущего обновления вселенной послужит *огонь*. Действие этого огня — «огненного потопа», или огненной реки» будет состоять не в истреблении окончательном, не уничтожении решительном вещественного мира, а только в обновлении, очищении мира. Сам апостол будущее разрушение мира сравнивает с постигшим древний мир потопом (6 ст.) и прямо говорит: *нова же небесе и новы земли, по обетованию Его, чаем, в нихже правда живет* (13 ст.), т. е. нового неба, а не другого неба, новой земли, а не другой земли ожидаем. Слова: *в нихже правда живет*, дают видеть, что перемена для нынешнего неба и нынешней земли нужна только такая, чтобы не было в них неправды, не осталось ничего из того беспорядочного и зловредного, что в них привнесено было грехом человека.

Ап. Павел учит, что *вся тварь* (πάσα ἡ κτίσις), т. е. весь мир вещественный, *совоздыхает и соболезнует* (с нами) *даже до ныне* и ожидает откровения сынов Божиих, *на уповании*, что *свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих*, подобно тому, как и *мы сами в себе воздыхаем, всыновления чающе избавления телу нашему* (Рим 8, 21–23), т. е. воскресения тел. Слова апостола показывают, что прославление природы будет состоять не в уничтожении мира, а освобождении *от рабства тления* или *от суеты*, и совершится это, по крайней мере, не прежде прославления сынов Божиих. По словам того же апостола: *преходит бо образ* (σχήμα) *мира сего* (1 Кор 7, 31), но не мир, его сущность или природа.

Тайнозритель пишет, что он видел, как от лица Седящего на престоле *бежа небо и земля, и место не обретется им* (Апок 20, 10), т. е. в настоящем их состоянии, и увидел он *небо ново и землю нову! первое бо небо и земля первая преидоста, и моря несть ктому*. Новый Иерусалим, увиденный им, *приготовлен как невеста, украшенная для мужа своего, и о нем сказано ему: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними* (21, 1–3).

Итак, по ясному учению откровения, действительно последует в день Господень кончина мира — стихийных неба и земли, кончина не в смысле совершенного уничтожения, но преобразования или обновления мира посредством огня. Из прежних неба и земли и вместо их явятся новое небо и новая земля, которые будут существовать вечно, не подвергаясь новым потрясениям; в них не будет рабства тлению, как нетленны будут и тела воскресших, и будет обитать правда.

Опыты разрешения вопроса о последней судьбе мира встречаются и в естественных религиях и философии, а в последнее время этому вопросу уделяет внимание и естествознание. Как в древности, так и теперь, мысль о кончине мира казалась и кажется для мышления вполне удобоприемлемой: мир, состоящий из сложных и разрушимых веществ, некогда получил начало, следовательно, может и окончить свое бытие в настоящем его виде. Тем более естественно так думать, что мир в настоящем его состоянии *весь во зле лежит*. Безотраднa была бы участь человека, если бы все это зло осталось на вечность. О кончине мира и явлении новых миров, новых неба и земли говорится в религиозных сказаниях браминства (позднейшего), в персидской религии (Зороастра), египетской, в мифологии германцев. Необходимость какого-либо мирового переворота (катастрофы) для начала лучшего порядка вещей признавали и некоторые из древних философов, причем охотно разделялось то мнение, что настоящий мир будет истреблен огнем (Гераклит, стоики, Платон, Сенека). Новейшее естествознание пытается разрешить тот же вопрос на основании данных т. н. положительной науки (астрономии, геологии, физики, географии). Появился и существует целый ряд гипотез, предполагающих, что вселенная должна или *постепенно* прийти к своему концу, или *внезапно* погибнуть от действия тех или других естественных сил, причем многими из них предполагается и допускается, что на месте погибших могут возникнуть новое небо и новая земля. Естествознание в решении этого вопроса, особенно при настоящем состоянии науки, конечно, не может идти далее гаданий и предположений, более или менее вероятных. Но утверждая, что настоящая вселенная будет иметь конец и на месте ее могут возникнуть новое небо и новая земля, эта наука утверждает ту же истину, которую возвещало откровение еще задолго до появления научного естество-знания.

### **§ 187. Всеобщий суд. Его действительность и образ совершения.**

За воскресением мертвых и обновлением мира Господь И. Христос во второе Свое пришествие совершит суд — суд всеобщий, открытый и торжественный, правосудный и



страшный, решительный и последний. Тогда последует праведное воздаяние каждому по делам его и судьбы всех людей будут определены на вечные времена.

I. Действительность будущего всемирного суда предвозвещалась еще в ветхозаветном откровении (особенно Дан 7, 9–14), но яснейшим образом утверждается в Новом Завете. И. Христос учил: *прийти имать Сын человеческий во славе Отца Своего со ангелы святыми, и тогда воздаст комуждо по деянием его* (Мф 16, 27). В беседе с учениками на горе Елеонской Он изобразил и самый суд, со всеми его последствиями, какой имеет быть произведен Им (Мф 25, 31–46). Во многих притчах, убеждая к исполнению воли Отца небесного, Он также указывал на имеющий быть суд, напр., в притчах: о пшенице и плевелах, о неводе (Мф 13 гл.), о неверном домоправителе, о талантах (25 гл.). Ап. Павел возвещал в афинском ареопаге: *Бог оставил есть день, в онъже хочет судити вселенней в правде* (Деян 17, 31; см. Иуд 14–15 ст.). Этот великий день он называет *днем гнева и откровения праведного суда Божия* (Рим 2, 5).

II. Об образе или способе совершения последнего суда многое открыто нам под покровом чувственных образов, понимание которых доступно разумению нашему лишь отчасти.

Совершителем суда откровение представляет *Господа И. Христа*. Сам Он свидетельствовал: *Отец не судит ни комуже, но весь суд (κρίσιν πάσαν) даде Сынови*. Отец *власть* (власть) *даде Ему и суд творити, яко Сын человекъ есть* (Ин 5, 22, 27). Дело искупления предназначено было совершить Сыну Божию. Поэтому Сыну же Божию, ибо Он *Сын человекъ есть*, подобало совершить, конечно, в единении с волей Бога Отца, и суд над родом человеческим. *Повеле нам* (воскресший И. Христос), — говорит ап. Петр, — *проповедати людем, яко Той (И. Христос) есть нареченный от Бога Судия живым и мертвым* (Деян 10, 42). Ап. Павел учит, что *Бог будет судить тайная* (т. е. дела) *человеком... Иисусом Христом* (δὲ Ἰ. Χριστοῦ — Рим 2, 16; см. Деян 17, 31).

При совершении суда над миром Господь И. Христос, как царь, пришедший потребовать отчета у Своих рабов (Лк 19, 12–15), *сядет на престоле славы Своя*, окруженный ангелами (Мф 25, 31), *и престол велик бе* (Апок 20, 11). Престол славы, без сомнения, это есть образное представление царского достоинства И. Христа, которое в полной своей славе откроется перед воскресшими и собравшимися для суда людьми (точно так же, как и упоминаемое во 2 Кор 5, 10 *судилище* Христово). В производстве суда, в качестве исполнителей воли царя и Судии вселенной, примут участие ангелы. В притче Спасителя о пшенице и плевелах представляется, что при кончине века *жатели ангелы суть*, что *послет Сын человеческий ангелы Своя, и соберут от царствия Его вся соблазны и делающих беззаконие* (Мф 13, 39–41 см. 24, 31); *ангелы изыдут и отлучат злыя от среды праведных* (13, 49); ангелам усвоится приведение в исполнение божественного приговора над нечестивыми, — *ввержение их в печь огненную* (Мф 8, 12; 13, 42, 50 и др.).

Есть в Писании изречения, в которых участие в суде приписывается и людям, — апостолам и святым вообще. Так И. Христос обещал апостолам: *аминь глаголю вам, яко вы, шедшии по Мне, в пакибытие (ἐν τῇ παλιγενεσίᾳ), егда сядет Сын человеческий на престоле славы Своя, сядете и вы на двюнадесяте престолу, судяще обеманадесяте коленома Израилевова* (Мф 19, 28; см. Лк 22, 30). Ап. Павел пишет: *не весте ли, яко святии мирови имут судити* (χρίνουσι, — 1 Кор 6, 2)? Но судить живых и мертвых будет Сам Богочеловек, Которому Бог Отец дал *весь суд*. Обетование же о седении апостолов на

двенадцати престолах есть лишь образное предуказание того, что они при всеобщем суде будут в особенности превознесены над всеми, как ближайшие к царю Судии лица, будут по преимуществу разделять с Ним славу суда и царства. Что же касается суда и осуждения ими двенадцати колен Израилевых, то участие их в этом отношении должно ограничить тем, что они осудят через добрый пример нравственной своей жизни и деятельности вообще нечестивых из всех народов и, прежде всего, своих современников, особенно же неуверовавших сынов Израиля. Но так как кроме двенадцати колен Израилевых остается еще множество народов и племен, которые предстанут всемирному суду, то не одни апостолы, но вообще *святии мирови имут судити*, т. е. будут как бы живыми скрижалями закона Христова, по которому совершается суд, свидетельствуя на себе возможность для человека достигнуть спасения, и тем покажут грешникам, что злая воля привела их к осуждению.

Подсудимыми на всеобщем суде явятся все люди, — грешные и праведные, христиане и не христиане, живые и мертвые, и не только люди, но и падшие духи. На последний суд, говорит И. Христос, *соберутся пред Ним вси языцы (πάντα τα εἴθνη* Мф 25, 32), — не языческие лишь, но все народы, существовавшие от начала мира — *избранные от четырех ветр, от края небес до края их* (24, 31), равно и все *творящие соблазны и делающие беззаконие* (13, 41). На суд предстанут и ангелы, *не соблюдавшия своего начальства и оставльшия свое жилище*. Ап. Павел учит: *не весте ли, яко ангелов судити имамы* (1 Кор 6, 3)? Под ангелами в словах ап. Павла правильнее разуметь падших ангелов, как и разумели древние учителя (напр. Златоуст, блаж. Феодорит).

Предметом последнего суда и вместе основанием осуждения одних и оправдания других будут добрые или злые дела представших на суд, мысли, слова и нравственные расположения каждого, их вера или неверие. Господь, учит апостол, в этот день *воздаст коемуждо по делом его! овым убо, по терпению дела благаго* (в рус. пер. — которые постоянством в добром деле, т. е. ищут) *славы и чести и нетления ищущым, живот вечный, а иже по рвеню противляются* (упорствуют) *убо истине, повинуются же неправде, ярость и гнев* (Рим 2, 6–8). Всем должно явиться *пред судище Христово, да примет кийждо яже с телом содела* (т. е. соответственно тому, что он делал, живя в теле), *или блага, или зла*, (2 Кор 5, 10; сн. Гал 6, 7–9; Иуд 15). Но не только за дела, а и за слова свои каждый должен будет дать отчет: *глаголю же вам, — учит Спаситель, — яко всяко слово праздно, еже аще рекут человецы, воздаят о нем слово в день судный. От словес бо своих оправдишися и от словес своих осудишися* (Мф 12, 36–37). Наконец, и сердечные намерения будут предметом суда: когда придет Господь, тогда Он *во свете приведет тайная тмы и объявит советы сердечныя, и тогда похвала будет коемуждо от Бога* (1 Кор 4, 5; Рим 2, 16; сн. Апок 2, 23). Каждый будет судим по своим силам и дарованиям: *всякому же, емуже дано будет много, много взыщется от него; и емуже предаша множайше* (иного вверено), *множайше просят* (взыщут) *от него* (Лк 12, 48; сн. Мф 25, 14–30 — притча о талантах). Будет принята во внимание и совокупность внешних условий, благоприятных или неблагоприятных для нравственного развития, при которых жили и так или иначе поступали люди, в особенности же известность или неизвестность им откровения Божия, как, напр., жителям Тира, Сидона и Ниневии, или же Хоразина, Вифсаиды и Капернаума (Мф 11, 21–23; 12, 41). Ап. Павел дает видеть, что не одинаково будут судимы люди, жившие под законом откровенным, и те, которые не имели такого закона: *несть бо на лица зрения у Бога, — говорит он. Елицы бо беззаконно согрешиша, беззаконно и погибнут! и елицы в законе согрешиша, законом суд примут!* (Рим 2, 11–12). Нелицеприятие Божие на суде, по мысли апостола, обнаружится в том, что те, которые *беззаконно*, т. е. не имея писанного закона, а руководствуясь одним естественным законом, согрешили, те *беззаконно и погибнут*, т. е. не по писанному закону будут осуждены на вечное мучение, а по закону, написанному в сердце каждого. А которые в

законе, т. е. имея писанный закон, согрешили, то по этому закону и судимы будут и суд примут, т. е. осуждение.

Соответственно выяснению нравственного состояния судимых последует разделение добрых и злых и произнесение приговора над теми и другими. *И разлучит их друг от друга Сын человеческий, яко же пастырь разлучает овцы от козлищ! И поставит овцы одесную Себе, а козлища ошуюю. Тогда речет царь суцым одесную Его: приидите, благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира... Суцим же ошуюю Его Он скажет: идите от Мене, проклятии, во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его... И идут сии в муку вечную, праведницы же в живот вечный (Мф 25, 32–46).*

## **§ 188. Кончина благодатного царства Христова и открытие царства славы. Ложность хилиазма.**

I. Со вторым пришествием Христовым и всеобщим судом последует кончина благодатного царства Христова и откроется вечное царство славы.

Благодатное царство Христово или церковь Воинствующая приспособлена к временному домостроительству человеческого спасения, доколе все достигнуто *в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова* (Еф 4, 12). Но ко времени второго пришествия Христова для суда над миром Евангелие будет проповедано по всей вселенной. Все, предназначенные к царству Божию, войдут в него, а враги этого царства и самая смерть будут побеждены. На всеобщем же суде плевелы, мешающие росту пшеницы, будут отделены. Старый мир прекратит свое существование. Домостроительство спасения, состоящее в приложении и усвоении людям спасительных заслуг И. Христа, завершится. Понятно, что с завершением его должно окончиться и существование благодатного царства — церкви, находящейся в состоянии непрестанных подвигов и борьбы с врагами, видимыми и невидимыми. Наступит та кончина, о которой говорит апостол: *а затем, — т. е. за воскресением мертвых, — кончина, егда предаст царство Богу и Отцу, егда испразднит всяко начальство и всяку власть и силу. Подобает бо Ему царствовать, дондеже положит вся враги под ногама Своима. Последний же враг испразднится смерть... Егда же (Бог Отец) покорит Ему всяческая, тогда и Сам Сын покорится покоршему Ему всяческая, да будет всяческая во всех* (1 Кор 15, 24–28). В этих словах апостола разумеется именно царство, которое принадлежит И. Христу прежде Его второго пришествия, т. е. временное, по домостроительству, царство Христово — церковь. Это царство Он предаст Богу Отцу. Тогда исполнится то определение вечного совета Св. Троицы, о котором Сын говорил Отцу: *се, иду сотворити волю Твою, Боже* (Евр 10, 7).

Но с преданием этого Своего царства Богу и Отцу не окончится царствование Христово. Тогда откроется во всей силе и славе то царство, уготованное для праведников от сложения мира, рождение и воспитание чад для которого составляет задачу церкви. Это царство И. Христос называл то *царствием Божиим* (Мк 9, 47; 10, 14; Лк 13, 28–29), то *царством Отца Своего* (Мф 26, 29), то *домом Отца Своего*, в котором много приготовлено обителей для Его последователей (Ин 14, 2). Это царство не есть только царство Бога Отца, или вообще царство Пресвятыя Троицы, но и Его собственное, непосредственно Ему, как Искупителю, принадлежащее царство. Поэтому это же царство Он называл *царством Сына человеческого* (Мф 16, 28; сн. 13, 41), *Своим царством* (у Лк 22. 20 — *Мое царство*). Точно также и апостолы именовали это царство не только *царством Божиим* (1 Кор 6, 9; 15, 50; 2 Сол 1, 5), но и *царством Господа нашего и Спаси Иисуса Христа* (2 Пет 1, 11; 2 Тим 4, 18; Апок 11, 15), *царством Христа и Бога* (Еф 5, 5). Царствию Его, имеющему наступить с началом вечной для праведников жизни по душе и

по телу и на обновленных небе и земле, непосредственно после всеобщего суда, *не будет конца* (Лк 1, 33; Апок 11, 15). С Ним же, Господом Иисусом, воцарятся и верующие в Него (2 Тим 2, 12; см. Рим 8, 17).

II. Понятно отсюда, как должно смотреть на *хилиастические* (χιλιασμός — тысячелетие) надежды и ожидания второго пришествия Христова для основания Им земного 1000-летнего царства, возникшие еще в первые века христианства и проходящие через всю историю церкви. Сущность этих чаяний у древних хилиастов состояла в следующем. Господь И. Христос задолго до кончины мира опять придет на землю, победит Своих врагов, упразднит власть сатаны на тысячу лет, воскресит умерших праведников («первое воскресение»), устроит царство на земле, и будет царствовать с воскресшими и прославленными праведниками тысячу лет. В награду за свои подвиги и страдания праведники будут наслаждаться всеми благами — духовными и чувственными (у иудействующих хилиастов — с восстановлением Иерусалима и ветхозаветных жертв), и им дано будет господствовать над всем остальным человечеством. По прошествии этого времени, сатана, связанный на тысячу лет, будет снова развязан и вместе с антихристом, своим орудием, и его последователями, вступит в ожесточенную борьбу с царством Христовым, но эта брань кончится погибелью сатаны и антихриста вместе с его приверженцами, и тогда-то последует второе, всеобщее воскресение, кончина мира, всеобщий суд и всеобщее вечное воздаяние. Очевидно, хилиастические чаяния о пришествии Христовом за 1000 лет до кончины мира и о каком-то особом царстве Христовом, отличном от царства благодати (церкви) и царства славы, равно как и двукратном воскресении мертвых, не имеют для себя никаких оснований. Церковь, осудив на Втором Вселенском Соборе все заблуждения Аполлинария, между прочим, разделявшего хилиастические воззрения, осудила и его учение о тысячелетии Христовом, и для того на соборе внесены были в самый символ слова о Христе: *Его же царствию не будет конца*.

### **§ 189. Блаженное состояние праведников. Степени и вечность их блаженства.**

I. Благословенные Отца небесного в уготованном им от сотворения мира царстве будут иметь «жизнь столь блаженную, что мы не в состоянии и понять, представить и изобразить этого блаженства» (Катих. 12 чл.). *Око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его* (1 Кор 2, 9). *Вем человека о Христе, — говорит ап. Павел о себе, — который восхищена бывша... до третьего небесе,... в рай, и слыша неизреченные глаголы, ихже не леть есть человеку глаголати, т. е. предсказать* (2 Кор 12, 2, 4). Писание изображает состояние праведников в этом царстве большею частью подобиями и образами, взятыми с предметов величественных и прекрасных. Небесные блага оно называет *сокровищем* (Мф 19, 21; 1 Пет 1, 4), *наследством нетленным, чистым, неувядаемым* (1 Пет 1, 4; см. Еф 1, 14; 1 Кор 3, 24; Гал 3, 24) и др.

Как на наивысшее из всех благ, уготованных праведникам, откровение указывает на непосредственное созерцание и ближайшее общение их с Господом и Спасителем И. Христом и через Него с Богом Отцом и Духом Святым. Спаситель говорил Своим ученикам: *да не смущается сердце ваше, веруйте в Бога и в Мя веруйте... Паки прииду и пойму вы к Себе. Да идеже есмь Аз и вы будете* (Ин 14, 1–3). В молитве к Отцу Он взывал: *Отче, ихже дал еси Мне, хошу, да идеже есмь Аз, и тии будут со Мною, да видят* (θεωροῦσι) *славу Мою, юже дал еси Мне* (17, 24). Видение это касательно человеческой

природы Христа Спасителя, конечно, будет через самое телесное чувство зрения. Упование блаженного видения и общения со Христом Спасителем более всего утешало и одушевляло апостолов. Ап. Павел желает *разрешиться и со Христом быти* (Фил 1, 23) и обещает верующим, что они в будущей жизни *всегда с Господом* будут (1 Сол 4, 17), с Ним воцарятся (2 Тим 2, 11–12). Ап. Иоанн говорит, что мы узрим тогда Христа Спасителя, *якоже есть* (1 Ин 3, 2). Тогда праведники явятся действительно *наследницы убо Богу, сонаследницы же Христу* (Рим 8, 17).

Пребывая постоянно с Господом Иисусом в царстве Христа и Бога, праведники через И. Христа и Духа Святаго и к Богу Отцу будут так близки, как близки бывают дети к своему родному отцу, живя в его доме (Ин 14, 2), будут едино с Отцем: *да вси едино будут: якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут* (Ин 17, 21), — молился И. Христос Своему Отцу о верующих. В откровении ап. Иоанна говорится, что блаженное царство славы будет *скиниею Божиею с человеки*, где Он *вселится с ними: и тии людие Его будут, и Сам Бог* (триипостасный) *будет с ними* (Апок 21, 3). По словам ап. Павла, тогда *Бог будет всяческая во всех* (1 Кор 15, 28). Конечно, и теперь Он во всех: *о Нем бо живем, движемся и есмы*. Но тогда это совершится и проявлено будет некоторым особым образом.

Как на следствия особенного общения и единения человека с Богом в царстве славы, св. Писание указывает на удовлетворение всех высших стремлений и потребностей душ праведников. По откровению ап. Иоанна, Бог будет и *светом* для праведников, просвещающим их, и *древом животным*, питающим их своими плодами, и *источником воды животная*, напоющим их (Апок 21, 6, 22–23).

В частности, тогда они обретут возможно полное удовлетворение ума, жаждущего истины и лишь отчасти находящего удовлетворение здесь. *Видим убо ныне* (Бога), — говорит ап. Павел, — *якоже зеркалом в гадании* (как бы сквозь тусклое стекло, гадательно), *тогда же лицом к лицу! ныне разумею отчасти, тогдаже познаю, якоже и познан бых* (1 Кор 13, 12). В этих словах апостол указывает различие и превосходство ведения, какое будет даровано в жизни по воскресении, по сравнению с настоящим, в двойном отношении: количественном и качественном. В первом, — знание, доступное человеку в настоящем веке относительно тайн царства Божия, есть знание *отчасти* (ἐκ μέρους), частичное, неполное, по сравнению с будущим. Относительно же глубины и совершенства будущего познания апостол приводит два сравнения: понимание младенца и мужа (в 11 ст.), и видения сквозь тусклое стекло и лицом к лицу. Первое сравнение дает разуметь, что в будущем веке знание будет столь же совершеннейшим перед нынешним, сколько совершеннее знание мужа перед знанием младенца. Второе сравнение показывает, что наше настоящее боговедение и вообще познание тайн царства Божия по сравнению с будущим настолько же несовершенно, насколько несовершенным может быть познание предмета, доступного рассмотрению или познанию сквозь тусклое стекло, по сравнению с познанием того же предмета через непосредственное его рассмотрение. Бог открывается здесь в слове, а человек должен верой усвоить открытые ему истины, не видя самого предмета, ибо мы *верою ходим, а не видением* (2 Кор 5, 7). В жизни же по воскресении *упразднится вера и надежда* (1 Кор 13, 8–10), так как все то, во что мы веровали, будем видеть лицом к лицу, и на что надеялись, будем переживать. Само собою понятно, что Бог в существе Своем всегда остается непостижимым (1 Кор 2, 11).

Воля блаженных обитателей царства славы будет свободна от всякой нечистоты и греховности, ибо греха там совершенно не будет (1 Кор 15, 56–57). Праведники насытятся тогда правды, которой здесь алкали и жаждали. Любовь к Богу и не отделимая от нее любовь к ближним, которая *николиже отпадает*, раскроется тогда в них

совершеннейшим образом, так что они будут вне всякой опасности уклониться от направления к единому добру. Все это своим непосредственным следствием будет иметь удовлетворение всем чистым требованиям чувства в блаженстве. Когда удовлетворены все высшие стремления свободно-разумной природы, устранится причина столь постоянных и неизбежных в земной жизни духовных страданий, недовольства, происходящих от неудовлетворенности потребностей и стремлений богоподобной души человеческой. В нагорной беседе Своей Спаситель учит, что каждое из небесных благ в своей отдельности может доставить человеку блаженство. Блаженство же человека, который получит всю полноту небесных благ и когда при этом борьба добра и зла в самом человеке и во всем мире совершенно прекратится и наступит вечное торжество добра, невозможно и изобразить.

Блаженному состоянию праведников, по душе будут соответствовать и отчасти собою его пополнять состояние их по телу и та тварная среда, в которой они будут обращаться и жить. Тело, которое теперь у нас является источником бесчисленных скорбей и болезней, тогда будет изъято от всех недостатков и нужд, губительного влияния стихий, болезней и смерти, и не потребует тех изнурительных забот и тяжких трудов, каких требует теперь для своего сохранения, питания, одояния. Все это пройдет и всякие внешние поводы к страданию уничтожатся. *Они (праведники) не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод... И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло* (Апок 7, 16–17; 21, 4).

Праведники введутся в прекрасное царство природы. На новых небе и земле не будет ни одного из тех зол, которые теперь превращают для нас землю в место изгнания и наказания, но будут, напротив, все блага, подобно тому, как был преисполнен ими древний рай — жилище первых людей. Место обитания удостоенных блаженства будет отобразом *славы Божией* (Апок 21, 23). И там будут земные твари, но только они будут свободны от рабства тлению, не будут воздыхать под тяжким игом этого рабства и способны к участию в свободе славы чад Божиих (Рим 8, 20–21). В состав новой земли или обиталища праведников войдет только то, что есть наилучшего и драгоценнейшего в обновленном вещественном мире (Апок 21, 10, 27). Праведники будут пользоваться тем господством над тварью, которым пользовался невинный человек, так как восстановление человека благодатью есть восстановление невинного человека с его правами и преимуществами (Апок 22, 1–5).

Со всем этим соединится взаимное ближайшее общение праведников между собою и с ангелами. Все званые и последовавшие призыванию *от восток и запад придут и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в царствии небесном* (Мф 8, 11), все *едино будут*, будучи связаны между собою узами чистейшей любви, как дети одного общего Отца. Таким образом, каждый блаженный обитатель царства славы узнает там и войдет в общение с теми, с которыми здесь был связан духовными узами чистой любви, родства и дружбы, но особенно отрадно то, что увидит там всех святых Божиих, — праотцев, патриархов, пророков, апостолов, мучеников и вообще всех праведников. Святые будут иметь там общение и с ангелами и всеми чистейшими духами. Это обещает ап. Павел, когда говорит, что все праведники не только приступят, но и действительно приобщатся *ко граду Бога живаго, Иерусалиму небесному, и тьмам ангелов, торжеству и церкви первородных на небесах написанных* (Евр 12, 22–23, сн. Апок 21, 2, 10, 11). Такое общение не может не быть источником блаженства для праведников, тем более, что взаимной любви ничто там не будет нарушать, ибо там не будет честолюбия, корыстолюбия, зависти и людей с такими пороками, как и плотских потребностей.

II. Хотя все праведники будут наслаждаться блаженством, однако, блаженство их будет иметь свои степени, соответственно труду и нравственному достоинству каждого. Это предполагается самым понятием о правосудии Божиим и неодинаково раскрывшейся в самых людях способности к блаженству. Спаситель учил: *в доме Отца Моего обители многи суть* (Ин 14, 2). Слова эти можно понимать не в смысле лишь указания на количественную множественность обителей или обширность помещений многих равных обителей, но и качественное их различие. Господь различает также награду пророков и праведников: *приемляй пророка во имя пророчо, мзду пророчу примет. И иже аще напоит единаго от малых сих чашею студены воды, токмо во имя ученика, аминь глаголю вам, не погубит мзды своея* (Мф 10, 41–42). Апостолам Он обещал, что они в пакибытии займут исключительное в сравнении с остальными верующими положение (Мф 19, 28; Лк 22, 30). Ап. Павел говорит о делах милосердия, что *сеяй скудость, скудость и пожнет! а сеяй о благословении (щедро) о благословении (щедро) и пожнет* (2 Кор 9, 6). Слова апостола о различных степенях прославления тела (1 Кор 15, 41 — *ина слава солнцу* и пр.), также предполагают различные степени блаженства.

III. Как славное царство Христово есть царство вечное, которому не будет конца, так и блаженная жизнь праведников в этом царстве не будет иметь конца, но будет вечной. Вечность блаженства праведников предполагается невозможностью для них падения вообще в загробной жизни, особенно же по воскресении, когда они вступят в наслаждение вечной жизнью и всеми ее благами. *Аз живот вечный дам им, — говорил Спаситель, — и не погибнут во веки, и не восхитит их никтоже от руки Моея* (Ин 10, 28; сн. 3, 16); *никто не отнимет их радости* (16, 22). Оправданные на последнем суде и призванные к блаженству *праведницы идут в живот вечный* (Мф 25, 46).

## **§ 190. Состояние осужденных. Степени и вечность их мучений.**

I. Участь нераскаянных грешников после всеобщего суда противоположна состоянию праведных. Их ожидает величайшее *горе*, — нескончаемые и неизобразимые мучения. Св. Писание мучения осужденных на последнем суде изображает преимущественно с отрицательной стороны, указывая те блага, которых лишает человека грех, и часто в образах, применительно к нынешнему разумению нашему.

Грешники лишены будут всех тех благ, наследниками которых явятся праведные. Все эти блага объединяются в одном представлении о царствии Божиим, в которое не войдут грешники. Они будут находиться в удалении от Бога и Его царствия и под действием гнева или осуждения Божия. *Идите от Мене, проклятии, — услышат они приговор Верховного Судии. Отступите от Мене вси делатели неправды* (Лк 13, 27; сн. Мф 7, 21). *Кто не верует в Сына Божия, не узрит живота, но гнев Божий пребывает на нем* (Ин 3, 36; сн. Рим 2, 5–10). Недостойные *сынове царствия изгнани будут во тму кромешнюю* (Мф 8, 11–12) и, находясь в муках, будут зреть *издалеча Авраама и праведников на лоне его* (Лк 16, 23). А такое грозное отвержение Богом грешников от царства Божия и при том навсегда, соединенное с пребыванием на них гнева Божия, понятно, произведет и будет производить в душах их невообразимо тяжелые внутренние страдания. Тяжела для человека потеря света естественного, но еще тяжелее удаление от Источника духовного света и жизни. Без сияний света вечного не только нет просвещения для ума, но нет ни покоя для сердца, ни добра для воли. Духовное состояние нераскаянных грешников поэтому явится состоянием мучительного ощущения пустоты и

томления в сердце, не развлекаемых более ни миром, ни плотью. А вследствие этого внутренняя жизнь нераскаянных грешников скорее будет похожа на смерть, чем на жизнь, почему, по сравнению с телесной смертью, уничтоженной всеобщим воскресением, может быть названа *второю смертью* (Апок 20, 14). Насколько сильны будут страдания для лишенных благ царства Божия, указывают слова Спасителя о находящихся во тьме кромешней: *ту будет плач и скрежет зубом* (Мф 22, 13; Лк 13, 28). А по выражению апостола, *скорбь* (душевная мука) и *теснота* (мука телесная, теснота, которая муча тело, томит душу) ожидают *всяку душу человека, творящего злое* (Рим 2, 9).

Кроме мучений, вызываемых лишением небесных благ, Писание говорит и о положительных мучениях грешников. Эти мучения представляются в нем под образами *червя неумирающего* и *огня неугасимого*. Господь осужденным на страшном суде скажет: *идите от Мене проклятии в огонь вечный*. В притче о богатом и Лазаре богач изображается страдающим во пламени. *Лучше ти внити в живот хрому*, — говорил Христос, предостерегая от соблазнов, — *неже две нозе имущу ввержену быти в геенну, во огонь неугасающий, идеже червь их не умирает, и огонь не угасает* (Мк 9, 45–46; сн. 44 и 48 ст.). Выражения об огне и черве — выражения образные. Однако, эти образы по отношению к состоянию осужденных нельзя понимать лишь в смысле сильной скорби о лишении небесных благ, но ими дается понять, что грешники подвергнутся еще положительным мучениям и указывают на чрезвычайную мучительность их страданий. О черве сказано: червь *их* (αὐτῶν) не умирает. Прибавка *их* дает основание думать, что это наказание неразлучно связано с осужденными и что, следовательно, вызывается не внешними причинами, а внутренними, и обозначает внутренние мучения грешников, то же, что обозначается *плачем и скрежетом зубов*, а также *скорбью и теснотой* творящего злое. Об огне геенском утверждается, что он уготован диаволу и ангелам его; он представляется находящимся в месте пребывания осужденных, а потому правильное думать, что он указывает на внешние мучения. У древних учителей преобладавшим было понимание под огнем некоторого положительного наказания правды Божией, но, конечно, самый огонь они представляли сообразным со свойствами будущих тел, особенным, не похожим на настоящий.

Область или *место* обитания отверженных представляется в Писании совершенной противоположностью блаженному жилищу праведных, отдаленной и отдельной от царства праведников. Наименования, усвояемые этому месту Писанием, имеют образный характер и не могут быть понимаемы в буквальном смысле, однако, всеми ими одинаково показывается, что оно способно причинять своим обитателям лишь тяжелые и жгучие муки. Таковыми наименованиями являются: *геенна* или *геенна огненная* (Мк 9, 45, 47; Мф 5, 22, 29; Лк 12, 5 и др.), *пещь огненная* (Мф 13, 50; сн. 24 и 30 ст.), *озеро огненное и жупельное* или горящее серой (Апок 19, 20; 21, 8), в которое *смерть и ад ввержена быста* (20, 14), *бездна*, страшная и для самих демонов (Лк 8, 31), также *тьма кромешная* (Мф 8, 12; 22, 13; 25, 30) и *ад*, отделенный пропастью от жилища праведных и в то же время полный жгучего и мучительного пламени (Лк 16, 23–26). Пребывая в таком месте, отверженные, вместо Бога и небесных чинов ангельских, будут зреть истинного виновника греха и смерти — диавола с ангелами его (Мф 25, 41; 2 Пет 2, 4; Иуд 6 ст.). Злобные демоны, осужденные на одинаковую участь с грешным человеком, не могут сообщить ему ничего, кроме стенаний безотрадней скорби, кроме проклятий ожесточенной злобы, хулы, ругательства, скрежета зубов. Вместо избранных святых Божиих они будут находиться в общении с одними подобными же себе, терзаемыми муками и отчаянием, нечестивцами: *вне* (града небесного) *псы и чародеи, любодеи и убийцы и идолослужители, и всяк, любяй и творяй лжу* (Апок 22, 15).



Что касается того, где именно в новом мире будет находиться назначенное для грешников место, то усиливающимся определить это *св. И. Златоуст* преподает такое наставление: «спрашиваешь, где и в каком месте будет геенна? Но какое тебе до этого дело? Необходимо знать только то, что она есть, а не то, где и в каком месте она скрывается... По моему (впрочем), мнению, она будет где-нибудь вне всего этого мира; как царские темницы и рудокопни бываюи вдали, так и геенна будет где-нибудь вне этой вселенной» (На Римл. Вес. XXXI, 3).

II. Состояние всех лишенных участия в благах царства Божия и вверженных во ад будет нестерпимо и мучительно, — так мучительно, что *в тья дни възыщут человецы смерти и не обрящут ее, возделают умрети, и убежит от них смерть* (Апок 9, 6). Однако, мучения их не будут для всех одинаковы, как различны и степени блаженства праведников. И. Христос говорил: *раб, ведевый волю господина своего и не уготовав, ни сотворив по воли его, биен будет много; неведевый же, сотворив же достойная ранам, биен будет мало* (Лк 12, 47–48). Изрекая горе жителям Хоразина и Вифсаиды, которые не покаялись, говорил, что *Тиру и Сидону отраднее будет в день судный, неже вам, и отраднее будет земли Содомстей и Гоморстей в день судный, неже граду тому*, который не примет апостолов (Мф 10, 15; 11, 22). О фарисеях, *иже снедают дома вдовиц и лицемерно подолзе молятся*, указывал, что *сии примут лишнее осуждение* (Лк 20, 47).

III. Участь грешников после воскресения и страшного суда уже не может измениться. Какая бы степень мучений ни была определена для грешника правдой Божией, для него после всеобщего суда не останется возможности и надежды освободиться когда-либо из уз ада, как остается такая надежда для некоторых после частного суда. Отверженные Богом *идут в муку вечную*.

Учение о вечности мучений принадлежит к числу таких истин откровения, против которых восстают с особенным упорством. Казалось и кажется невероятным, чтобы за кратковременную жизнь Господь подвергал вечным мучениям. Не удивительно, поэтому, что с древнейших времен и до настоящего времени были и есть противники этого учения. Одни из них усиливаются доказать мнение о т. н. *апокатастасисе*, другие — мнение о совершенном *уничтожении* не призванных к блаженной жизни. Сущность учения об апокатастасисе состоит в том, что грешники и даже демоны будут терпеть мучения не вечно, а только пока не очистятся от грехов своих, ибо и самые мучения назначаются им правдой Божией не для наказания лишь, а и для нравственного их уврачевания. Очистившись же от зла мучительным действием геенского огня, все грешники и все демоны сделаются участниками вечной жизни. Рано или поздно, но совершится, таким образом, *устройство всех* (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, — Деян 3, 21), т. е. восстановление всей твари в состояние совершенства и блаженства. Тогда-то и будет достигнута последняя цель домостроительства, и *Бог будет всяческая во всех* (1 Кор 15, 28). Наиболее видным представителем этого воззрения в древности был *Ориген*; в настоящее время оно также имеет немало защитников. Другие же из противников учения о вечности мучений утверждают, что не призванные к блаженной жизни подвергнутся совершенному уничтожению или внешней силой, т. е. силой Божией, или же через внутреннее саморазложение души, самоугасание в ней жизни, как не имеющей в себе залога бессмертия (в древности Арновий Африк., в новейшее время социниане и многие из протестантских богословов). Но откровение, утверждая всеобщность воскресения. т. е. как праведных, так и нечестивых, с совершенной ясностью учит, что мучения будут вечны. И. Христос на последнем суде стоящим ошуюю скажет: *идите от Мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и аггелом его... И идут сии в муку вечную, праведницы же в*

*жизнот вечный*. В откровении Иоанна говорится, что адские мучения будут продолжаться во веки веков: диавол и его орудия мучени будут день и ночь во веки веков (Апок 20, 10), что дым мучения их (поклоняющихся зверю и образу его и приемлющих начертание его) во веки веков восходит, и не имеют покоя день и ночь (14, 11; см. 2 Сол 1, 9–10; Иуд 13 ст.). Выражение *во веки веков* (превосходная степень) не допускает иного истолкования, как в смысле нескончаемой вечности. И о блаженстве праведников ап. Иоанн выражается так же: *воцарятся во веки веков* (Апок 22, 5).

Защитники апокатастасиса стараются ослабить силу этих свидетельств Писания, утверждая, что слова: *век* (αἰών), *вечный* (αἰώνιος), *во веки* (εἰς τοὺς αἰῶνας), будто бы в приложении к будущим мучениям означают *неопределенно продолжительное время*, но не бесконечное продолжение времени, что вообще в Писании они не всегда имеют свое собственное и буквальное значение. Это последнее справедливо, и потому единственным средством определить, какое время разумеется под веком или вечностью в каждом отдельном случае, — конечное или бесконечное, может служить только контекст. Но контекст не благоприятствует пониманию слова «вечный» в значении ограниченного времени в тех местах Писания, в которых говорится о продолжительности адских мучений.

В приведенных словах Спасителя, равно и в словах ап. Иоанна, вечное мучение нечестивых противопоставляется вечному блаженству праведных. Но если блаженная жизнь праведных будет продолжаться бесконечно, а это не оспаривается никем, то и мучения грешников вечны в том же смысле. «Если будет когда-нибудь конец вечному мучению, говорит *Василий В.*, то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А если не смеем думать сего о жизни, то какое имеем основание полагать конец вечному мучению? И о мучении и о жизни употреблено одно и то же слово — *вечный*. Сказано: *идут сии в муку вечную, а праведницы в жизнот вечный* (Прав. Отв. на вопр. 267).

Говорят, что Бог только *угрожает* людям вечными мучениями, дабы удержать их от грехов, но в самом деле, как милосердый Отец, помилует их, подобно тому, как нередко поступают земные законодатели и начальники. Но учение о вечности мучений выражено в Писании не в виде угрозы, а как непреложное определение Божие. Спаситель, когда говорит: *идите от Мене проклятии... и идут сии в муку вечную*, не угрожает, а только пророчески изображает то, что имеет последовать после страшного суда. На суде, а тем более после суда, угрожать с целью отклонить от проступков и неуместно. Да и вообще невозможно допустить, чтобы Бог угрожал человеку угрозой ложной.

Церковь постоянно исповедывала, как непреложную истину, что мучения нераскаянных грешников, как и падших духов, будут вечны. По поводу лжеучения Оригена на V-м Вселен. Соборе было постановлено: «кто говорит или думает, что мучение демонов и нечестивых людей временно и после некоторого времени будет иметь конец, а затем последует восстановление злых духов и нечестивых людей в первобытное состояние, — да будет анафема» (анаф. 5).

Учение о вечности мучений многим кажется недопустимым с точки зрения рассудочного мышления. Оно будто бы стоит в противоречии с учением о цели творения, правдой и благостью Божией и т. д. Но все недоумения и возражения против этого учения могут казаться имеющими силу только на первый взгляд. Трудно представить, чтобы Бог осудил на вечные мучения существа хотя грешные, но покаявшиеся в грехах, и лишь не успевшие оправдать своего покаяния деятельным обращением к добру, однако алчущие и жаждущие правды. За один только грех никогда не будет прощения: это — грех или *хула на Духа Святаго*, — *грех к смерти*. Грех или хула на Духа Св. есть упорное противление

очевидной истине Божией, совершенное неверие и нераскаянность, упорное отвержение благодати, соединенное с отвращением от всего, что свято и богоугодно (Евр 10, 26, 29), иначе — грех против Духа Святаго есть нераскаянное ожесточение во зле, потерявшее приемлемость благодати. Вот грех, который за свою нераскаянность будет осужден на вечные мучения. Может ли человеческий дух оставаться в таком нераскаянном ожесточении на всю вечность? Нет никакого основания отвечать на этот вопрос отрицательно. Если же разумное существо на всю вечность может оставаться в состоянии нераскаянной злобы и непримиримой вражды с Богом, то, как существо не способное к блаженному единению с Богом, — оно должно быть удалено от Него, а как существо злобное — должно быть ограничено в своей злой деятельности, заключено в темницу, и притом — на всю вечность, потому что и злоба такого существа есть нераскаянная и непримиримая, которая будет продолжаться и усиливаться целую вечность. Отсюда легко разрешаются и все возражения против учения о вечности мучений.

Если будут вечные мучения, то Бог, говорят, не достигает Цели творения, или достигает ее не вполне. Правда, Бог предназначил человеку высокую цель — богоподобие и вечное блаженное общение с Собою, но, сотворив его свободным, поставил достижение этой цели в зависимость от свободы тварей. Следовательно, не падает вины на Божие всемогущество, если свободная тварь не хочет идти к предназначенной ей цели, когда при этом премудрость Божия дала человеку все средства ко спасению и блаженству, однако же отвергнутые им.

Несообразно, говорят, с правдою Божией за грехи краткой земной жизни осуждать на вечные мучения. Но, как говорит *св. И. Златоуст*, «не по времени согрешения судимы бывают, но по естеству прегрешений». И маловажные грехи часто совершаются продолжительно, и тяжкие — мгновенно. Притом, в вечных мучениях будут казнимы не только временные грехи земной жизни, глубоко повредившие и ожесточившие душу, но гораздо более — нераскаянная злоба и непримиримая ненависть к добру.

Бог есть благодать и любовь. Как же согласить с благодатью Божией вечные мучения тварей, по благодати вызванных к бытию? Действительно, Сам Бог свидетельствует, что любовь Его к человеку сильнее, чем любовь матери к своему младенцу (Ис 49, 15), или любовь отца к своему сыну (Мф 7, 9. 10). Бог дал все средства для спасения человека. При всем том, найдутся существа, которые отвергнут все эти средства. Следовательно, не от Бога зависит их гибель: благодать Божия спасла бы их, если бы они хотели только принять спасение. Если гибнут, — значит отвергают спасение. Благодать Божия может только оставить им бытие, которое сами они наполнили муками бессильной злобы и страданиями.

Говорят, что вечные мучения, как наказание, не имеющее целью исправление наказуемых, есть бесцельная жестокость и мщение, недостойное Бога. Но что бы сказало человеческое правосудие, если бы ему представили следующее соображение: в обществе есть преступники ожесточенные и закоренелые; никакое наказание не исправит их: следовательно, всякое наказание, на них налагаемое, есть бесцельная жестокость, а посему такие злодеи должны быть освобождены от всякого наказания и им должна быть предоставлена полная свобода действия?... Закон правды и здравое мышление не могут мириться с такими рассуждениями.

Если будут вечные мучения для некоторых, то зачем Бог создал их? Он знал их несчастную судьбу. Не лучше ли было бы вовсе не давать им бытия, чем осуждать на вечные мучения? Бог, конечно, еще до творения мира знал число людей, которые вместе с дьяволом и ангелами его подвергнутся вечным мукам; но Бог также от вечности провидел,

что бесчисленное множество людей будут наслаждаться вечной блаженной жизнью. Если бы провиденная Богом погибель ожесточенных грешников могла остановить творческую благодать, восхотевшую создать разумных тварей, то почему же и блаженство праведных и спасаемых, также провиденное Богом, не могло подвинуть Его к творению? Неужели хотят, чтобы из-за злых Бог отказал в бытии и во всех его радостях и добрым? «В таком случае, замечает св. *И. Дамаскин*, зло победило бы благодать Божию» (Точн. изл. в. IV, 21).

Но если блаженство иным из разумно свободных существ по причине их греховности должно остаться недоступным во всю вечность, то не лучше ли им *перестать существовать*, чем находиться в вечных мучениях? В этом смысле разрешаются возражения против вечности мучений древними и новейшими сторонниками мнения об уничтожении бытия душ, неспособных к блаженству. Но душа сама в себе, в своей природе носит залог бессмертия; в ней нет задатков к собственному разложению, — она не может умертвить себя (Апок 9, 6). Как имеющая бытие от Творца, она могла бы и прекратить свое существование лишь Его волей, ибо «Создавшему возможно уничтожить и бессмертное». Но недопустимо, чтобы Бог разрушил Свое собственное создание — «образ» Его совершенства. Что же касается рассуждений сторонников мнения об уничтожении душ нечестивых (иначе, — теории т. н. факультативного бессмертия или кондиционализма), будто учение о нескончаемых мучениях грешников есть недостойное Бога мщение, то исходят рассуждения этого рода из того, что вечные мучения грешников мыслятся внешним наказанием, действием карающей воли Божией по жестокому ее суду. На самом же деле, как выше сказано, вечные мучения приготовлены самим человеком и есть естественный плод нравственного состояния каждого. Кто не позаботился об одежде, тот необходимо страдает от холода в своей обнаженности. Грешники сами закрывают себе путь к блаженству и обрекаются на мучения. Обвинять в этом промысл Божий было бы несправедливо.

## Примечания

1. Православная церковь признает *одно оправдание и освящение*, даруемое в крещении и соединенном с ним миропомазании по вере крещаемого или его восприемников. На всю же последующую жизнь христианина, на все дальнейшее его развитие и совершенствование при помощи благодати Божией, она смотрит не как на оправдание и освящение, а как на *последствие* того и другого, как на *усвоение* человеком плодов оправдания и освящения. Оно совершается верою, действующей любовью, т. е. всеми силами человеческой души, иначе — через веру и дела.

2. Сторонники сверхдолжных дел основание для этого своего мнения видят в некоторых местах Писания, в которых будто бы лишь условно, для ищущих сверхдолжного совершенства, предъявляются некоторые особенные, не общехристианские требования, как то: об отречении от собственности, или нестяжательность, напр., богатому юноше (Мф 19, 21), об отречении от семьи, или девство, и об отречении от собственной воли, или безусловное послушание (то и другое предполагают вытекающим из требования Спасителя следовать за Ним, и, кроме того, ссылаются на Мф 19, 11–12 и 1 Кор 7 гл.). Но в указанных местах предъявляются требования не сверхдолжного, а общехристианского совершенства; это *условные заповеди*, которые, однако, обязательны для некоторых, для тех, которые могут не иначе достигать общехристианского совершенства, как под условием их исполнения.

3. Все эти положения приняты были на Дордрехтском Соборе 1619 г. Этот Собор разрешил и споры о времени, когда сделал Бог Свои определения о спасении одних и осуждении других, между супраляпсисами (*ante supra lapsum*) и инфраляпсисами (*infra*

lapsum), приняв мнение последних, т. е., что предопределение совершилось уже *после* падения первых людей. См. Canon, syn. Dordr. Cap. II. De divina praedestinatione.

4. Так, *Иаков*, называемый братом Господним, был поставлен в епископа Иерусалимской церкви ап. Петром, Иаковом и Иоанном, *Лин* — ап. Петром и Павлом. *Анаклет* — ап. Павлом в епископа Римской церкви, *Климент* — в епископа Римской же церкви ап. Петром, *Еводий* — им же в епископа Римского. *Еводий*, первый епископ Антиохийской церкви, рукоположен также ап. Петром, а *Игнатий Богоносец*, преемник Еводия, — ап. Петром и Павлом. *Поликарп*, ученик Иоанна Богослова, посвящен был в епископа Смирнской церкви им же. Тем же, вероятно, апостолом рукоположен во епископа *Паний Иерапольский*. *Дионисий Ареопагит*, обращенный в христианство ап. Павлом (Деян 17, 34), был первым епископом Афинским и ап. Павлом же, вероятно, рукоположен. Тому же апостолу усвояют поставление *Енафродита* во епископа Филиппийского.

5. Так, напр., открыто почивает нетленным тело святителя Павла Конюскевича, бывшего митрополита Тобольского (ск. на покое в Киево-Печерской лавре в 1770 г.), — в склепе под великой лаврской церковью, однако оно не признано церковью св. мощами. В нетлении же почивает тело доблестного патриарха Гермогена, которого за ревность о православии и страдальческую кончину можно даже назвать священномучеником, однако еще только ныне пришел час его прославления. Открыто же почивает нетленным тело еп. Белгородского Иоасафа Горленко (ум. 1754 г.), но канонизация святителя и признание его тела св. мощами совершилось только в 1911 г.

6. Моисей, напоминая евреям об этом явлении Бога, говорил им: *твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил вам Господь на горе Хориве из среды огня, дабы не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину* (Втор 4, 15–16), т. е., чтобы вообще не стали представлять Его подобным человеку.

7. В «Членах веры» недостаточно ясно и точно определяется отношение благодати к видимому знаку в таинствах. Там сказано: «таинства, Христом установленные, не суть только отличительные признаки (notae) вероисповедания христиан, но и несомненные свидетельства и *действенные знаки благодати* (efficatia signa gratiae) и благоволения Божия к нам, посредством коих Бог невидимо действует в нас и не только возбуждает, но и укрепляет нашу веру в Самого Себя». Относится такое определение таинства лишь к крещению и евхаристии (XXV чл.).

8. Присутствие такого учения в р.-католической церкви отвергается некоторыми из римских богословов, напр., Беллярмином, Перроне. Но в средневековом богословии учение о спасительности таинств *ex opere operato* было общепринятым и протестанты за него делали резкие укоризны Римской церкви. Не отвергнуто ясно это учение и Тридентским собором (Sess. VII, can. 6). См. Прав. Догм. Бог. IV т. § 141.

9. Крещение младенцев, однако, не мирится с лютеранским же воззрением на существо таинств. Авторитет апостольского предания и голос совести вынудили лютеран допустить эту непоследовательность в своем вероучении.

10. Что касается учения о крещении *Англиканской церкви*, то в «Членах веры» (XXVII чл.) оно выражено недостаточно определенно: им не устраняется со всею решительностью протестантский (т. н. «абсигнаторный») взгляд на таинство, но оно может быть понимаемо и в православном смысле, т. е., что крещение есть действительно *средство* или *орудие* возрождения и благодатного усыновления Богу. Совершать крещение правилами

ее установлено через троекратное погружение в воду, но, в действительности, оно часто совершается через троекратное обливание и даже есть обыкновение кропить крещаемого водою с пальцев. Совершительная формула — в первом лице. Сн. Прав. Догм. Бог. IV т. § 147.

11. Дабы р.-католический духовник не забыл какой-либо из тех вопросов, какие он обязан задавать при исповеди, в иезуитских руководствах (Денса, Лигуори) предлагается ему памятовать эти вопросы в кратком виде: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*

12. Св. *Иринея* говорит, что ап. Павел призывал в Милет «епископов и пресвитеров Ефеса и других ближайших городов» (Прот. ерес. III, 14). А св. Иринея мог точно знать или от Поликарпа, еп. Смирнского, или от кого-либо из призывавшихся в Милет пастырей, кого именно призывал туда ап. Павел.

13. «Хотя священническая степень (*ordo sacerdotalis*) одна, говорится в «Катихизисе», однако она имеет разные ступени достоинства и власти. Первая ступень — тех, кто называется просто *священниками*. Вторая ступень — *епископов*, поставленных над отдельными епископиями. Третья ступень — *архиепископов*, которые поставлены над несколькими епископами и называются *также* митрополитами. На четвертой ступени стоят *патриархи*. Сверх их католическая церковь всегда почитала *римского первосвященника*». Pars II, с. VII, qu. 24.

14. Нельзя не отметить также особенного обычая Западной церкви, по которому, при торжественном богослужении, обязанности диаконов и иподиаконов в ней часто исполняют священники, только в диаконских и иподиаконских облачениях.

15. Вопрос о действительности англиканской иерархии был предметом особого обсуждения и у *старокатоликов*. Комиссия голландских старокатоликов решила этот вопрос, как и Римская церковь, не в пользу действительности этой иерархии.

16. В XIII-м чл. веры сказано: «никому не дозволяется публично проповедовать или совершать таинства в церкви, если он не будет законно призван и послан (сн. Conf. aug. art. XIV). А законно призванными и посланными должно считать тех, которые избраны и определены на это дело *людьми*, получившими от церкви полномочие избирать и посылать в вертоград Господень».

17. Сн. *Василия В.* К Амфил. 1 канон. посл. Об угасании благодати в обществах, отделившихся от церкви.

18. Исключение составляет лишь англо-американская церковь, в которой существует особый богослужебный чин «посещения больных». Он состоит в чтении нескольких молитв «о болящем». Болящему предлагается при этом совершить частную исповедь и приступить к таинству причащения, но это не считается обязательным для него. *Помазание больного елеем* из чина совершенно исключено. Вообще же чин этот не имеет сакраментального характера.

19. Сказания о мытарствах полно изложены в «Слове о исходе души» св. Кирилла Александрийского (обыкновенно печатается в «Следованной Псалтири») и в «Повествовании блаженной Феодоры о воздушных мытарствах» (находится и печатается в «Житии Василия Новаго», под 26 марта).

20. Для обоснования учения о чистилище на св. Писании р.-католики ссылаются, главным образом, на 1 Кор 3, 11–15, где под огнем разумеют чистилищный огонь. Но такое толкование является произвольным, а самое это место принадлежит к числу таких, в которых есть нечто *неудобовразумительное* (2 Пет 3, 16). Указывают еще на Мф 5, 26 (сн. Лк 12, 58–59), но видеть здесь речь о чистилище и наказаниях в нем нет оснований. На самом деле учение о чистилище развилось и утвердилось на Западе в средние века и независимо от св. Писания. Сначала представления о чистилище распространились среди западных христиан в легендах и видениях из загробного мира, а затем дано этим представлениям обоснование и разъяснение в духе учения об удовлетворении Богу со стороны человека. Сн. Пр. Догм. бог. IV т. § 191.

21. При свете приведенных ясных свидетельств откровения об антихристе, как лице отдельном, можно находить, как и действительно находили древние учителя, указания на него и в других, хотя и прикровенных местах Писания, именно, у пр. Даниила (7, 24–25; 8, 20–25; 11, 31; 12, 11) и в откровении И. Богослова (13, 1–12; 17, 8–14; 19, 2).

22. «Придет всескверный, — говорит *св. Ефрем Сирин*, — как тать, в таком образе, чтобы прельстить всех, придет смиренный, кроткий, ненавистник, как скажет о себе, неправды, отвращающийся идолов, предпочитающий благочестие, добрый, нищелюбивый, в высокой степени благообразный, ко всем ласковый, уважающий особенно народ иудейский, потому что иудеи будут ожидать его пришествия... А при всем этом примет хитрые меры всем угодить, чтобы полюбил его народ. Станет обольщать мир, пока не воцарится. А при всем этом, с великой властью совершит он знамения, чудеса и страхования... Поэтому, когда многие сословия и народы увидят такие его добродетели и силы, все вдруг возымеют одну мысль и с великой радостью провозгласят его царем, говоря друг другу: «найдется ли еще человек столько добрый и правдивый?» Сл. 38, на приш. Христ. и антихр.